

مجلة العلوم الإسلامية الدولية

INTERNATIONAL
ISLAMIC SCIENCES JOURNAL



eISSN: 2600-7096

AN ACADEMIC QUARTERLY PEER-REVIEWED JOURNAL

مجلة علمية محكمة ، ربع سنوية

Vol : 6

Issue : 2

Year : 2022

2022

السنة :

العدد : 2

المجلد : 6

في هذا العدد:

- الفاصلة القرآنية وأثرها في التفسير
علي عبد العزيز سيور
- تجديد الخطاب الديني في المجال العقدي عند حسن حنفي: دراسة نقدية
أسماء محمد توفيق بركات
- القول بالصرقة في إعجاز القرآن الكريم؛ دراسة نقدية
نادية حسن عثمان العمري
- خطورة الكفر والشرك بالله تعالى في ضوء القرآن الكريم
آمال ناصر فضل، السيد سيد أحمد محمد نجم، عبد العالي باي زكوب
- الرواة الذين وصفهم الحافظ أبو الفضل السليماني بوضع الحديث: جمعاً ودراسة
أحمد بن عمر بن سالم بازمول
- حماية الأوطان من الغلو والتطرف من خلال السنة النبوية
إبراهيم بن مصطفى قبيسي
- قاعدة يغتفر في النوافل ما لا يغتفر في الفرائض: دراسة تأصيلية تطبيقية
معاوية محمد موسى أبو سليم
- مشروعية المدفوعات المالية المعاصرة في النظام السعودي والفقهاء الإسلامي
عبدالعزیز حمود عبدالله صائغ، عبدالرحمن عبدالحميد حسانين
- التبرك بالصالحين والاهتمام بآثار السابقين: دراسة عقديّة
صالح بن درياش الزهراني
- استحقاق أبي بكر رضي الله عنه للخلافة ودفع الطعون المثارة حوله
فهد بن محمد القرشي
- ضابط شرك الإخلاص دراسة للمسائل المخالفة للإخلاص وتمييز المتفق
لطف الله ملا عبد العظيم خوجه
- المآخذ المشتركة بين الاتجاهات الفلسفية الحديثة في مبدأ الأطراد: دراسة نقدية
عيسى بن محسن بن عيسى النعيمي

eISSN 2600-7096



9 772600 709003



تصدرها

PUBLISHED BY

كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية

FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES

AL-MADINAH INTERNATIONAL UNIVERSITY

THE COMMON DEFECTS OF MODERN PHILOSOPHICAL TRENDS IN THE PRINCIPLE OF CONSISTENCY - A CRITICAL STUDY

Essa Mohsen Essa Alnami

Assistant Professor in department of Aqidah, Faculty of Da'wah and Usuleddin, Umm
Al-Qura University.

E-mail: amee200@gmail.com

ABSTRACT

The principle of consistency is the backbone of the cosmic and religious systems, and the basis of scientific induction, and for its aforementioned importance, controversy and attraction occurred in it between religious sects and philosophical trends inside and outside the Islamic framework. It was among those trends that contributed to the crystallization of perspectives on this principle, and affected - in varying degrees - the natural and philosophical scientific fields = modern philosophical trends represented in: the rational trend, the experimental trend and the critical trend Although the outcomes of the three trends differ from their consideration of this principle, there is a degree of participation in the drawbacks that hides behind their differences. This study changed the abstraction of those drawbacks, and subjecting them to critical examination; To show its place of honesty - according to the Islamic perspective - and its impact on deepening the difference between these trends One of the results of the research: that the three philosophical systems in their treatment of the principle of continuity, did not proceed from what the nature of this principle requires, but those drawbacks contributed significantly to the framing of its vision, which led to its arbitrariness in addressing this principle.

Keywords: *causation, special causation, the principle of consistency, determinism, causal imperative, synthetic judgments.*

المآخذ المشتركة بين الاتجاهات الفلسفية الحديثة في مبدأ الاطراد: دراسة نقدية

عيسى بن محسن بن عيسى النعمي

أستاذ مساعد بقسم العقيدة كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى

الملخص

يُعدُّ مبدأ الاطراد عَصَبَ النظامين الكوني والديني، وأساس الاستقراء العلمي، ولأهميته آنفة الذكر، وقع الجدل والتجادب فيه بين المذاهب الدينية والاتجاهات الفلسفية في داخل إطار الفكر الإسلامي وخارجه، وكان من بين تلك الاتجاهات التي أسهمت في بلورة منظورات عن هذا المبدأ، وأثَّرت -بِنَسَب متفاوتة- على الحقلين العلمي الطبيعي والفلسفي =الاتجاهات الفلسفية الحديثة ممثلة في: الاتجاه العقلي، والاتجاه التجريبي، والاتجاه النقدي ومع تباين حصائل الاتجاهات الثلاثة من نظرها في هذا المبدأ، إلا أنَّ هناك قدرًا من الاشتراك في المآخذ يتوارى وراء اختلافها، فتعيَّت هذه الدراسة تجريد تلك المآخذ، وإخضاعها للفحص النقدي؛ ليتبيَّن محلُّها من الصدق -ووفقًا للمنظور الإسلامي للوجود-، وأثرها في تعميق الاختلاف بين تلك الاتجاهات ومن نتائج البحث: أنَّ الأنساق الفلسفية الثلاثة في معالجتها لمبدأ الاطراد، لم تنطلق مما تقتضيه طبيعة هذا المبدأ، بل أسهمت تلك المآخذ بشكل ملحوظ في تأطير رؤيتها، مما أدَّى إلى اعتسافها في تناولها لهذا المبدأ.

الكلمات المفتاحية: السببية، السببية الخاصة، مبدأ الاطراد، الحتمية، اللزوم السببي، الأحكام التركيبية.

المقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده..

وبعد

فإنَّ العلم الطبيعي يستهدف إصابة غَرْضين جوهريين، وهما: أن يكون امتداداً في تعميماته، وبرهاناً - في الآن نفسه - في نتائجه. لذا كان مبدأ الاطراد هو الجسر العقلي المسوّغ معرفياً لهذا الامتداد من المقدمات الملحوظة إلى القوانين العلمية العامة؛ ولأهميته العلمية في تأسيس القوانين، ونجاعته المنطقية في حلّ مشكلة الاستقراء، وضرورته الوجودية في إرساء النظام الكوني = كان مداراً للنقاش، ومعتزاً للتناظر في المضمار الفلسفي والعلمي، وكان للاتجاهات الفلسفية الحديثة - العقلية والتجريبية والنقدية - نصيبٌ في إثارة هذه الإشكالية ومعالجتها.

أهداف البحث

لما كان اقتناص البُنى الكليّة التي تقوم بها المعارف، أو يقوم عليها الخلاف، أو يتأسس عليها الانحراف؛ ضرباً شريفاً من العلم؛ لأنّها مخنة الأنساق والمذاهب، ومحكُّ صدقها وسدادها = أحببتُ أن أصيب من هذه الرتبة المنيفة بسهم، فتحزّرتُ لدي حين استعراضي أبرز المدونات الفلسفية لهذه الاتجاهات جملةً من الأسس الكليّة الفاسدة، كان لها أثرها السلبي في نشوء التباين بينها في معالجة هذه القضية وتوجيهها، فرأيت أن أتناولها بالتحليل والسر في هذا البحث على وجهٍ كليٍّ مؤطّر بالرؤية الإسلامية للوجود، دون استغراق في تتبع التفاصيل والنقض لها.

فكان هذا المرقوم الموسوم بـ "المآخذ المشتركة بين الاتجاهات الفلسفية الحديثة في مبدأ الاطراد - دراسة نقدية".

وهذه الأنساق الفلسفية وإن بادت بشكلها التقليدي، إلّا أنّها ما تزال مؤثّرةً بأفكارها في المشهد الفلسفي المعاصر، مما يستلزم ضرورة مناقشة تلك الأفكار ونقدها.

مشكلة البحث:

يتغيّ هذا المرقوم الإجابة عن سؤالين متوالجين:

أحدهما: هل بين هذه الاتجاهات الفلسفية المتباينة في مواقفها من مبدأ الاطراد = مآخذ مشتركة، أثّرت ذلك التباين في اللوازم؟

ولتتواضع على تسمية هذا السؤال بسؤال: «الاشتراك».

وثانيهما: إن وجدت تلك المآخذ فما مدخليتها في الخلاف في تحديد طبيعة هذا المبدأ؟

ولنصطلح على تسمية هذا السؤال بسؤال: «التأثير».

أهمية البحث:

تتأثّر أهمية هذا البحث من جهتين:

إحدهما: أهمية مبدأ الاطراد في ذاته؛ إذ عليه تتأسس القوانين العلمية الدينية منها والطبيعية، ويتبدّى التلاءم

بين خلق الرّب وأمره، الكاشف عن حكمته تعالى في أمره الكوني والديني ومُلكه. واثنيهما: أنّ في إبراز المآخذ المغالطية التي اشتركت فيها الاتجاهات الفلسفية الحديثة في معالجتها لمبدأ الأطر = تحليلية لتمييز المنظور الإسلامي في معالجته لهذا المبدأ ومتانته ومعقوليته، وبراءته من معرّة المغالطة.

الدراسات السابقة:

لم أقف بحسب اطلاعي القاصر على من جرّد هذه المآخذ وتناولها بالبحث والدّراسة.

منهج البحث:

زاجت في هذا البحث بين مناهج ثلاثة، وهي التحليل والتركيب والمقارنة، وذلك بحسب ما تقتضيه طبيعة القضية المدروسة. فاتخذت المنهج التحليلي أداة لتفكيك القضايا والمفاهيم والنصوص لإضاءة جنباتها وتفسيرها، ومن ثمّ أعملت المنهج التركيبي لإعادة بنائها وتركيبها، في حين اتخذت المقارنة أداة لاقتناص مناطق الاشتراك والتباين بين القضايا والاتجاهات الثلاثة التي هي موضوع الدّراسة.

وقد أدرت هذا البحث على تمهيد، تتلوه المباحث الآتية:

المبحث الأول: الاختزال المصدري للمعرفة.

المبحث الثاني: سلب الضرورة عن القضايا التركيبية.

المبحث الثالث: الخلط بين السببية العامة والسببية الخاصة.

المبحث الرابع: نفي خصائص الأشياء الدّائمية.

ثم تعقيب ختامي: يستخلص منها الباحث أهم الاستبصارات.

ويليها: جريدة المصادر، وكشّاف الموضوعات.

ولأن هذا البحث في جوهره يخاطب المختصين في المقام الأوّل، فلم يأت ارتأيت التخفّف مما لا غناء في ذكره، كالتطرّق لبيان حدود المصطلحات الفلسفية الثانوية المستعملة في هذه الدراسة، وإفراد الأعلام والاتجاهات الفلسفية الثلاثة بالتعريف، لا سيما وأنه سيأتي التعريف بهذه الاتجاهات في أثناء المبحث الأوّل.

تمهيد

(مبدأ الأطر.. تحرير المفهوم، وأساس المعقولة)

يعدّ مبدأ الأطر الأساس الموضوعي للقوانين السارية في هذا العالم، وهو كذلك المنظور التفسيري لها، فبدونه لا يتأتّى للاستقراء تلك الطفرة من ملاحظة التلازم بين ظاهرتين، في عددٍ كافٍ من التجارب إلى التعميم الكلّي الذي يُحكم فيه بسببية إحدى الظاهرتين للأخرى؛ فيما لوحظ من التجارب وما لم يُلاحظ، أي أنّ الاستقراء يعمل على توسيع الحكم من حيثيتين؛ حيثيّة الكمّ - وذلك بالانتقال من الجزئيّ إلى الكلّي -، وحيثيّة الجهة - بانتقاله من العرضي (= الواقعة) إلى الضروري (= القانون) -، وهو ما يعرف في المنطق الحديث بـ "مشكلة الاستقراء"¹.

¹ انظر: باي، بول «المنطق وفلسفة العلم» (372)، و: فلسفة العلم من الألف إلى الياء (174)، و: بلانشاي، روبر الاستقراء العلمي والقوانين الطبيعية (108).

وإذا ما أردنا تحديد مفهوم مبدأ الاطراد، فيمكن رسمه بأنه: (التلازم الموضوعي بين الأسباب والمسببات). فهو ينحلُّ إلى مكونين رئيسين:

- **المكوّن الأول:** الانتظام في التعاقب الزمني؛ بحيث إنّه كلّما حدث السبب حدث المسبب. وهذا الانتظام محلّ اتفاق بين المنظور السّيّ، والمنظورين الكلامي الإسلامي والفلسفي الغربي؛ ممثلاً في اتجاهاته الثلاثة في العصر الحديث - كما سيأتي تبياناً لاحقاً.

- **المكوّن الآخر:** الارتباط الضروري بين السبب والمسبب، ومردُّ هذا الارتباط ما أودعه الله من خواصّ ذاتيّة في الأشياء؛ تقتضي منها التأثير والفعل متى توفرت الشروط وانتفت الموانع. وبثبات هذه الخواصّ، أو القوى، أو الطباع = يتحقّق الانتظام السببي بين الظواهر؛ الذي هو حقيقة الضرورة التجريبية، التي يتمتع تخلفها مع توفر الشروط وانتفاء الموانع، وبارتفاع هذه الخواصّ يتعطلّ هذا الانتظام، وبإنكارها يفقد العلم أساسه التفسيري؛ لإمكان أن يكون ذلك الانتظام تلقائياً صُدُفياً².

فإذن صدق هذا المكوّن يدفع مشكلتين مركبتين في فلسفة العلم:

- المشكلة الأولى: الإمكان الخارجي في أن يتخلّف الأثر عن سببه، مع تحقّق شروطه وانتفاء موانعه.
- والمشكلة الأخرى: فوات التمييز بين القانون السببي والاطراد العرضي، الذي يفضي إلى إغلاق باب التعرّف على قوانين الطبيعة.

