

نقد المذهب التبرسي

محمد محمد طاهر آل شير
انجمن

دارالمرکز

مطبعة و النشر والتوزيع

بيروت - لبنان



نقد المذهب التجريبي

نقد المذهب التجريبي

محمد محمد طاهر آل شيبه
انخافسياني

دار الزهراء
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

١ - الغاية في البحث

كل بحث ينطوي تحت ثلاثة نقاط :

أ. - الموضوع

ب - التعريف

ج - الغاية .

فالموضوع والتعريف يعرفان من خلال عرض الكتاب ، وأما الغاية في البحث لكي نطلعك على أن المعرفة في صياغتها الأولى قائمة على التجريد وان التجربة وان وصلت في قعرها إلى أبعاد كثيرة في الاكتشافات والاختراعات إلا أنها واقعة في متاهة وضياح لعدم الجزم لكل ما تنتجه التجربة من أبحاث علمية بينما التجريد يمكنه الوقوف على خط جزمي ثابت من دون شك أو ترديد يعقبه في أبحاثه الموضوعية ، هذا مع ما يعقب التجربة من متناقضات في المقدمات والنتائج غير صالحة لرفع جذورها إلا إذا استندت إلى قاعدة عامة تنسجم مع أفق

المنطق والعقل فيكون عندئذ العودة إلى الخط العقلي ونلفت نظرك إلى الصراع القائم بين المذهب المادي والتجريدي في الظاهرة الكونية .

٢ - الظاهرة الكونية :

نقف ملياً في ساحة هذا النظام الكوني اللامتناهي عندما نلاحظ فيه التغير المستمر والابداع بين الفينة والأخرى يرتبط بعضها ببعض علاقة السببية والعلية فنأخذ حينئذ في سلسلة تصاعدية تسير أولاً : في موكب برهان عدم ترجيح المرجوح على الراجح حيث لا يصح ان يقدم المرجوح على الراجح لأن طرف الراجح فيه زيادة حجم الكاشفية والاراءة على طرف المرجوح ، وان جميع الأمور التي تقع في صفحة الذهن ترسم بثلاثة صفات رئيسية : ١ - الوجود ، ٢ - الامكان ، ٣ - الامتناع ويقع موطن الكون في اكليل الامكان وهو عبارة عن اللاقتضاء من طرف الوجود ومن طرف العدم وهو في حاجة دائمة إلى علة مؤثرة خارجة عن الدائرة الامكانية والا لاستلزم الرجحان بدون مرجح وثانياً : انا لو سرنا في مركبة غير قابلة لان ترسو على ميناء فطري لأوجب أن تسير في فضاء لا نهائي ، وبهذا فان كافة المخلوقات الكونية عندما لم تكن منطلقة من مبدأ وواصله إلى منتهى لدخلت في إطار التسلسل والسير اللامتناهي وثالثاً : لو قدر في هذا الكون التفاعل بين العلة والمعلول والسببية بحيث يتوقف كل جانب على الجانب الثاني بنحو التأثير التام وهو المعبر عنه بالدور كما لو قلت ان وجود البيض متوقف على وجود الدجاج والدجاج متوقف على وجود البيض على اقسام الدور الصريح والمضمر لأن الصريح لا واسطة بين المتوقف والمتوقف عليه ، والمضمر وهو الذي يستند إلى واسطة خارجية وهذه الأمور الثلاثة باطلة بنظر العقلاء ، ورابعاً : الحكمة والنظام الكوني

مستند إلى غاية مثلى يسير على طبق نواميس طبيعية وسنن كونية لا تعدو
أثمة إلا على حساب خاص ولا تتكرر إلا على قانون معين ومنهجية
حتمية ، وهو المعبر عنه بقانون العلية والسببية .

وبهذا العرض يأتي دور المادية الجدلية والمادية التاريخية إذ المادية
الجدلية مبنية على التناقض كما سار في هذا الاتجاه هيجل واضرابه ،
ويبدو منهم عدم التمييز بين واقع التناقض الموضوعي الذي صفحته
عدم الاجتماع في محل واحد وزمن واحد ومكان واحد كالعلم والجهل
فالتقابل بينهما السلب والايجاب بينما المذهب الهيجلي نعتبره في مسيرة
التضاد الذي هو عبارة عن الوجودين المتعارضين .

هذا مع ما يستلزم من منطقته الفلسفي تولد الشيء من نقيضه
فإذا قدر ان المادة هي المصدر للانطلاق الكوني وتطير الأرواح المجردة
من براكن المادة لكان المرجع إلى الدخول في شبكة المناقضة الحتمية أو
يكون التقاء المادة والحياة الروحية في حقيقة جوهرية واحدة وإلا فتصبح
المادة في متاهة وضياح حتمي كما ان أبعاد الحياة الروحية لم يتوصل إليها
الماديون وصاروا في أمواج متلاطمة ولذا يحدثنا انجلز في كتابه انتي
دوهرنغ في عبارته انه يقصد العلم الطبيعي لم ينجح بعد في إنتاج الهبولى
البيسطة والأجسام الاحينية الأخرى من العناصر الكيمياوية وبالتالي
فانه ليس في مكنة العلم الطبيعي حتى الوقت الراهن ان يؤكد شيئاً
بخصوص أصل الحياة .

وأما بيان المادية التاريخية وهي ان كافة المجتمعات والأفكار
واللغات والمعارف تمت إلى الوضع الاقتصادي ؛ فالمعرفة عندئذ وليدة
عن العامل الاقتصادي وليست هناك حقيقة مطلقة كما ذهب إليه
المتأفزيقيون ، وإنما المجتمع والمعرفة واللغة كلها في تطور ديبالكتيكي

يحمل في جوانبه التناقض الداخلي الذي ركيزته قائمة على وسائل الانتاج وعلاقة الملكية الذي يحصل منه الصراع الداخلي في المجتمع ولا بد أن تموت الطبقة وتنتصر الشيوعية براية خفاقة .

إلا أن الظاهرة العقلية تفند هذا الزعم وتقدم سجلاً واضحاً على البطلان وتشير إلى أن التناقض الداخلي اما ان يرجع إلى قاعدة عامة فلا بد أن يستمر ولا مجال لوقوف التطور عند قيام الشيوعية المطلقة وإذا سيطرت الطبقة على الطبقة العاملة لازمه وقوف كل تطور وهذا لا نجده محققاً فعلاً هذا مع انه لو كان تطور الاقتصاد هو السبب في انبثاق الثورة والسبب في انتقال وسائل الانتاج إلى البروليتاريا لاستدعى ان تقوم الثورة في الولايات المتحدة والدول الغربية بينما نلاحظه اشتغال الثورة في الصين وروسيا التي موطنها الضعف الاقتصادي وهذه إشارة إجمالية سوف نقدم هذا العرض من الموضوعات الآتية .

٣ - النسبة بين المذهب التجريبي والتجريدي :

يقوم كل مذهب على ركيزة علمية يعتبر فيها الأساس لهدم كل موضوعية للركيزة المناوئة في الطرف المقابل فعندما نتطلع على مذهب التجريبيين يكون موضوعهم القضاء على بناء المذهب التجريدي وسحق كل لبنة يقوم عليها ، ولذا قمت بعرض الفكرتين لتجد دور النسبة بينهما ، وهي عبارة عن نسبة التباين الكلي دون العموم من وجه ، حيث لا مجال لنقطة الاجتماع بين المذهبين كما يبدو من بعض النظريات الفلسفية للحصول على التوفيق بين المذهبين التجريبي والتجريدي وإنما التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب .

٤ - منهج البحث :

أقمنا في بحثنا حول هذا الكتاب عن البحث الديالكتيكي وأثره العلمي وسيره في صفوف التجريبيين والتجريديين الذي يمكن أن يصل إلى غاية مهمة في ميدان البحث بأن الديالكتيك يوصلنا إلى نقطة الايمان بالتجريد وان أمكن للتجريبي أن يبحث عنها في موضوعه إلا أنها تقع ثمرة في نهاية المطاف إلى التجريد ولا تكون ثمرة للتجربة ، وقد استعرضت في بحث المدخل أيضاً عن المعرفة لكي تتعرف عن شمولها للمرحلة الحسية والتجريدية وان المقياس في المعرفة الوصول إلى الحقائق الثابتة التي ميزانها الأمر التجريدي لأن الأمر الحسي في دوامة مستمرة لا تتركز على حقائق ثابتة كما أني قد تناولت في الفصل الأول عن المذهب التجريبي وجعلت فيه أبواباً تناسبه وتعرضت في الفصل الثاني عن المذهب التجريدي وقد تناولت فيه بحث الوجود الكلاسيكي والبحث في الوجود والعدم والعدم السارترري وأثرهما. التجريدي والبحث في الماهية وما يتعلق بها من الجواهر والاعراض وبحث العقل والنفس والروح ثم تطرقت إلى الباب الأول تحت عنوان الجواهر المجردة وفي الباب الثاني إلى عرض المذاهب التجريدية ثم أخذنا في نقد التجريبيين وبيان أنواع المعاني المجردة وأحمده على جزيل نعمائه .

محمد محمد طاهر آل شبير

الخاقاني

٢٩ ربيع الثاني ١٤٠٢ هـ

المصطلحات

ما وراء الطبيعة	المتافيزيقا
دراسة أشكال الفكر المختلفة	قنومنولوجيا
علم الحياة	البيولوجيا
الجدل	الديالكتيك
معرفة الوجود	الانطولوجيا
العلم الذي يبحث في الله وصفاته وأفعاله	الثالوجيا
الحركة المستمرة	ديناميك
الثابت المستقر	ستاتيك
اصابة الظن وصدقه	الزكانه
كلمة ألمانية بمعنى الصيغة أو الصورة	الجشتالط
غير صالحة للتعليل	الحكمة
المعللة للشيء	الفلسفة
قائم على علم النفس والاحياء	علم النفس الناسلي
خلو المكان عن الشاغل	الخلأ
هي اشراق لمعان أنوار الحكمة من لوح النفس	الاشراق
الماشاة في ركاب افلاطون اورسطاليس	المشاؤون
حمل كلي على كلي آخر	الحمل الأول
حمل الكلي على افراده	الحمل الشائع

التقليد والأخذ بالمنهج القديم	الكلاسيك
العمال الكادحون هم الذين يحكمون المجتمع	البروليتاريا
الاشتراكي	البنرون
الخلية العصبية	الناوس
العقل	النوئيا
الموضوع الذي يقصد من زاوية الشعور	الكوجيتو
الشعور اللاوصفي للذات	

المدخل

المنهج الديالكتيكي (الجدل)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الديالكتيك كلمة يونانية مشتقة من ديالوج وهو معنى المحادثة والمجادلة ويقصد من الجدل بحسب الميزان الفلسفي هو الوصول إلى المعرفة وليس منوطاً في المناقشات اللفظية بل به حياة النفس إلى قمة المعرفة لأنه يسجل لك خطوات تقدمية في مجال التفكير فهو حوار خاص في حدود كشف الحقيقة بين المتحاورين . وهو بين اتجاهين الأول ديناميكي وهو النظر إلى الطبيعة من حيث تحركها من حال إلى حال آخر^(١) الثاني الميتافيزيقي وهي الظاهرة الجامدة غير المتحركة^(٢) .

ويحسن أن نستعرض أولاً قائمة من الآراء حول المذهب الديالكتيكي .

- ١ - يرى هرقليطس (٦ ق الميلاد) ان الجدل عبارة عن توافق الأضداد في الفكر والأشياء على منهج واحد .
- ٢ - يعتقد زينون الايلي ان الجدل يشير إلى صفحة سلبية بحيث يقع الفيلسوف في التناقض .
- ٣ - ذهب سقراط إلى أن الجدل قائم على منهج فلسفي يأخذ بالتدرج من الحقائق إلى الوصول للحقيقة المطلقة وان الفكر يأخذ من الجزئي إلى الكلي ومن الكلي إلى الجزئي ومن الشخص إلى المجرد ومن

(١) تاريخ الفكر الفلسفي ص ١٨٢ للدكتور محمد علي ابوريان ط ٤ عام ١٩٧٢ م .

(٢) المواقف للعضدي الايجي وشرحه للجرجاني ج ٢ ص ١٥١ .

المجرد إلى الشخص ، ويتلخص مذهبه على أساس الانتقال من الجزئي إلى الكلي وهو الدليل الاستقرائي .

٤ - أخذ أفلاطون زيادة على المذهب الاستقرائي (السقراطي) في الوصول إلى المثل التي ينطوي فيها الموجودات العينية وغيرها والجدل عنده هو حياة النفس من المحسوس إلى المعقول^(١) . وبهذا يتضح أن فلاسفة اليونان يقصدون بالجدل هو المنهج العقلي للحصول على كشف الحقائق من خلال التناقض الذي يصطدم فيه الخصم مع ملاحظة دحض الحجة والقضاء عليها ، ومن خلال وقوع الخصم في التناقض والوصول إلى الحقائق انبثق مذهب التناقض في المذهب الديالكتيكي (الجدل) .

٥ - يرى «كانت» في تصويره الديالكتيكي بأنه ضرورة من الضروريات العقلية واستطاع من دراسته في المقولات إرجاع الفكر إلى قاعدتين هما موضوعية الظاهر وضرورة التناقض .

ولكن الذي يبدو ان «كانت» قد جعل الجدل وهماً أمام التحليل ، أو بتعبير آخر وهم في قبال التجربة .

٦ - قد سلك «فشنه» في المذهب الديالكتيكي في الحصول على الحقيقة من حيث هي قابلة للمعرفة .

٧ - اتخذ هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) المذهب الديالكتيكي بأنه جزء من أجزاء المنطق ويقول أن مهمة الجدل في عهد اليونان

(١) نقض أوام المادية الجدلية ص ١٧ للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ط ٢ عام

مقصود على دحض بعض القضايا دون الوصول إلى أية نتيجة إيجابية ، ولكن يرى ان المنهج الجدلي هو المنهج الفلسفي الصحيح الأوحده لأنه يعبر عن الحركة الباطنية للموضوع وتبنتى فلسفته على الابداع الفكري بمعنى أن الفكر يبدع الشيء صورة ومثالاً ثم يدفعه إلى الوجود الخارجي المطابق لذلك المثال ويقصد من الفكر هو الأمر الكلي دون الجزئيات .

ويمكن من خلال هذا العرض أن نجعل الديالكتيك في أرقام

ثلاثة :

١ - الاستقراء .

٢ - الاستنباط .

٣ - الوصف .

أما بيان معرفة الاستقراء كما اتخذها سقراط وهو البحث من الخاص للحصول على معرفة العام وأما المقصود من الاستنباط هو عبارة عن الانتقال من العام إلى الخاص كما يستمد معرفته عن طريق ضم الصغرى إلى الكبرى للحصول على النتيجة .

وأما توضيح الوصف فقد أشار إليه هيغل بما انه يبحث عن أعماق الظاهر المختلفة لحياة البشر الروحية من أجل فهم خبراتهم وإدراك دلالة نشاطهم إلا أن الذي نلاحظه في مذهب هيغل في الناحية الديالكتيكية هو الاعتماد على الدليل الاستنباطي والانتقال من الأدنى إلى الأعلى ومن العرض إلى الجوهر ويقسم الديالكتيك إلى نوعين :

١ - ديالكتيك الفكر .

٢ - ديالكتيك الواقع .

على أساس أن الديالكتيك الواقعي موجب لتطور الوجود ومن اعتمد على تقديم الديالكتيك الواقعي جعل التطور الفكري مقارناً مع التطور الوجودي نظير هيجل (١) .

ولكي نناقشه في ذلك لأن التطور في قلبه الموضوعي يرتكز على الحصيلة الفكرية دون النظر إلى الديالكتيك الواقعي إذ التطور في مفهومه الفلسفي لا حقيقة له لأن الوجود الكوني دائماً في دور الابداع والخلق الجديد اللامتناهي ، ولم يكن هناك موضوعية للتطور في الوجود الكوني إلا أن يقع في اتحاد النوعية والمماثلة في الحركة وهذا غير حاصل في الميزان الفلسفي دون النظر إلى الميزان العرفي .

فالتطور الجدلي موطنه الفكر دون النظر إلى الواقعية في ميدانها الفلسفي واما تطور الحركة في الناحية العلمية فأمر مسلم فيه .

الديالكتيك الكلاسيكي :

اتخذ المنطق التقليدي أسلوبه الخاص في فهمه للديالكتيكية ، وهي عبارة عن توجيه النقيض للحصول على المطلوب ، وهذا يستدعي عرضاً مجملًا للتنوير الفكري في هذا الميدان ويرتكز على بيان نقطتين :

١ - الوحدة الموضوعية في دور المنازعة .

