

السنخية وصور علاقة العلية الثلاث

يحيى محمد

لا شك أن ما يبرر الاعتقاد بتطابق العقل مع الوجود هو الاعتماد على قانون السنخية، فهي جوهر الارتباط الضروري في النظام السببي. إذ السببية في المفهوم الفلسفي محكومة بآصرة الضرورة. فهذه الآصرة هي التي تجعل المعلول مشدوداً إلى علته شداً مطلقاً ومحتملاً. فالمعلول ليس كياناً مستقلاً ومنفصلاً عن علته كأنفصال الرسم عن الرسام، والبناء عن البناء، بل هو يرتبط معها بعلاقة الضرورة فيكون محض الربط والتعلق. فهو من هذه الجهة يفتقر لها، بإعتبارها فاعلة له بقوس التنزل في الوجود، لكنه من جهة ثانية يحاكيها في الشبه، فهي غايتها التي يتشبه بها للكمال والصعود، رغم أنه في جميع الأحوال لا يمكنه بلوغ رتبته من الوجود والكمال، فهو لا يخرج عن كونه ظلاً لها ولمعة من نورها.

وبحسب هذا المفهوم تتضمن علاقة (العية (ثلاث صور متكاملة، كما يلي:

الأولى: علاقة الضرورة، وتعني الارتباط الثابت بين العلة والمعلول مع تعذر انفكاك أحدهما عن الآخر مطلقاً.

الثانية: علاقة المناسبة، وتعني أن يكون بين العلة والمعلول نوع من الخصوصية والمناسبة، بحيث أن أحدهما يناسب الآخر ويصلح له دون غيره، كما في مناسبة الأذن للسمع، والعين للبصر، والخشب للسير، والماء للبرودة، والنار للصعود، والحق الأول للخير، والمادة للنقص والشر.

الثالثة: علاقة المشابهة، وتعني أن يكون بين العلة والمعلول شيء من الشبه، بحيث يمكن إرجاعهما إلى حقيقة واحدة مشتركة، فهما بالتالي ينضويان تحت نوع واحد لا أكثر.

وتتصف هذه العلاقات الثلاث بالتكامل، فالعلاقة الثانية تتضمن الأولى وتزيد عليها بضميمة زائدة هي المناسبة، كما أن العلاقة الثالثة تزيد على الثانية والأولى بضميمة أخرى هي المشابهة. ومن حيث التفصيل فإن هذه العلاقات تكون كالتالي..

1. علاقة الضرورة في النظام السببي

عرفنا بأن هذه العلاقة تعني استحالة فك وكسر آصرة اللزوم والارتباط بين العلة والمعلول، فحيث العلة موجودة فلا بد أن يكون المعلول معها موجوداً، كما أن بعدم العلة يكون المعلول معدوماً

معها، فهما ثابتان وجوداً وعدماً، وهما متعاصران دائماً، فليس تقدم العلة على معلولها تقدماً زمانياً، بل هو تقدم ذاتي رتبي وجودي.

وينطبق هذا التصور على المفارقات، كما ينطبق على علاقات الطبيعة الكونية. فهو يلوح جميع المراتب الوجودية من أعلاها رتبة إلى أدناها، رغم أن التأثير الحقيقي الوحيد يرجع في آخر الأمر إلى المرتبة الأولى باعتبارها العلة الوحيدة التي ليست بمعلولة لغيرها. لذلك قال الفلاسفة «لا مؤثر في الوجود سوى الله».

ويقع في قبال هذا التصور، تصور آخر مضاد لا يعترف بوجود الضرورة في علاقة العلية، بل يعتبر العلاقة بينهما علاقة إقتران زمني مضطرب تفسره العادة أو حالة تداعي المعاني النفسية. فمثلاً يقول الفلاسفة أنه لو حصلت شروط الإحراق المادية كاملة لتحقيق الإحراق بدون توقف ولا تخلف. بينما يقول مخالفوهم، كالمتكلمين، أنه من الجائز أن لا يحصل الإحراق حتى مع وجود كامل الشروط المادية، إذ يتوقف الأمر على الإرادة الإلهية بوصفها مختارة، لا بوصفها واقعة تحت أسر الضرورة العلية.