وهذا المكوّن هو محزّ الخلاف، ومحلّ النزاع بين المنظورين: الإسلامي - السّيّ على وجه الخصوص -، والمنظور الفلسفي الغربي - ممثلاً في اتجاهاته الحديثة -.

والأسس التي يستند إليها صدق هذا المبدأ يمكن إيجازها في أساسين:

• أساس عقلي.

• وأساس ديني.

فأما الأساس العقلي؛ فإنّ الله كما طبع الأشياء على خصائص بما تنتج آثارها، وتحدّد حقائقها، وترسم حدودها = فإنّه - جلّ وعلا - طبع العقل كذلك، على إدراك تلك الخواصّ عند ملاحظته إياها بواسطة الحواس؛ فيلاحظ تکرّر التعاقب بين ظاهرتين، فيحكم العقل حكماً كلياً بأنّ أحدهما سببٌ للأخرى؛ لِمَا يقطع به من امتناع أن يكون هذا الانتظام في التعاقب صدفة؛ فإنّ الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية.

يقول ابن تيمية - رحمه الله -: "فالحسُّ به تعرف الأمور المعيّنة، ثم إذا تکرّرت مرّة بعد مرّة؛ أدرك العقل أنّ هذا بسبب القدر المشترك الكلّي، فقضى قضاءً كلياً أنّ هذا يُورث اللدّة الفلانية، وهذا يُورث الألم الفلاني"³.

ولذا كان مدافعة ما يجزم به العقل من إدراك هذه الخصائص = رفعاً للعقل - كما قال ابن رشد الحفيد - أي:

² انظر: القرني، عبدالله بن محمد المعرفة في الإسلام (454-457).

³ ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، الرد على المنطقيين، ص386، وانظر له كذلك: شرح العقيدة الصبّهانية، ص 561.

رفعَ لخاصيته التي خصَّه الله بها وركَّبه عليها.⁴

وأما إن عزب عن العقل إدراك هذا المبدأ = فلا يلزم منه عدم ثبوت هذا المبدأ في نفس الأمر؛ فإنَّ انتفاء الدليل المعين لا يلزم منه انتفاء المدلول، والجهل المعرفي بأمر؛ لا يعني الانتفاء الوجودي له، وهذه مُسلَّمة علمية جري أرباب التحقيق على تقريرها بقولهم: "عدم العلم؛ ليس علماً بالعدم"⁵. وهذه الحقيقة - أعني موضوعية مبدأ الاطراد وثبوته في نفسه؛ ولو لم ندركه - هو ما عبَّر عنه ستاتس بسيلوس بقوله:

"فالاطرادات التي هي قوانين تنسم بالموضوعية تماماً، وقد حكمت العالم بصرف النظر عن معرفتنا بها، وعن قدرتنا على تحديد هويتها"⁶.

وأما الأساس الديني؛ فإنَّ الوحي مشحونٌ بدلائلٍ عدَّةٍ تُثبت هذه الحقيقة الوجودية، ويمكن تقريب تلك الدلائل في أنواع من الأدلة، منها:

- النوع الأول: إثبات المناسبة بين السبب وأثره، كما في قوله تعالى ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكْلِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٤] أي على طبيعته، كما فسَّره مجاهد رحمه الله⁷.
- النوع الثاني: إسناد التأثير لبعض المخلوقات؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوْسًا أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [النحل: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَنْدَرُكُونِ بِرَدَا وَسَلَّمًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩]، فدلَّت الآيتان أنَّه لو لم يكن في كلِّ من الجبال، والنار، خاصية، وطبيعة تقتضي آثاراً = لكان تلعيلُ الله بإلقاء الرواسي بكونها تحفظ الأرض من الميِّد والاضطراب، وأمره النَّار بأنَّ تعطلَّ خاصية الإحراق فيها، وتكون برداً وسلاماً = لغوا ينزه الله عنه.
- النوع الثالث: التعبير بالباء المفيدة للسببية: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢]، فالله جعل في الماء خاصية الإنبات للثمرات، وعبر سبحانه بـ(الباء) الدالة على التسبب؛ ولو لم يكن الأمر على ما ذكر = لكان مقتضى الحال أن يكون النَّظْمُ القرآني (فأخرج عنده) لا (به).
- النوع الرابع: التنصيص على الجزء المرتب على سببه، كما في قوله تعالى: ﴿جَزَاءً وَفَاءً﴾ [النبا: ٢٦].
- النوع الخامس: كل موطن رُتِّب الحكم الشرعي أو الجزائي على وصف = أفاد التسبب.

⁴ انظر: ابن رشد، غافيت التهافت، ص 507.

⁵ انظر: الغزالي، أبو حامد، المستصفى، ج 4 ص 68، وابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، مسألة حدوث العالم، ص 65، وله أيضاً، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 4 ص 558.

⁶ بسيلوس، ستانس، فلسفة العلم من الألف إلى الياء، ص 200.

⁷ انظر: الطبري، ابن جرير جامع البيان، ج 15 ص 66، وانظر: المروزي، محمد بن نصر، تعظيم قدر الصلاة، ص 501.

إلى غير ذلك من الدلائل المتضافرة على هذا المعنى، التي أربت على عشرة آلاف دليل كما يقول ابن قَيِّم الجوزية رحمه الله⁸.

وإزاء هذين الأساسين؛ لم يجد ابن قَيِّم الجوزية -رحمه الله- بُدًّا من القول بأنَّ: "إنكار الأسباب والقوى والطبائع = جحدٌ للضروريات، وقَدْخٌ في العقول والفِطَر، ومكابرةٌ للحسِّ، وجحدٌ للشرع والجزاء، فقد جعل سبحانه مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب، والحدود، والكفَّارات، والأوامر والنواهي، والحلِّ والحَرمة، كلُّ ذلك مرتبطاً بالأسباب قائماً بها. بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله؛ سببٌ لما يصدر عنه. بل الموجودات كلّها أسبابٌ ومسببات، والشرع كلّ أسبابٌ ومسببات، والمقادير أسبابٌ ومسببات، والقدر جارٍ عليها متصرِّفٌ فيها، فالأسباب محلُّ الشرع والقدر"⁹. وما سبق دالٌّ على تميّز المنظور الإسلامي للقوانين الطبيعية عن المنظور الفلسفي، فإنه -أي المنظور الإسلامي- قائمٌ على أسس ثلاثة:

أحدها: "التكامليّة": وذلك أن العلاقة بين دلالة الوحي على الضرورة التجريبية لمبدأ الاطراد، ودلالة التجربة عليها = علاقة تعاضدية لا علاقة تعاندية؛ فالوحي كلام الرب تبارك تعالى والعالم خلقه؛ ولا تعارض بين أمره وخلقته، بل أرى من ذلك، إذ يمكن القول إنّ الوحي ضمانٌ معرفيٌّ يحفظ هوية هذا المبدأ ويحميها من العبث التأويلي من قبل المنظورات الفلسفية والكلامية المتّسمة بالنزوع اللافتري.

ثانيها: "الغَيْبِيّة"؛ بمعنى أن شبكة العلاقات السببية السارية في العالم والتي باطّرادها يتم الكشف عن القوانين الفيزيائية ويكون بها العلم مُمكنًا = دالّة على مُقدِّرها وخالقها الذي إرادته حاكمَةٌ لها ونافذةٌ فيها، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن تبارك وتعالى..

وثالثها: "الغائيّة"؛ وتتجلى من زاويتين:

[أولاهما]: أن إثبات المنظور الإسلامي لهذه السننية = هو للتوسُّل بما إلى تقرير أن منظومته الدينية -العقدية منها والتشريعية- مؤسسة على ما أودعه الله في هذا العالم من قوانين وسنن.

[و ثانيهما] من حيث إنّ تجدُّر السنن والنظام في بنية هذا الكون = هو تجدُّر أخلاقيٍّ غائيٍّ، ومن غاياته تبارك وتعالى من هذه القوانين: استخلاف الإنسان في هذا العالم ليقوم بحقِّ العبوديّة لله تعالى، فالإنسان بِلَحْظِ وصف العبديّة فيه هو مُستخلفٌ وليس مالِكًا، ومُكلَّفٌ وليس سيِّدًا مطلقًا في هذا العالم، وإدراك ذلك يضبط علاقة الإنسان مع هذا الكون ..

وهذه الأسس -في الجملة- كلّها أو بعضها مفتقدة في المنظورات الفلسفية مما يلزم عنه تضمُّنها لقدرٍ من الفصل بين الكون ومكوّنِه جل وعلا..

وليس الغرض في هذا المبحث التعرُّض بالبسط لكلِّ ما يتصل بهذا المبدأ، فإنّ ذلك له مقام آخر، وإنما الغرض الإلماحة الدالّة على حقيقة هذا المفهوم والأسس التي يقوم عليها، ليتسنى من ثمَّ معايرة المنظورات

⁸ انظر: ابن قَيِّم الجوزية، محمد بن أبي بكر، شفاء العليل، ج2 ص111.

⁹ المصدر السابق، ج2 ص108.

الفلسفية الثلاثة على وفق هذه الأسس؛ وتحديد المغالطات الكبرى المشتركة بينها التي أدارت عليها تحليلها لهذا المبدأ وتحديد لها لطبيعته.

المبحث الأول: الاختزال المصدري للمعرفة

هذا المأخذ هو القطب الذي تدور في فلكه سائر مأخذ هذا البحث؛ التي هي في حقيقتها مجال ومصادقات تجلّي أثره، وتبرز سلطانه، وتكشف سوابقه

والمقصود بهذا المأخذ: تقوقع الاتجاهات الفلسفية الثلاثة على مصدرٍ وحيد من مصادر المعرفة:

- إما بصورة مباشرة؛ وذلك بتمهيشها ما سوى مصدرها الذي رسمته مصدرًا للحقيقة: كالاتجاه العقلي في تمهيشه للتجربة -أو بإنكاره لها-، وكالاتجاه التجريبي في إنكاره لأي مصدر سوى التجربة ووسيلتها الحواس.

- وإما بصورة غير مباشرة؛ كما وقع من الاتجاه النقدي الذي رام الجمع بين المصدرين، إلا أنه أخفق في ذلك، وآل به الحال إلى التلفيق عوضًا عن التوفيق -كما سيأتي بيانه-.

ولعل خير من يُصور لنا واقع الاتجاهين العقلي والتجريبي = هو فرنسيس بيكون (ت 1626م) في

نصّ له يقول فيه:

"هناك فصيلان من الذين تناولوا العلوم: أهل التجربة، وأهل الاعتقاد (=العقليون). أهل التجربة أشبه بالنمل، يجمعون ويستعملون فحسب. وأهل العقل أشبه بالعناكب، تغزل نسيجها من ذاتها. أما النحلة فتتخذ طريقًا وسطًا بين الاثنين: تستخلص مادةً من أزهار البستان والحقل، غير أنها تحوّلها وتضمها بقدرتها الخاصة. وعمل الفلسفة الحقيقي لا يختلف عن هذا: فهي لا تعتمد على قوتها العقلية وحدها، ولا تحتزن المادة التي يقدمها التاريخ الطبيعي، والتجارب الميكانيكية في ذاكرتها كما هي، بل تُغيّرُها وتُعمل فيها الفكر. ومن ثمّ فإننا نأمل الكثير من خلال اتحاد هاتين الملتكتين (التجريبية والعقلية) اتّحادًا أوثق وأصفى مما تمّ لهما حتى الآن"¹⁰.

وهذا النصّ يلمح إلى قضيتين:

إحداها: أنّ يكون مع وعيه بأهمية هذين المصدرين في تحصيل الحقيقة العلمية، وعيه في الآن نفسه بقصور كلي من المدرستين العقلية والتجريبية الساذجة؛ إلا أنّ وعيه هو نفسه ظلّ منقوصًا؛ لعدم نضج معرفته بوظيفة كلّ من هذين المصدرين¹¹.

وثانيهما: قد يُظنّ أنّ نصّ بيكون يمكن تنزيله -لا على المدرستين العقلية والتجريبية فحسب- وإنما هو صالح أيضًا للتنزيل على الاتجاه النقدي؛ فيكون أصدق وصفٍ على حقيقة العمل الذي قام به هذا الاتجاه = هو ما ضربه بيكون مثلاً له بـ"النحلة" المتخذة طريقًا وسطًا بين طريقين متطرفين. والواقع أنّ هذا

¹⁰ بيكون، فرنسيس، الأرجانون الجديد، ص 94-95.

¹¹ انظر: بلانشاي، روبر، الاستقراء العلمي والقوانين، ص 118.

الوصف لا يتحقق تنزيله على ما قام به كانط في نسقه النقدي؛ إلا من حيث ما تعطيه الصورة الظاهرة، لا من حيث ما يصدق في نفس الأمر! -

ومحصول الكلام: أنَّ هذا الاختزال الذي وقعت فيه الاتجاهات الثلاثة كان له أثره العميق في معالجتها لمبدأ الاطراد، والاشتراط في تحديد طبيعته؛ ولإبانة عن ذلك، فإنه لا بدَّ من التعرُّص لوجه هذا الاختزال عند كل اتجاه، ثم بيان أثره في معالجته لمبدأ الاطراد بصورة جُمليّة توضّح الدعوى، وتبرهن عليها.

ويمكن إنجاز مناطق التمايز بين هذه الاتجاهات الثلاثة في محددين؛ هما تشخيص هُويّة كلّ منها وتحدد: - أحدهما: الإقرار بوجود مبادئ قبلية لا تُشتقُّ من التجربة، يكون العقل مُزوِّداً بها منذ الولادة.

فهذا المحدّد عنصرٌ جوهريٌّ في المذهب العقلي، ومن الشواهد النصّية الدالّة على هذا المحدّد عند العقليين: نص ديكارت (ت ١٦٥٠م) الذي يقول فيه:

(من المعاني ما تكون واضحة كلّ الوضوح بذاتها وتصير غامضة متى أريد تعريفها على طريقة المدرسين، وأنّها لا تكتسب بالدّرس بل تولد معنا)¹².