٢ - عرض نقيض القضية المتنازع فيها بعد إرجاع القضية الأصلية إلى عكس المستوى ثم بعد ذلك توجيهها إلى دور المناقضة فتكون القضية الأصلية مصطدمة أولاً بعكس المستوى ثم بالنقيض ثانياً فتتردد

(١) عبقریات فلسفیه ص ١٤٧ الدكتور زکریا ابراهیم .

القضية الأصلية بين سلامتها أو سلامة نقيضها فان كان النقيض ضعيفاً
تقدم القضية الأصلية لقوتها على المقاومة والا كان النقيض له
الاستقلالية في المقاومة .

وإليك مثلاً موضحاً تقول بعض المعدن ذهب ولا شيء من
النحاس بذهب النتيجة بعض المعدن ليس نحاساً البرهان بحسب
الحروف الرمزية الذي جرى عليه المنطق الكلاسيكي :

المفروض ع ب م - ولا ح م

المدعى ... س ب ح

البرهان إذا صدق لا ح م (الكبرى)

صدقت لا م ح بالنظر إلى العكس المستوى

وعند جمع العكس المستوى مع الصغرى وهي ع ب م تتولد
النتيجة وهي ... س ب ه فتكون نفس القضية الأصلية .

والذي نشاهده في المنطق الكلاسيكي للتناقض غير ما سار عليه
هيجل وغيره .

التناقض الكلاسيكي والتناقض الهيجلي :

يرتكز التناقض الكلاسيكي على وحدات ثمانية :

١ - الوحدة الموضوعية .

٢ - الوحدة المحمولية .

٣ - الوحدة الزمانية .

٤ - الوحدة النسبية .

٥ - الوحدة بحسب القوة والفعل .

٦ - الوحدة الكلية والجزئية .

٧ - الوحدة الشرطية .

٨ - الوحدة الاضافية .

وقد أضيف إلى هذه الوحدات الثمان .

٩ - وحدة الحمل وهي المعتورة للحمل الأولى والشائع الصناعي مع الاختلاف فيها بحسب الكم والكيف كأن تكون القضية موجبة كلية فيقع نقيضها سالبة جزئية أو ان القضية موجبة جزئية فيقع نقيضها سالبة كلية فيكون التناقض في محيط السلب والايجاب ، ولا يدخل في إطار التداخل أو التضاد أو الدخول تحت التضاد إذ طبيعة المتداخلتين الاختلاف فيهما بحسب الكم دون الكيف ومقتضى التضاد هو الاختلاف بحسب الكيف دون الكم مع كلية القضيتين ، والمقصود من الدخول تحت التضاد كون القضيتين جزئيتين .

أما بيان التناقض الهيجلي فيقصد من ورائه الدخول في محيط التضاد بينها حقيقته ترتسم في إطار الوجودية دون السلب والايجاب كما في الوجود والعدم الذي يسير عليه المنطق الكلاسيكي في التناقض .

أما رأي هيجل فيفسر التناقض على أساس أن الكون يحمل الوجود والعدم في آن واحد فالتناقض الديالكتيكي بحسب معتقده يرتكز على ثلاثة عناصر :

١ - الاطروحة - (الاثبات) .

٢ - الطباق - (النفي) .

٣ - التركيب - (نفي النفي) .

بأن يتألف الوجود الكوني من الوجود والعدم في آن واحد فتكون الدائرة الكونية في نظره تحمل الثابت والمنفي والموجود والمعدوم في آن واحد ويبدو أن فكرة هيغل في تصويره لاجتماع الموجود والمعدوم في شيء واحد إنما ذلك لفكرة بعض المتكلمين حيث قال بصحة اجتماع التناقض إلى الثابت العین والمنفي العین بينما استقر في ميدانه عدم وجود الواسطة بين الوجود والعدم .

كما ان الذي نلاحظه في منطقة عدم التفرقة بين النقيض والضد وإنما يجعلهما من وادي واحد بينما حقيقتهما مختلفة حيث أن طبيعة التناقض يستدعي السلب والايجاب ، وحقيقة الضد المعارضة الوجودية كالسواد والبياض .

أما نظر هيغل فيبني الوجودات الكونية على الصراع الداخلي الذي في طبياتها التناقض فالأساس في إثبات الوجود على التناقض المستمر الذي يكون من خلاله التطور المستمر ولكن بحسب بياننا ظهر أن التناقض هو الذي يتولد من الصراع الداخلي لم يكن تناقضاً مصطلحاً او بتعبير آخر التناقض الحقيقي الذي رسمه المنطق الكلاسيكي هو التقابل بين الوجود والعدم وليس التقابل بحسب الوجود لأن الصراع الداخلي يكون في إطار المعارضة الوجودية .

وقد بنى هيغل أسسه المنطقية على أربعة عناصر :

١ - الحركة التطورية .

٢ - تناقض التطور .

٣ - قفزة التطور .

٤ - الاقرار بالارتباط العام .

ومما أشار إلى الحركة التطورية انجلز قال « ينبغي لنا ألا ننظر إلى العالم وكأنه مركب من أشياء ناجزة بل ينبغي أن ننظر إليه وكأنه مركب من أدمغتنا ان هذا المرور ينم عن تغير لا ينقطع من الصيرورة والانحلال حيث يشرق نهار النمو المتقدم في النهاية رغم جميع الصدف الظاهرة والعودات المؤقتة إلى الوراء » (١) .

ويبدو أن الظاهرة الديالكتيكية الجديدة ترجع الطبيعة الكونية إلى الحركة المستمرة وتعتقد على عكسها الميتافيزيقا فانها آخذة بالجمود ويكون أساس الحركة التطورية قائم على الصيرورة والحركة المستمرة .

ولكن الذي يلمع في ذهننا ان التطور في الحركة لا يستلزم التطور في الفكر هذا مع أننا نناقش مسألة التطور في الحركة الوجودية لأن الوجود الكوني آخذ في دور الابداع كما أسلفناه وليس بمثابة الاتحاد في سنجية الحركة ، وقد أشرنا إلى ان من شروط التطور الكوني يستدعي خمسة نقاط .

١ - الاتحاد في السنجية .

٢ - عدم تكرار الزمان الذي وقعت فيه الحركة .

٣ - عدم المساواة في السرعة والبطء .

٤ - عدم فعالية الحركة .

(١) هذه هي الديالكتيكية ص ٩٧ - ٩٨ .

٥ - عدم وجود الحدية في الحركة .

كل هذه النقاط غير حاصلة في تطور الحركة لأن الاتحاد في السنخية بين كل حركة مع حركة أخرى غير ثابت وإنما كل حركة تشكل هيئة خاصة وليست هناك مماثلة في الحركة كما ويستدعي في الحركة التطورية عدم تكرار الزمان الذي وقعت فيه الحركة لأن المماثلة تلازم اتحاد صبغة الزمان بينما الزمان تصرفات آنية فلا بد أن تكون كل حركة في زمان خاص لها لا تتماثل في الحركة الأخرى .

ولا بد أن تقع الحركة التطورية في دور عدم المساواة الكمي والكيفي بينما عدم المساواة لا موضوعية لها مع وجود الحدية لكل حركة من حيث الصورة والمادة .

ولا بد أيضاً من وقوع الحركة التطورية في دور القوة المستمرة وليس لها الانتقال من دور القوة إلى الفعلية بينما نجد الانتقال من القوة إلى الفعلية وهذا غير حاصل له .

هذا ويلزم في الحركة التطورية عدم وجود التحديد بحسب الصورة والمادة ، بينما نرى أنه لا بد من التحديد فيها .

إلا أن الذي نرثيه في الحركة هو الابداع في التكوين الجديد في كل حركة وليس هناك تطور في جانب الحركة لعدم المماثلة بين كل حركة مع الحركة الأخرى .

وهذا غير موجب لانكار التطور في جانب الفكر لصحة إمكان المماثلة والدخول في شبكة الاطلاقات العرفية وليست الديالكتيكية الميتافيزيقية ساكنة وجامدة وإنما لها التأرجح الفكري في كل لحظات الحياة من حيث متعلق الفكر وانطباقاته لا من حيث أصل وجوده كما في

الجمود على المسلمات والمشهورات الحقيقية والمقبولات من قبل أقوال الأنبياء والحكماء والفطريات واليقينات الداخلة في إطارها الأوليات والمشاهدات والتجربيات فانها توجب وقفة الفكر وجموده بعد وضوحها كما ان البرهان النظري لا بد ان يركن إلى نقطة بديهية وهذا لا يعطي الجمود في ظرف الانطباق فان لازمه التسلسل المستمر وهو بعينه دليل لاثبات الحركة في جانب الفكر كما في الطرق العلمية من حيث التأييد والنقض دليل آخر على التطور الفكري أيضاً أو ان التأسيس في المبنى والابداع فيه دليل ثالث على التطور الفكري وبهذا يمكن أن يتصور التطور الفكري على ثلاثة أنحاء :

١ - التسلسل في الأمور النظرية .

٢ - أدلة الحل والنقض .

٣ - التأسيس في المبنى .

ومن مجموع هذا الطرح يتنور الطريق أمامك إلى معرفة التمايز بين التطور الفكري وعدم التطور في ناحية الطبيعة الكونية فانه لا يعقل تصور التطور فيها لأنها ترتسم في جهة الحدية والسنخية الذي لازمه إنكار التطور والتمسك بالقول بالابداع الكوني في كل ذرة وجودية أو أقل منها .

تطور الحركة في منهج العلم :

بعد وضوح عدم تطور الحركة في الناحية الفلسفية نرى العلم يقر تطور الحركة في الظواهر الطبيعية فإذا ارتفعت درجة الحرارة إلى مقدار معين حدث منها الغليان أو الاشتعال وهذا لا يوجب أن يكون في كل

حركة توجد حرارة معينة موجبة للاحتراق بل الحرارة هي بنفسها لم تنعدم وإنما المؤثر هي بنفسها ولم تحصل على وجود ثانٍ أوجب الاحتراق والاشتعال .

وهكذا في سير حركة الماء والبخار والهواء فان الوجود واحد لا تكرر فيه والتأثير حصل بنفس ذلك الوجود من غير تكرر وجودي .

أما نظرة القوة والفعلية في التصوير العلمي فيكون في الكائن الحي فعند وجود الفعلية يكون أن فناء القوة واندكاكها وليست هناك مزواجة بين القوة الفعلية خلافاً لما ذهب إليه العلامة الصدر في كتابه فلسفتنا حيث قال ان هذا الكائن في مرحلة محدودة من حركته هو نقطة بالفعل ولكنه في نفس الوقت شيء آخر مقابل للنقطة وأرقى منها فهو جنين بالقوة ومعنى هذا ان الحركة في هذا الكائن قد ازدوجت فيها الفعلية والقوة معاً^(١) لأن المزواجة تستدعي التكافؤ الذاتي بين الزوجين ولا يصح تصوير المزواجة بين القوة والفعلية والميزان الفلسفي يأبى وجود تطور الحركة لاشتمالها على التحديد بحسب الصورة والمادة في كل حركة لأن لازم الحركة وقوعها في محط المماثلة النوعية وهو غير متحقق بحسب الملاحظة الدقيقة بينما النظرة العلمية للحركة تقوم على ثلاثة عناصر رئيسية :

- ١ - مبدأ العلية .
- ٢ - التأثير والتأثر .
- ٣ - الاستمرار في الحركة .

(١) فلسفتنا ص ٢١٤ .

أما النظرة الفلسفية الدقيقة فتجد أن كل حركة لها كيانها الوجودي المحدود بشكلية خاصة لا تلتئم مع الحركة الأخرى عند الاستمرار في الحركة وإنما ترى النظرة العلمية متمشية مع الفهم العرفي البسيط دون النظرة التأملية ولا بد أن نميز بين النظرتين الفلسفية والعلمية حيث أن كل نظرة لها مسيرتها الخاصة ، فإذا تصورنا أن التطور في الحركة غير معقول ففي ميزانه الفلسفي وإذا سلمنا التطور في الحركة فبالنظرة إلى الاتجاه العلمي الذي يتناسب مع أفق الفهم العرفي مثلاً عندما توجد النواة والنوية والسيتوبلازم والاندوبلازم وجدار الخلية والشبكة المغزلية فيكون حمض RNA الحركي مقارناً لتلك المحتويات الست حتى يوجب الانقسام ، ولكن النظرة إلى جهة الحركة تقع مقارنة إلى تلك المواد على نهج سطحي من جهة استمرار التأثير بغض النظر عن قطعات الحركة الاستمرارية وإنما يتبع اكتشافاته الفعلية فإذا اكتشف وجود مواد أخرى في كل مادة بسيطة جعل حمض RNA مقارناً وهكذا وقد تكون له مقاييس أخرى .

بينما النظرة الفلسفية الدقيقة تعتبر كل حركة لها ميزتها الخاصة من حيث التحديد والخصوصية فإذا وجدت الحركة بتمام نشأتها فالحركة الثانية أجنبية عن الحركة الأولى وكل آن حركي لا يرتبط بالآن الحركي الآخر لكن لا بنحو المبيانية وإنما بنحو المعد في التأثير .

ويجب أن نفرق بين استمرار الحركة وتطورها فان الاستمرار لا يستلزم التطور لأن الزيادة أو الشدة في جانب الحركة مفهوم مغاير لاستمرار الحركة لأنه ربما يكون استمرار ولا يستدعي الزيادة أو الشدة في الحركة في نوعية واحدة مقولة بالتشكيك .

مسيرة الديالكتيك في المعرفة :

عندما تتجه المعرفة في خط المحسوسات أو المعقولات فقد أكد أفلاطون في دعمه لديالكتيك اللامحسوس أو بتعبير آخر هو العقل حيث حاول أن يجمع بين العقل والعاطفة لأن العقل في اتجاه الحق والعاطفة في اتجاه الجمال ويرفض الحد ولا يعتبره مقياساً لتحديد معالم الحق والجمال .

فمسيرة الجدل قائمة على الوصول في المعرفة المطلقة دون التحديد فيه إلى المناقشة اللفظية في سير المحاوراة إذ المناقشة اللفظية ينظر إلى أبعادها بما أنها تسجل خطوات ظاهرية في قالب اللفظ .

يتخذ أفلاطون في مسيرته الديالكتيكية صوراً عديدة كالجدل الصاعد والجدل النازل والقسمة الثنائية والمنهج الفرضي والتقابل بين الوحدة والكثرة ، وقد بنى أفلاطون في مسيرته الجدلية في دور المحاوراة على نقاط :

- ١ - المعرفة عن طريق الاسم .
 - ٢ - التعريف .
 - ٣ - المحسوسات بأقسامها .
 - ٤ - العلم (الطريق) وقد اقتصر على اطلاق الجدل في قالب العلم وحده .
 - ٥ - الوجود وهو موضوع المعرفة .
- ويقول أفلاطون لا بد للفيلسوف المتجه إلى المعرفة من أن تتوفر

لديه صفات معينة منها ما هو عقلي ومنها ما هو أخلاقي فلا بد أن يكون مفطوراً على التعلم بسهولة وأن يكون حاصللاً على ذاكرة قوية وان يكون له ميل طبيعي إلى كل ما هو عادل وجميل وان يكون بينه وبين الموضوع تجاوباً وتعاطفاً .

والذي نلمسه أن هذه النقاط اتخذت توطئة تمهيدية للحصول على الديالكتيك وإطلاق الجدل على العلم لا ينسجم مع واقع الجدل لأن العلم في مقام الكاشفية والعلية التامة والجدل في مقام الكاشفية الناقصة .

وقد عقب أفلاطون في حديثه في سير الجدل بأنه يمر بمرحلة المحسوسات أولاً ثم التعريف ثانياً ثم الماهية ثالثاً وبعدها العلم رابعاً : إذ المحسوسات انعكاسات ظنية متغيرة متعارضة والتعريف أول صعود المعرفة إلى الإدراك ويكون التعريف مكوناً من الكشف والاستدلال ويقصد من الماهية هي المكتنفة للوجود العارية عن الميولات والانفعالات ، وأما العلم فهو الكشف التام للحقيقة ويقول أفلاطون أن سير الجدل يقف عند صورة معقولة وليس عند صورة محسوسة ، ولكنه ينزل إلى علم الصور ذلك لأن هدفه الأساسي هو أن يثير جوانب هذا للعالم المحسوس حتى يسمح لنا بإنجاز المعرفة والعمل إننا نستطيع على وجه التقريب أن نميز بين هدفين للجدل صعود إلى الخير وعودة إلى الكهف وهذا يحدث في الحياة الحاضرة للفيلسوف التي يتعاقب فيها التكامل والعمل أو ربما يتلازمان ، ان الجدل هو العلم الوحيد الجدير باسم العلم ، ولا يمكن أن يرجع الجدل إلى مناهج العلوم الغامضة أو يقارن بها على الرغم من أنه قد يستعير منها بعض الخطوات وخصوصاً النظر إلى الأشياء من وجهة نظر تاريخية .