وكما تجسد مثل هذا الخلاف في الحضارة الإسلامية، فإنه تجدد مرة أخرى في العصر الحديث، إذ إنقسم بين آخذ بالضرورة كديكارت واسبينوزا ولايبنتز وغيرهم من العقليين، وبين منكر لها كديفيد هيوم ومن على شاكلته. وقد ظن البعض أن القرن التاسع عشر حسم الموقف لصالح إثبات الضرورة من خلال الإستقراء والواقع العلمي. وهو ليس صحيحاً، فنظرية الكوانتم السائدة اليوم قائمة على خلاف هذه الفكرة، كما أن التسليم بوجود قوانين ثابتة للطبيعة لا تحيد عنها لا يعني إثباتاً للضرورة، فهناك فرق بين اضطراب القوانين وبين الضرورة التي تتضمنها. فلو قلنا بأن الإرادة الإلهية اختارت هذا الاضطراب - كما يقول ابن حزم مثلاً - لكان هذا المعنى منافياً للضرورة، وبالتالي فنجاح الإستقراء في كشفه عن القوانين الثابتة لا يقدم شيئاً مفيداً إزاء إثبات الضرورة، فهي علاقة حتمية غير قابلة للخرق والتجاوز حتى من طرف الإرادة الإلهية.

2- علاقة المناسبة في النظام السببي

تتضمن الضرورة في علاقة السببية حسب التفكير الفلسفي الوجودي نوعاً من الخصوصية والمناسبة بين العلة والمعلول. فالضرورة السببية بهذا المعنى ليست مجهولة الكيف، أو أن العلاقة السببية ليست كيفما كان، بل تتضمن رابطة من نوع خاص دون غيره. فالمعلول لا ينتج إلا عن علته الخاصة التي يشترك معها بالنعوية أو الخصوصية. وبالتالي لا بد من أن تكون هناك مادة مشتركة تتضمن شكل التناسب بين العلة والمعلول.

وينحصر الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في هذه القضية بالذات، فهم وأن اتفقوا جميعاً على

أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة بمقدورها أن تتقبل صوراً متعددة متقابلة، إلا أن خلافهم منحصر في الموجودات التي ليس لها مادة مشتركة، بل لها مواد مختلفة، فهل يقبل بعضها صور البعض الآخر أم لا؟

فمثلاً هل يمكن أن تتشكل صورة إنسان من التراب دون تلك الوسائط من الأب والأم والحيمن والبيضة؟ فحيث أحال الفلاسفة ذلك خالفهم المتكلمون وأجابوا بجوازه اعتماداً على معيار القدرة الإلهية وإرادتها.

(ومع أن ابن رشد في) تهافت التهافت (اعتبر الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين لا يحسم النتيجة لهذا الموضوع، فكل فريق يدعي أن ما يقوله معروف بنفسه دون أن يملك كل منهما دليلاً على مذهبه، لكنه حاول في) مناهج الأدلة (أن يبطل نظرية الكلاميين عبر مسألة الحكمة في قبال الاتفاق. فهو يرى أنه لو كان تكوين الصورة من مواد متخالفة أو بدون وسائط ممكناً لانتفت الحكمة في جعل الوسائط، إذ تصبح علاقتها بتكوين الصورة اتفاقاً لا مقصوداً. فهو يعترض على هذه النظرية ويتساءل: أي حكمة هناك لو كانت جميع أفعال الإنسان تصدر عن أي عضو كيفما اتفق أو بغير عضو أصلاً، حتى يحصل الإبصار بالأذن كما هو بالعين، والشم بالعين كما هو بالأنف. ولم تختص صفة النار بالنار وصفة الأرض بالأرض ولم يكن الأمر معكوساً بالقلب؟ فمثل هذا وغيره يبطل الحكمة. لهذا قرر بأن من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في العالم فقد جحد الصانع الحكيم. كما أكد بأن العقل يقضي قضاءً كلياً وقطعياً بأن الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب. وبالتالي اعتبر أن إبطال نظام الأسباب هو إبطال للمعقولات «لأن العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبابها».

ويعتبر هذا الموقف لابن رشد منسجماً تماماً مع التفكير الفلسفي. لذا شعر بصعوبة تبرير المعجزات التي أخبرت عنها الشرائع السماوية والتي ظاهرها لا يستقيم مع ترتيب الأسباب الطبيعية ولا مع وجود شرط المادة المشتركة، كقلب العصا أفعى، والولادة من غير أب، وخلق الطير بالنفخ في الطين... الخ. وهذا ما جعله يتحفظ من إبداء موقف صريح في هذه القضية، إذ اعتبرها من القضايا التي تفوق الطاقة المعرفية للعقل البشري، وإن أقرّ بها تثبيتاً للشرائع، وقال بصدها: «إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية فلا بد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع».