ومن تلك المبادئ: مبدأ السببية، الذي يُعدُّ الأساس المنطقي للاستقراء، فبدون تيقّن العقل بأنَّ لكلِّ حادثة سبباً = لا يكون هناك مسوّغٌ لمحاولة المستقرئ تعيين سببٍ لظاهرة من الظواهر من ملاحظة الاطراد بينهما؛ إذ قد يكون حدوث الظاهرة وتلازم وقوعها عُقيب حدوث ظاهرة أخرى = اتفاقاً، أي أنَّ ذلك التلازم كان صدقاً لا سبباً!.

يقول لينتز في إبراز أهمّ مبدئين قبلين للعقل: "إنّ تفكيرنا قائم على مبدئين كبيرين: مبدأ التناقض؛ الذي نحكم بمقتضاه أن يشمل التناقض إنما هو خطأ، وكلُّ ما هو مضادٌّ ومناقضٌ للخطأ = إنما هو صوابٌ. = ومبدأ السبب الكافي؛ الذي نعتبر بمقتضاه أنّه يستحيل أن يكون أي أمرٍ صادقاً أو موجوداً، أو أن يكون أيُّ تعبيرٍ صادقاً، دون أن يوجد له سببٌ كافٍ له، ولو أنّنا في أغلب الأحيان لا نستطيع أن نعرف هذه الأسباب"¹³.

وهذا المحدّد الجوهري (=وجود المبادئ القبلية من عدمها) بين الاتجاهين العقلي والتجريبي؛ يمكن عدّه من البديهيات في تاريخ الفلسفة الحديثة، بل عدّه برتراند رسل (ت 1970م) من أكبر المناظرات في تاريخ الفلسفة¹⁴.

وهو - وإن كان فيصلاً بين المذهبين العقلي والتجريبي؛ إلا أنَّ هذا المحدّد مما لا ينفرد به المذهب العقلي، ففي داخل الإطار الفلسفي يتفق معه في إثبات هذه المبادئ القبلية، المذهب النقدي؛ لذا يقول كانط في إثبات هذه المبادئ التي يسميها "مقولات" ويعدها شروطاً لإمكان التجربة:

"فإنَّ المقولات هي شروط إمكانية التجربة، وهي بالتالي صالحةٌ قبلئاً أيضاً لكلِّ موضوعات التجربة"¹⁵.

¹² ديكارت، رينيه، مبادئ فلسفية، ص 58، وانظر: لاينتز، المونادولوجيا، ص 60.

¹³ المصدر السابق، ص 64.

¹⁴ انظر: رسل، برتراند، مشكلات الفلسفة، ص ٨١.

¹⁵ كانط، إمانويل، نقد العقل الخصب، ص 223.

وأما خارج الإطار الفلسفي فالمنظور الإسلامي- من حيث الأصل- يتقاطع مع المذهب العقلي في إثبات هذه المبادئ¹⁶؛ لذا يعدُّ هذا المحدد مائزاً فقط بين المذهبين العقلي والتجريبي، وليس مائزاً بطبيعة الحال بين العقليين- المتخذين العقل مصدراً رئيساً للمعرفة- وبين من سواهم ممن وافقهم في مصدرية العقل لكن دون مصادرة أو تهميش للمصادر الأخرى.

- **وأما المحدد الآخر:** فالمائز بين الاتجاهات الثلاثة، هو: طبيعة الضرورة التي يتسم بها مبدأ الاطراد(=التلازم السببي بين الظواهر) .

فهذا المحدد أدقُّ وأظهرُ في رسم خطوط التمايز بين هذه الاتجاهات الفلسفية الثلاث، وفي تجلية حقيقة الاختزال المصدري الذي وقعت فيه.

ولأهميته البالغة في تحديد الهوية المذهبية لأصحابه، نبّه عليه بعض الفلاسفة، وعلى رأسهم كانط، فقد نصَّ على ذلك في مواطن في كتبه، ومن تلك المواطن، قوله: "كان لا ينتز يُعقلن الظاهرات، مثلما كان لو ك يُجسَّس مفاهيم الفهم. فبدلاً من أن يعثر في الفهم وفي الحساسية على مصدرين مختلفين بالكامل للتمثيلات؛ بحيث لا يمكن أن تحصل أحكامٌ صالحة موضوعياً على الأشياء إلا في ترابطهما= تمسك كلٍّ من هذين الرجلين العظيمين بواحدٍ فقط من المصدرين، وبذلك بالذات الذي هو عند ظنِّه على علاقة مباشرة بالأشياء، بينما ظنَّ أنَّ المصدر الثاني لا يفعل شيئاً، ما عدا أنه يخلق البلبلة في تمثيلات المصدر الأول، أو ينظمها"¹⁷.

ويقول في نصٍّ آخر: "لأن التجربة مؤسسة على ضرورة يتمّ الشعور بها، أما العقلانية فعلى ضرورة يتمّ فهمها"¹⁸.

ومقصود كانط بذلك: أنَّ الضرورة التي يخلعها التجريبيون على مبدأ الاطراد -ذي الطبيعة التركيبية- هي ضرورة شعورية نفسية، لا ضرورة واقعية خارجية.

في المقابل فإنَّ العقليين ابتداءً- كما سيأتي تفصيله- يحكمون نظرياً على قضايا "الواقع" بأنَّها احتمالية وليست يقينية؛ إلا أنَّهم من الناحية التطبيقية -لغلبة المنهج الاستنباطي عليهم ورؤمهم إصابة اليقين- ينتهي بهم الحال إلى التعامل مع هذا المبدأ بحسبانه قضية تحليلية تتسم بالضرورة القبلية.

وأما الفيلسوف الوضعي "رودولف كارناب" (ت 1970م) فإنَّه ينصُّ في سياق نقده لكانط -ويندرج العقليون تحت نقده اندراجاً أوَّلياً- على أنَّ أخصَّ خصيصةٍ تُميِّز المذهب التجريبي، وتفصله فصلاً تاماً عن المذهبين العقلي والنقدي؛ هي رفض الأول(=المذهب التجريبي) وجود ما هو تركيبي، وفي الآن نفسه يكون

¹⁶ انظر على سبيل المثال: ابن حزم، أبو محمد علي، التقريب لحد المنطق، ص30، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، وإحياء علوم الدين، ج1 ص312-313، وابن تيمية: أحمد بن عبدالحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج3 ص309، وله أيضاً: قاعدة في أنَّ كل دليل عقلي يحتاج به مبتدع ففیه دليلٌ على بطلان قوله، ص79.

¹⁷ كانط، إمانويل، نقد العقل الخفض، ص357، وانظر المصدر ذاته، ص364-365.

¹⁸ كانط، نقد العقل العملي، ص57.

قبلياً! كما ذهب إلى ذلك كانط وسلفه من العقلين، فيقول: "يمكن أن تُعرّف المذهب التجريبي "Empiricism" بأنه المذهب الذي يقول بوجهة النظر التي تؤكد على أنه ليس ثمة ما هو قبليّ تركيبيّ. هذا إذا أردت أن توجز تعريفك أشد الإيجاز"¹⁹.

وهو المعنى الذي يؤكدّه أيضاً أحد المختصين في فلسفة العلوم وهو: "ستاتس بسيلوس" فإنه قد اقتصر في تعيينه هويّة هاتين المدرستين العقلية والتجريبية على ذكر هذا المحدّد، فقال عند تعريفه بالاتّجاه العقلي:

"وجهة النظر القائلة بأنّ العقل وحده -دون مساعدة الخبرة- يمكن أن يصل إلى معرفة الحقائق الجوهرية عن العالم. ومن ثمّ، فهي وجهة النظر القائلة بأنّه من الممكن أن تكون ثمة معرفة قبليّة بالعالم؛ أعني بقوانينه الأساسية، أو بنيته. ترتبط هذه الرؤية في تاريخ الفلسفة بكل من ديكارت Descartes، وبنديكت دي سبينوزا Benedict de spinoza، وليبنز Leibniz والاستنباط من المبادئ الأولى هو الطريقة الأساسية لاكتساب المعرفة وفقاً للعقلانيين. أما المبادئ الأولى ذاتها فنعرّفها إما بالحدس أو الرؤية العقلية المباشرة"²⁰.

وفي ذهاب الاتّجاه العقلي إلى أنّ قوانين الطبيعة -التي هي عبارة عن أطّرادات سببية تكوّن هذا العالم- مستنبطة من المبادئ الأولية للعقل؛ يلزم من ذلك اتّسام تلك القوانين بالطابع التحليلي المنطقي!

وفي المقابل، فإنّ التجريبيين لما رأوا غلو العقلين في الأفكار الفطرية إلى حدّ استنباط القوانين الفيزيائية منها= أفضى بهم ذلك إلى ردة فعل ولدت لديهم إنكار العقل بما يتضمنه من أفكار فطرية قبلية وحكم بالضرورة؛ ومن ثمّ أمكن القول -ولو افتراضاً-: إن موقف العقلين من القوانين الفيزيائية هو الذي أفرز موقف النزعة التجريبية من الأفكار الفطرية، ومن ضرورة مبدأ الاطراد، لذا عدّ بسيلوس السمة الجوهرية للنزعة التجريبية هي أنّها: "وجهة النظر القائلة بأن الخبرة (أو ينبغي أن تكون هي) المصدر الوحيد لتبرير Justification المزاعم الجوهرية عن العالم"²¹؛ مما يعني رفع الضرورة عن مبدأ الاطراد، ووسمه بالصبغة الاحتمالية اللاحقة!

وكانط وإن اتفق مع العقلين في قبلية مبدأ الاطراد؛ إلا أنّ المايّز بين المدرستين، هو أنّ العقلين -لغلبة المنهج الاستنباطي عليهم، وبناءً على توقعهم على العقل، وتلّمسهم لليقين-؛ قد نحوا بهذا المبدأ منحى القضية التحليلية، التي لا تستند إلى التجربة في كشفها أو تسويغها، في حين أنّ كانط -لإقراره بـ"العقل" و"التجربة" مصدرين للمعرفة العلمية- قد بنى على ذلك أنّ طابع اللزوم السببي هو: طابع تركيبي لا تحليلي، لكن نزع ميل إلى أن يحذو بذلك اللزوم السببي (=القانون الطبيعي) حذو الهندسة؛ توهماً منه أنّ الهندسة نوع واحد، وأنّ نظرياتها تتسم بالقبلية، لصدقها في كل العوالم الممكنة، والتركيبية في الآن نفسه؛ لأنّها تصف البناء الفعلي للواقع!

والحقيقة أنّ هذا قياس مع الفارق؛ لأنّه على فرض التسليم بأنّ الهندسة ضرب واحد؛ فإنّ الهندسة لا تفتقر

¹⁹كارناب، رودولف، الأسس الفلسفية للفيزياء، ص188.

²⁰بسيلوس، فلسفة العلم من الألف إلى الياء، ص306.

²¹المصدر السابق، ص118.

إلى تسويغ التجربة لتصحيحها لانتهاها إلى العلم الرياضي. كيف وقد تبين خطأ ما توهمه كانط من كون الهندسة نوعاً واحداً، ذلك أنه اكتشف بعد زمانه الهندسة اللاإقليدية. والحاصل أن كانط خلط بين مجالين مختلفين - بين الهندسة الفيزيائية؛ وهي هندسة تركيبية لا تتسم بالقبليّة، وبين الهندسة البحتة؛ وهي رياضية تحليلية لا تخبر عن العالم الخارجي - وبناءً على ذلك فهي ليست تركيبية كما توهم كانط.²²

فهذا الاختزال الذي وقعت فيه هذه الاتجاهات، لم يكن مُفسّراً عند أصحابه إلا بما يتضمن المصادر على المطلوب؛ فظلّ اعتباراً لا برهان عليه؛ الأمر يكشف عن أزمة العقل البشري الذي يشتط بعيداً عن مقتضياته الفطرية، فيبني أنساقه قبل فحص طبيعة أدواته وحدود توظيفها!. ولما كان المنظور الفطري الذي تتأسس عليه المعرفة العلمية الحقّة تقوم على مُسلمة، وهي: أن مصادر المعرفة متكامل فيما بينها ولا تتعاند، وأن لكل مصدر منها دوره المهم في تشكيل تلك المعرفة، والإسهام في بنائها - بحسب ما تتقاضاه طبيعته التي ميّزه الله بها وطبعه عليها-؛ فإن ما يناهز هذه المسلمة من صور الاختزال المصدري والتفوق الواحدي: هو ضرب من ضروب اللافطرية، التي تفضي بالمذاهب إلى العور المعرفي، وإلى تشظية الحقيقة وتفتيتها؛ ثم التمرکز على بعض مكوناتها، فتغدو الحقيقة معه منقوصة شائبة، والمعرفة معرفة زائفة!.

وهذا الاختزال المصدري ليس خصيصةً للفلسفة الغربية الحديثة تفرد بها - وإن كان لاختزاله خصوصيته التاريخية وأسسها الأيدلوجيّة-؛ وإنما هو سمة العقل البشري منذ القدم متى شخّص عن فطرته ونزع مع أهوائه، ومما يشهد لهذا المعنى ما ذكره أبو العباس ابن تيمية رحمه الله في نصّ له يبين فيه تكامل مصادر المعرفة الحقّة، وفساد الاختزال المصدري الذي وقعت فيه بعض الطوائف فأنتج لديها نفي كل ما لا يقع في نطاق مصدرها الذي غلت فيه :

"وهذا الموضوع غلّطت فيه طائفتان من الناس = غالبية غلّت في المعقولات حتى جعلت ما ليس معقولاً من المعقول، وقدمته على الحس ونصوص الرسول.