ونناقش أفلاطون في نزول الجدل إلى المحسوسات وعلم الصور حيث انه بعد وصوله إلى مرحلة الكمال في جانب المعقول كيف يصح أن يرجع إلى مرحلة النقصان في جانب المحسوسات وهذا من نوع الوقوف إلى حد العلية التامة والرجوع منها إلى العلية الناقصة وهو غير جائز علمياً وفلسفياً .

تقسيم الديالكتيك

يمكنك تقسيم الديالكتيك إلى نوعين :

١ - الجدل العقلي وهو المتجه إلى حل المشكلة .

٢ - الجدل الأخلاقي وهو المتجه إلى ناحية السلوك العملي .

وهذا التقسيم نلاحظه من عرض آراء أفلاطون في جمهوريته في بحث العدالة عندما تعرض المشكلة والبحث عن حلها بالطرق العقلية وفي نفس الوقت يجذب السلوك العادل وقد تعرضنا إلى ما ذكره في قوله ان سير الجدل يقف عند صورة معقولة وليس عند صورة محسوسة ولكنه ينزل إلى عالم الصور المحسوسة ذلك لأن هدفه الأساسي هو ان ينير جوانب هذا العالم المحسوس حتى يسمح لنا بإنجاز المعرفة والعمل اننا نستطيع على وجه التقريب ان نميز بين هدفين للجدل صعود إلى الخير وعودة إلى الكهف وهذا يحدث في الحياة الحاضرة للفيلسوف التي تعاقب فيها التأمل والعمل أو ربما يتلازمان ان الجدل هو العلم الوحيد الجدير باسم العلم ، ولا يمكن أن يرجع الجدل إلى مناهج العلوم الغامضة أو يقارن بها على الرغم من أنه قد يستعير منها بعض الخطوات وخصوصاً

النظر إلى الأشياء من وجهة تاريخية .

قد تحدثنا أن سير الجدل يلحظ تارة واقعية مفهومية وأخرى له واقعية خارجية وجودية ، ولكن حيث أن الاحتمالية منطوية في كيانها الوجودي لا المفهومي فعند ذلك يصبح الجدل العقلي بلحاظ المفهومية ، واما الجدل الأخلاقي يكون متجهاً إلى الوجودية الخارجية ويقع في كنه الاحتمالية .

أما وقوف الجدل عند الصور المعقولة فذاك لجهة الوصول إلى المسلمات والفطريات والمقبولات كما جرى عليه سير الديالكتيك بالتمسك إلى خط نهائي في المحاوراة وإلا كان سيراً تسلسلياً .

ويفترق سير أفلاطون عن «كانت» ان الجدل المتعالي لدى أفلاطون عندما يصل إلى المثل ولكن «كانت» أخذ في سير الجدل والصعود إلى المعرفة عن طريق التجربة .

إلا أن التجربة كما سوف نتحدث عنها لا توصل إلى معرفة جذرية وإنما تسير على موكب المحسوسات التي لا تعطي ضبطاً كلياً في جميع الميادين وإنما هي قابلة للتخلف لعروضها للخطأ والاشتباه .

ولكن هذا لا يستلزم الجمود الفكري كما يرثيه البعض بأن الجدل القائم على المعقولات يصبح جامداً بخلاف الجدل القائم على المحسوسات والتجربة فانه موطن الانطلاق والتألق حيث ذكرنا أن المجال الفكري أوسع من عدة مراحل من حيث الابداع والتأسيس ، ومن حيث الحل والنقض ، ومن حيث الاستمرار في الدفاع ولو كان عن طريق التسلسل فانه بواقعه يسير إلى اتجاه التوسعة الفكرية .

وأما التجربة وإن صح القول في دخولها في إطار المعرفة

ولكنها لا تعطي قضية عامة هذا مع ما يرد عليها عدة مؤخذات ككونها ترتسم في المقدمات دون النتيجة أو انها تأتي في مقام الظواهر لا في جذور الموضوع وذات الجوهر أو انها لا تدل على القضية العامة وإنما هي قضية جزئية تابعة لموردها الخاص كما وان التجربة في واقعها الاحتمالية والترديد إلى غير ذلك .

الديالكتيك والوضع :

يقصد من كلمة الوضع في موضوعية الديالكتيك الرأي المعتقد به أو الملتزم به فالمفهوم من الاعتقاد هو الايمان برأي أو مذهب نظير الايمان بالمذهب الماركسي أو الوجودي أو الدارويني أو التصوفي أو المعتزلي أو الأشعري أو العدلي وهكذا وقد يكون ما وراء الاعتقاد الالتزام به عملاً وان لم يعتقد به لدوافع أخرى في ذهنه أوجب له الالتزام بالرأي أو المذهب .

ويمكن أن نعبر عن الاعتقاد والالتزام أن الاعتقاد يرمز إلى الصفة القلبية والالتزام يرمز إلى الصفة العملية وان كان المقسم لهما هو الرأي .
ولما كان غرض الجدلي قائماً على هذين الاتجاهين أطلقت كلمة الوضع على كلا المعنيين للاختصار وربما يقصد الجدليون بكلمة الوضع هي نتيجة الجدل .

الديالكتيك والبرهان :

مما يبدو ان انه الديالكتيك قائم على المنازعة بين طرفين مع ثبوت الحق لواحد يلتزم بالمجادل على إقامة معتقده بالمحاورة الجدلية ويمكن لكلا "طرفين المنازعة في إيقاف الحجة من قبل كل واحد من

المتخاصمين بينما الاتجاه البرهاني قائم على إيصال الحقيقة بطرق قياسية ربما لا يأتي به المجادل وإنما يستعين على دعواه بالاستقراء والتمثيل .

والذي نلاحظه لا بد من عدم الخلط بين الجدل والبرهان حيث لا يطلق كلمة الجدل على البرهان لأن البرهان ضيق الدائرة ويقع في خصوص الأقيسة وهذا بخلاف سير الجدل فإنه يعم القياس والاستقراء والتمثيل .

الديالكتيك المتعالي :

تمسك « كانت » بالديالكتيك بوجه عام هو منطق الظاهر وقد أخرج الديالكتيك عن محيط الاحتمال وان كان في واقع الاحتمال دخوله في دائرة الحقيقة إلا أنها ناقصة وفرق بين الظاهرة - أي الحقيقة والظاهر .

والذي يبدو أن الاحتمالية في مفهومها التصوري الذهني لها واقعية ولكن الديالكتيك يسير مع الاحتمالية في الجانب الوجودي دون الأمر المفهومي والاحتمال والترديد يقع في الموضوعية لا في طرف المفهومية حيث أن طرف المفهومية من الأمور الواقعية التي لا ترديد فيها وإنما وعاء الترديد والاحتمالية في المتعلقة وقد نوع « كانت » الظاهر إلى اتجاهين :

١ - وقوعه في جانب التجريبات كخداع البصر .

٢ - وقوعه في جانب المتعالي وهو الذي يؤثر في المبادئ التي لا يطبق استعمالها على التجربة لأن المبادئ قد تقع في حدود التجربة وقد تقع المبادئ العالية في خارج تلك الحدود التجريبية .

وقسم الظاهر أيضاً إلى منطقي وهو الذي يقوم على محاكاة العقل وليست له قاعدة رصينة وإنما تزول القاعدة عن التطبيق الحسن وإلى ظاهر متعالي وهو قائم على قاعدة رصينة غير صالحة للزوال نظير العالم يجب أن يكون له بدء (١) .

والذي نتقبله أن الظاهر المنطقي ان كان في أفق الميتافيزيقا فيكون نابعاً عن مقياس عقلي غير قابل للزوال إذ ليس في مقام المحاكاة البحتة وإن كان الظاهر المنطقي في سير الموضوعات لا يكون بالنظر إلى سير المحاكاة أصلاً وإنما المقياس النظرة إلى الموضوعات ، هذا مع أن الظاهر أخذ بحسب مفهومه بنحو العرض دون العرضي والجدل يعم الجواهر والاعراض هذا مع انه قد فسر الموضوعات بالظواهر بينما حقيقة الموضوعات لا تعطى صفة الظواهر (٢) .

هذا مع ان الديالكتيك دائماً لا يقع في صفحة الموضوعية وإنما نهج الديالكتيك الجدل في دور الطريقة دون الموضوعية ولا يلمس منه المعرفة بنفس وجوده وإنما ينظر إليه بنحو الآلية لتطلع المعارف ومعرفة الحقائق .

وقد سلك «كانت» طريق حل الديالكتيك بالمثالية المتعالية ابتداء من الزمان والمكان ثم إلى التجربة وبعدها إلى الادراك المنبعث عن التجربة في انفتاح عدة مدركات والادراك ليس شيئاً آخر غير حقيقة الامثال التجريبي ثم بالعيان الحسي وهو مجرد قبول - أي النظر إلى صفة الانفعال من غير معرفة سببها وإن كان لنا الحق في فرض السبب

(١) مانويل كنت د . عبد الرحمن بدوي ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣١١ .

على وجه معقول صرف للظواهر بوجه عام ، ومنها الصعود إلى الموضوع المتعالي الذي هو معطى في ذاته قبل كل تجربة بينما المظاهر وإن كانت تتطابق معه وإنما هي معطاة بواسطة التجربة وأعقب في حديثه بعد ذلك إلى التمسك بالامثال وقال ولكن هذا الامثال ليس شيئاً آخر غير فكرة تجربة ممكنة في تمامها المطلق ، وفيها وحدها تعطى لنا هذه الموضوعات التي ليست إلا مجرد امثالات لكن حين نقول انه يجب العثور عليها في الجزء من التجربة الذي نحوه ينبغي على أن أصعد أولاً ابتداء من الإدراك وسبب الشروط التجريبية لهذا التقدم وبالتالي السؤال عما هي الأعضاء التي يمكنني ان ألقاها وإلى أي حد أستطيع أن أجدها في الارتداد كل هذا متعال وبالتالي هو مجهول لي بالضرورة على أنه ليس من شأننا الاهتمام بهذا بل ما يعيننا هو فقط قاعدة التقدم والتجربة التي فيها تعطى لي الموضوعات أي الظواهر ، ومن ناحية النتيجة فانه يستوي ان أقول أستطيع في التقدم التجريبي أن أحيل في المكان إلى نجوم أبعد مائة مرة من تلك التي أراها أو أن أقول من الممكن وجود هذه النجوم في مكان العالم وان لم يرها أحد أو أن لم ينبغ أن يراها أحد ذلك انه حتى لو أعطيت على أنها أشياء في ذاتها وليست لها علاقة بأنها تجربة ممكنة بوجه عام فانها مع ذلك ليست شيئاً بالنسبة لي وبالتالي ليست موضوعات إلا بقدر ما هي متضمنة في سلسلة الارتداد التجريبي (١) .

ويقصد «كانت» من الموضوع المتعالي هو الشيء في ذاته .

وأما الحديث معه فان التجربة ليست هي المقياس الدائم في الحل الديالكتيكي وإنما هناك طرق كثيرة في فتح الأبواب والتطلع إلى

(١) نقد العقل المجرد ط ١ ص ٤٩٥ - ٦ ط ٥٢٤٢ ترجمة فرنسية ٣٧٥ .

الحقائق .

أما مثل الزمان والمكان والادراك والتجربة والعيان الحسي والموضوع المتعالى والامثال فالجدل قد يستغنى بهذه الأمور إذا كانت تظهر على مستوى سطحي وقد لا يكتفي بهذه الرسوم وإنما يأخذ بالارتقاء إلى عالم التجربة فالجدل مجاله واسع غير صالح للتحديد في هذه الأنحاء وقد عرضناه في موضوع أنواع المعاني المجردة .

الديالكتيك واللغة :

يستعان في فهم معاني مفردات الكلمات عن طريق اللغة لأنها النقطة الأخيرة في طرف المحاوره ولذا ان الألفاظ بإزاء معانيها تحمل صوراً :

١ - الحقيقة والمجاز وهو ان كان اللفظ مستعملاً في ما وضع له فهو الحقيقة وإلا كان مجازاً والمجاز على أنحاء من الاستعارة والكناية والتشبيه ونحوها . .

٢ - المتواطىء وهو المتساوي الأفراد .

٣ - المشكك وهو عبارة عن كون الشيء الذي فيه الزيادة والنقصان أو الشدة والضعف .

٤ - المشترك اللفظي بأن يكون وجود لفظ واحد لعدة معاني كلفظ العين للنابغة والباصرة والذهب والفضة-إلا أنه لا يجوز استعمال اللفظ بأكثر من معنى لوجود عدة تصورات على متصور واحد أو تعدد اللحاظ على ملحوظ واحد بناء على عدم قدرة النفس .

٥ - المشترك المعنوي ويتحقق في صورة الكلي بالقياس إلى

مصاديقه والجنس بالنظر إلى أنواعه .

٦ - المرتجل وهو عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ كقولك ناولني الكتاب أو الماء .

٧ - المنقول منه والمنقول إليه وذلك بأن يكون لفظ حقيقي ينقل إلى معنى جديد كالصلاة بالقياس إلى الدعاء .

٨ - المترادف بأن يكون عدة ألفاظ لمعنى واحد على عكس المشترك اللفظي كالسيف والصارم والحسام .

ولا بد أن يكون دور المحاورة يعطي أهمية لهذه الأنحاء حتى لا يقع في شبكة ملتوية لا يمكنه الخروج منها ودراستها دراسة متقنة حتى يمكنه معرفة الطرق في المدخل والمخرج لكي لا يقع في الالتباس والاحجام في مقام المنازعة عند الادلاء في الدعوى فالتمسك باللغة اما لبناء العقلاء على التمسك بأقوالهم في معرفة المعاني أو لكونهم من أهل الاطلاع والدراية على النزاع الجاري لدى علماء الأصول بأن اللغة هل هي في مقام بيان موارد الاستعمال أو تعيين المعنى الموضوع له من بين المعاني الأخرى .

والذي نعتقده هناك أنها في مقام بيان موارد الاستعمال دون تشخيص المعنى الحقيقي من بين المعاني الأخرى التي يستعمل فيها اللفظ وهذا بحث آخر موكول في مضانه .

نظرية المعرفة :

ذهب ليبنتس (١٦٤٦ - ١٧١٦) بأن المعرر سم بصفتين الضرورة والكلية حيث أنها يوصلان إلى مذهب عام لكل العلوم

(ذات التصورات أو ذات الوقائع) .

ويرى اسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) ان الارتباط الواقعي بين الأشياء موجود كما هو في الارتباط الذهني بين التصورات وأن كل تصور غير متناقض يمثل شيئاً واقعياً وانه مؤسس في جوهر الله والممكن هو اللوحة الذهنية المجردة من التناقض والعلاقة بين التصورات الممكنة تكون في قالب قانون عدم التناقض .

والذي نتأمله ان قانون عدم التناقض يقع دائماً في الماهيات بلحاظ الحمل الشائع لا بالنظر إلى الحمل الأولى .

ويرتكز مذهب فولف (١٦٧٩ - ١٧٥٤) في المعرفة على الاتجاه العقلي لأنه الذي يدرك الارتباط بين الحقائق الكلية .

واختار كروسيوس (١٧١٢ - ١٧٧٥) التفرقة بين التأسيس المنطقي والتعليل الواقعي وذهب داريس (١٧١٤ - ١٧٧٢) إلى عدم محدودية مبدأ العلية الكافية .

واستطرد كروسيوس في حديثه حول نظرية فولف في مبدأ العلة الكافية وقال ان السبب أو المبدأ هو اما سبب الوجود الفزيائي أو سبب الوجود الأخلاقي وسبب الوجود الفزيائي أما مبدأ الوجود أو مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود اما العلة الفاعلية أو المبدأ المحدود للوجود ومبدأ المعرفة أما قبلي أو بعدي ومبدأ المعرفة القبلي إما مثالي محض أو مبدأ وجود معاً أما سبب الوجود الأخلاقي فهو اما سبب الحكمة أو سبب العدالة وسبب الحكمة إما سبب الحكمة المحض أو سبب العدل معاً وسبب الوجود الفزيائي يتعلق بالوقائع أما سبب الوجود الأخلاقي

فيتعلق بما يجب أن يكون واذن يتعلق بالأفعال المقبلة (١) .

ويرى جون لوك إنكار المعرفة الفطرية وأنها ليست فطرية وان كانت المعرفة تستمد من الحس والحدس والبرهان (٢) .