مع هذا نجد لبعض الفلاسفة تجاوزاً - غير معلن - للوسائط والمادة المشتركة بطريقة هي أقرب للعرفان منه إلى الفلسفة، كما هو الحال مع ابن سينا، فهو يثبت المعجزات واستجابة الدعوات بتحقيق النتائج دفعة من دون توسط سلسلة العلل الطبيعية لها، وذلك بواسطة نفوس الأجرام السماوية التي اعتبرها ذات قدرة على فعل الخوارق. فهو يرى أن هذه المدبرات السماوية تكون عالمة بالجزئيات، فتعلم ما هو أصح وأقرب إلى الخير المطلق عبر ما يفاض عليها من صور المبادئ العلوية، ومن ثم باستطاعتها القيام بأعمال غير معتادة ولا مألوفاً، كتحريك ساكن أو تسكين متحرك وكتبريد حار أو تسخين بارد، دفعة واحدة بلا أسباب طبيعية، وبالتالي تكون

قادرة على اغاثة الملهوفين والانتقام من الظلمة وإقامة العقوبات والعذاب على خلق حل غضب الرحمن عليهم؛ فإليها ترفع يد الدعاء فوق، دلالة على شرفها وفضيلتها.

وعلى هذه الشاكلة من الخروقات للتراتب السببي يحاول صدر المتألهين ان يفسر قضايا البداء والنسخ والمحو والإثبات بطريقة تنتهي إلى نتائج عكسية لما توصل إليه ابن سينا، إذ يرى بأن النفوس السماوية رغم ما لها من سببية وعلم في حدوث بركات الأرض؛ الا أنها لا تحيط علماً بكل تفاصيل ما يقع، فتظن بشيء ولكن يظهر ما هو خلافه، فيحصل ما يسمى البداء والنسخ والمحو والاثبات. فقد يحصل لتلك النفوس - مثلاً - علم بموت زيد بسبب مرض ما في ساعة محددة؛ دون ان تطلع على ما يتصدق به قبل ذلك الموعد؛ لعدم اطلاعها بأسباب التصديق بعد، ثم حين تعلم بأسباب هذا التصديق فإنها ستحكم عليه بالشفاء والحياة بعد ان حكمت عليه بالموت أولاً. ولو كانت الأسباب متكافئة بالنسبة الى وقوع الحادثة وعدم وقوعها، ولم يحصل لتلك النفوس علم برجحان أحدهما بعد، فسيحصل لها تردد في الوقوع وعدم الوقوع، فينتقش في لوحها الوقوع تارة وعدمه تارة ثانية.

لكن ما يقوله صدر المتألهين هنا يخالف اقراره مع بقية الفلاسفة بأن النفوس الجرمية تمثل عللاً لعالم ما تحت القمر، وبالتالي فهي تعلم ما يحصل في هذا العالم بعلمها بذاتها، اذ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، فكيف لا يمكنها الاطلاع على ما يجري في الأرض بالتفصيل؟ وكيف يمكن التوفيق بين هذه الوجهة من النظر وبين ما سبقه فيها ابن سينا؟ رغم أن كلا منهما قد تجاوز (القوانين الحكمية).

كما هناك من لجأ إلى تبرير فعل الخوارق من خلال تقديم مفهوم مرن وواسع للمادة المشتركة لتشمل مختلف الممكنات الطبيعية؛ كطريقة تتوسط بين الفلاسفة الذين اوجبوا المناسبة في العلية وبين متشعبة النظام المعياري الذين لم يوجبوها، وهي طريقة تنسجم مع نظرية العرفان الوجودية. وهذا ما لجأ إليه الغزالي، فهو وإن كان يتفق مع الفلاسفة في إحالة تعاقب الصور في المواد المختلفة، ويتفق معهم أيضاً في ضرورة وجود مادة تشترك في اخلاص الصور لتلبس صوراً غيرها، لكنه يختلف عنهم حول مفهوم هذه المادة، فهو يعتبرها تحمل صفة الإطلاق دون أن تكون مخصصة لنوع غير آخر، لهذا أجاز قلب العصا ثعباناً والتراب حيواناً وتحريك يد الميت ونصبه على صورة حي. لكنه استثنى من ذلك بعض الأمور، فأحال أن يكون القلب بين العرض والجوهر، وكذا بين السواد والقدرة، وما إلى ذلك لإنعدام المادة المشتركة.

وعلى هذه الشاكلة من تبرير فعل الخوارق ذهب ابن عربي إلى ان الحقيقة الجوهرية للأشياء لا تنقلب، فالحجر حجر، والذهب ذهب، انما هناك خلع ولبس للصور، فالحجر يتلبس بصورة الذهب، وهو يبقى حجراً لا يتغير، مثلما يتلبس الجسم صورة الحرارة او البرودة ويظل جسماً لا ينقلب الى حرارة او برودة. ونفس الحال هو ان الانسان يتلبس بصور الأسماء الإلهية، ويتقلب من صورة الى أخرى، وبه تفسر قضايا الكرامات والمعجزات والسحر، ومنه انقلاب عصا موسى

الى الحية مثلاً. بل ان هذه الوجهة من النظر تلقي بظلالها على ان العالم متوهم بحسب الرائي وفق نظرية وحدة الوجود كالتى صرح بها ابن عربي، فالصور المتكثرة والتي لا تقبل الحصر تخفي وراءها الحقيقة الواحدة الخفية بلا تعدد ولا شريك.