وطائفة أخرى جفّت عنه، فردّت المعقولات الصريحة وقدمت عليها ما ظنّته من السمعيات والحسيّات. وهكذا النَّاس في الحسيّات الظاهرة والباطنة نوعان. فيجب أن يُعلم أن الحق لا ينقض بعضه بعضاً، بل يُصدّق بعضه بعضاً. بخلاف الباطل، فإنه مختلف متناقض، كما قال تعالى في المخالفين للرُّسل: ﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتِ الْحُبُكِ ۖ إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلَفٍ ۖ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾ [الذاريات: ٧ - ٩]، وإنّ ما عُلم بمعقول صريح، لا يخالفه قطّ لا خبرٌ صحيح ولا حسّ صحيح. وكذلك ما عُلم بالسمع الصحيح، لا يُعارضه عقلٌ ولا حس. وكذلك ما عُلم بالحس الصحيح، لا يُناقضه خبرٌ ولا معقول.²³

²² كارناب، رودولف، الأسس الفلسفية للفيزياء، ص 185-192.

²³ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح، ج 3 ص 305 - ط التأصيل.

فمحنة العقل البشري ومحك فطريته، هو في:
 -تسليمه (أولاً) بإمكان المعرفة.
 -و إقراره (ثانياً) بينايبعها الكبرى: (العقل-التجربة-الخبر) وما يختص به كل واحد منها، دون
 اختزال لها، أو تفوق على أحدها.
 -وإقراره (ثالثاً) بتكاملها دون تعاندها، تنظيراً وتطبيقاً.
 وفي الصفحات التالية تبيان لانعكاسات هذا المأخذ على سائر المآخذ المتفرعة عنه، التي سيكون لها دورها
 الفاعل في التعامل اللافطري مع هذه القضية.

المبحث الثاني: سلب الضرورة عن القضايا التركيبية

من مناشئ الخطأ المشتركة بين الاتجاهات العقلية والتجريبية والنقدية في معالجة قانون الاطراد = عدُّ القضايا
 التركيبية قضايا احتمالية، لا ضرورة؛ أي أنه يتمتع اجتماع وصفي الضرورة والإخبار في الآن نفسه في
 قضية واحدة²⁴ مع انفراد الاتجاهين الأولين بحصر اليقين في القضايا التحليلية.
 وقبل بيان مأخذهم في ذهابهم إلى لا يقينية القضايا التركيبية، يحسن تجلية المراد بهذين المفهومين، ولعل من
 النصوص المركزية التي أسهمت في بلورة هذين المصطلحين، ورسم معالمهما في فضاء الفلسفة الحديثة = نصّ
 الفيلسوف الألماني كانط²⁵، حيث يقول:

"إما أن ينتمي المحمول (ب) للحامل (أ) باعتباره شيئاً محتوًى في هذا المفهوم (أ) على نحو مستند، أو يقع
 المحمول (ب) خارج المفهوم (أ) تماماً، على الرغم من ارتباطه به.
 في الحالة الأولى أسمى الحكم تحليلياً، وفي الحالة الثانية تأليفياً (=تركيبياً). إذاً الأحكام التحليلية (الموجبة)
 هي تلك التي يتم فيها ربط المحمول بالحامل على أساس الهوية، أما الأحكام التي يفكر فيها هذا الربط بغير
 هوية، فينبغي أن تسمى أحكاماً تأليفية، وبمكنا أيضاً أن نصف الأحكام من النوع الأول بأنها أحكام
 شارحة، والأخرى بأنها موسّعة؛ لأن الأولى لا تضيف من طريق المحمول شيئاً إلى مفهوم الحامل، وإنما
 تقتصر على تحليله إلى مفاهيمه الجزئية فقط، التي كانت مفكّرة فيه بالفعل (وإن يكن على نحو مشوّش)،
 في حين أن الأحكام الثانية (=التركيبية)، على عكس ذلك، تضيف إلى مفهوم الحامل محمولاً لم يكن
 مفكّراً فيه [أي: في الحامل] إطلاقاً، ولم يكن بالإمكان استخلاصه منه عن طريق التحليل"²⁶.

²⁴ محمود، زكي نجيب «نحو فلسفة علمية، ص 173.

²⁵ ومساهمته في بلورتهما والسك الاصطلاحي لهما: لا يعني أنه أول من اختط الفصل بينهما كما توهمه عبارة د. عادل فاخوري حيث
 يقول: (منذ كانط، جرى الفصل في نظرية المعرفة بين نوعين أساسيين من الأحكام : الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية) "القضايا الحقيقية
 والخارجية عند العرب" -المنشور في مجلة الفكر العربي المعاصر- ٤/٥٤، عام ١٩٨٠م. فهذه العبارة منه غير دقيقة؛ لأنّ الفصل بين هذين
 الصنفين من الأحكام كان حاضراً في المشهد الفلسفي قبل ذلك، وليس المقام مقام استقصاء للشواهد النصية الدالة على حضور هذا الفصل
 بين هذين النمطين من القضايا عند أسلاف كانط. نعم يمكن القول إن كانط أول فيلسوف غربي ميّز بين القبلي والتحليلي، بعد الأول أعم
 من الثاني، فكل ما هو تحليلي قبلي. في حين أن القبلي-لدى كانط- يعم التحليلي وصنفاً من القضايا التركيبية.

²⁶ كانط، إمانويل، نقد العقل الخصب، ص 65.

ثم إنه يشقّ تحديد هذه المصطلحين بالمثالين التاليين: "فعندما أقول على سبيل المثال: "إنّ جميع الأجسام ممتدة" فإنني أصدر بذلك حكماً تحليلياً؛ لأنّه لا ينبغي أن أخطئ المفهوم الذي أربطه بالجسم لكي أجد أنّ الامتداد مرتبطٌ به، وإنّما يكفي أن أحلّل هذا المفهوم، أي أن أعي أنا المتعدّد الذي أفكر فيه على الدوام باعتباره متضمّناً فيه، كي أعثر فيه على هذا المحمول؛ فهو إذاً حكمٌ تحليلي. بالمقابل، عندما أقول: "إن جميع الأجسام ثقيلة" فإن المحمول هنا شيءٌ مختلف تمام الاختلاف عما أفكره في مجرد مفهوم الجسم بوجهٍ عام. فإضافة محمول كهذا تعطي إذاً حكماً تأليفيّاً" ²⁷.

والمثال في النصّ السابق؛ يجد أنّ القضية التحليليّة تتسم بسمتين:

إحدهما: القبليّة؛ بمعنى أنّها قضية ليست ذات مضمون واقعيّ، إنّما ذات مضمون لغويّ، فهي لا تستند في معرفة حقيقتها إلى كشفٍ تجريبيّ، لكنّ حقيقتها تنبع من معرفة الرموز المكوّنة لها.

وثانيهما: التكرارية (=شارحة)؛ فالمحمول في القضية التحليليّة لا يضيف معنى جديداً للموضوع، لكونه مضمّناً فيه؛ وإنّما هو من قبيل التعريف والشرح للموضوع.

ولها تين السمتين كانت القضية التحليلية قضية يقينية؛ في حين أنّ القضية التركيبية تتسم بسمتين هما عكس القضية التحليلية:

إحدهما: البعدية، أي أنّ القضية التركيبية لا تستقلّ معرفيّاً عن الواقع.

وثانيهما: الإخبارية (=موسّعة)؛ لأنّ محمولها يخبر بأمرٍ ليس مضمّناً في موضوعها، وهذا محلّ التوسعة الدلالية في هذا الصنف من القضايا؛ فبناءً على أنّ القضية التركيبية ذات مضمون واقعيّ، فهي لذلك ليست ضرورية؛ لأنّ التجربة إنّما تنقل لنا حدّي القضية العرضيين دون العلاقة الضرورية بينهما! .

وسيّأتي لاحقاً نقد ما يتضمّنه هذا التقسيم من مغالطات.

أما علّة نفي الاتجاهين العقلي والتجريبي ضرورةً عن القضايا التركيبية؛ فهو دعواهم بأنّها قضايا ذات مضمون إخباريّ، أي أنّها قضايا تتعلق بالواقع الخارجي؛ إذ ليس المحمول مضمّناً في الموضوع - كالقضية التحليلية - ليلزم من تحلّف المحمول وقوع الخلف، كما في القضايا المنطقية والرياضية، وإنّما صدقها موقوف على تحقيقها الخارجيّ، فإن لم تتحقق = لم يترتب على ذلك انتقاض الاتّساق، والوقوع في الاستحالة المنطقية.

ومن أصرح تلك النصوص عند الاتجاه العقلي الدالّة على لا يقينية الحقائق التركيبية عندهم، نصّ لينتزر الذي يقول فيه: "يوجد نوعان من الحقائق، الحقائق العقلية أو الاستدلالية، والحقائق الواقعية. الحقائق العقلية ضرورية، وضدها مستحيل. والحقائق الواقعية حادثة، وضدها ممكن. عندما تكون الحقيقة ضرورية نستطيع أن نجد سببها بواسطة التحليل، وذلك بردها إلى أفكار وحقائق أبسط منها حتى نصل إلى الحقائق الأولية" ²⁸.

²⁷ المصدر السابق، 65-66.

²⁸ لينتزر، المونادولوجيا، ص 63-64.

ويقول أيضاً: "خبرات الحواس لا تعطي أبداً حقائق يقينية تماماً [...] ولا خالية من خطر الوهم؛ لأنه إذا كان من المسموح عمل تخيلات ميتافيزيقية ممكنة = فإنه من الممكن أن يتغير السكر إلى قطعة خشب بطريقة غير قابلة للإدراك"²⁹.

وأما الاتجاه التجريبي فمن نصوصهم الدالة على ذلك = قول مهندس الفلسفة التجريبية ديفيد هيوم: "يمكننا أن نرضى بالتفكير أن كل الأفكار المتميزة هي قابلة للفصل بعضها عن البعض الآخر، وبما أن أفكار السبب والنتيجة متميزة على نحو واضح، فسوف يكون من السهل بالنسبة لنا أن نفهم أن أي شيء لا وجود له هذه اللحظة يمكن أن يكون موجوداً اللحظة التالية دون أن نربط به الفكرة المميزة أو المبدأ المنتج؛ لذلك فإن فصل السبب عن فكرة بدء وجود ما = ممكن بسهولة بالنسبة للخيال، وبالتالي فإن الفصل العملي لهذه الأشياء ممكن إلى حد بعيد، نظرًا لأنه لا يتضمن تناقضًا ولا استحالة"³⁰.

وما ذكره من عدم لزوم التناقض عند تخلف تحقق المحمول للموضوع في القضية التركيبية - وإن كان صحيحًا -؛ إلا أن غايته التجويز الذهني لا التجويز الواقعي؛ الذي يتضمن تحقق التخلف وانتفاء الضرورة التجريبية عن تلك القضية.

ومنشأ الغلط هنا - عند النافين ليقينية هذه القضية - هو الخلط بين التجويز العقلي العام (=الإمكان الذهني) الذي هو عدم العلم بالامتناع، وبين التجويز الخاص (=الإمكان الخارجي)، الذي هو العلم بإمكان الشيء واقعيًا، فأحوجهم هذا الخلط إلى أن جوّزوا إمكان وقوع الأسباب مع تخلف مسبباتها؛ مع توفر شروطها وانتفاء موانعها (=انتقاض مبدأ الاطراد)، وانقلاب الحقائق (=ارتفاع مبدأ الهوية) بلا أسباب تقدّمت ولا موانع ارتفعت!.

ولما سلّم كلا الاتجاهين بهذه المغالطة؛ لم يستطع الاتجاه العقليّ الانعتاق من الهيمنة المعيارية لمذهبه، التي تُعدّ الصديق الرياضي سمة الحقيقة ومعيار اليقين = فأراد أن يقي القوانين الطبيعية من الاصطباغ باللايقينية التي ستدمغها - إن هي بقيت تحت هذا النوع من القضايا -؛ فلم يجد بُدًا لصيانتها من هذا التهديد من أن يقوم بترييضها، والتعامل معها بحسبانها قضية من القضايا التحليلية! .

ومن شواهد ذلك أن ديكارت مع تجريده للمادة من قواها، ورده خصائصها إلى خاصية سلبية هي الامتداد، وهي لا تنتج حركة ولا تأثيرًا، وإناطته التأثير والقوة الناتجة عنها حركة الأجسام إلى الخلق المباشر والمستمر من لدن الله تعالى = إلا أنه لا يتفق في الواقع مع اللاهوتيين القائلين بنظرية الخلق المستمر في التسليم بمبدأ "الجواز"، بل تراه يحيل الاطراد السببي إلى لزوم منطقيّ تُستنبط الآثار فيه من أسبابها!.

وبهذا تكون السببية الخاصة = صادقة صدقًا منطقيًا؛ لكونها مستنبطة استنباطًا وليست مكتشفة تجريبيًا، والنصوص التالية تشير إلى هذا المعنى، حيث يقول ديكارت: "غير أن النظام الذي اتبعته في هذا الميدان كان كالأتي: لقد سعيت بادئ ذي بدء إلى العثور بوجه عام على المبادئ والأسباب الأولى، لكل ما هو

²⁹ لينتزر، محاولات في الفهم البشري، ص 205.

³⁰ هيوم، ديفيد، رسالة في الطبيعة البشرية، ص 100.

كائن، أو يمكن أن يكون في العالم، دون أن اعتبر لهذا الغرض إلا الإله وحده الذي خلقه، ودون أن استنبط تلك الأسباب من شيء سوى بعض بذور الحقائق التي هي بالطبع في أنفسنا³¹.

وأما ليبنتز، مع كونه من أبرز من عرف عنه التقسيم الثنائي للحقائق؛ إلا أنَّ هذا التقسيم عنده آله إلى الاختزال في القضايا التحليلية، كما لاحظ كوبلستون؛ إذ يقول عنه: "وبالنسبة لليبنتز فإنَّ حقائق الواقع تختزل في النهاية لتعود حقائق عقل (=تحليلية)، هي قضايا تحليلية بالنسبة لعقل عالم بكل شيء على الأقل"³².