المعرفة بين الخط المادي والتجريدي :

ذكر في تعريف المعرفة بأنها معرفة علاقات بين الأفكار ويعرفها تياتيتوس ان المعرفة هي الادراك ولا شيء غير الادراك الحسي (٣) قد أشرنا إلى العلم قد يستعين بالادراك التصوري البسيط أو بالادراك التصوري المقترن مع الحكم وليس الادراك الحسي هو المعرفة وإنما هو طريق لها وليس هو المعرفة ذاتها .

ويرى أفلاطون ان المعرفة تمر في أربع نقاط :

- ١ - الاحساس وهو ادراك ظواهر الموجودات .
- ٢ - التخمين وهو التأليف بين الصور المحسوسة .
- ٣ - الاستدلال وهو تصحيح الصورة المؤلفة وتكاملها .
- ٤ - اليقين وهو إدراك حقيقة شيء أو ماهية .

(١) مانويل كنت د . عبد الرحمن بدوي ص ١٢٨ .
(٢) جون لوك د . محمد فتحي الشبني ص ٤٩ - ٥٠ .
(٣) تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ ص ٢٣١ برتراندرسل ط ٣ .

حقيقة الادراك :

الادراك ظاهر كما في المحسوسات وخفي في الأمور النفسانية .
أرجع أفلاطون الادراك إلى عملية استذكارية حيث يرى أنها مبنية على المثل والنفس من أضواء المثل وهي قديمة لها صورة مستقلة منفصلة عن البدن قبل وجوده وطبيعة الإستقلال الذاتي ينسجم مع المثل وعندما أريد لها الاتصال مع البدن والتكيف مع المادة تجردت عن كل الخصائص التي يتكلم بها المثل .

إلا أنها تأخذ بإرجاع الحقائق عن طريق الاستذكار بواسطة الحواس وهذه الموجودات الكونية اظلال للمثل والحقائق الأزلية ومتى أدركت النفس معنى خاصاً قفزت إلى تلك المثل فطبيعة الاحساس توجب عملية الاسترجاع ، وأما الادراكات العقلية فموطنها الفضاء العام وهي الحقيقة الكلية المجردة ، وبتعبير جلي ان الاحساس يقع في التصور الأولى والادراك في التصور الثانوي .

الادراك في مفهومه النفسي :

يعتبر علماء النفس الادراك بأنه رد فعل تجاه المؤثرات الخارجية والادراك بمفهومه السلوكي ليس سوى المعرفة التي نحصل عليها بفعل مؤثرها خارجي مباشر مبني على الحواس والانفعالات بواسطة الأشياء الموجودة كالمكان والحركة واللون والوزن والحجم والشكل ونحوها .
فمعرفة الأمور المدركة تقع بواسطة الأمور الشعورية الشخصية وبمجموعة المدركات الخاصة بالذات أو بالانا أي بالنفس البشرية وما يتفاعل في أعماقها من مشاكل ذاتية .

واتخذ الدكتور الديدي دراسة الادراك عن طريق الناسلية المحدودة وهي الاعتماد على ظواهر النمو في علم نفس الطفل (١) .

والمهم في علم النفس الناسلي الاعتماد على وقائع دائمة الاتصال بنظامين علميين مختلفين وهما علم النفس وعلم الأحياء ومن شأن ذلك أن يعين على الثبات في الاتفاق بشأن الوقائع الفعلية داخل إطار هذين العلمين بعيداً عن مجالات التحليل والتفسير النظريين بحيث لو انتقل أحد الباحثين من العمل في معمل علم الحيوان إلى معمل علم النفس لما أحس إطلاقاً بأدنى اختلاف (٢) .

ويبدو من خلال تعبير الدكتور الديدي ان الادراك يمكن معرفته عن طريق الناسلية وما ذاك إلا خلط بين ذات الادراك ومنشئه .

وقد تمسك بعض علماء النفس في خصائص الادراك عن طريق الصيغ أولاً قبل التفاصيل والمراد من الصيغ هي الجمل التي تحمل معنى ومضموناً والتفاصيل تأتي في المرحلة المتأخرة لدرك المعاني لعلاقتها مع الصيغة ، وبهذا تكون الصيغة والتفاصيل مدخلاً للتفكير ، وقد أشرنا إلى أن الادراك يقوم على الحواس الظاهرة والباطنة .

وظن عدد كبير من القدامى ان ما يدركه الفرد من العالم الخارجي إنما هو مجموعة إحساسات جزئية بسيطة تترايط معاً وفق بعض القوانين لتكون المدركات Pepcept8 لذلك سميت المدرسة الفكرية التي آمنت بهذا الرأي بالترابطية (٣) .

(١) الدكتور الديدي السلوك والادراك ص ١١ - ١٢ .

(٢) الدكتور الديدي السلوك والادراك ص ١٢ .

(٣) مدخل إلى علم النفس د . أحمد فائق ود . محمود عبد القادر ص ١٣٩ .

تعتمد مدرسة الترابط على عدة مثيرات غير محدودة تتزاحم حول أعضاء الحس يقوم العقل بتنظيمها .

إلا أن هذه النظرية ترجع إلى الفكر الفلسفي العملي البريطاني ولكن في أوائل هذا القرن قام عدد من العلماء والفلاسفة بنقد الفلسفة العملية ونظرية الإدراك القائمة عليها ، وقدّم هؤلاء العلماء نظرية بنائية مختلفة تقوم على أساس الفلسفة الظواهرية من بين هؤلاء كولد وفوتايمو وكوفكا حيث قرروا أن الإدراك الحسي يكون إدراكاً كالكليات وليس مجموعة جزئيات مترابطة أي أن عملية الإدراك في رأيهم تتم بعكس ما ظن الترابطيون فالكليات هي أول ما ندرك ثم يتم تحليلها لندرك الجزئيات المكونة لكل مثل عندما تدرك سيارة متحركة فإنما تدرك ذلك ككل مندمج وليس سيارة ثم حركة (١) .

ويفرق علماء النفس بين الاحساس والإدراك أن الاحساس يستند إلى مثير بسيط خام ، وأما الإدراك فهو معطى ثانوي وإحساس له معنى ويمكن تصوير خصائص الإدراك بما يلي :

١ - أننا ندرك كليات دون تحليلها إلى عناصرها الجزئية .

٢ - إن ما ندركه نوع من العلامات بعضها مادي يدل على الأشياء كال دخان يدل على وجود النار وبعضها غير مادي كالأسماء الدالة على الأشياء .

٣ - أن لالفة بالمدرك تجعل الإدراك يتحول تدريجياً عن التفاصيل والعلامات البسيطة .

(١) المصدر نفسه ص ١٤٠ .

٤ - تؤدي عملية اختصار العلامات في عملية الادراك إلى القدرة على معرفة أكثر من معنى في نفس الشيء .

ويتضح من خلال عرض خصائص الادراك والتفرقة بين الادراك والاحساس ان العقل يقع في صفحة أخرى لا يرتبط في تأثير الاحساس إنما هو الأداة المميزة والمدرك للمفاهيم العامة والموجب للانتقالات البعيدة بحسب اللوازم أو القريبة أو ما يتوصل به في طريق الاستنتاج والاستنباط أو الانتزاع كانتزاع المفاهيم الثانوية من المفاهيم الأولية فان مثل هذه النوعية من الانتزاع خارج عن محيط الحس .

وليس كما يعتقد العالم النفسي جون استيوارت ان العالم الخارجي ليس سوى إمكانية دائمة للحس بما تنطوي عليه من مشاعر داخلية وأفكار وانفعالات واستدلالات بل ومن الاحساسات التي ترد من حواسنا الخارجية فثمة نظام تتال أو معيه وهذا النظام لا غنى عنه لمعرفة العالم الخارجي وهو نظام مؤسس على قوانين التداعي وهو أكثر بساطة في الادراك بالنسبة إلى العقل الانساني ويفرض الاتساق بناءً وهيكلًا للاحساس أقل تعقيداً من الصفات .

ويمثل جون بقوله فالطاولة أو الجسم الخارجي الذي يطلق عليه هذا الاسم تتكون من مجموعة إحساسات متجمعة في وقت واحد وفقاً لقانون ثابت وليس ما نسميه بالصفات الحسية للشيء نموذجاً لشيء متحد بباطن الطاولة ذاتها بالضرورة وليست هذه الطاولة التي تقوم بدور الصلة الخارجية المجهولة ونرجع إليها إحساساتنا سوى مجرد حضور أو

مثول لظاهرة أو لعدد من الظواهر المجتمعة وعلى كل فهي إمكانية إحساس بالنسبة إلينا (١) .

وبدو من خلال تعبير جون استيوارت ان الاحساس هو الأداة الأولى في التأثير وليس للعقل صفحة استقلالية أمام الاحساس وان قانون التداعي الذي يحصل من تركيب التصور قاعدة محكمة وليدة الاحساس فذاك فرض غير مبني على المتانة العلمية لأن العقل لم يكن خاضعاً تحت عوامل التصورات المندمج فيها الامكانية الخارجية كما تصوره جون وإنما العقل يقوم بنشاط واسع غير مؤثر فيه ولم يكن خاضعاً للتداعي بأسباب تجمع المعاني المنطوية تحت تأثير الاحساس ، وإنما له الاشارة الكاملة من غير تأثير خارجي يستمد العقل منه .

كما ان التصورات العامة سابقة على الاحساس وميدان العقل يقع في الأمور الكلية والحقائق المجردة كما ذكره أفلاطون لا كما ذهب إليه جون لوك وباركلي ودافيد هيوم بالتمسك بالمبدأ الحسي .

أما ديكارت فذهب إلى انبثاق التصور من عاملين :

- ١ - الاحساس كتصور الصوت أو النور والطعم ونحوها .
- ٢ - الفطرة بأن توجد معاني تتولد من صميم الفطرة وليست منبثقة عن الاحساس والفطرة وهي موجودة في فكرة الله والنفس والامتداد والحركة .

فإذا رجعت النظرية العقلية عند التحليل إلى الحس تلاشت

(١) الدكتور الديدي السلوك والادراك ص ٢٩

تلك الفكرة وأصبحت متجسدة في الوجود الخارجي كما ان التصورات الفطرية إذا استندت على الحس تكون مندكة ويكون وجودها بالوجود الحسي لا العقلاني كما ذهب إلى هذه النظرية جون لوك على ان فكرة الانسان مستمدة من الحس وليس هناك أفكار فطرية .

وسار على ضوء هذه النظرية الماركسية كما جاء في كتاب المادية والمثالية في الفلسفة (١) الرأي الماركسي يعني إذن أن محتوى شعورنا ليس له مصدر سوى الجزئيات الموضوعية التي تقدمها لنا الظروف الخارجية التي نعيش فيها وتعطى لنا في الاحساسات وهذا كل ما في الأمر .

وقال جورج بوليتزير ولكن ما هي نقطة البدء في الشعور أو الفكر انها الاحساس ثم ان مصدر الاحساسات التي يعالجها الانسان بدافع من احتياجاته الطبيعية (٢) .

ويقع الاحساس مصدراً قوياً للتصور البشري وانه بمثابة العمود الفقري للانتقال إلى المعاني الجديدة ، ولكن لا بمعنى انه لم يوجد معنى مجرد وإنما المعاني كلها نابعة عن دائرة المادة والحس ، وان كان خاضعاً في دائرة التجربة وهذا لا يستدعي أن تلغى جميع المفاهيم العامة والتصورات الذهنية وان يكون سقي المعاني عن طريق المادة دون التجرد .

(١) ص ٧١ .

(٢) المادية والمثالية في الفلسفة ص ٧٥ .

وعلى ضوء مصدر المعاني هو الاحساس الظاهري ذهب دافيد هيوم وغيره إلى إنكار مبدأ العلية لأن تصوير العلة في ميدان المفهوم الفلسفي غير صالحة لجعلها في قالب الحس فأنكر دافيد مبدأ العلية فمثلاً له بأني أرى كرة البليارد وتتحرك فتصادف كرة أخرى فتتحرك هذه وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية والحس الباطني يدلني على أن حركة الأعضاء في تعقب أمر الارادة ولكني لا ادرك به إدراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر .

إلا أنه أشرنا في مبدأ العلية ان صفحة العالم الكوني لم يكن فاقداً لمبدأ العلية وان الاعتماد على الحس لا يوجب إنكار مبدأ العلية إذا لم يكن تحت التجربة العملية وعدم الادراك المباشر لا يفقد تلك الميزة التي انطوى عليها العالم الكوني من فقهره التام أمام العلية الأولى وارتباطه ارتباطاً وثيقاً لتلك الضرورة المحتملة، وعدم معرفة بعض العلل في دائرة المحسوسات لا يوجب إنكار تمامية العلل اكتع لأنه قد يكون ناشئاً عن عدم المعرفة من جانب الشخص نفسه لا من جانب العلة نفسها ولذا قيل ان عدم الوجود لا يدل على عدم الوجدان .

الادراك في نظرية الماديين والميتافيزيقيين :

استند المذهب المادي على وجود العلاقة بين الفكر والمادة ، فالمادة هي الواقع لكافة التغييرات وان الشعور والفكر مرجعهما إلى مصدر مادي وهو الدماغ وقد حدثنا بذلك انجلز وقال ان كل ما يدفع الناس إلى الحركة يمر في أدمغتهم بالضرورة حتى الطعام والشراب

اللذات يبدآن بإحساس الجوع أو العطش وهو إحساس يشعر به المخ أيضاً ان ردود فعل العالم الخارجي على الانسان تعبر عن نفسها في مخه وتنعكس فيه على صورة إحساسات وأفكار ودوافع وإرادات (١) .

وذكر جورج بوليتزير عن تبين العلوم الطبيعية بأن نقص تطور مخ أحد الأفراد هو أكبر عائق أمام تطور شعوره وفكره وهذه هي حالة البله فالفكر نتاج تاريخي لتطور الطبيعة في درجة عالية من الكمال تتمثل لدى الأنواع الحية في أعضاء الحس والجهاز العصبي ، وعلى الخصوص في الجزء الأرقى المركزي الذي يحكم الكائن العضوي كله ألا وهو المخ (٢) .

وسار على هذا الضوء جماعة الماديين وأنكروا جميع ما يمت إلى الفلسفة الميتافيزيقا واستندوا إلى العلم الكيميائي والفيزيولوجي .

فقد نظر العالم الكيميائي إلى الادراك على أساس أنه عملية انعكاسات أو ردود فعل كما في الأشعة الضوئية أو الاهتزازات الكهربائية المغناطيسية أو انعكاس الموجات الصوتية ، وهكذا بالنظر إلى كل حاسة من الحواس الخمس . ولكنه نظر إلى آثار لا إلى

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ص ٦٩ .

(٢) المادية والمثالية في الفلسفة ص ٧٤ - ٧٥ .

حقيقة الإدراك .

وكان نظر هذا العالم إلى أن الإدراك مرجعه للجهاز العصبي على حسب تقاسيمه ووظائفه المقررة له ، ولكن الفلسفة تتخذ منهجاً غير هذا لأنها تعتقد أن الإدراك عملية وراء هذه الحواس وان كانت الحواس لها الركيزة الأولى وقد ذكرنا في موطنه ان الإدراك يقع في محط التصور الثانوي دون التصور الأولى ويقع في قالب المفاهيم العامة أو إدراك الكلّيات على ما أشرنا إليه مفصلاً .

أنواع الادراك :

يستعين الادراك على الحواس السليمة فانها الطرق الموصلة للقفز الادراكي في معرفة الحقائق التي ينتقل منها إلى حقيقة المدرك والمحسوس فيكون الاحساس مقارناً معه مقولة الاين والوضع والكيف والكم ومتى ونحوها والذي يوجد في الحاسة اثر المحسوسات دون وجودها الخارجي .

ومن جملة الأنواع الادراكية التخيل وهو يأتي في صفحة الوجود سواء كان وجوداً ذا مادة أم غير وجود مادي ، وأيضاً من أنواع الادراك التوهم وهو إدراك لمعنى غير محسوس .

الرابع من أنواع الادراك التعقل وهو إدراك الشيء بما هو وهو عبارة أخرى عن أخذ الماهية لا بشرط ويأتي الادراك التعقلي دائماً في صفحة المجردات ونزع الصور المحسوسة إذا كانت الصور الأولى مأخوذة من طبيعة المواد إلا أن الشيء الذي بذاته هو المعطى لموضوعين العقل فلا يحتاج إلى التجريد وإنما هو مجرد تلقائياً .