وحول الأدلة التي قُدمت لإثبات المناسبة، فقد قيل أنه لو لم تجب الخصوصية بين العلة والمعلول للزم جواز صدور كل شيء عن أي شيء، كما للزم الترجيح بلا مرجح.

لكن هذين الدليلين يصلحان أن يقدموا - من باب أولى - لإثبات علاقة الضرورة. فحتى مع إفتراض خطأ مقالة صدور كل شيء عن أي شيء، وكذا الترجيح بلا مرجح، فذلك لا يكفي لإثبات المناسبة، إلا إذا أخذت بمعنى الضرورة دون الضميمة الزائدة التي سبق أن أشرنا إليها في مطلع بحثنا عن علاقات السببية.

مهما يكن، فإفتراض وجود إرادة إلهية بالطريقة التي يقول بها أصحاب النظام المعياري - كالكلاميين - يجعل من ذينك الدليلين لا قيمة لهما، فهذه الإرادة يتحقق المرجح للترجيح، كما أن بها يمكن إفتراض وجود اضطراد في قوانين الطبيعة كسنة إلهية تمنع من صدور كل شيء عن أي شيء، دون حاجة لإفتراض الضرورة ولا المناسبة في علاقة السببية. وبالتالي يصبح فرض تدخل الإرادة الإلهية معادلاً لفرض الضرورة والمناسبة من دون ترجيح أحدهما على الآخر.

3- علاقة المشابهة في النظام السبي

عرفنا بأن العلاقة بين العلة والمعلول في التفكير الفلسفي لا تتضمن الضرورة ولا المناسبة فحسب، بل تحمل ضميمة أخرى أهم من ذلك، هي المشابهة والمماثلة بين الأصل وفرعه. وقديماً كان الفلاسفة يطلقون على هذا المعنى لفظ «المواطأة». فالمعلول تبعاً لهذه العلاقة يعد طوراً من أطوار العلة الحقيقية وشأناً من شؤونها، يحاكيها ويطابقها، فهو مثال وظل لها، إذ كل ما يملك من كمالات ووجود إنما يعد من فيضها بالذات.

وقد اشتهر هذا المعنى حتى لدى فلاسفة الغرب المحدثين. فالمعروف أن ديكارت اقتبس عن المدرسين بأن ما في المعلول يجب أن يكون في العلة على نفس الشاكلة ولكن بصورة أسمى وأكمل، كما أن اسبينوزا اعتبر أن من الواجب أن يكون المعلول وعلة من نوع واحد، وإلا كان المعلول صادراً عن العدم.

وإذا كان هذا هو التصور العام للسخية في المفهوم الفلسفي الوجودي، فإن هناك من اعتبر هذه المقالة تصدق على نحوين كالتالي:

1- أن تكون السخية من قبيل الزيادة والقلة، كما بين الماء القليل والماء الكثير، أي أن يكون المعلول بحيث لو انضم إلى العلة زادت العلة في سنخ ذاتها، وإذا انفصل عنها نقصت، فتكون العلة في معرض الزيادة والنقصان، ومدركة بكنه ذاتها إذا أدرك المعلول بكنه ذاته. وهذه الحالة متحققة في العلل العرضية للممكنات، ككون النار علة لنار أخرى.

2- أن تكون السخية من قبيل العلاقة بين الصورة وذيها، فلا يلزم من انضمام المعلول وعدم انضمامه إلى العلة زيادة أو نقصان في العلة من حيث كمالها، فترجع السخية بهذا المعنى إلى تخالف العلة والمعلول بحسب الحقيقة، لأن هذه السخية لا تزيد على كونها مشابهة صورية، فمثلاً أن صورة الإنسان في المرأة ليست بإنسان على وجه الحقيقة، مما يعني أن إدراك الصورة لا يفضي إلى إدراك حقيقة الإنسانية. فالعلة والمعلول هنا متخالفان من حيث الحقيقة رغم أنهما يشتركان في السخية، وفي جميع الأحوال يظل المعلول شأنًا من شؤون العلة وطوراً من أطوارها يحاكيها ويكون لها ظلاً.

لكن الحقيقة أن إختلاف العلة عن المعلول بحسب التفكير الفلسفي الوجودي ليس إختلافاً نوعياً، فهو إختلاف على نحو الشدة والضعف، يجعلهما داخليين في خصوصية من الإتحاد المشترك ضمن وحدة الوجود النوعية.