وهنا أشير إلى ما ذكره وليم جيمس إيرل من أنَّ العقليين يثبتون الصدق المنطقي للقضية التركيبية -هكذا بإطلاق!- وهو قوله: "يعتقد العقلانيون-والعقلانيون فقط- أن لدينا معرفة قبلية بالحقائق التركيبية، وهم في العادة لا يدعون معرفة قبلية بأشياء مثل "الكلب في الفناء الخلفي"، بل هم يميلون إلى ازدراء مثل هذه المعرفة ويرونها لا تستحق اسم المعرفة"³³.

وما ذكره "إيرل" لا يسلم له؛ لأنَّ التقرير النظري لهذا الاتجاه يتفق مع ما قرره الاتجاه التجريبي، وإنما تقع المخالفة لديهم في التطبيق لا التنظير، ومما يدلُّ على عدم صحة ما ادَّعاه "إيرل" = نصوص هذا الاتجاه الدالة على إقرارهم بأصل التقسيم للقضايا، وما يتبعه من لوازم -كما هو بيّن من نصوصهم المسوقة آنفًا-. نعم يستثنى من ذلك كانط -إذا تجوزنا في إطلاق مصطلح "العقلانية" عليه-؛ بالنظر إلى موافقته للاتجاه العقلي في إثبات قضايا قبلية، وإن كان إثباته يُبين من حيث طبيعة قبلية التي يثبتها لتلك القضايا ووظيفتها، الأمر الذي يجعله مستقلاً بمذهب يمتاز به عن الاتجاه العقلي بوصفه "عقلانية نقدية"؛ وهو ما عبر عنه الفيلسوف الفرنسي جان فال بقوله "إن هناك اختلافاً بين عقلانية كانط وعقلانية ديكرت ولا يبنتر"³⁴.

ومما يُبَيِّنُ إليه في هذا المقام: أنَّ هذا الغلط كما أنه مشترك بين الاتجاهين العقلي والتجريبي = فهو كذلك مما يشاركهم في بعض صوره بعضُ الإسلاميين من المتكلمين -كالأشاعرة مثلاً- مع التباين في المسوغات والمنطلقات³⁵.

وخلاصة القول:

إنَّ للنّاظر في تقسيم الثنائي للقضايا = المنع لأصل التقسيم؛ ذلك أنَّ الأصل في مثل هذه التقاسيم الوضعية (=غير البديهية) أن تكون تابعة للحقائق، لا حاکمة عليها.

وهذا التقسيم للحقائق الذي التزمته الفلسفة التقليدية مما نُوزعت فيه، وممن نازع في هذا الفصل التحكّمي

³¹ ديكرت، رينيه، حديث الطريقة، ص 350-351، وانظر كذلك المصدر نفسه، ص 246-247.

³² وجود الإله (206) نص مناظرة بين برتراند رسل والأب كوبلستون منشورة ضمن كتاب رسل "لماذا لست مسيحياً".

³³ إيرل، وليم جيمس، مدخل إلى الفلسفة، ص 87.

³⁴ فال، جان، طريق الفيلسوف، ص 190.

³⁵ ولذا عدَّ ابنُ ميمون الأندلسيَّ مسألة "التجوز" عمدة علم الكلام، قائلاً عند ذكره للمقدمات العامة التي يقوم عليها علم الكلام: "المقدمة العاشر: هي هذا التجوز الذي يذكرونه، وهذا هو عمدة علم الكلام". الأندلسي، موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 207.

الصارم بين "القضايا التحليلية" و"القضايا التركيبية" = الفيلسوف المعاصر "كوين" في مقالته المعنون لها بـ"عقيدتان في المذهب التجريبي" والمنشورة ضمن كتابه "من وجهة نظر منطقية". وعلى فرض التسليم بأصل التقسيم، فإنه لا يسلم بصحة أحكامه ومثعلقاته؛ إذ من الإشكالات اللاحقة بهذا التقسيم: اختزال الضرورة في القضايا التحليلية دون التركيبية -هكذا بإطلاق-! بناءً على اعتقادهم التماثل بين كل ما يندرج تحت هذا الأخير.

وهو مما لا يسلم لهم، فإن من الحقائق التركيبية ما يكون اللزوم فيه ضرورياً يمتنع الانفكاك فيه بين الملزوم ولوازمه، وإلا لوقع الخلف.

يقول ابن تيمية -رحمه الله-: "ومن تمام ذلك أن يُعلم أن الله على كل شيء قدير؛ والممتنع لذاته ليس بشيء في الخارج باتِّفاق العقلاء؛ لامتناع أن يكون له في الخارج وجوداً أو ثبوت -عند من يفرّق بين الثبوت والوجود- وهو سبحانه قادرٌ على كل شيء، [فاعلٌ لواحد] من الضدّين على سبيل البدل، وأما وجودهما معاً فليس بشيء، بل ممتنع لذاته.

وكذلك (=أي من الممتنع لذاته) وجود الملزوم بدون لوازمه التي يمتنع وجوده بدونها هو من هذا الباب..³⁶

ولما كان سلب الضرورة عن القضية التركيبية؛ يعني تقويض اليقين في نتائج العلم التجريبي = كان ذلك قادحاً لزناد المراجعة النقدية من قبل فيلسوف الاتجاه النقدي كانط، الذي كان مرتكزاً مشروعه المتمثل في كتابه "نقد العقل المحض" هو فحص هذه العقائدية التي تواضع عليها الاتجاهان العقلي والتجريبي، فخلص من ذلك إلى كسر ذلك الاختزال، ومدّ بساط الضرورة لتنظيم المجالين المنطقي والواقعي.

وفي ذلك يقول: "كلُّ ضرورةٍ إمّا منطقيّة، أو واقعيّة. والأولى عقليّة، والثانية تجريبية"³⁷. ولئن أحسن كانط في تمزيق تلك الشرقة التي حُبست فيها الضرورة، إلا أنّه أخفق في عدّه القوانين الفيزيائية ذات المضمون التركيبي = قضايا تركيبية وقبلية في الآن نفسه!، وهذا يتضمّن تسليمه بالمغالطة التي وقع فيها كلٌّ من الاتجاهين العقلي والتجريبي، وهي امتناع أن تتسم القضايا التركيبية البعدية بالضرورة!

ومنشأ هذا الاختزال للضرورة -كما سلف بيانه- هو الخلط بين التجويز الذهني والتجويز الواقعي، ومتى تحرر الفرق بين البابين؛ علّم أنّ التجويز الذهني لا يلزم منه إمكان وجود الملزوم دون لوازمه التي يمتنع وجوده بدونها، وإلا للزم تبدّل هويات الأشياء بلا أسباب اقتضت ذلك ولا موانع ارتفعت.³⁸

فتبين مما سبق: أنّ سلب القضايا التركيبية البعدية الضرورة بإطلاق = كان من مناسبات الغلط المشتركة بين هذه الاتجاهات الثلاثة، التي أفرزت الخلل في معالجتهم لمبدأ الاطراد.

³⁶ ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، شرح العقيدة الأصبهانية، ص 408.

³⁷ بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كانط، ص 145.

³⁸ ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 3 ص 497-501 -ط الفضيلة.

المبحث الثالث: الخلط بين السببية العامة والسببية الخاصة

من الملاحظ أن كلاً من الاتجاهات الثلاثة -العقلي والتجريبي والنقدي-؛ لما اختزلت الضرورة في الضرورة المنطقية، إما ابتداءً: كما في الاتجاهين العقلي والتجريبي. أو مآلاً: كالاتجاه النقدي = دفع بها ذلك -في طيِّ معالجتها لمبدأ الاطراد (=السببية الخاصة)- إلى قدر من عدم التمييز بين السببيتين، إما بإعطاء السببية الخاصة أحكام السببية العامة من القبليّة والضرورة وامتناع الاندحاض -إما كلياً أو جزئياً- كما وقع في ذلك الاتجاهان العقلي والنقدي.

وإما بتسوية السببية العامة بالسببية الخاصة في المصدر والأحكام؛ مما يعني فقدان مبدأ الاطراد أي أرضية لليقين يمكن أن يستند إليها الاستقراء في تعميم نتائجه!. وقبل الدخول في شرح هذه المقدمة، لا بدّ من تحرير وجوه الاتفاق، ومحالّ الافتراق بين مبدأ السببية ومبدأ الاطراد، فيقال:

إنّ كلا المبدئين: مبدأ السببية ومبدأ الاطراد، يتّسم بالضرورة والكلية.

إلا أنّ التباين بينهما يقع في طبيعة هاتين السمتين، فضرورة مبدأ السببية فطريّة، وضرورة مبدأ الاطراد تجريبية، ولزم ذلك: أنّ ضرورة مبدأ السببية هي ضرورة مطلقة لا يدخلها الاستثناء، وليست مشروطة بالزمان ولا بتعيين الخصائص الجوهرية للأشياء، وإنما تتحدد طبيعته في احتياج كلّ حادث من حيث هو حادث، إلى سبب يُفسّر وجوده ويُرجّح حدوثه³⁹.

في حين أنّ ضرورة مبدأ الاطراد هي ضرورة مشروطة -بما ذكر آنفاً-، ويمكن من الناحية المنطقية تخلفها، وإن كان ذلك ممتنعاً واقعاً مع توفر الشروط وانتفاء الموانع، وتتسم بقابليتها لتضاعف اليقين بها بتضافر التجارب.

ومع كون كلية مبدأ الاطراد لا تتسم بالصرامة أو اللاقابلية للتخلف كما هو الحال في مبدأ السببية؛ إلا أن الحكم بضرورته تعود إلى كونه محكوماً بمبدأ قبليّ وهو امتناع الصدفة، فاستمدّ التعميم الاستقرائي المستند إليه اليقين والضرورة -وإن كانا دون يقين مبدأ السببية وضرورتها-؛ لأنّ النتائج تبع لأحسن المقدمتين، فلمّا كان الاستدلال الاستقرائي إحدى مقدمتيه (الوقائع المستقرأة تجريبياً) = كانت نتيجته آخذةً بعض حكم تلك المقدمة!.

ولو كان الحكم بضرورة مبدأ الاطراد معرّى من أيّ أساس عقليّ، لاّتسم الاستقراء المستند إليه بالاحتمالية⁴⁰.

وأما قابليّة الكلية الاستقرائية لتضاعف اليقين بها؛ فأمرّ تجده النفس حين تتوارد التجارب المؤكدة لتلك الكلية⁴¹.

³⁹ ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، قاعدة في أن كل دليل عقلي يحتاج به مبتدع ففيه دليل على بطلانه، ص 79.

⁴⁰ انظر: كانط، إمانويل، نقد العقل الخصب، ص 60.

⁴¹ انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، شرح العقيدة الأصبهانية، ص 561.

وبعد التمهيد بهذه المقدمة في تحرير التمايز بين المبدأين = فإنه آن الأوان لبيان وجه الخلط بين هذين المبدأين عند الاتجاهات الثلاثة، وأثر ذلك في تعاملها مع مبدأ الاطراد.

فيقال: إنَّ هذه الاتجاهات الثلاثة لما نزعَت إلى اختزال مصادر المعرفة في مصدرٍ واحد تركزت عليه وھُمشت -أو نفت- ما عداه، وتابعت الترسيم الذي تواضع عليه الفلاسفة في حصر الضرورة في القضايا التحليلية = كان لذلك أثرٌ بيِّنٌ - كما ستلاحظه في الاتجاهين العقلي والتجريبي -، أو خفيٌّ - كما سيتبدى في الاتجاه النقدي - في المماهة بين المبدأين (السببية والاطراد) وكسر الحدود الفاصلة بينهما؛ مما أفضى بها إلى الاشتطاط في تفسير طبيعة مبدأ الاطراد.

فالعقليون لتمحورهم على العقل وهيمنة المنهج الاستنباطي عليهم - بعدَّهم إياه المثل الأعلى لمعايرة الحقائق وتحصيل اليقين المطلق -؛ رأوا أنَّ التسليم بذلك الأساس الوضعي يلزم منه أن تكون القضايا التركيبية المتعلقة بالعالم الفيزيائي = قضايا لايقينية؛ مما يعني ارتفاع الثقة عن نتائج العلم الطبيعي، فلم يجدوا بُدًّا لصيانة "العلم" من الاصطباغ بالاحتمالية = من الاعتساف في التعامل مع مبدأ الاطراد ذي الطبيعة التجريبية؛ بعدَّ ضرورته ضرورةً منطقية ليس للتجربة فيه إلا دورٌ ثانويٌّ؛ وهو المصادقة على نتائج ذلك الاستنباط.

وذلك لخلطهم بين السببية الخاصة التي يكون فيها الارتباط السببي بين الأسباب والمسببات نابغًا عما اتسمت به من خصائص جوهرية = وبين مبدأ السببية الميتافيزيقي الذي فُطر عليه العقل البشري. لذا يقول ديكارت: "وليس في تلك القوانين؛ قانون واحد غير قابلٍ للفهم إذا أعملنا عقلنا في دراسته - وهي كلها فطرية في أذهاننا مثلما يطبع الملك قوانينه في قلوب رعيته لو كان قادرًا على ذلك" ⁴².

والباعث النفسي لهذا الخلط؛ هو رَوْمُ الفيلسوفِ العقليِّ إصابةُ اليقين التام الذي لا يتأتَّى إصابته - في منظوره - إلا بالمنهج الرياضي الذي ارتضاه مصدرًا للمعرفة، مع تسليمه - كما سبق بيانه - مع التجريبيين أنَّ الحقائق الوجودية التركيبية - هي حقائق "عَرَضِيَّة" لا تُثمر اليقين المطلق الذي تُثمره الحقائق الرياضية ⁴³.