خواص الانسان :

ينفرد الانسان عن بقية الحيوانات بعدة خواص يتميز بها :

- ١ - النطق وهو طريق لتوصل المعاني عن طريق الألفاظ .
- ٢ - الاستقامة البدنية والأعضاء الفيزيولوجية في الانسان التي تفترق عن طبيعة أعضاء بقية الحيوانات .
- ٣ - استعدادة للتعليم الكسبي إما بنحو الالهام أو الوحي أو الحدس .
- ٤ - بمقتضى سيره الاجتماعي يكون دائماً مفتقراً إلى الأنظمة من الطلب والنهي والوعد والوعيد والترغيب والتحذير والتعجيل والتأجيل ونحوها .
- ٥ - التعجب وهو انفعال يوجد تلو الادراك في قضية نادرة قد يقارنه الضحك .
- ٦ - الزجر وهو انفعال نفساني يتبع الادراك للأشياء المؤلمة والمؤذية ويتبعه البكاء .
- ٧ - الخجل وهو انفعال نفساني يتبع شعوره بشعور غيره .
- ٨ - الخوف والرجاء .

ولكن أخص الخواص للانسان هي تصور المعاني العقلية المجردة والانتقال من الأمور المألوفة إلى الأمور المجهولة سواء كانت تصورية أم تصديقية .

ويقول الفيلسوف الشيرازي فلانسان قوتان قوة تختص بالآراء

الكلية والاعتقادات وقوة تختص بالروية في الأمور الجزئية مما ينبغي أن يفعل ويترك من المنفعة والمضرة ومما هو جميل وقبيح ومما هو خير وشر ويكون حصوله تابعاً لضرب من القياس والتفكر غايته ان يوقع رأياً في أمر جزئي مستقبل من الممكنات إذ الأمور الضرورية والمستحيلة لا يروى فيها لوجود أو ليعدم وما مضى فقد فات والروية عبث وإذا حصل الرأي الجزئي يتبع حكم القوة المروية قوة أخرى في أفعالها التحريكية أولها القوة الشوقية الغائية المسماة بالباعثة والأخرى القوة الفاعلية المسماة بال محركة .

كل هذه يستمد في الابتداء من القوة المتصرفة في الكليات بإعطاء القوانين كبريات القياس فيما يروى كما يستمد من التي بعدها صغريات القياس والنتيجة الجزئية فللنفس في ذاتها قوتان نظرية وعملية وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح ، ولكن من القوتين شدة وضعف في فعلها ورأي وظن في عقلها والعقل العملي يحتاج في أفعاله كلها دائماً إلى القوى البدنية ، وأما العقل النظري فله حاجة ما إليها لا دائماً بل قد يكفي لذاتها كما في النشأة الأخروية (١) .

نشاهد من خلال هذا العرض الجميل للفيلسوف الشيرازي ان قيام الكيان البشري يستند إلى ركيزتين الأولى القوة المختصة بالآراء الكلية والاعتقادات ، والثانية قوة تختص بالروية في الأمور الجزئية فيحاط الانسان بتلك القوتين ليكون نموذجاً مثالياً في الحياة يفترق عن بقية الحيوانات بقابليته لادراك المعاني الكلية والركون إلى المعتقدات التي

(١) المبدأ والمعاد ص ٣٦٠ - ٣٦١ .

لا تحصل لسائر الحيوانات أو ما هو خاص لدركه للمصالح والمفاسد لأن التفكير وجد على نطاق ضيق تبعاً لموضوعه المحدد ويقارن الأفعال الوجودية النهج والشوق والاندفاع إلى الطاعة في الامتثال عندما يكون النظر إلى جهة المصلحة المنطوي عليه مفهوم الخطاب الايجابي كما انه بالنظر إلى الابتعاد عن دائرة الموضوع القبيح لأنه قد انطوى على فساد ولكن هذه الامدادات تعطي صفحة الروية الجزئية إلا أن هذه الأفعال الوجودية والعدمية لم تخرج عن محور شخصية الانسان وتميزه عن سائر العجاوات .

ويتجلى لديك أن الوصول إلى المعرفة الحقيقية للموضوع مما يكون متعسراً وانما التحديد والتعرف على الشيء يسير على وفق الخواص دون الفصول الحقيقية وان عبر عنها الفلاسفة بالنفس الناطقة أو المدرك للكليات ، ولكن عند التأمل العقلي لا نجد مثل هذه بالفصول الحقيقية وانما هي خواص للانسان القربية له .

الحواس ظاهرة وباطنة :

الحواس من جملة التصورات التي هي عبارة عن وجود انطباعات الصور الخارجية في دائرة الحواس ويكون وجود الصور موجباً لاثبات الحواس :

ومما يستعين على تحصيل المعرفة أولاً الحواس الظاهرة في وجود الانسان كما يستعان للحصول عليها بالبرهان والحدس أيضاً فاما الظاهرة فهي خمسة :

١ - الباصرة

٢ - السامعة

٣ - اللامسة

٤ - الشامة

٥ - الذائقة

ان وجود هذه الحواس الخمس تكون الاداة الموصلة للمعاني ولذا عند فقدان بعضها لا يتوصل الانسان الى فهم المعاني وادراكها .

أما بالنسبة إلى حاسة البصر فيكون المثير لتلك الحاسة هو التموج الضوئي ويقع على العين بما يتراوح طول تلك الموجات الضوئية ما بين ٢٩٠, ٧٦٠ مليمكرون أي بين اللون الأحمر والبنفسجي وتكون جميع الألوان موجات ضوئية متفاوتة في الطول ويمثل هذا المدى الطيف الشمسي المرئي .

ويتعذر التوافق الحاسي الحركي للعينين في متابعتها للأشياء الساكنة أو المتحركة عند الولادة وفي الأيام الأولى للوليد لا تتفق حركة العين اليسرى مع حركة العين اليمنى إلا أنه يأخذ بالتوافق بين العينين سبيله إلى النضج حتى يتم التأزر بينهما بعد الأسبوع الأول ، وأما حاسة السمع فالمثير لها هو التموج الصوتي الذي يتراوح طوله ما بين ٢٠, ٢٠, ٠٠٠, ٢٠ ذبذبة في الثانية .

ويقصد بالذبذبة هو الضغط الهوائي في جهاز السمع الذي يضرب طبلة الأذن وعظام الجمجمة فتنتقل عصبياً إلى مركز السمع في المخ وتقع استجابة الطفل الصغير للأصوات المرتفعة المفاجئة ويأخذ بعد ذلك بتمييز الأصوات ويكون قوة التمييز في سن الثالثة بعد ميلاده إلى العاشرة ويتم نضجها عند المراهقة وبين كل حاسة من الحواس

الخمس غير قابلة لتمييز بعضها عن البعض الآخر فان البصر مثلاً يدرك الألوان ولكنه لا يستطيع ان يميز بين الالوان وبين الأصوات لأن الأصوات يدركها السمع خاصة ولا يدركها البصر حيث ان كل جهاز يحيط بما يختص به .

وأما حاسة اللمس فتقع في خمسة طرق :

١ - الاحساس بالتماس .

٢ - الاحساس بالضغط

٣ - الاحساس بالألم

٤ - الاحساس بالبرودة

٥ - الاحساس بالسخونة

ويكون جهاز هذه الحواس هو الجسم والمثير لهذه الحواس هو وجود حركة خارجية يعبر عنه أيضاً بالمثير الميكانيكي .

ويحدثنا الدكتور أحمد فائق والدكتور عبد القادر في كتابهما مدخل علم النفس بقولهما ومعروف ان الطفل يولد وعلى جلده نقط منتشرة بطول الجسم وعرضه وظيفتها تنبيه للمثيرات الحسية المختلفة فهناك نقط خاصة بالاحساس بالالم وأخرى بالضغط وثالثة باللمس ورابعة بالسخونة وأخرى بالبرودة ويختلف توزيعها على الجلد تبعاً لاختلاف وظائف الأعضاء الخارجية للجسم فهي شديدة الانتشار في الأصابع خصوصاً الأطراف ، وعلى طرف اللسان وقليلة على البطن والظهر ونادرة اسفل القدمين كما ان انتشارها يختلف باختلاف السن كما ان توزيعها يخضع أيضاً لقوانين النمو حيث تبدأ من الرأس إلى القدمين من

الجذع إلى الأطراف ومن العام إلى الخاص لذلك فإن جلد الرأس وخصوصاً الشفتين واللسان أكثر حساسية من جلد البطن والظهر و كليهما أكثر حساسية من جلد الساق والقدم .

وأما حاسة الشم فتكون مؤثراته كيميائية وجهاز حاسة الشم هو الأنف وأما حاسة الذوق فالجهاز هو اللسان والمثير له هو عامل كيميائي قد تختلط بمثير ميكانيكي كما يصدر ذلك في تذوق الحار مع البارد .

وتكون مواضع الاحساس في اللسان مختلفة فإن منتصف اللسان قليل الاحساس واطرافه أكثر ومؤخرته مختصة في تذوق المر وطرف اللسان فيه اداة التمييز بين الحامض وغيره وليس له القدرة على تمييز المر عن غيره في مؤخرة اللسان واما جانبي اللسان فيميزان جميع انواع المذاق ولا يميز وسط اللسان أي مذاق يوجد (١) .

بهذا يختلف سير علماء النفس في دراسة الاحساس عن سير علماء الفسيولوجيا بما يقوم عليه نشاط العضو الحساس بينما علم النفس يتكفل دراسة الاحساس من جهة كنهه وكيفه ونوعيته فلسنا في صدد البحث التفصيلي عن هذه الأنواع والخصائص وانما الكفيل لها البحث الموضوعي لعلم النفس وانما أشرنا اليها لتعرف كيفية الحصول على بعض المعاني التي نستقي منها بواسطة تلك الحواس إذا كانت سليمة . ولذا ان سقراط أنكر المعرفة التي تأتي عن طريق الحواس لكونها مختلفة لا توصل إلى نتيجة محتمة .

وربما يورد على حاسة البصر المخادعة كما نشاهد ذلك في الخط الطويل مع الخط الأفقي أو عندما ننظر الى السكة الحديدية عن بعد

(١) مدخل علم النفس ص ٨٨ - ٨٩ .

نجد الأعمدة صغيرة ومتصلة وكذا مخادعة الحركة السينمائية أو كما نشاهد ذلك في ركوب القطار فان رؤية عمود التليفون أو أعمدة الكهرباء تجعل في الذهن صورة ذات حجم معين وعند الوصول الى العمود تزداد زاوية الابصار فنرى نفس العمود كبيراً، وهكذا ولكن الحقيقة المخادعة لنفس الخارج لا لذات الحاسة .

ولكن بروتاغوراس رئيس مذهب السوفسطائيين يرى ان الاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة لا العقل .
وذهب ارسطو الى ان اول خطوة للفكر هو الادراك الحسي ثم منها ينتقل الى التجربة ثم منها الى الاستنتاج والحكم وهو التأمل النظري وسوف تأتي في عرض المناقشات عند تناولنا لأراء القائلين للنقد التجريدي .

الحواس الباطنة :

ورد تعريف الحواس الباطنة لدى علماء النفس بانه الاحساس الظاهر ليس سوى ادراك صورة المحسوس الخارجي نتيجة أنفعال يقع على الحس من المحسوس ولا بد من محاولة تطبيق هذا الرأي على الحواس الباطنة لمعرفة مدى انطباق هذا التعريف عليها أو عبارة أخرى عن تمييز الحواس الظاهرة (١) .

وعلى الجملة ان الحواس الباطنة يختلف مجراها عن خط الحواس الظاهرة حيث ان الاحساس الظاهر من قبل المحسوس يختلف عن

(١) موسوعة نفسية الادراك ص ١٠٧ تسلسل ١٦ للدكتور مصطفى غالب .

عضو الحس في جهة الكيفية لان عضو الظاهر ينفصل عما يخالفه في الكيفية فيستحيل إلى مشابهه فاذا استقرت هذه الكيفية في عضو الحس امتنع الاحساس .

ولكن لو اردنا تطبيق مثل هذه النظرية على الحواس الباطنة لا يمكن تطبيق ذلك لأن الحواس لا تنفصل مباشرة عن المحسوسات الخارجية .

هذا مع انه لو نظرنا الى الحواس الظاهرة لوجدنا التأثير لا يتحقق إلا بوجود وسط بين المحسوسات الخارجية وبين أعضاء الحس الظاهر ينتقل خلاله التأثير من المحسوس الى عضو الحس وهذا لا يوجد بالقياس إلى الحس الباطني .

ولتعلم ان المحسوسات في الحس الباطني غائبة ومخزونة فلا تحتاج في ادراكها إلى حضور المحسوسات فعلاً ولكن هل يشترط ان يكون المحسوس صورة مجردة أم لا والذي نعتقده عدم ذلك كما نتحدث عنه في شرطية الانفعال وان موضوع الحواس الباطنة هو صورة المحسوس المجرد عن المادة .

شرطية الانفعال :

ذكرنا ان الحواس الظاهرة تكون منفعة باسباب المؤثرات الخارجية .

وأما بالنسبة الى الحس الباطني فلا يتصور فيه الانفعال فمثلاً وجود الوهم والتخيل والتذكر لا تستند إلى عامل خارجي بسبب الانفعال .

أما نظرية ارسطو فيرى ان تأثير المحسوسات الخارجية في اعضاء

الحواس الظاهرة يظل باقياً فيها حتى بعد انتهاء الاحساس وغياب المحسوس ويمثل ارسطو بما يحدث في القذائف المتحركة في المكان اذا انها تستمر في الحركة حتى بعد انعدام الصلة بينها وبين الرامي لأن الرامي حين يرمي القذيفة يحرك جزءاً من الهواء أو الماء ، وهذا الجزء المتحرك يحرك بدوره جزءاً آخر وهكذا تستمر القذيفة في الحركة ومثل هذا يحدث أيضاً في استحالة الكيف فان الجزء الذي يسخن بفعل شيء حار يسخن بدوره الجزء الذي يليه وهكذا حتى تنتشر الحرارة في جميع أجزاء الجسم وهذا هو نفس ما يحدث أيضاً في عضو الحس اذا ان الاحساس نوع من استحالة الكيف وهذا يفسر استمرار الانفعال في اغضاء الحس سواء في أجزائها العميقة أو السطحية لا اثناء اشتغالها بالاحساس فقط بل أيضاً بعد توقفها عن الاحساس (١) .

ويرى أرسطو ان صحة هذا الرأي الذي يذهب اليه وهو بقاء الحركات الحسية في اغضاء الحس الظاهرة تتضح لنا من انه قد تظهر لنا فجأة في اثناء اليقظة بعض الصور الخيالية التي تظهر لنا في النوم فيتضح لنا من ذلك ان هذه الصور الخيالية هي في الحقيقة حركات كامنة في اغضاء الجسد الظاهرة ويتبين لنا ذلك أيضاً مما نراه من ان الأطفال يرون في الظلام أشباحاً كثيرة تتحرك أمام أعينهم حتى انهم غالباً ما يخفون رؤوسهم من الفرع (٢) .

تتجلى نظرية أرسطو بان الانفعال في الحس الباطني كامن عن طريق الحس الظاهري وهذه النظرية سار عليها علماء النفس إلا ان اتجاه علماء النفس الحديث يرون ان التصورات منبعثة عن الجهاز

(١) الادراك الحسي د . نجاتي ص ١٤٠ .

(٢) الادراك الحسي د . نجاتي ص ١٤٣ .

العصبي وليست آتية من الحس الظاهر .

ويرى ابن سينا ان الانفعال يوجد بواسطة الحواس الظاهرة التي تستمر من الاعصاب ومنها إلى الدماغ حيث توجد مراكز الحواس الباطنة فيحدث فيها الانفعال الحسي الباطني بها .

ويذهب ابن سينا إلى أن انفعال الحواس الظاهرة تصل أولاً في الدماغ إلى الحس المشترك ويعرف الحس المشترك بأنه قوة مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متادبة إليها منها .

والذي نلاحظه من مجموع آراء الفلاسفة وعلماء النفس أن الانفعال يستمد من الحواس الظاهرة وان الصورة مخزونة في دائرة الجهاز العصبي المتفرع من الدماغ كما اختاره ابن سينا وبه تمسك علماء النفس المحدثين على أن الاحساس يكون كامناً في البدن يمكن استخراجة بعد عملية التذكر والتخيل .

الجهاز العصبي :

يتكون الجهاز العصبي من عدة ألياف عصبية وعقد عصبية تتوزع على طرفي النخاع الشوكي وتنتشر في كافة أعضاء الجسم مراكز عصبية صغيرة تربط الجهاز العصبي المستقل حيث تتفرع منها الألياف إلى الغدد والأحشاء والغدد التابعة للجهاز الهضمي ويمتد أيضاً منها ألياف إلى الأوعية الدموية الدقيقة المنتشرة في جميع أطراف الجسم وإلى الغدد العرقية وكذلك تمتد بعض الألياف منها إلى العضلات لتصحب الأعصاب الحركية والوظيفة الأساسية لهذا الجهاز العصبي الدعاية التامة على النشاط الحيوي اللاارادي في الانسان كعملية النمو

والتعويض البدني أو ما يعبر عنه بالهدم والبناء وهو المسمى بعملية الأيض .