وطبقاً لبعض القدماء كما هو الحال عند الاسكندر فإن السخية أو (المواطأة) لا تتحقق إلا حسب شروط ثلاثة، هي «ان تكون في الفاعل لا في الآلة، وفي القريب لا في البعيد، وفي الفاعل الذي يفعل بالذات لا بالعرض». لذا نفى أن تكون بعض الأمثلة مما يصدق عليها المواطأة، من قبيل ما يحدثه السوط من أثر في ظهر المجلود، وما يحدثه المنشار من قطع وتقسيم في الخشب، إذ ليس في السوط ولا في المنشار صور ما يحدثانه في المنفعلات لها. والسبب في ذلك هو أن السوط والمنشار من الآلات وليس من الأسباب الفاعلة على وجه الحقيقة.

وهناك من أعاد النظر في علاقة السخية بين العلة والمعلول، كما هو الحال مع سيد الشخية كاظم الرشتي. فالعلة عنده ليست هي عين الذات المؤثرة، بل هي عين فعلها وصفته. فالسخية على هذا لا تكون بين المعلول وتلك الذات، بل بينه وبين صفة الفعل. وقد مثل على ذلك بالكتابة من حيث أنها معلولة للكاتب لكنها لا تدل على ذاته، بل هي دالة على استقامة حركة اليد واعوجاجها، وهكذا لا يستدل بحسن الخط على حسن ذات الكاتب، وبقبحه على قبح ذاته، لأن السخية ليست بين الذات والأثر، بل بين صفة المؤثر وهذا الأخير. وكذا الأمر مع مراتب الوجودات. فالعلة معتبرة بعين الفاعل والخالق، وهما صفتان للفعل لا للذات. والسخية كائنة بين الفعل والمفعول لا بين الذات والمفعول، فالذات تحدث الفعل بنفسه بلا كيف ولا إقتران ولا ربط ثم تحدث المفعولات به، ولا يصح السؤال عن كيفية إحداث الفعل، حيث لا كيف، بإعتبار أن هذا الأخير مخلوق به. وكأن هذا الإحداث هو نوع مبطن لعلية غير مفهومة. وقد اضطر الرشتي إلى هذا التصور كي لا تكون الموجودات على مثال مبدأ الوجود الأول

وصورته. فهو وإن اعترف بالسخية في عالم المخلوقات، لكنه منع ذلك قياساً بذات المبدأ الأول، واعتبر أن كل ما يجب في عالم الخلق يمتنع في عالم الإله، والعكس بالعكس، مع حفظ المساخنة بين فعله من جهة وبين خلقه وأثره من جهة أخرى، فهو يرى أن الحق أوجد الموجودات بفعله لا بذاته خلافاً لما يقوله الفلاسفة.

ولا شك أن الدافع من هذا التنظير الجديد للسخية هو التحرز من الوقوع في أي نوع من أنواع المشابهة مع مبدأ الوجود الأول. فهذا المشكل قد أفضى بعدد من الفلاسفة المسلمين إلى أن يقعوا بنحو من التردد. لذلك احتفظ بعضهم بالسخية على مستوى علاقة الأشياء بالفعل الإلهي المعبر عنه بالعقل الأول أو الوجود المنبسط العام.

على أن هناك من تردد في صدق حكم السخية صدقاً مطلقاً، كما هو الحال مع ابن سينا الذي خالف المشهور وحكم بإعدام السخية في بعض منفعلات الطبيعة؛ بالرغم من حفاظه على حكمها في ما يتعلق بخاصية الوجود المناطة بهذه الظواهر. فقد لاحظ أن النار - مثلاً - تسود، والسواد ليس مثلاً للنار، لذا ذكر بأنه «ليس الفاعل كل ما أفاد وجوداً أفاده مثل نفسه، فربما أفاد وجوداً مثل نفسه وربما أفاد وجوداً لا مثل نفسه، كالنار تسود أو كالحرارة تسخن، والفاعل الذي يفعل وجوداً مثل نفسه، فإن المشهور أنه أولى وأقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره، وليس هذا المشهور ببين ولا بحق من كل وجه، إلا أن يكون ما يفيد هو نفس الوجود والحقيقة، فحينئذ يكون المفيد أولى بما يفيد من المستفيد».