وأما التجريبيون فقد التزموا بطرد لوازم نفي الضرورة عن الحقائق التركيبية، ولكونهم لا يسلّمون بوجود أفكار فطرية للعقل؛ وذلك لتفوقهم المصدري على "التجربة" وعدَّهم إياها معيارًا للحقيقة؛ فما لا يتحقق تجريبيًا؛ فهو خارجٌ عن إطار "الحقيقة" وفاقدٌ لـ "الصدق" فيكون زيفًا أو لغوًا = فقد مَاهَوْا بين مبدأ السببية، ومبدأ الاطراد؛ بجعلهما شيئًا واحدًا مشتقًا من التجربة، وأساسُ اليقين به أساسٌ نفسيٌّ يتمثل في الانتظام الآلي (= قانون التداعي) بين الأفكار التي هي صور باهتة خلّفتها الانطباعات الحسية.

ومن الشواهد النصّية الدالة على هذا التماهي بين السببيتين - العامة والخاصة -، قول لوك: "عندما نلاحظ ما تقوم به حواسُّنا تجاه التقلُّبات المستمرة للأشياء، فإنه ليس في مقدورنا إلا أن نلاحظ بدء ظهور أشياء مميزة عديدة في صورة كفيات أو جواهر، وأنها تستمد وجودها من التطبيق المناسب والفاعلية المناسبة

⁴² نقلًا عن هامش مترجم كتاب حديث الطريقة لديكارت ص 246.

⁴³ انظر في الإشارة إلى الباعث النفسي، ريشنباخ، هانز، نشأة الفلسفة العلمية، ص 44.

لكيان آخر ما. ولقد حصلنا بالاعتماد على هذه المشاهدة على أفكارنا الخاصة بالعلة والمعلول⁴⁴. وهذا التماهي أكدّه هيوم في مواطن عدة، منها قوله "فإنّ فكرتنا عن الضرورة والسببية إنما تصدر كلياً من الانتظام المشاهد في عمليات الطبيعة؛ حيث تقتزن الموضوعات المتشاكلة اقتراناً متواتراً، يعتمد الذهن بتحديد من العادة إلى استنتاج الواحد من ظهور الآخر"⁴⁵.

وفي تفسير طبيعة الضرورة التي نجدها في أنفسنا من ملاحظتنا الاطراد في الطبيعة، يقول هيوم: "فإذا لم يكن للأشياء ترابطٌ منتظم موحّد بعضها مع البعض الآخر= لن يكون بإمكاننا التوصل إلى أيّ فكرة عن السبب والنتيجة، وفي نهاية المطاف، حتى الضرورة التي تدخل في تلك الفكرة ليست سوى حتمية انتقال الذهن من شيء ما إلى ما يصاحبه عادة، والاستدلال على وجود الواحد من وجود الآخر.

هنا إذن خاصتان اثنتان يجب النظر إليهما على أنهما أساسيتان بالنسبة للضرورة، أي: الاتحاد الدائم واستدلال الذهن"⁴⁶.

والحقيقة أنّ نفي هيوم وغيره من التجريبيين - خاصية العقل -؛ وهي إدراك الضرورة في مبدأ الاطراد، وردها إلى مجرد العادة؛ ينطوي - كما لاحظ كانط - على مصادرة على المطلوب؛ إذ العادة تتطلب التكرار، وتكرار العلاقة السببية يتضمن التسليم بجران الطبيعة وفق قوانين، ففرضية هيوم إذن تفترض لاشعورياً ما تريد تفسيره!⁴⁷.

وإذا كانت المماهة بين السببيتين هي الموقف الذي اتخذه العقليون والتجريبيون، فهل كان الاتجاه النقديّ مثلاً في كانط في نجوة من هذه المغلطة؟

الجواب: أنّ كانط مع محاولته تخليص مبدأ الاطراد من الحتمية المنطقية التي صبغها به العقليون والاحتمالية التي وسمه بها التجريبيون؛ وذلك بإثباته الضرورة لصنف من القضايا التركيبية= إلا أنه تعرّض في محاولته حينما أضفى على كلية التجربة صبغة قبلية، فوافق العقليين في اعتباره مبدأ الاطراد مبدأً قبلياً، مع اختلافه معهم في أنه ليس مبدأً ميتافيزيقياً؛ وإنما متعالٍ، أي أنّه لا يكفي بمفرده في استنباط قوانين الطبيعة؛ ولأنّ مبدأ السببية مجرد أداة معدة للاستعمال التجريبي؛ فالتجربة شرط تفعيلها، وهي في الوقت ذاته من تجعل التجربة أمراً ممكنًا.

يقول كانط: "لا يمكن أن تستنبط قوانين خاصة من مقولات بشكل تام، نظراً لكونها تعني بظاهرة معينة تجريبيًا، على الرغم من أنها [=القوانين] خاضعة لها [=للمقولات] بمجملها. ولا بدّ من أن تضاف إليها التجربة لكي يتم التعرف على هذه القوانين الخاصة بوجه عام"⁴⁸ وهو يسخر من العقليين بقوله: "وإني

⁴⁴ نقلاً عن: شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 142.

⁴⁵ هيوم، ديفد، رسالة في الطبيعة البشرية، ص 115-116، وانظر (102)، وانظر: رسل، برتراند، التصوف والمنطق، ص 248.

⁴⁶ هيوم، ديفد، رسالة في الطبيعة البشرية، ص 412، وانظر كذلك له: «تحقيق في الذهن البشري» ص 80.

⁴⁷ انظر: بوترو، إميل، فلسفة كانط، ص 113.

⁴⁸ نقلاً عن: بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كانط، ص 145.

لأتساءل عما إذا كان بعض الفلاسفة قد تحرّروا تمامًا من أحوالنا الدنيوية؛ لأنهم استغرقوا في توجيه مقرّباتهم [=تسلّكوباتهم] الميتافيزيقية نحو تلك المناطق النائية، ويعرفون كيف يحكون أمورًا عجيبة عنها. ومهما يكن من شيء فإنني لا أحسدكم على اكتشاف اكتشافه، وخوفي الوحيد هو أن يجيبهم رجلٌ سليم الإحساس متوسط الذكاء، بنفس الجواب الذي تلقّاه "تيشو براهة" من سائق عربته حين قرّر أن يأخذ الطريق الأقصر في الليل مستعينًا ومسترشدًا بالنجوم: سيدي! لا يفيدك أن تكون أعلم الناس بأحوال السماء، لأنك ها هنا على الأرض لست إلا غشيماً⁴⁹.

فالمنظور الكانطي لمبدأ الاطراد يكتنفه الالتباس، حيث اعتقد كانط أن تطبيق مبدأ السببية على الظواهر يمنح العلاقة السببية بينها سمة القبلية، وهذا غلطٌ في تحرير التمييز بين السببيتين العامة والخاصة وأحكامهما، وهو الغلط نفسه الذي وقع فيه أسلافه من الاتجاهين العقلي والتجريبي مع اختلافهم في اللوازم! .

وإذا كان مبدأ الاطراد - في منظوره - قبليًا؛ فإنه يترتب على ذلك استحالة تخلّفه في العالم الفيزيائي؛ إلا أن كانط يُقيي مسافةً صوريةً بينه وبين العقليين الذين جعلوا اندحاض المبدأ مستلزمًا للوقوع في التناقض، وذلك انتهاءً منهم إلى عدّ هذا المبدأ قضيةً تحليلية، وتتمثّل هذه المسافة في أن كانط مع ذهابه إلى استحالة تخلّف هذا المبدأ على صعيد عالم الظواهر؛ إلا أن ذلك لا يلزم منه أن تخلّف هذا المبدأ ينطوي على تناقض منطقيّ، ما دام بالإمكان تخلّفه على صعيد عالم الأشياء في ذاتها!.

وموطن الخلل في أطروحة كانط يكمن في رؤيته معالجة إشكالية مبدأ الاطراد من خلال إرادة التوسط بين اتجاهين سابقين، لا من حيث النظر المستقل لهذه المسألة؛ لذا لم تتمحض رؤيته من بعض المؤاخذات. فدعواه في تقسيم العالم إلى عالم الظواهر، وعالم الأشياء في ذاتها، ثم ترتيبه على ذلك أن عالم الظواهر هو الذي تجري فيه الحتمية، لا من حيث أن لها - أي للظواهر - وجودًا خاصًا بها، وإنما من حيث إدراك الذات لها، وأما عالم الأشياء في ذاتها: فعالمٌ مجهولٌ، قد يكون خاضعًا للحتمية وقد لا يكون⁵⁰. كل ذلك دعوى لم يبرهن عليها كانط، هذا مع ما تتضمنه هذه الدعوى من تناقض؛ وذلك أن المقولات عند كانط معدّة للاستعمال التجريبي، ويستحيل على طبيعتها المنطقية أن تعمل فيما وراء التجربة من الأمور الميتافيزيقية، وفي الوقت الذي يقرّر فيه ذلك؛ نجده يستدل على وجود عالم الأشياء في ذاتها بما تثيره فينا من ظواهر ندركها، أي أنه استعمل مقولة السببية استعمالًا ميتافيزيقيًا! وهذا نقيض ما أكّده مرارًا في كتبه، من أن هذا الاستعمال غير مشروع!.

المبحث الرابع: نفي خصائص الأشياء الذاتية

فإذا كان تحقّق القانون الطبيعي يستند إلى ثبوت مبدأ الاطراد - الذي يقضي بالتلازم السببي بين ظاهرتين - فإنه لا يتأتّى ثبوت ذلك التلازم؛ بحيث يقع التمايز بين التعاقب السببي ومطلق التعاقب = إلا بالتحقق

⁴⁹ نقلاً عن: المصدر السابق، ص 145.

⁵⁰ انظر: كانط، إمانويل، نقد العقل الخصب، ص 224-225، وانظر له كذلك: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 112-113.

الأنطولوجي لطبائع الأشياء، التي بها ظهرت آثارها، واكتسبت هويتها، وارتسمت حدودها، ووقع التمايز فيما بينها.

ولولا هذا التحقق للخصائص، والقوى، والطبائع التي أودعها الله تعالى في الأشياء؛ لاستحال وجود القوانين الطبيعية التي منها وبها نستطيع الجزم باطراد الظواهر على النظام المعهود، وأن الأسباب المتماثلة؛ تنتج نتائج متماثلة⁵¹.

وثبوت الصفات الذاتية للأشياء متحقق بمقتضى البرهان الواقعي، الذي يحكم به العقل المتقري للظواهر، وكذلك بمقتضى البرهان الشرعي - كما سلف بيانه في التمهيد -.

ومع سطوع هذه الحقيقة - أعني ثبوت أن للأشياء خصائص ذاتية، بها يتبدى ذلك التجانس الكوني المشهود ضرورة، وترتكز عليها القوانين العلمية؛ إلا أن من المعاهد التي اتفقت عليها الاتجاهات الفلسفية الثلاثة، وكان لها أثر سلمي في تفسيرهم لطبيعة مبدأ الاطراد = هو لهذه الخصائص الذاتية، مع تباينهم في اللوازم المترتبة على هذا النفي.

وفي نصٍ لهيوم يمكن من خلاله رسم خارطة المواقف من هذه القضية، يقول: "ففاعلية الأسباب أو طاقتها، لا تتموضع في الأسباب ذاتها، ولا في الألوهية، ولا في تلاقي هذين المبدئين، بل تمت كُلياً للنفس التي تفكر بالتحد شيتين أو أكثر في كل الحالات الماضي، وهنا تتموضع القوة الحقيقية للأسباب، جنباً إلى جنب مع ترابطها بالضرورة"⁵².

ولا أدري إن كان هيوم حين كتب هذا النص يرمي إلى حصر المواقف الفعلية للفلاسفة من قضية الطبائع، أو أنه كان بصدد الفرض والتقدير لما يمكن أن يقال فيها، وأياً ما كان مقصده فإن المتحقق - كما سيأتي التدليل عليه - أن هذه الاتجاهات الفلسفية الحديثة لا تثبت وجوداً للأشياء خصائص ذاتية، فهي إما أن تكتفي بنفيها - كما هو حال الاتجاهين التجريبي والنقدي - وإما أن تسند تلك الخصائص إلى الله تعالى توسلاً بما يسمى نظرية "الخلق المستمر" - كما هو موقف الاتجاه العقلي -. وهذا المعنى المتحصّل من مواقفهم يحكيه - بنصٍ صريح - هيوم عن كل الفلاسفة الذين عرفهم، فيقول: "إنّ النجاح الضئيل الذي لقيناه في كلّ محاولتنا لإثبات هذه القوة أجبرت أخيراً كلّ الفلاسفة على أن يستنتجوا أنّ القوة الفاعلية النهائية للطبيعة مجهولة تماماً بالنسبة لنا، وأنّ من العبث أن نبحث عنها في كلّ الخواصّ المعروفة للمادة، وهم مجمعون تقريباً على هذا الرأي، لكن فقط في الاستدلال الذي يستمدونه منه، يكتشفون أيّ اختلاف بين أفكارهم"⁵³. ويقول يوسف كرم (ت1959م) في عبارة أكثر احترازاً: "يكاد يُجمع الفلاسفة المحدثون على إنكار القوة"⁵⁴.

⁵¹ انظر: ابن رشد، أبو الوليد، *تأفات التهافت*، ص 505-506.

⁵² هيوم، ديفيد، *رسالة في الطبيعة البشرية*، ص 183.

⁵³ المصدر السابق، ص 177.

⁵⁴ كرم، يوسف، *العقل والوجود*، ص 153.

فإذا ما أردنا تحليلاً موقف الاتجاه العقلي من القضية فيمكن التمثيل لهم برأس هذا الاتجاه؛ وهو ديكارت، فإنه لما جعل معيار المعرفة العلمية في شرطين، هما: الوضوح والتميز؛ انتهى به هذا الاشتراط إلى نفي أية خاصية للمادة -سوى الامتداد- وجعلها علّة إحساساتنا، وفي ذلك يقول اسبينوزا ملخصاً مقالة ديكارت في الامتداد، مع تلويحه إلى المعيار الذي نصبه لصحة المعرفة:

"أما إذا أردنا تصوّر سبب آخر للإحساسات غير الجوهر الممتد -كأن يكون هو الله أو الملائكة-؛ أدى بنا ذلك في الإبان إلى تقويض المفهوم الواضح والمتميز الذي لدينا، لهذا فطالما كان تركيزنا على إدراكاتنا تركيزاً جيداً حيث لا نسلّم بأمر إلا متى بدا لنا واضحاً ومتميزاً= كان نزوعنا شديداً إلى الإقرار بأن الجوهر الممتد هو العلة الوحيدة لإحساساتنا"⁵⁵.