وينقسم الجهاز العصبي إلى قسمين :

١ - الجهاز السمبتاوي .

٢ - الجهاز الباراسمبتاوي .

ويستعرض علماء الفسيولوجيا وظائف الجزء السمبتاوي فيما

يلي :

١ - تتجه أليافه إلى عضلات القزحية لتوسيع أو تضيق حدقة العين بما يناسب كمية الضوء .

٢ - ارتخاء جدران القولون الهابط .

٣ - تتجه أليافه إلى القلب للاسراع بدقاته .

٤ - انقباض العضلة العاصرة للمثانة .

٥ - تنبيه الغدتين الموجودتين فوق الكليتين .

٦ - تنبيه العضلات الداخلية والخارجية للجهاز التناسلي .

٧ - تضيق الأوعية الدموية للأعضاء التناسلية .

٨ - يؤدي إلى كف نشاط عضلات المعدة والأحشاء .

٩ - يقوم بتنبيه الكبد والمرارة .

١٠ - انقباض الأوعية الدموية السطحية والغدد العرقية وكف

الغدد اللعابية .

١١ - انقباض بعض العضلات الموجودة خلف كرة العين وتوسيع فتحتي الأنف .

١٢ - زيادة حركة عضلات الصدر أثناء التنفس .

وتقع وظائف الجهاز الباراسمبتاوي بأمور :

١ - له أطراف مصاحبة للعصب الجمجمي الثالث تقوم بانقباض العضلات القزحية .

٢ - له أطراف مصاحبة للعصبين السابع والتاسع تقوم بتنشيط الغدد اللعابية .

٣ - انقباض جدران القولون .

٤ - ارخاء العضلة العاصرة في المستقيم والمثانة .

٥ - له تأثير مانع أو كاف على الشرايين والعضلات الموجودة في الجهاز التناسلي .

٦ - تنظيم عملية التبرز والتبول واعطاء الاحساس بها .

٧ - بما يخص العصب التائه وهو العصب الجمجمي وهو جزء من الجهاز العصبي المركزي إلا أن دور العصب التائه يقوم بتنبيه الغدد الملساء المكونة للجهاز الهضمي حتى القولون الهابط ويشتمل هذا الجزء من الجهاز الباراسمبتاوي على أعصاب حسية ذاهبة من الأحشاء إلى المراكز العصبية في التلاموس ثم في اللحاء مما يعطى المسمى بالمنعكس المعوي القولوني .

والذي نطالعه عن دور الجهاز العصبي السمبتاوي يقوم بوظيفتين :

١ - الجهاز الارتوسمبتيك الذي تسرع أعصابه من ضربات القلب .

٢ - الجهاز الباراسمبتيك الذي تبطئ أعصابه من ضربات القلب وكفها .

ويكون المخ هو المركز الرئيسي للجهاز العصبي الذي يملأ فراغ الجمجمة ويتركب من خلايا عصبية متشعبة الفروع وألياف عصبية يربط بعضها البعض بواسطة نسيج ضام من نوع خاص .

ويحدثنا الدكتور المليجي^(١) ويزن مخ الرجل البالغ ثلاثة أرطال تقريباً في المتوسط والسطح الخارجي للمخ كثير التعرجات والثنيات ويغطي المخ غشاء رقيق يمتد بين ثنياته يسمى الأم الحنونة وينتشر في هذا الغشاء عدد كبير من الأوعية الدموية التي تغذي المخ ويبطن فراغ الجمجمة المحيط بالمخ بغشاء آخر متين يسمى الأم الجافية فائدته تغطية السطح الخشن للعظام لحماية المخ ، ويوجد بين الأم الجافية والأم الحنونة غشاء ثالث يسمى العنكبوت يتصل في بعض المواضع بالأم الجافية من سطحه الخارجي ويفصله عن الأم الحنونة فراغ يمتلىء مصلى ونسيج رقيق وظيفتها تخفيف تأثير الصدمات الخارجية على المخ . ولكن الواقع ان الجهاز العصبي نظير الحاسب الالكتروني لا يستغني عن الفكر .

الأفعال المنعكسة :

وجود الأفعال المنعكسة تتركب من المراكز العصبية التي تعتمد

(١) علم النفس المعاصر ص ٧٠ .

على الانتباه كوخز الجسم بدبوس أو جعل شيء في الأنف مما يسبب العطاس ومركزها النخاع الشوكي وأما بالنسبة للمخ فذاك في صورة وجود الانتباه للكائن الحي أما الأفعال المنعكسة فلا يسيطر عليها المخ .

وتتم الأفعال المنعكسة عند تركيب الجهاز العصبي من الألياف كما أشرنا إليه وقبل تكون الألياف يتركب الجهاز العصبي أولاً من النيرون ومعناه وحدة من بروتوبلازم يتكون من جسم مركزي هو جسم الخلية العصبية ويتفرع منه عدد كبير .

والمراد من الألياف هي فروع للخلايا العصبية التي يتفرع منها المحور والليفة العصبية التي تنتهي بفروع وشجيرات متشعبة تعرف بنهايات الأعصاب وإذا انفصلت الليفة العصبية عن النيرون تتعطل وظيفتها ويكون مآلها إلى الفناء .

ويتصل نيرون بآخر^(١) عن طريق هذه الفروع المتشعبة والمكان الذي تتلاقى فيه نهايات أعصاب نيرون بنهايات أعصاب نيرون آخر يسمى بالوصلة العصبية .

وانتقال التيارات العصبية التي يتكون منها تيار كهربائي من خلية لأخرى يكون عن طريق هذا الاتصال وهكذا تتصل الأعصاب بأجزاء الجسم المختلفة كالجلد أو العضلة أو الغدة أو نحوها عن طريق نهايات الأعصاب التي تتفرع وتنتشر بين خلايا هذه الأجزاء وبذلك تستطيع توصيل المثيرات الخارجية المختلفة إلى الجهاز العصبي المركزي .

ويتضح لديك بهذا العرض بأن الأفعال المنعكسة تقع بسبب

(١) النيرون هي الخلية العصبية .

وجود المثير الخارجي وربما يوجد الفعل المنعكس في طبقات الحس الباطن كما يشعر به النائم عند إلقائه في نهر فيجلس مرعوباً فزعاً ويكون مركز هذه الأنحاء هو المخ ويكون بين الحس الظاهري والباطني نحو علاقة وارتباط بما يخزنه الدماغ من لوحات حسية كامنة

ومثل هذه النوعية من التصور لا يرجعنا إلى الالتزام بتجريد الحس الباطني ولا بد أن نفكك بين الحس الباطني والعقل وإذا أخذنا بالقول في العلاقة والترابط بين الحس الباطني مع الحس الظاهري فذاك لا يستلزم القول بأن الحكم هو عدم تجريد العقل .

وسوف نقدم إليك بحثاً مستوعباً في حقيقة العقل وما ذكر فيه من التجريد وعدمه .

المذهب التجريبي

الفصل الأول

- ١ - كيان التجربة على الظواهر الحسية
- ٢ - الملاحظة والتجربة وشروطهما
- ٣ - المنهج التجريبي
- ٤ - الظواهر والجواهر
- ٥ - التجربة في المجال الحسي والفكري
- ٦ - العلاقة في نظر جون لوك
- ٧ - التجربة والفلسفة
- ٨ - التجربة والمثالية
- ٩ - التجربة في نظر المنطقيين
- ١٠ - التحليل التجريبي والتحليل البرهاني والتحليل العقلي
والتحليل العملي والتحليل المادي
- ١١ - الفرق بين التحليل والتركيب
- ١٢ - مبادئ علاقات التجربة في نظر كانت
- ١٣ - مبدأ السببية
- ١٤ - الظواهر والأشياء في ذاتها
- ١٥ - المعرفة في نظر التجريبيين

كيان التجربة على الظواهر الحسية :

يبتني المذهب التجريبي على الظواهر الحسية لأنها المقياس الصحيح في بت الحكم وليس هناك معرفة فطرية أو ضرورة عقلية كما يسير عليه المذهب التجريدي بل يقول ان الضرورة العقلية إذا لم تخضع إلى قانون التجربة لا تملك محلاً مناسباً للمعرفة وليس هناك تعبير يطلق عليه البحث ما وراء الطبيعة أو البحث الميتافيزيقي .

وعلى الجملة ان التجربة قد لا تملك خلفيات سابقة مخزونة في دائرة الحافظة وإنما وجود المعرفة بوجود التجربة على نحو القضية الحينية كما في الرياضيات أو تتوقف على مبادئ تجريبية كما في العلوم الطبيعية .

والذي يقوم عليه المذهب التجريبي هو الانتقال من الخاص إلى العام ومن الحقيقة الجزئية إلى المطلق على عكس المذهب التجريدي ان الانتقال عنده من العام إلى الخاص .

تستخدم التجربة غالباً في علم الطبيعة والكيمياء ووظائف الأعضاء وعلم الطب وعلوم الحياة فمثلاً قطع بعض الأعصاب من معدة حيوان لرؤية التغييرات التي تترتب على ذلك في وظيفة الهضم وللمقارنة بين عملية الهضم في حالة طبيعية وبينها في حالة غير طبيعية .

وتستخدم لاثبات التجربة ثلاثة طرق :

١ - القياس وهو الذي يركز على الصغرى والكبرى والانتقال من العام إلى الخاص .

٢ - الاستقراء وهو الاستنتاج والفحص من الخاص إلى العام .

٣ - التركيب من الأجزاء الطبيعية .

ويتجلى لديك عدم إمكان التعريف للتجربة لأن الوجود الاحتمالي يقع في عرض الشيء الذي يجري عليه التجربة سواء كان التعريف على النهج العام للتجربة أو على نحو القضية الخاصة .

أما التعريف العام فغير متصور لأن طبيعة التجربة تستدعي الجزئية دون القضية العامة والتجربة العقلية جزئية في واقعها إلا أنها مرتظمة بتيارات احتمالية توجب الاجمال في ناحية المعرف ولم يكن هناك إجمالي وتفصيل بين المعرف والمعرف .

وظهر أن التجربة قائمة على الدليل الاستقرائي ولذا تجد مراحلها على ثلاثة أنحاء :

١ - التجربة والملاحظة كما يأتي بيانهما :

٢ - الفروض العلمية ويقصد بها طرح فكرة أو رأي علمي على سبيل الاحتمال الافتراضي لأجل تفسير ظاهرة من الظواهر من الرجوع إلى سبب الظاهرة أو ملازمة لسبب آخر أو علة أخرى مع ما يجب على المحتمل ان يحصل على خيارات ومعارف قبلية وبعد عرض الفكر يأخذ بالبرهان على صحة الفكرة الافتراضية ويذكر المناطقة شروط الفرض

العلمي على أنواع .

أ - أن يكون الفرض على نحو الاحتمال الظني مسبقاً بملاحظة مجردة أو تجربة وملاحظة .

ب - عدم تعارض الفرض المطروح مع القوانين الطبيعية المعترف بها كقانون عام مع القوانين العقلية المسلمة .

ج - ان الفرض يجب أن يطبق على جميع التقارير والحالات .

د - ان تكون الفروض صالحة لاقامة البرهان عليها .

٣ - مرحلة تحقيق الفروض أو ترجيحها بالأدلة ويكون النظر إلى دور الاستقراء تارة بالباشرة وقد ذكر جون ستيوارت مل طرقاً خمسة وهي :

١ - التلازم في الوقوع ويعبر عنه إذا وجد وجد .

٢ - التلازم في التخلف إذا لم يوجد لم يوجد .

٣ - التلازم في الوقوع والتخلف إذا وجد وجد وإذا لم يوجد لم يوجد .

٤ - التغيير النسبي وهو التلازم في نسبة التغيير تزايداً في طرف الوجود وتناقصاً في طرف العدم .

٥ - النظر في البواقي وجميع هذه خاضعة لقانون السببية وأخرى يكون دور الاستقراء غير مباشر وهو الذي يعتمد على الطرق القياسية الشرطية والحملية .

وبعد استيفاء جميع ما يمت إلى التجربة من وفرة المعلومات ودقة

الملاحظة ورعاية جميع الظروف الملائمة لا بد من تحصيله حتى يكون ذات قيمة علمية وبهذا يمكن تصوير أسس التجربة على ستة عناصر :

١ - الجسم ٢ - الاتجاه ٣ - السرعة ٤ - المكان ٥ -
الزمن ٦ - القوة .

وذكر أن قواعد التجربة مبنية على ثلاثة ركائز أولية :

١ - الجوهر ٢ - العلة ٣ - التبادل .

ظروف التغيير :

تستند ظروف التغيير إلى موارد :

منها : قائمة الحضور وذلك في صورة تغيير سبب الظاهرة والانتقال من ذلك السبب إلى سبب ثانٍ وهي ما يعبر عنها بحضور الظاهر عند حضور مصدرها كالبحث عن الحرارة عند توزيع مصادر الحرارة من الشمس إلى النار إلى حرارة الكائن الحي وهي المسماة بطريقة الانفاق عند جون ستوارت مل .

منها : قائمة الغياب ويراد بها وقوع التغيير في سبب الظاهرة من وجود السبب إلى عكسه عند وجود ذلك السبب الأولى كوجود الحرارة عند غياب الشمس وهي طريقة الاختلاف .

منها : قياس المتغيرات ويقصد به في حالة تغير المصدر عن طريق الشدة والضعف كقياس الحرارة عند استمرار النار أو في حالة شدتها أو ضعفها ثم ملاحظة الاختلاف الذي حدث في وجود المصدر ويعبر عنها بقائمة التدرج المسماة بطريقة التغيير النسبي .

منها : التغيير في موطن السبب كقياس الحرارة في محل مرتفع
ومحل منخفض .

منها : تغيير الظاهرة أو ملاحظتها مع المصدر في صورة ارتباطها
معه .

الملاحظة والتجربة :

يمكنك معرفة جهة الفرق بين الملاحظة والتجربة ان الملاحظة
ترتسم في خطوط الظاهرة الطبيعية وفي التجربة تكون الظاهرة من صنع
العامل اليدوي لكشف عينات خاصة قريبة للموضوع العلمي ، أو ان
الملاحظة تتسم بمراقبة شكلية التركيب الطبيعي والتجربة يمكنها تحليل
التركيب إلى أجزاء وعناصر لتحليل الماء والنار أو إرجاع الأجزاء إلى
شكل تركيبى كتأليف النحاس والقصدير والرصاص في تكوين البرونز
من هذا الشكل التركيبى يمكن للانسان أن يصنع عدة تركيبات
كيميائية أخرى بحسب اكتشافاته العلمية .

ويقع موطن الملاحظة هي الجهات الطبيعية لأنها مكونة للظاهرة
والتجربة تحت قدرة الانسان في تحديد وقتها فملاحظة الرعد والبرق
ليس خاضعاً للتحديد الوقتى بخلاف التجربة فانه متى أراد أن يوجد
شرراً كهربائياً أوجده .

شروط التجربة والملاحظة :

يشترط في إقامة التجربة أمور :

- ١ - الدقة وتوجد بالتحديد لوجود الشيء .
- ٢ - تحديد الظاهرة عن بقية الظواهر الأخرى وإلا كان موجباً

لعدم إدراك الظاهرة لاختلاطها مع الظواهر .

٣ - التكرار فان التجربة تستدعي غالباً تكرار الظاهرة حتى يتوصل إلى النتيجة بإيمان .

٤ - تبسيط الظاهرة كأن ينتقل من جزء بسيط إلى تمامية المركب أو أن الجزء البسيط يقصد به صفة الشيء الذي يحصل من ورائه الانتقال إلى موضوع ذلك الشيء أو إلى الأفكار التي لها صلة بتلك الصفة .

٥ - تسجيل الملاحظة وتدوينها .

٦ - التوقي من كل ما يحتمل فيه الخطأ .

المنهج التجريبي :

مما يستخدم للحصول على الحقائق عند توفر الشروط المقررة في إثباتها هو المنهج التجريبي مثلاً ان من يعتقد بوجود اختلاف بين السود والبيض في ناحية سمة الشخصية وإذا أحب إثبات صحة الاختلاف أو عدمه فالاعتقاد بالخلاف أولاً مجرد فرض وطبيعة الفرض مرجعه إلى التخمين الذي قد يعتمد تارة على ملاحظات أولية أو على أساس معقول أو من مجموعها ان الفرض هو كون البيض يحملون روح العداء للسود فعلى المحقق جمع المعلومات ليحصل لديه الاتجاه الايجابي أو السلبي عند توفر ملاحظة تساوي نسبة الأعداد بين الطائفتين مع تكرار الحالة العدوانية من الجانبين وبعد ذلك تجعل المقارنة بين المجتمعين لاستخراج الاختلاف الجوهرى بين السود والبيض .