لكنه مع ذلك عاد وخالف هذا التقرير في رسالة (العشق)، إذ أكد على شمول حكم السخية حتى في مثل تلك الظواهر، إذ اعترف بوجود مناسبة الشبه والتماثل في جميع المنفعلات عن الأسباب القريبة، معتبراً الظواهر التي تفتقر إلى المشابهة والمماثلة ليست من الأسباب القريبة. فبرأيه أن كل منفعل عن سبب قريب فإنما ينفع بتوسط مثال يقع فيه، مثل الحرارة النارية التي ينفع بها جرم من الأجرام عن طريق وضع مثالها المتمثل بالسخونة، وكذا سائر القوى الأخرى من الكيفيات، إضافة إلى النفس الناطقة التي تضع مثالها - الصورة المعقولة - في نفس ناطقة أخرى، وكذا السيف إنما يقطع بأن يضع عنه مثاله الذي هو شكل السيف، والمسّن إنما يحد السكين بأن يضع في جوانب حده مثال ما مسّه، وهو إستواء الأجزاء وملاستها. وهكذا الحال مع بقية الظواهر الأخرى التي يتوفر فيها شرط القرب المباشر بين الفاعل والمنفعل. لذا استدرك بمثال الشمس التي تسخن وتسود دون أن تكون السخونة والسواد مثالها، معللاً ذلك بعدم توفر القرب المباشر بين الشمس من جهة وبين السخونة والسواد من جهة ثانية، معتبراً الشمس لا تضع غير مثالها المتمثل بالضوء، إلا أن بحصول الضوء تحصل السخونة في المنفعل عنه، ومن السخونة يحصل السواد.

لكن صدر المتألهين اعترض على ابن سينا فاعتبر أن جميع ما ذكره من أمثلة هي من المنفعلات المباشرة، حتى تلك التي تخص مثال الشمس والسواد، وحاول بنفسه أن يجيب على الإشكال،

فقرر بأن الشبه والمماثلة المراد به ليس في التعينات الكلية المسماة بالماهيات، وإنما هو في الوجود ذاته المتفاوت في الكمال والنقص. وإتساقاً مع هذا أنكر المشابهة بين مبدأ الوجود الأول وبين ماهيات الأشياء الكلية، بإعتباره يرى السخية محددة بدائرة الوجودات، انسجاماً مع نظريته في أصالة الوجود بدل الماهية. وهذا ما أفضى به إلى الوقوع بنحو من التناقض. فهو يعد الماهيات اظلال الوجود في الشبه والمحاكاة والتبعية. وحيث أن شبه الشبه هو أيضاً شبه للأصل، فإن الماهيات تكون شبيهة بهذا الأصل ولو على نحو التبعية والعرض. إضافة إلى أنه يعتبر المبدأ الأول كل الماهيات المعبر عنها بالأعيان الثابتة أو الصور العلمية للأشياء، فهو من هذه الناحية يكون شبيهاً بالماهيات، مثلما أن الوجودات شبيهة بها. فضلاً عن أنه يجعل المشاكلات في مراتب الوجود هي نفس المشاكلات المتعلقة بالماهيات، كمشاكلاته الجسمية للوجود، إلى الحد الذي يرى بأن الذات الإلهية عبارة عن جسم إلهي. وهو ما يجعل الوجود قائماً على الماهية. وليس المقصود بالماهية - هنا - التعينات الكلية أو الذهنية المجردة، إذ المنظور في ذلك هو الأمر الخارجي. فلا فرق بين أن يُحمل هذا الأمر على الوجود أو على الماهية؛ ما دامت بينهما محاكاة وشبه، إذ يصبح مفهوم الوجود في هذه الحالة مفهوماً له خصوصية الذات والهوية - أي الماهية - التي تخرجه عن المعنى النسبي الذي يلاحقه مع مرادفاته كالكون والثبوت والضرورة وما إليها، إذ لا مشابهة بين المعنى الأخير ومفهوم الماهية الآنف الذكر.

وما نريد التوصل إليه هو أن ما فعله صدر المتألهين من حمل مراتب الوجود على الماهية أو الذات؛ لا يختلف عما بحثه ابن سينا حول المشكل المتعلق بالمنفعلات الطبيعية، فهو مشكل خارجي لا علاقة له بالتعينات الكلية المجردة.

أما عن دليل السخية فالمعلول عليه لدى الفلاسفة هو أنها مستنتجة من علاقة الضرورة بين العلة والمعلول. فمن حيث هذه الضرورة أو من حيث استحالة صدور شيء من لا شيء؛ فالمعلول لا بد أن يكسب صفة علته فيكون شبيهاً بها.

وهناك من الغربيين من أكد هذا النحو من التضمن والإستنباط، فمثلاً أن القديس الاكوييني (المتوفى سنة 1274م) اعتبر بأن الذي يصدر صدوراً ضرورياً عن الذات يكون كالذات شبيهاً، لذا رفض نظرية الفيض الحتمية ليؤكد مفارقة الخالق عن المخلوق كلياً. كما أن الفلاسفة العقلانيين من أمثال ديكارت واسبينوزا؛ اضطروهم الإعتقاد بوحدة الوجود ونفي تعدده إلى إنكار القول بالخلق من لا شيء. فلو اقرروا بالخلق لتناقضوا. فالإعتقاد السائد هو أن السخية مستنبطة من الحتمية، أو أن هذه الأخيرة تتضمنها. حتى أن الفلاسفة الإسلاميين يستدلون بعدم صدور كل شيء عن أي شيء؛ على كل من السخية والحتمية معاً، فهم يعتبرون إحداها دالة على الأخرى.