والإشكال المنقذ في الرؤية الديكارتية لمفهوم الامتداد؛ أنه مفهومٌ اعتباري؛ أي أنه يخلع على الامتداد معنى تصوّرياً ليس له تحقّق موضوعي؛ وإذا كانت المادة مجردة عن الخصائص -سوى الامتداد-؛ وكان الامتداد معنى غامضاً يحيله ديكارت إلى الشكل، والقابلية للحركة؛ فكيف تأتّى له إثبات الاطراد مع نفيه لمقومه الذاتي؟ وهي الخصائص والقوى الكامنة في الأشياء؟.

هنا يلجأ ديكارت إلى التفسير الميتافيزيقي لعقلنة مبدأ الاطراد؛ مستعيناً بنظرية "الخلق المستمر"، فيقول في تحليله هذه النظرية: "إذن؛ يجب القول إنّ الله وحده هو فاعل كلّ الحركات الكائنة في العالم، بما هي كائنة، وبما هي مستقيمة، ولكنّ الترتيبات المختلفة للمادة هي التي تجعلها غير عادية ومنحنية كما تعلّمنا اللاهوتيون أنّ الله هو كذلك خالق كلّ أفعالنا بما هي كائنة، وبما هي خيرة، ولكن الترتيبات المختلفة لإرادتنا هي التي تستطيع جعلها شريرة"⁵⁶.

ومحصول الكلام: أن نفي خصائص الأشياء الذاتية =معنى يلوح من نصوص الديكارتيين، ويوطّد هذا المعنى فهم هيوم؛ حيث يقول: "...كالديكارتيين مثلاً، الذين وضعوه كمبدأ راسخ، نتعرف بصورة كلّية على جوهر المادة، ونستدلّ بصورة طبيعية جداً على أنه لا يتمتع بأية فعالية، وأن من المستحيل بالنسبة له بحد ذاته أن يوصل الحركة، أو يُحدث أي أثرٍ من الآثار التي نعزوها له. وبما أنّ جوهر المادة يكمن في الامتداد، وبما أنّ الامتداد لا يتضمن حركة عملية؛ بل فقط قابلية للحركة، فإنهم يخلصون إلى أنّ الطاقة التي تنتج الحركة لا يمكن أن تكمن في الامتداد.

هذا الاستنتاج يقودهم إلى استنتاج آخر يرون أنه لا مناص منه البتة؛ إذ يقولون: (المادة محدّ ذاتها خاملة كلياً ومحرومة من أية طاقة يمكنها أن تنتج حركة، أو تتابعها، أو توصلها. ولكن بما أنّ هذه التأثيرات واضحة لحواسنا، وبما أنّ القوة التي تنتجها يجب أن تكون متموضعة في مكان ما= فلا بدّ أن تكمن في الألوهية، أو تلك الكينونة المقدّسة التي تحتوي بطبيعتها كل امتياز وكمال؛ لهذا السبب فإنّ الإله هو المحرك الأساس للكون، وهو لم يخلق المادة بادئ ذي بدء، ولم يُعطيها قوة أصلية وحسب= بل هو أيضاً، ومن

⁵⁵ اسبينوزا، باروخ، مبادئ فلسفة ديكارت، ص 52.

⁵⁶ ديكارت، رينيه، مبادئ الفلسفة، ص 90.

خلال جهده المستمر باعتباره كُلي القوة، يدعم وجودها، وبالتالي يمنحها كل تلك الحركات والتشكلات والخواص التي تتمتع بها⁵⁷.

وتوظيف الباحث أحياناً لفهم الخصم في تفسير مذهب خصومه؛ يعدُّ أداةً تفسيرية مهمة، شريطة ألا يكون على وجه الأصالة، وأن يكون مبيّناً لحقيقة مذهب خصمه لا للوازم مذهبه التي لا يلتزمها. نعم، الأصل المنهجي في تقرير المذاهب هو تحصيلها من كلام أربابها - كما قرره غير واحد من أهل العلم؛ لكن ذلك لا يمنع من مظاهر هذا الأصل بغيره؛ لمضاعفة تأكيده وتبيينه.

وإذا تقرّر موقف العقلين من الخواص الذاتية للأشياء، فإنَّ المذهب المقابل للمذهب العقلي وهو (المذهب التجريبي) يتفق معه في نفي هذه الخصائص؛ مع اختلافه عنه في مأخذ تفسيره لهذا الحكم. فالتجريبيون يفسّرون موقفهم بناءً على أصلهم المذهبي؛ الذي يقضي بأنَّ كلَّ فكرة لا ترتدُّ إلى انطباع حسّي = فهي زائفة، ولما كانت فكرتنا العامة عن "الخواص" و"القوة" و"الطبائع"؛ لا يمكن ردها إلى انطباع حسّي بها = فهي إذن فكرة زائفة ومستحيلة؛ ومادامت مستحيلة فإنَّ التجربة إنما تنقل لنا حدّي العلاقة السببية دون الرابطة الضرورية بينهما المتمثلة في الخصائص؛ فتؤول العلاقة إلى علاقة جائزة لا ضرورية، وتعاقب زمني، لا تأثيري!.

وفي نصِّ لوك يحاول فيه تفسير كيفية حصولنا على فكرة "القوة":
"لكون الذهن يتلقى من الحواس كل يوم معلومات عن تغيُّر تلك الأفكار البسيطة التي يلحظها في الأشياء الخارجية، كما يلحظ كيف أن الشيء يصل إلى نهايته ويتوقف عن الوجود، في حين يبدأ آخر بوجود لم يكن من قبل، كذلك يُفكّر فيما يخطر بباله، ويلحظ تغيُّراً دائماً في أفكاره، يكون أحياناً نتيجة انطباع لأشياء خارجية على أعضاء الحس، وأحياناً نتيجة التفكير بأشياء من اختياره بذاته. كذلك الاستنتاج مما يلاحظه باستمرار، بأن تغيرات مشابهة ستتم في المستقبل في الأشياء ذاتها، من عناصر مشابهة، وبطرق مشابهة، فيرى في شيء ما إمكانية تغير حالته وبالتالي إحدى أفكاره البسيطة، بذلك يتوصل من تلك الفكرة إلى ما ندعوه بالقوة. على هذا النحو نقول: للنار قوة إذابة الذهب (...). وللذهب قوة الذوبان، للشمس قوة تبيض الشمع (...). في هذه الحالة والحالات المشابهة، ينظر إلى القوة بالإشارة إلى تغير أفكار ملحوظة، إذ لا يمكننا أن نلاحظ أي تغير يتم فيها (= في الأشياء)، أو تأثير عليها، أو أي شيء سوى ذلك التغير الملحوظ في الأفكار الملموسة عنها، كما لا نتصور أي تغير يحدث سوى ذلك التغير في بعض الأفكار عنها"⁵⁸.

ومعيارية التجربة هي التي حملت هيوم على إنكار تلك الخواص المؤثرة في الأشياء في مواطن عدة، فيقول مثلاً في أحد تلك المواطن:

"لا بد من التسليم بأن الطبيعة قد باعدت أيّما مابعدة بيننا وبين أسرارها، وأنها مكنتنا فقط من معرفة بعض

⁵⁷ هيوم، ديفيد، رسالة في الطبيعة البشرية، ص 177.

⁵⁸ لوك، جون، الأعمال الفلسفية الكاملة، ص 329.

الكيفيات السطحية للأشياء، في حين هي تحجب عنا تلك القوى والمبادئ التي يتوقف عليها تأثير الأشياء توقُّفًا، فحواشينا تخبرنا عن لون الخبز ووزنه وتكوينه. ولكن لا الحسّ، ولا العقل يقدران على أن يخبرانا عن تلك الخصائص التي تُيسِّرُه غذاءٌ للجسم الإنساني ومددًا له⁵⁹.

ويقول - في سياق نقده للديكارتيين الذين أسندوا تلك القوى إلى الله تعالى - :
"لقد أسسنا كمبدأ؛ أنَّ كلَّ الأفكار مستمدةٌ من انطباعات، أو من مدركات حسّية سابقة ما، ومن المستحيل أن يكون لدينا أية فكرة عن القوة والفعالية؛ ما لم يكن بالإمكان إيجاد بعض الأمثلة التي نرى فيها هذه تمارس ذاتها"⁶⁰.

فالتعاقب الزمني لدى هيوم- أو "الاتحاد والترابط" بتعبيره- هو المحدّد الأوحد لاستدلال الذهن على العلاقة السببية بين ظاهرتين متتاليتين في الزمان، وفي تقرير هذا المعنى يقول: "فإذا لم يكن للأشياء ترابطٌ منتظم، وموحدٌ بعضهما مع البعض الآخر= لن يكون بإمكاننا التوصل إلى أية فكرة عن السبب والنتيجة"⁶¹.

وهذا المحدّد هو ما يتفق عليه كانط مع هيوم؛ لإنكار كلٍّ منهما خصائص الأشياء الذاتية⁶² وفي معيارية هذا المحدّد يقول كانط: "إنَّ التتالي في الزمان هو بلا شك المعيار التجريبي الوحيد للمسبّب، بالنسبة إلى سببية السبب الذي يتقدّم عليه"⁶³.

إلا أنَّ المايّز بين كانط وهيوم، هو أنَّ الأوّل يذهب إلى (حتمية) هذا التعاقب و(قبليّته) كما عبر عن ذلك بقوله: (إن قاعدة الفهم، التي من دونها لا يمكن لوجود الظاهرات أن تصل إلى الوحدة التأليفية وفق علاقات زمنية، هي التي تعيّن لكل ظاهرة موقعها من الزمان، وبالتالي قبليًا وتصدق لكل الأزمنة ولكل زمن"⁶⁴.

والقول بحتمية مبدأ الاطراد وقبليته في الآن نفسه: هو موطن الإشكال والمفارقة في المنظور الكانطي؛ لكون ضرورة العلاقة السببية هي ضرورة تجريبية بعدية، يحزم العقل بها عند إدراكه للرابطة بين حَدّي العلاقة، فكيف يتأتى الجمع بين الكشف عن هذا اللزوم بعديًا ويكون في الآن نفسه قبليًا؟!.

والملاحظ ممّا سبق: أنَّ أكثر الاتجاهات اتّساقًا مع مذهبها في هذه المسألة، واطرادًا مع لوازمها هما: الاتجاهان العقليّ والتجريبيّ؛ ذلك أنَّ الاتجاه العقليّ -لصورته وتحميشه دور التجربة في المعرفة- كان متسقًا مع نفسه في نفيه "طبائع الأشياء" التي لا يحزم العقل بها إلا بالملاحظة التجريبية، وهو لتمرّكه على العقل

⁵⁹ هيوم، ديفيد، تحقيق في الذهن البشري، ص 59-60.

⁶⁰ هيوم، ديفيد، رسالة في الطبيعة البشرية، ص 177.

⁶¹ المصدر السابق، ص 412.

⁶² انظر: كرم، يوسف، العقل والوجود، ص 95.

⁶³ كانط، إمانويل، نقد العقل الخفض، ص 295.

⁶⁴ المصدر السابق، ص 305.

المحض وتحويله عليه = عاجزٌ عن إدراك تلك الخصائص.

وكذلك الشأن في الاتجاه التجريبي؛ فإنّ نفيه خصائص الأشياء الذاتية، وما يترتب عليها من إثبات "الضرورة" لمبدأ الأطر = كان متّسقاً مع مقررات مذهبه، المتمركز على (التجربة) بعدّها معياراً أوحداً للمعرفة.

في حين أنّ الاتجاه النقدي قد أخفق -من حيث اعتقد أنّه سلك مسلكاً قواماً بين المذهبين-؛ حيث إنه مع محاولته الجمع بين مصدري المعرفة: "العقل" و "التجربة"، وعدم تفريطه في أيٍّ منهما كما وقع للاتجاهين السابقين = إلا أنّه أخفق في الوصل الفطري بينهما، بإثبات خاصيّة العقل في إدراك الخصائص الوجودية للأشياء عبر التجربة، فكان ذلك الإخفاق سبباً إلى نفيه تلك الخصائص، موافقاً في ذلك العقليين والتجريبيين، والاكتفاء بالتعاقب الزمني بعدّه معياراً أوحداً لإثبات السببيّة فوافق بذلك التجريبيين، مع حكمه بـ "الضرورة القبلية" للعلاقة السببية مع امتناع اندحاضها، متقاطعا في ذلك مع العقليين، إلا أنّه ذهب إلى أن اندحاضها لا يلزم منه الخلف المنطقي؛ لإمكان وقوع ذلك في عالم الأشياء في ذاتها، فانفرد بهذه الدعوى عن الاتجاهين السابقين! .

وهذه المفارقات الكانطية هي نتيجة تلفيقه -من حيث ظنّ التوفيق- بين حصائل لافطرية لمذهبين متضادين، فلم يوفق في ذلك؛ لأنه انطلق في ابتناء نسقه من هذه المعطيات اللافطرية، لا من حيث ما تقتضيه طبيعة المسألة في ذاتها. وهذا ديدن كلّ نسقٍ أسّس بنيانه من مواد فاسدة، لا على قواعد فطرية راسخة.