والذي نلاحظه في هذا الميدان ان التجربة وقعت في المقدمات

واما الاستنتاج فهو أمر خارج عن محور التجربة ولا بد ان يفكك بين المقدمات والنتائج لأن التجربة تقع تحت العامل المادي والنتائج لم تكن خاضعة لها ، وانطبق التجربة على النتائج غير مقبول علمياً وان وقعت النتيجة بنحو الأمر الخارجي أحياناً فذاك لقضية جزئية .

الظواهر والجواهر :

ترتبط الظواهر بالذات ارتباطاً شكلياً أو القشرة الخارجية للذات أما الجواهر فيكون البحث فيه عن صميم الذات .

وقد انتقد أوج بوليتزير بقوله والواقع ان الجدل وحتى الجدل المثالي عند هيجل يقول ان التمييز بين صفات الشيء والشيء في ذاته تمييزاً أجوف فإذا عرفنا كل صفات شيء ما عرفنا الشيء ذاته ثم ينبغي أن تكون هذه الصفات مستقلة عنا وفي هذا بالذات يتحدد معنى مادية العالم ولكن ما دمنا نعرف صفات هذا الواقع الموضوعي فلا يمكن أن يقال عنه انه غير قابل للمعرفة فمن السخف أن نقول شخصيتك وصفاتك وعيوبك شيء آخر وأنا أعرف صفاتك وعيوبك ولكنني لا أعرف شخصيتك ذلك لأن الشخصية هي بالضبط مجموع العيوب والصفات وكذلك فن التصوير هو جماع أعمال الصور فمن السخف أن تقول هناك اللوحات والرسامون والألوان والأساليب والمدارس ثم هناك التصوير في ذاته معلقاً فوق الواقع وغير قابل للمعرفة فليس هناك قسمان للواقع بل الواقع كل واحد نكشف بالتطبيق وجوهه المختلفة على التوالي ، وقد علمنا الجدل ان الصفات المختلفة للأشياء تكشف عن نفسها بواسطة الصراع الباطن للأضداد وهو الذي يصنع التغيير فحالة السيولة في ذاتها هي بالضبط حالة الاتزان النسبي الذي ينكشف

تناقضه الباطن في لحظة التجمد أو الغليان ، ومن هنا قال لينين لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أي فارق مبدئي بين الظاهرة والشيء في ذاته وليس ثمة فرق بين ما هو معروف وبين ما يعرف فكلما ازداد عمق معرفتنا للواقع أصبح الشيء في ذاته تدريجياً شيئاً لذاتنا (١) .

ويبدو من جورج بوليتزر عدم تمسكه بوجود الاثنينية بين الصفة والشيء في ذاته وإنما هما شيء واحد وان الشيء يحكي مجموعة الصفات والظواهر ولازم ذلك عدم وجود المثالية الواقعية .

وأما المثالية الشكية التي تأتي عن طريق الحواس فهي تدرك على وفق الظواهر من غير نظر إلى ذاتية الشيء وجوهريته .

أما إذا فسرت الظواهر بالنظر إلى الشكلية بالقياس إلى كيانها الاستقلالي لا بالنظر إلى المقارنة بين الظاهرة والجوهر .

ونناقش جورج بحسب المقياس الفلسفي أولاً انه لا تتم العينية والشيء لأنه يلزم دخول العرض في حقيقة المعروض لأن حقيقة العرض الوجود الآلي والمعروض حقيقته الاستقلالية ويكون من باب الخلط بين الجوهر والعرض الذي تأباه الصناعة الفلسفية .

وثانياً لو قدر ان الادراك مرجعه إلى العمل الفزيولوجي تكون الرابطة بين الادراك والاحساس على نحو الرابطة المادية ولا تخلو هذه العلاقة بينهما اما ان تثبت على وجه الاندكاك والفناء في الذهن فلا يكون عندئذ علاقة بين الآلية والفناء الذهني والمادية الخارجية حيث لا سنخية بينهما لعدم وجود العلاقة بين المادة الخارجية التي في الجهاز العصبي وبين

(١) المادية والمثالية في الفلسفة ص ١٠٨ - ١٠٩ .

الادراك الحسي الذي هو انعكاس وصورة لذلك الجهاز ولو قدر وجود العلاقة لخرجت من صفحة الفناء والآلية إلى الموضوعية والدخول في محور الذاتية ويكون من نوع الانقلاب من مرحلة الفناء إلى الموضوعية الاستقلالية وبهذا الرد تنهدم المادية الديالكتيكية لابتنائها على الحركة وعدم انفصالها عن المادة بل هي دخيلة في واقعها فانتقال الفكر إلى الواقع الموضوعي الخارجي كما يقوله الديالكتيكيون بأن الفكرة ليست من نوع الصورة الآلية للواقع وإنما الواقع ينقلب إلى فكرة لأن كلاً من الفكرة والواقع يشيران إلى الحركة والاختلاف في كيفية الحركة لا يوجب عدم صحة الانتقال هذا مع انه لا تناسب بين الحركة الفكرية والموضوعية الخارجية .

التجربة في المجال الحسي والفكري :

تفسر التجربة تارة في مجال ضيق وهي التي تحد في نطاق الحس كما في المشاهدات والملموسات والمسموعات والمذوقات والمشمومات .

ولهذا يبدو ان جون لوك يعمم المعرفة للاحساس سواء كانت من كفيات الأشياء الموجودة أم من لوازم الكفيات وليس متزعماً بأن المعرفة هي الاحساس^(١) وإن كانت المعرفة لا توجد منفصلة عن الاحساس .

وتفسر التجربة أخرى بحسب التأليف الفكري الذي يأتي به عن طريق التجربة .

(١) جون لوك للدكتور محمد فتحي الشنبطي ص ٥٥ ط ١٩٦٩ م .

كما سار عليه ديكارت وغيره من جعل التفرقة بين الأفكار المركبة والبسيطة بذلك الاعتبار من تركيب البساطة وعدمه .

ويبدو من جون لوك قصده بالفكرة البسيطة الدلالة على شيئين متميزين تمام التمييز وهما :

١ - الفكرة المعطاة .

٢ - الذرة غير المتجزئة .

ويكون تفسير الفكرة البسيطة هي التي لا تنطوي على التركيب الفكري وتكون منطبقة على وجود الذرة والذرة قد تنجم عن عملية تجريد أكثر من صدورها عن معطى من الاحساس .

ويحدثنا الدكتور محمد فتحي عن نظرية لوك كما في نص عبارته ومع هذا نجد لوك يتورط فيقصد بالفكرة البسيطة المعنى الأول أحياناً والمعنى الثاني أحياناً أخرى (١) وسواء كان التمييز بين الأفكار البسيطة والأفكار المركبة هو تمييز بين ما هو معطى وما ليس بمعطى أو بين الذري والمؤلف فإن هذا التمييز على وجهيه يسقط في سياق التحليل وسرد الحجة ففي كثير من المواطن في المبحث نجد لوك يأخذ الأفكار البسيطة والأفكار المركبة معاً على أنها معطاة ملاحظاً أن الأفكار البسيطة توجد في تجمعات عديدة معاً .

ويأخذ لوك في حديثه عن بساطة الفكر وانه ليس ذرياً وينظر إلى

(١) المصدر نفسه ص ٥٧ .

ذلك بفكرتي الزمان والمكان فهما من حيث طبيعتها تتألفان من أجزاء .
ومن ثم فان التمييز بين البسيط والمركب تمييز لا يكاد يعتد به
فليس كل ما هو معطى فكرة بسيطة وليس كل ما هو مؤلف فكرة
مركبة .

ويستخلص الدكتور محمد فتحي تجريبية لوك على نحو الفلسفة
العامة ان صميم التجربة يتمثل في كون الاحساس والادراك هما
اللذان يمونان الذهن بالأفكار ومعنى هذا اننا إذا عجزنا عن الاحساس
والادراك لاستحالت المعرفة (١) .

ويمضي جون لوك في حديثه حول بيان الفكر التركيبي ويعرفه
على كيفيتين الأولى النظر إلى التفاحة مثلاً بما فيها صلابة وامتداد فتدل
على المعرفة مباشرة حيث لا تفارق الأجسام ، والثانية بما لها طعم ولون
ورائحة وتدل هذه على الفكر في الاطار الذهني .

وقد اتخذ جاليليو وهوبز وجسندي وديكارت طريقاً في تمييز
الكيفيات وهي كيفيات جوهرية للأشياء المادية وكيفيات ذاتية وليست
في الأشياء المادية .

وكان هذا الفكر الفلسفي الحديث الذي سار عليه هؤلاء
الأقطاب يرجع إلى كون الطبيعة واحدة وإنما التغيير حدث على المادة
بسبب وجود الحركة وتصبح المادة الواحدة أجساماً مختلفة عديدة ولكن
مهما اختلفت هذه الأجسام بعضها عن البعض الآخر فانها لا تفقد أية
خاصية من خاصياتها الجوهرية بيد أن ثمة كيفيات ثانية هي كيفيات

(١) جون لوك ص ٧ .

الذاتية توجد فقط كنتيجة لوجود الانسان (١) .

وأخذ الدكتور فتحي في نقد نظرية لوك كما في نص عبارته (ولكن إذا كنا لا ننظر من الحواس ان تنيرنا عن الكيفيات الثانية فلم نتوقع منها ان تفعل ذلك في حالة الكيفيات الأولى هذا سؤال لا نجد له جواباً مباشراً عند لوك فإذا أردنا الحوار حوله لكان أمامنا احتمالان .

١ - لعل لوك يقصد ان لدينا أفكاراً عن هذه الكيفيات في الاحساس ونعرف بالعقل بعض أشياء أخرى مرتبطة بها ان ما نعرفه بالعقل هو ان كل الاجسام المادية تملك الكيفيات الأولى ويشمل ذلك أيضاً الموضوعات التي تبلغ من الصغر حداً لا تكون معه محسوسة .

٢ - ان أفكار الكيفيات الأولى تشبه تلك الكيفيات وان كنا لا نصل بالحواس إلى معرفة ذلك لأن أقصى ما يستطيعه الاحساس أن يزودنا بهذه الأفكار .

وبالنظر في هذين الاحتمالين نلاحظ أننا إذا كنا نعرف بالعقل أو بالحدس أو بأية طريقة غير حسية ان الأشياء في العالم المادي ممتدة وصلبة ومتحركة الخ فهنا على التأكيد معلومات خاصة بالفكر ليست معطاة في الاحساس والادراك فهل ثمة تعارض بين تقريرنا لهذا وبين تجريبية لوك ربما كان الأمر كذلك وربما أيضاً كان قصد لوك على النحو التالي نحن نبدأ بالتجربة الحسية التي بدونها لا تكون هنالك بداية وبتسليط الملاحظة والتأمل على حصيلتي من التجربة الحسية يبرز في الذهن حدس هيأتني له التجربة بأن كل الموضوعات الخارجية التي تجعلني

(١) جون لوك ص ٦٢ .

أصل إلى الأفكار التي لدي ممتدة ههنا إدراك ان الامتداد خاصية
جوهرية للموضوعات المادية (١) .

والذي يدور في خلدنا أن حقيقة المادة بما تحمل من ثقل أو تحديد
ماهوي يكون لها اتجاهان .

١ - النظرة الذاتية للشيء .

٢ - النظرة إلى خصوصية الشيء .

فلو جعلنا الذاتية والخصوصية شيئاً واحداً لانعدمت حقيقة
التمييز بحسب الوجود الخارجي وبحسب الصورة الذهنية .

وأما لو كان أحدهما غير الآخر بان كانت الذاتية تتجه الى الخط
الجوهري والخصوصية تتجه الى الخط العرضي فلا يمكن ان يكون
العرض جوهراً أو بالعكس والانقلاب من أحدهما محال .

العلاقة في نظرجون لوك (٦٣٢ - ١٧٠٤) :

لا يخفى ان العلاقة تركز على الاتجاه الواقعي والاتجاه الخارجي
وصدور المقارنة ينشأ عن قدرة الذهن على المقارنة بين الأفكار المتجمعة
التي يتولد منها أفكار مركبة وان العلاقة في نظر لوك وجود قائم بذاته
ينفصل عن الأفكار البسيطة والمركبة ، ولكن نجده في موطن آخر قد
جعل العلاقة من جملة الأفكار المركبة ويمثل الى العلاقة كايوس رجل
ولكنني أقول ان كايوس زوج فههنا لفظ دال على علاقة وهذه العلاقة

(١) المصدر نفسه من ٦٣ - ٦٤ .

تشكل شخصاً جديداً هو الزوج واساسها عقد الزواج (١) .

ونراه في مجال آخر يرجع جميع العلاقات الى الأفكار البسيطة وبعد ذلك يسير الى تطبيق نظريته بان العلاقات جميعاً ترجع الى منشأ تجريبي حسي واهم العلاقات تنطبق على علاقة العلية في خصوص العلة الفاعلية وإلا فالعلة المادية والصورية والغائية لا تتلاءم مع المنهج التجريبي وتعزي جميع الأشياء التي توجد والتي يمكن ان توجد مرتبطة بهذه العلاقة .

وقد تأثر لوك بنظرية كوردموا حيث يرى ان علة الحركة علة روحية وتجده يمثل بالأحرف الرمزية وهي ان الجسم أ يدفع الجسم ب فيتحرك هذا الأخير ويسكن الأول ولا نستطيع القول إلا زعماً أن (أ) يزود (ب) بالحركة (١) .

والذي يشرق في الذهن ان دور العلاقة مقتضاها المعنى النسبي الاندكاكي وليس لها وجود خارجي وإذا عبر عنها بلفظ فيكون اللفظ دالاً على وجود العلاقة والنسبة وليس هو عين العلاقة .

واما انحصار العلاقة بالعلة الفاعلية فلا موجب له لأن لها السعة في استقرارها في دائرة العلة المادية والصورية والغائية اذا كانت العلة تشكل - جماً ثلاثياً اثنان منها استقلالياً وواحد نسبي اندكاكي ولا يصلح ان تكون العلاقة وجوداً خارجياً أما لو قصد بها الربط في وجودها الخارجي لاصبحت بنفس الوقت تعطي صفة الارتباط والعلية وهذا لا يكون إلا على نحو التجريد إذا لوحظت الحيشية متعددة والجهة

(١) المصدر نفسه ص ٨٠ .

متكررة بالنظر الى كونها علة لوجود الثاني واداة ربط لوجود الأول .
ويرى جون لوك ان المعارف على صور كما يوضحها لديك .
١ - المعرفة الوجدانية وهي القائمة على عدم طبي مقدمات
كالكل اعظم من الجزء .

٢ - المعرفة التأملية وهي المستندة على معلومات مخزونة في بوتقة
الذهن .

٣ - المعرفة الحسية وهي المبتنية على مقاييس الحياة وان لم تكن
محطاً للفلسفة .

وذهب لوك الى ان الادراك قائم على الحس والتجربة ولكن عند
الملاحظة ان تقسيمه للمعرفة يتنافى مع ما بنى عليه من رجوع المعرفة في
واقعها الى الحس والتجربة دون الرجوع الى المعرفة الفلسفية (١) .

التجربة والفلسفة :

تتصل جذور التجربة على الطبيعة وتبدأ معارفها من الجزئيات
الى الكلّيات على نحو الجهة الاستقرائية وهي الابتداء من منطلق
الجزئي والوصول الى الأمر الكلي ولا يعتمد على المبدأ القياسي الذي
يكون دائرة انطلاقه من الكلي الى الجزئي ومن العام الى الخاص .

ويقع الرد على المذهب التجريبي اجمالاً ان طبيعة التجربة لا تخلو
اما ان تستدعي وجود خبرات سابقة ضرورية حتى يرتكز عليها الفهم
فيكون الاستناد الى ذلك الأمر الضروري وليس مستنداً إلى ذات

(١) فلسفتنا ص ١٠٩ .

التجربة واما ان تكون التجربة حين وجودها تحقق موضوعية المعرفة من غير استناد إلى خبرات سابقة فيكون من حين صدور التجربة تحصل المعرفة وهذا يستدعي عدم التركيز على الفهم الاستقرائي مع ان التجربة لا تثبت نفسها بنفسها .

مضافاً إلى ذلك كله انه يستدعي ان تكون التجربة عند الاكتشاف العلمي تعطي صورة مجملة لم يتوصل بها الى الحقيقة وتسقط الضوابط الكلية دائماً .