لكن حقيقة الأمر هي أن السخية غير مستنبطة من الحتمية، فمن الناحية المنطقية قد تكون العلاقة بين العلة والمعلول قائمة على الضرورة وحتمية الارتباط من دون سخية ولا مناسبة بالمعنى التقليدي للكلمة. نعم في قبال ذلك لا يمكن أن تتحقق السخية بلا ضرورة أو حتمية - مع فرض عدم تدخل إرادة قاصدة لذلك - وإلا كان الأمر محض صدفة. فشرط السخية أن

تتضمن الحتمية أو تقتضيها.

هكذا فمقولة السخية وإن كانت تتضمن القول بالضرورة، لكن هذه الضرورة لا تدل في حد ذاتها عليها، إذ لا مانع من وجود علاقة حتمية بين العلة ومعلولها الخاص من دون شبه ولا حتى ضمنية المناسبة بمعناها الضيق. ولعل هذا ما يجري وسط العديد من ظواهر الطبيعة ومنفعلاتها، لا سيما في المركبات الكيميائية. فالمركب الكيميائي مع أنه نتاج عناصره الأساسية، إلا أنه لا يشابهها في الصفات والمظاهر العامة. فمثلاً أن الماء له طبيعة وصفات تختلف كلياً عن طبيعة وصفات العنصرين المؤلف منهما، وهما الهيدروجين والأكسجين، فأقل ما يقال هو أن الأكسجين يساعد على الاشتعال والهيدروجين يشتعل، لذا فالمناسب من التفاعل بينهما هو أن يفضي الأول منهما إلى إشعال الأخير، لكن ما يحدث هو شيء آخر مناقض لهذا بالتمام، ففي نسبة محددة - ذرتا هيدروجين لكل ذرة أكسجين - يتكون الماء الذي خاصيته هو أنه لا يشتعل ولا يساعد على الاشتعال، بل يفعل العكس في إخماده للاشتعال، وبالتالي فخاصية الماء تخالف خاصية كل من الهيدروجين والأكسجين.

كذلك قد تنقلب بعض الظواهر الفيزيائية إلى العكس عند الإستمرار في زيادة كمية الشرط المؤدي إلى إيجادها بإضطراب. فمثلاً عندما تخترق بعض فوتونات الضوء الزجاج وينعكس بعضها الآخر؛ فإن ذلك يكون ضمن حد غير قابل للتجاوز، فكلما ثخن الزجاج كلما زاد الانعكاس، حتى يصل الأخير إلى نسبة قصوى قدرها (16%) من الفوتونات، فبعد هذه النسبة أن زيادة الثخن أكثر تفضي إلى فعل عكسي، وهو تقلص كمية الانعكاس وانخفاضها بإضطراب حتى تصل إلى درجة الصفر. وبعبارة أخرى، يزداد انعكاس الضوء من الصفر فصاعداً كلما زاد ثخن الزجاج، حتى يصل الانعكاس إلى درجة (16%)، ثم بعد ذلك تضعف نسبة الانعكاس كلما زاد الثخن إلى أن يعود إلى الصفر، وعلى ما يقوله الباحث جورج جونسون: «إذا استطعنا أن نتلاعب بقرص مدرج لتعديل ثخانة الزجاج، فإننا سنكتشف أنه عندما نزيد الثخانة أكثر فأكثر، فإن نسبة الضوء الذي ينعكس سوف ترتفع وتهبط، وترتفع وتهبط في تموجات جيئية مستوية».

أيضاً قد تبدو بعض الأسباب الطبيعية صغيرة، لكنها تؤدي إلى نتائج كبيرة لا تتناسب وحجم الأسباب، ومن ذلك النشاط النووي، فهو من حيث الحجم ليس له قيمة تذكر، لكنه يفضي إلى تدمير مدن كاملة، وهو ما لا يتفق ومنطق التناسب والسخية بمعناها الفلسفي. ومثل ذلك ما يُعرف بالعلاقات السببية الإضطرابية - الشواش - أو غير الخطية، فأى تأثير بسيط في منطقة ما من العالم قد يؤدي إلى تغيير كبير في غيرها من المناطق، ويُمثل عليها بإسم (أثر جناح الفراشة) ، وهي أن خفقان جناح فراشة في مدينة باستراليا - مثلاً - يمكن أن يغير نظام العواصف في أمريكا. وثمة أغنية فلكلورية أمريكية تقول:

بسبب مسمار سقطت حدوة الحصان ..وبسبب الحدوة تعثر الحصان ..وبسبب الحصان سقط

الفارس .. وبسبب الفارس خُسرت المعركة .. وبسبب المعركة فُقدت المملكة . وهي على شاكلة المثل العربي الشائع : ذهبت الدولة ببولة .