ولعلّ من البواعث الحافزة لهؤلاء الفلاسفة على اتخاذ موقف النافي أو المتشكك في هذه الخواص = ثلاثة بواعث:

أحدها: معيارية "الوضوح" للمعرفة لدى هذه الأنساق الثلاثة، وهذه المعيارية وإن كانت ظاهرة ومنصوص عليها في النسق الديكارتي = إلا أنّها كامنة لدى غيره من الفلاسفة تلوح من خلال تصرفاتهم .

ومن أشار إلى هذا الباعث يوسف كرم قائلاً: "والأدلة على نفيها هذه الآراء = واضحة لأقل تدبّر حتى لنعجب كيف غابت عن هؤلاء الفلاسفة، إلا أن يكونوا انساقوا إليها بموجب خاطئ قبلوه؛ فلزمتهم نتائجه .

والمبدأ الخاطئ ههنا: أن العقل لا يقبل إلا المعاني الجليلة المتميزة بالمعاني الرياضية؛ والقوة غامضة = فهي إذن غير مقبولة" ⁶⁵

وثانيها: تشكّكهم في ثبوت العالم الخارجي، وعدّهم إياها قضية نظرية، لا قضية ضرورية مدركة إدراكاً مباشراً، وهذا التشكّك هو "فضيحة الفلاسفة" على حدّ تعبير "الرايت روبرتسون" الذي يقول فيه: (والواقع أنّ مسألة "وجود العالم الخارجي" توصف بأنها: "فضيحة الفلاسفة" لأنّه من المسلّم به: أن هذه

⁶⁵ كرم، يوسف، العقل والوجود، ص 154.

الدعوى يمكن نفيها وإثباتها ببراهين يسهل تفنيدها في الحالين بدرجة مساوية⁶⁶.
وثالثها-وهو مما ينفرد به الاتجاهان العقلي والنقدي- وهو: "الإخفاق في إقامة الصلة بين الحس والعقل من جهة، والطبيعة من جهة أخرى"⁶⁷.

تعقيب ختامي:

خلص الباحث من بحثه إلى بعض النتائج والرؤى التي يدنيها بين يدي قارئها، ومنها:
 * مما لاحظته الباحث حين دارسته لهذا الموضوع =اتسام الفلسفة عمومًا، والفلسفة الحديثة خصوصًا-بمدارسها الكبرى- بـ النزوع التحليلي، الذي يعتمد إلى ردّ الظواهر والقضايا إلى أبسط عناصرها ليصل إلى معرفة مكوناتها وأسسها؛ بيد أن هذه الأداة -مع أهميتها المنهجية- اشتطّ في استعمالها حين سلّطت على القضايا اليقينية والحقائق الضرورية فأفضى ذلك، إلى تطريق التشكيك عليها، ولقّوها بجلباب من الغموض والخفاء، ولا أدلّ على ذلك مما يلي:

* أنّ من المسلّمات التي يتأسس عليها العلم الطبيعي =مسلمتين:

إحدهما: ثبوت العالم الخارجي.

وثانيهما: معقولية هذا العالم لانتظام ظواهره في سلك القوانين السببية.

ومع ابتناء العلم الطبيعي على هاتين المسلمتين الضرورييتين =إلاّ أنهما تموضعتا تحت مجهر التحليل الفلسفي؛ فاكستتا بطابع اللايقين عند أصحابه!

فلم يكن العيب في الأداة، وإنما في مستعملي هذه الأداة.

* أنّ الأنساق الفلسفية الثلاثة في معالجتها لمبدأ الاطراد، لم تنطلق مما تقتضيه طبيعة هذا المبدأ، بل أسهمت تلك المآخذ بشكل ملحوظ في تأطير رؤيتها، مما أدّى إلى اعتسافها في تناولها لهذا المبدأ.

والله تعالى أسأل أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه، نافعًا لكاتبه وقارئه.. وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

⁶⁶ روبرتسون، الرايت أنورابل، **الفكر والمفكرون في القرن الثامن عشر**، ج 7 ص 162- بحث منشور ضمن كتاب «تاريخ العالم» نشره

بالإنجليزية السير جون ١. هامرتن).

⁶⁷ انظر: كرم، يوسف، **العقل والوجود**، ص 95.

REFERENCES (المصادر والمراجع)

- [1] asbynwzā, Bārūkh, Mabādi' Falsafat Descartes-afkār mytāfyzyqyh-Murāsālāt, tarjamat Jalāl al-Dīn Sa'īd, (al-Markaz al-Waṭanī lil-Tarjamah, Tūnis, Ṭ1/2015m).
- [2] al'kwyny, Tūmā, al-Khulāṣah al-Lāhūtīyah, tarjamat al-Khūrī Būlus 'Awwād, (al-Maṭba'ah al-adabīyah, Bayrūt, 1898m).
- [3] Ayrl, Wilyam James, madkhal ilā al-falsafah, tarjamat 'Ādil Muṣṭafā, (Dār ru'yah, Bayrūt, Ṭ1/2011M).
- [4] Badawī, 'Abd-al-Raḥmān, imānwyl knt, (Wakālat al-Maṭbū'āt, al-Kuwayt, Ṭ1/1977M).
- [5] Bsylws, stāns, Falsafat al-'Ilm min al-alf ilā al-yā', tarjamat Ṣalāḥ 'Uthmān, (al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, Ṭ1/2018).
- [6] Blānshy, rwbār, al-istiqrā' al-'Ilmī wa-al-qawānīn al-ṭab'īyah, ta'rīb Maḥmūd ibn Jamā'at, (Dār Muḥammad 'Alī lil-Nashr, Ṭ1/2006m).
- [7] Bwtrw, Imīl, Falsafat Kānt, tarjamat 'Uthmān Amīn, (al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1972m).
- [8] al-Tilimsānī, Sharaf alddīn, sharḥ Ma'ālim uṣūl alddīn, taḥqīq Nizār Ḥammādī, (Dār al-Faṭḥ, al-Urdun, Ṭ1/1431h).
- [9] Ibn Taymīyah : Aḥmad ibn 'bdālḥlym, bayān Talbīs aljhmīyah, (mjmma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Munawwarah, 1426).
- [10] Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'bdālḥlym, alrrad 'alā al-Manṭiqīyīn, (Idārat Turjumān alssunnah, lāhw, ṭ4/1402h).
- [11] Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'bdālḥlym, Jāmi' al-masā'il, taḥqīq Muḥammad 'Azīz Shams, (Dār 'Ālam al-Fawā'id, al-Ṭab'ah al-ūlā, H).
- [12] Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'bdālḥlym, sharḥ al'ṣbhānyh, taḥqīq Muḥammad 'Awdah al-Sa'wī, (Maktabat Dār al-Minhāj, al-Riyāḍ, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1430h).
- [13] Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'bdālḥlym, Qā'idat fī anna kull Dalīl 'qlyyin yaḥtajju bi-hi mbtd' ffyh Dalīl 'alā buṭlān qawlihi, taḥqīq Allāh al-Sulaymān Āl ghyhb, (Ṭ1/1441h).
- [14] Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'bdālḥlym, mas'alat ḥudūth al-'ālam, (Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, Bayrūt, Ṭ1/1433h).
- [15] Jylyz, dwnāld, Falsafat al-'Ilm fī al-qarn al-'ishrīn, tarjamat wa-dirāsāt Ḥusayn 'Alī, (Dār al-Tanwīr, Bayrūt, Ṭ1/2009).
- [16] Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad, al-Taqrīb Laḥd al-mantīq, taḥqīq 'bdālḥq al-Turkumānī, (Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, Ṭ1/1428h).
- [17] Descartes, Rīnīh, al'ālam aw Kitāb al-Nūr, tarjamat Imīl Khūrī, (Dār al-Muntakhab al-'Arabī, Ṭ1/1419H).
- [18] Descartes, Rīnīh, Ḥadīth al-ṭarīqah, tarjamat 'Umar al-Shārinī, (al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, Ṭ1/2008M).
- [19] Descartes, Rīnīh, Mabādi' al-falsafah, tarjamat 'Uthmān Amīn, (Dār al-Thaqāfah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, al-Qāhirah).
- [20] Rusul, Bertrand, altšwwuf wa-al-mantīq, naqalahu ll'rbyyah 'Abd-al-Karīm Ṣāliḥ wa Hālah Sulaymān 'Umrān, (Dār al-Farqad, Dimashq, Ṭ1/2016m).

- [21] Rusul, Bertrand, mashākil al-falsafah, tarjamat Muḥammad ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl w‘tyh Maḥmūd hunā, (Dār al-Sharq, Ṭ1/1947m).
- [22] Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad, Tahāfut al-tahāfut, (Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al‘rbyyah, Bayrūt, ṭ2/2001M).
- [23] Ryshnbākh, Hānz, Nash‘at al-falsafah al‘lmyyah, tarjamat Fu‘ād Zakarīyā, (Dār al-Wafā’ li-Dunyā al-Ṭibā‘ah, Ṭ1/2007m).
- [24] Ziyādah, Ma‘n, al-Mawsū‘ah alflsfyyah al‘rbyyah, (Ma‘had al-Inmā’ al-‘Arabī, Ṭ1/1988m).
- [25] al-Siyar Jūn. U. hāmrtm, Tārīkh al-‘ālam, (Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah).
- [26] Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Alī, alshshifā, taḥqīq Abū al-‘Ulā al-‘Afīfī, (nuskhah muṣawwarah bi-dūn bayānāt Nashr).
- [27] Ibn Sīnā, abw‘ly al-Ḥusayn, al-najāh fī al-mantiq wāl’lhyāt, taḥqīq ‘Abd-al-Raḥmān ‘Umayrah, (Dār al-Jīl, Bayrūt, Ṭ1/1412h).
- [28] Shākht, Rīthārd, rūwād al-falsafah al-ḥadīthah, tarjamat Aḥmad Ḥamdī Maḥmūd, (Maktabat al-usrah).
- [29] al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir, al’uss almntqyyah lil-istiqrā’, (Dār al-Ta‘āruf lil-Maṭbū‘āt, Bayrūt, ṭ3/1401h).
- [30] Ṭarābīshī, Jūrj, Naẓarīyat al-‘aql, (Dār al-Sāqī, Bayrūt, ṭ4).
- [31] al-Ghazzālī, abwḥāmd, Mi‘yār al-‘Ilm, (Dār al-Minhāj, Jiddah, Ṭ1/1437h).
- [32] Fāl, Jān, tarīq al-faylasūf, tarjamat Aḥmad Ḥamdī Maḥmūd, (Mu‘assasat sijill al-‘Arab, al-Qāhirah, 1967m).
- [33] Fūrak, Abū Bakr, mujrrad maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī, taḥqīq Dānyāl jymāryh, (Dār al-Mashriq, Bayrūt, ṭ1987m).
- [34] al-Ghazzālī, abwḥāmd, Mi‘yār al-‘Ilm, (Dār al-Minhāj, Jiddah, Ṭ1/1437h).
- [35] Fāl, Jān, tarīq al-faylasūf, tarjamat Aḥmad Ḥamdī Maḥmūd, (Mu‘assasat sijill al-‘Arab, al-Qāhirah, 1967m).
- [36] Fūrak, Abū Bakr, mujrrad maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī, taḥqīq Dānyāl jymāryh, (Dār al-Mashriq, Bayrūt, ṭ1987m).
- [37] Karam, Yūsuf, al-‘aql wa-al-wujūd, (Dār al-Ma‘ārif, ṭ3).
- [38] Knt, imānwyl, Naqd al-‘aql al-‘amalī, tarjamat Ghānim hunā, (al-Munazzamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, Ṭ1/2008M).
- [39] Kwāyn, wylārd, min wijhat naẓar mntqyyah, tarjamat Ḥaydar Ḥājj Ismā‘īl, (al-Munazzamah al‘rbyyah lil-Tarjamah, Bayrūt, Ṭ1/2006m).
- [40] Karam, Yūsuf, al-‘aql wa-al-wujūd, (Dār al-Ma‘ārif, ṭ3).
- [41] Knt, imānwyl, Naqd al-‘aql al-‘amalī, tarjamat Ghānim hunā, (al-Munazzamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, Ṭ1/2008M).
- [42] Kwāyn, wylārd, min wijhat naẓar mntqyyah, tarjamat Ḥaydar Ḥājj Ismā‘īl, (al-Munazzamah al‘rbyyah lil-Tarjamah, Bayrūt, Ṭ1/2006m).
- [43] Lybntz, maqālah fī al-mītāfīzīqā, tarjamat al-Ṭāhir ibn Qayzah, (al-Munazzamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, Ṭ1/2006m).
- [44] Maḥmūd, Zakī Najīb, Naḥwa Falsafat ‘lmyyah, (Maktabat al-Anjlū almsryyah, ṭ2/1980m).
- [45] al-Marwazī, Muḥammad ibn Naṣr, Ta‘zīm qadr al-ṣalāh, taḥqīq Muḥammad ibn Sulaymān al-Rubaysh, (Dār al-Faḍīlah, al-Riyāḍ, Ṭ1/1432h).
- [46] Mwy, Būl, al-mantiq wa-falsafat al-‘Ulūm, tarjamat Fu‘ād Zakarīyā, (Maktabat Dār al-‘Urūbah, al-Kuwayt, 1401h).
- [47] Hayl, Jūn, Falsafat al-‘aql, naqalahu ilā al-‘Arabīyah ‘Ādil al-Muṣṭafā, Dār ru‘yah, Ṭ1/2017m.

- [48] Hywm, dāyfd, Risālat fī al-ṭabī‘ah al-basharīyah, naqalahu ilá al-‘Arabīyah ‘Abd-al-Karīm Nāṣīf, (Dār al-Farqad, Dimashq, Ṭ1/2016m).
- [49] Hywm, Dīfīd, taḥqīq fī aldhhn al-Bishrī, tarjamat Muḥammad Maḥjūb, (al-Munazzamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, Ṭ1/2008M).
- [50] Wlfswn, Hārī, Falsafat al-mutakallimīn, tarjamat Muṣṭafá Labīb ‘Abd, (al-mashrū‘ al-Qawmī lil-Tarjamah, ṭ2/2009M).