وهناك دليل آخر على السخية ذكره بعض العرفاء، وهو «أن كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين، جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه، وجهة بها يباينه وينافيه، إذ لو كان ب كله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه، فكان نوراً محضاً، ولو كان ب كله من نحو يباين نحو الفاعل إستحال أيضاً أن يكون صادراً منه، لأن نقيض الشيء لا يكون صادراً عنه، فكان ظلمة محضة .. فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية، ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة»...

والواقع أن المباينة الكلية بين الشيئين لا تدل على المناقضة إلا إذا كان أحدهما يعبر عن الوجود ذاته، حيث نقيضه العدم، أما إذا لم يعبر عن هذا المعنى فالمباينة يمكنها أن تحصل، فليس من التناقض لو أن أ (قد تضمن كلاً من ج، د، هـ،) وأن ب (تضمن ك، ل، م)، فكلاهما موجودان وهما متباينان كلياً. فلو صدر أ (عن ب) فذلك لا يعبر عن صدور النقيض، فالعلاقة بينهما تظل علاقة ضرورة وإن لم تتضمن المشابهة ولا المناسبة.

هكذا فليس من السهل ردّ اختلاف الأشياء وتشابهها إلى الشدة والضعف والنور والظلمة كما هو منطوق علاقة الشبه بين العلة والمعلول.

¹الأسفار، ج8، ص.224

²نجيب مخول : الغزالي وابن رشد، ضمن سلسلة مباحث في الفلسفة العربية، توزيع مكتبة انطوان في بيروت، 1962م، ص.141

³انظر كتابنا : منهج العلم والفهم الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الاولى، 2014م.

⁴تهافت التهافت، ص540..541

⁵مناهج الأدلة، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد لمحمود قاسم، دار العلم للملايين، ص 114 و 124
كذلك : تهافت التهافت، ص.476

⁶تهافت التهافت، ص. 479.

⁷تهافت التهافت، ص. 527.

⁸إلهيات الشفاء، ص 437- 438. والمبدأ والمعاد لابن سينا، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه
مک گیل في طهران، ص 86. وانظر أيضاً لصدر المتألهين: الشواهد الربوبية، ص 239. والمبدأ
والمعاد، ص 195-196.

⁹الشواهد الربوبية، ص 353- 354. وتحفه، ص. 303.

¹⁰الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، ص 232-235.

¹¹الفتوحات المكية، طبعة دار احياء التراث العربي، ج 1، ص 300-302.

¹²عبد الكريم الزنجاني: دورس الفلسفة، ص. 173.

¹³الأسفار، ج 1، ص 418-420، ج 2، ص 299-300، ج 3، ص 273، ج 7، ص 236.
والأقطاب القطبية، ص. 34.

¹⁴تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 116-117.

¹⁵دورس الفلسفة، ص 173-174.

¹⁶تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1530-1531.

¹⁷الرشدي: شرح حديث عمران الصابي، وهو خلف شرح آية الكرسي للرشدي، ص. 203.

¹⁸ شرح آية الكرسي للرشدي، نفس المعطيات السابقة، ص 11-12.

¹⁹ الهيات الشفاء، ص 268.

²⁰ رسالة العشق، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ص 23-24. كما لاحظ هذه الرسالة ضمن رسائل ابن سينا، ص 393-395. ولاحظ أيضاً: الأسفار، ج 1، ص 419-420.

²¹ الشواهد الربوبية، ص 79.

²² الأسفار، ج 1، ص 418-419.

²³ الشواهد الربوبية، ص 40-41. وشرح الهداية الاثرية، ص 322-323.

²⁴ الأسفار، ج 6، ص 270-272.

²⁵ انظر التفاصيل حول الوجود والماهية في الفصل الأول من كتابنا: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية.

²⁶ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، 1946م، ص 182.

²⁷ محمود عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي في مصر، الطبعة الأولى، 1966م، 1967م، ص 648.

²⁸ جورج جونسون: بحث في نظام الكون، ترجمة أحمد رمو، منشورات وزارة الثقافة السورية، ص 104، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

²⁹ جايمس غليك : نظرية الفوضى، ترجمة أحمد مغربي، دار الساقى، الطبعة الأولى، 2008م، ص 39، عن الموقع الإلكتروني. www.4shared.com.

³⁰ الأسفار، ج1، ص. 420.