ودور التجربة يعطي ضوءاً على الظواهر والشكلية للمادة ولا يثبت حقيقة المادة ويكون الوصول لمعرفة المادة بعوارضها وخواصها وليس بماهيتها وجوهريتها التي هي عبارة أخرى عن صميم الذات .

التجربة والمثالية :

يقوم أساس المثالية على الصور الذهنية ، واما الوجود الخارجي فله تعلق في الذهن وانه ظل له .

وبهذا يختلف منطق الواقعيين عن المثاليين في اتجاههم نحو الوجود الخارجي حيث له كيانه الاستقلالي وله صورته المستقلة واذا اجري عليه عملية التجربة الحسية أصبح مثبتاً لنفسه .

والذي نلمسه من طبيعة التجربة انما هو الكشف عن بعض الظواهر الكونية بادراكات حسية متنوعة وهذا لا يستدعي الوصول الحقيقي الى ذاتية الشيء ومعرفة كنهه وانما هو مجرد صورة ذهنية لم تخرج عن دائرة التجريد بمحض تنوع الادراك الحسي وعرضه على اشكال عديدة تنقلنا من تجربة الى أخرى مع ان الاقرار في نهاية الادراك الحسي الى احد أفراده الأخيرة لم يكن خروجاً عن دائرة التجريد اذ

الايان بمعرفة طبيعة الشيء عند الوصول إلى آخر نقطة التجربة هو بنفسه الدخول في شبكة التجريد .

حتى لو فسرنا تطور المادة ان في داخلها وجود متناقضات حيث ان مثل هذا المذهب الديالكتيكي يستند دائماً الى افتراض موضوع خارجي حتى يقفز منه الادراك ومآل ذلك الى الدخول في نقطة التجريد ، واليك ما ذكره روجيه حيث برهن على المذهب التجريبي باسبقيه المادة الفكرية على المادة العضوية وعند ركون المثالية الى اسبقيه المادة الفكرية لا بد من القول بصحة المذهب التجريبي .

قال روجيه غارودي تعلمنا العلوم ان الانسان ظهر على وجه الأرض في زمن متأخر جداً وكذلك الفكر معه ولكن نؤكد ان الفكر كان موجوداً متقدماً على الأرض على المادة يجب اذن التأكد بأن هذا الفكر لم يكن فكر الانسان ان المثالية في جميع اشكالها لا تستطيع ان تنجو من اللاهوت لقد وجدت الأرض حتى قبل كل كائن ذي حساسية قبل كل كائن حي وما كان لأية مادة عضوية ان توجد على الفكرة الأرضية في أول مراحل وجودها فالمادة غير العضوية سبقت الحياة اذن وكان على الحياة ان تنمو وتتطور خلال آلاف آلاف السنين قبل ان يظهر الانسان ومعه المعرفة العلوم تقودنا اذن الى التأكد بان العالم قد وجد في حالات لم يكن فيها أي شكل من أشكال الحياة أو الحساسية ممكناً (١) .

تشاهد روجيه قد افترض خضوع المثاليين الى المادة العضوية فوجه برهانه على صحة العملية التجريبية .

(١) ما هي المادة ص ٤ .

ولكن مثل هذه النوعية من الاستدلال لم تخرج عن دائرة التجريد لأن المثاليين وان ذهبوا إلى المادة العضوية وتأخرها عن المادة الفكرية ولكنها جميعاً أضواء من شعل الوجود الذهني لان الوجود الخارجي له مطابق ذهني .

وما ذهب اليه روجيه لم يكن مصادرة بأخذ الدعوى دليلاً كما اعتقد العلامة الصدر في فلسفتنا^(١) وانما هو في اتجاه معاكس للمثاليين .

التجربة في نظر المنطقيين :

ذهب المناطقة الكلاسيكيون الى ان التجربة تقع من نوع الاستقراء الناقص وهو مما يفيد القطع بالحكم غالباً وهو قائم على قياسين :

١ - القياس الاستثنائي وهو الذي يذكر فيه اما عين النتيجة أو نقيضها .

٢ - القياس الاقتراضي سواء كان مؤلفاً من الحملي أو الشرطي لا بد ان يرتكز على تكرر الحد الأوسط مع ايجاب احد المقدمتين وكلية احدهما وان النتيجة ترجع الى اخس المقدمتين فيعتبر السلب أخس من الايجاب والجزء أخس من الكل .

وقد اشرنا الى ان بعض التجارب قد يقوم الدليل العملي على بعض المواد ولكن قد يثبت بعد زمن وجود مواد أخرى وان ما بنوا عليه

(١) فلسفتنا ص ١٥٩ ط ٢ .

يكون العلة في ذلك الوجود الأولي أصبح في فقر الى جزء آخر وما كان علة تامة صار علة ناقصة .

وهذا في الحقيقة ان القصور من جانب المجرب بالكسر وليس من قبل المجرب بالفتح فالخطأ والاشتباه كان ناشئاً عن دراسة بعض الظواهر وعدم الوصول الى الظواهر الأخرى فلا يهدي الدليل الاستقرائي قطعاً محتملاً وقد رددنا الدليل الاستقرائي بين حالتين :

الأولى : اذا وصل الى مرحلة الاستنتاج النهائي فيكون من صفحة العقل والتجرد .

الثانية : احتمال عدم الوصول وهذا يستدعي القصور في الاستنتاج وعدم الجزم في الدليل الاستقرائي طالما يكون احتمال الانتظار الى جزء آخر يتم ذلك المركب .

التحليل التجريبي والتحليل البرهاني :

تعزى كلمة التحليل في تاريخها القديم الى اقليدس وهو احد علماء اليونان الرياضيين ويراد بها التفكيك .

يفترق التحليل التجريبي عن التحليل البرهاني ان التحليل التجريبي ينطلق من الظاهرة أو ما يعبر عنه بالتحليل الكيماوي للوصول الى عناصر الجسم حتى تفسر ذات الجسم ، ولذا لا بد ان يفرق ايضاً بين التحليل في الطبيعة وهي لها عنوان عام والتحليل في الكيمياء ضيق المحور .

وأما التحليل البرهاني فيراد به انطباقه على الميتافيزيقا والعلوم التجريبية وقد ذكر ديكارت ان قوام الميتافيزيقا على الارتقاء من الادراك

الحسي إلى وجود الله التي يعبر عنها بالذات المفكرة قال انا أشك اذن أنا أفكر اذن أنا موجود وينطبق التحليل البرهاني على مبدأ الجبر في الحساب كما ان ارشميدس وابولونيوس قد لاحظا انطباق التحليل البرهاني على خصوص الهندسة .

وقال ديكارت السنا نستخدم نحن انفسنا نوعاً من الحساب المسمى بالجبر ينحصر في ان نجري على العدد ما كان الاقدمون يجرونه على الاشكال .

التحليل العقلي والتحليل العملي :

يقوم التحليل العقلي اما على الفحص في الأسباب الواقعية والعلل الحقيقية لوجود الشيء أو يراد بالتحليل العقلي هو تجزئة الشيء بحسب ماهيته الى جنس وفصل او أن الوجود أما واجب الوجود أو ممكن الوجود أو ما هو قائم بنفسه أو قائم بغيره ، ويستخلص التحليل العقلي على ثلاثة أنواع :

١ - التحليل من حيث الفحص عن الأسباب .

٢ - التحليل العقلي بالنظر الى تحليل الماهية الى الجنس والفصل .

٣ - التحليل بالقياس الى قيام الوجود تارة من حيث ذاته وأخرى من حيث قيامه بمعروضه .

وأما التحليل العملي فيوجد في صورة البحث عن حصول الغاية التي بواسطة وجودها يمكن التعرف على بعض الأمور الواقعة في موطن التصورات الذهنية عارية عن عالم التجربة .

وذهب «كانت» الى ان الصلة في بدايتها تركيبية وبالتالي تجريبية راجع التأمل رقم ٤٩٩ قال يمكن المرء ان يربط بين التصورات ابتغاء ان يؤلف منها تصوراً أكبر كما يمكنه ان يتصور التصورات مرتبطة فيما بينها من أجل ان يتعرف ما فيها (١) .

التحليل المادي :

ان وجود التحليل المادي يرتكز على تجزئة الكتلة المادية أجزاء متجانسة كما في التجزئة البسيطة لكتلة أم غير متجانسة للتمييز بين هذه الأجزاء في نفس الوقت الذي نفككها فيه ولكن نكشف عن واحد منها له خواص تهمنا كما يفعل الصيدلي (٢) .

الفرق بين التحليل والتركيب :

توجد الرابطة في وجود الشيء تارة بحسب الموضوع والمحمول كقولك الانسان حيوان ناطق بملاحظة وجود النسبة بين الانسانية والناطقية وأخرى بحسب المادة .

أما التركيب فيمكن جعله في اطار الاجسام والمواد وان كان النظر فيه الى وجود الارتباط أيضاً وثبوت العلاقة بين الأجسام إلا ان الفارق بين الرابطين ان التحليل يقع في موطن التصورات الذهنية والتركيب يقع في موضع الاجسام الخارجية ولكن «كانت» فرق بينهما بان التحليل ان كان فيه عدم اضافة خارجية ما وراء تصور الموضوع والمحمول فهو

(١) مانويل كنت للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٤١ - ١٤٢ .

(٢) المنطق وفلسفة العلوم هول موي ص ٣٩٢ .

تحليلي وان كان وجود إضافة اخرى تعقب الموضوع والمحمول يكون تركيباً (١) .

وهذا في الحقيقة لم يخرج عن دائرة التحليل وإلا فالمنصرف الى التركيب انما يقع بلحاظ الوجود الخارجي لا التصوري، وغرض «كانت» بلحاظ تركيب القضية في قبال بساطتها ولكن هذا يستدعي الخروج عن محور موضوعية التجربة اذا قصد بها الميدان الحسي .

مبادئ علاقات التجربة في نظر كانت :

ذكر كانت ان علاقات التجربة تقوم على ثلاثة مبادئ :

١ - الجوهر (يظل الجوهر على حالة وسط تغير كل الظواهر دون أن تزيد كميته في الطبيعة أو تنقص) ، ويكون التعرف على طبيعة الجوهر تحت قوانين مرسومة وهي المسماة بمبادئ بقاء المادة والطاقة ، ولا يمكن أن يفصل العلم الاستقرائي عن مبدأ الجوهر ولا يكتفي بمجرد صياغة قوانين السببية أو وظيفية تعبر عن علاقات بين الظواهر المتعاقبة أو بين العناصر المتلازمة للظاهرة أو بين الظواهر المتلازمة .

ومن جهة أخرى فهناك ظواهر تناقض مبدأ بقاء المادة لأنها تبين لنا ان بعض أجزاء المادة تفقد أو تختفي بلا رجعة وفضلاً عن ذلك فالمادة هي الكتلة التي تتغير تبعاً للسرعة كما تقول بعض النظريات المعاصرة ولكن يلاحظ أن كل فقدان أو ظهور للكتلة يصحبه ظهور أو اختفاء للطاقة يتناسب معه بحيث تكون الكتلة إحدى صور الطاقة وإذا كانت الكتلة تتغير تبعاً للسرعة فمن المؤكد أن الكتلة لن تعود هي الباقية بل

(١) امانويل كنت د . عبد الرحمن بدوي ص ١٧٩ .

ان ما يبقى هو علاقة خاصة معقدة بين الكتلة والسرعة فهناك إذن على الدوام مبادئ للبقاء وكل ما في الأمر ان تحديد صيغة هذه المبادئ قد أصبح أكثر تعقيداً وتجريداً أما ان العلم في حاجة إلى هذه المبادئ فذلك ما توضحه الملاحظة الآتية إن القوانين تعبر عن علاقات غير اننا إذا نظرنا إلى هذه العلاقات من وجهة النظر العلمية وجدناها تربط حدوداً وأشياء متضايقة .

ومن هذه الأشياء ما لا يتصف بالثبات وما يستمر في البقاء كالطاقة الكهربائية مثلاً ، ولكن ينبغي في نهاية الأمر أن يكون ما هو دائم حتى يكون العلم منصّباً على حقيقة واقعه .

١ - مبدأ السببية :

(كل المتغيرات تحدث تبعاً لقانون الارتباط بين الأسباب والنتائج) كرجوع المرض إلى ميكروب معين .

٢ - مبدأ التأثير المتبادل :

(يوجد تأثير متبادل عام بين الجواهر بالقدر الذي تكون فيه متزامنة في المكان) ، يراد بوجود التأثير والارتباط بين الأشياء عندما يخضع التأثير تحت قوانين ارتباطية وقد حدد كانت الارتباط في خصوص المادة الجوهرية كما نرى ذلك أيضاً من قانون ماريوت حيث تجده حدد حجم كتلة من الغاز من حيث ارتباطها بالضغط وقانون اوم يمكن من حساب القوى الكهربائية المحركة لتيار كهربائي من حيث ارتباطها بالمقاومة والشدة (١) .

(١) المصدر نفسه ص ٣٧٧ - ٣٧٩ .

إن مسألة الارتباط قد تعرض إليها الفلاسفة القدامى في باب العلة والمعلول بأنه لا بد من وجود تعلق وارتباط بين العلة والمعلول وهذا لا يوجب حصر الارتباط في خصوص المادة بل يسري حتى في الحركات والحوادث .

إلا أننا نناقش كانت من حيث استناده إلى إثبات قاعدة عامة عن طريق الاستقراء بنحو الجزم واليقين ، وقد أوضحناه في ميدان البحث ان الاستقراء لا يعطينا صفحة جزمية دائماً إلا بحسب موارد خاصة كما يجري عليه المنطق الرياضي دون الأمور الطبيعية وان كانت التجربة تركز على الدليل الاستقرائي إلا ان تعبد القانون بعد وجود الخلفيات لا تعطي لوحة يقينية دائماً .

إلا أن كانت جعل أساس الاستقراء على إمكان التجربة لأن في واقع الاستقراء هو الانتقال من الواقعة إلى القانون .

والذي يشرق في ذهننا أن التجربة وليدة الاستقراء وليس الأمر عكسياً وإنما التجربة توجد تارة بالاستقراء ، وأخرى بالقياس وثالثة بالتركيب ونحوها ولا تنحصر التجربة في نطاق الاستقراء خاصة وإنما هذه الثلاثة طرق للوصول إلى حقيقة التجربة ولا تحدد في أفق الاستقراء أو تكون التجربة قائمة على الاستقراء وحده كما يبدو من تصورات كانت .

الظواهر والأشياء في ذاتها :

يحدثنا كنت في كيفية استعمال التصور ويرجعه إلى نوعين :

- ١ - تجريبي وهو تطبيق التصور على الظواهر وحدها .
 - ٢ - متعالي وهو تطبيق التصور على موضوعات التجربة الانسانية الممكنة في الاستعمال المتعالي يطبق التصور على الأشياء في ذاتها وهذه الأشياء في ذاتها هي موضوعات غير حسية .
- واستعرض «كنت» صورة التصور ويقول انه لا بد أن تتوفر
جهتان :

- ١ - ان دور التجربة ان يكون التصور فيها على نحو الشكل المنطقي ويراد به الوجهة العامة الكلية .
- ٢ - ان يكون المتعالي يجب أن يكون في دور التصور مما يمكن أن يوجد فيه موضوع قابل لانتساب التصور إليه وإلا لما كان للتصور غير شكل الفكر ولا شيء أكثر من هذا لكن الموضوع لا يعطي للانسان إلا من خلال عيان حسي .

والخلاصة ان جميع التصورات لا بد أن يكون لها علاقة بموضوع تجريبي وإلا لما صدق أن تكون لها موضوعية والاستعمال المتعالي للتصورات لما كان غنياً عن الموضوع التجريبي فلا يعطينا أي معرفة عن أي موضوع .

ومثال ذلك التصورات الرياضية فالهندسة الاقليدية تقوم على مبادئ منها ان للمكان ثلاثة أبعاد وانه بين نقطتين لا يوجد غير مستقيم واحد فلو أخذنا تصور المثلث فلا بد لنا من جعله محسوساً وذلك برسم

شكل للمثلث وهذا الشكل يرسم قبلياً في اتفاق مع تصور هو تصور المثلث بأنه شكل هندسي محاط بثلاثة مستقيمات متقاطعة مثني مثني وسواء سميناه على الورق أو رسمناه في مخيلتنا فانه مظهر خاص لحواسنا .

ويأتي كنت في تفسير الظواهر حيث يحدثنا انه المظاهر من حيث يفكر فيها على أنها موضوعات تتفق مع وحدة المقولات (على أساس أن المظهر كاشف للموضوع الحسي أما إذا لم تكن مظاهر للعيان الحسي فتسمى نوميئات (معقولات) وهي التي ترمز إلى الأشياء في ذاتها .

ويفسر كانت فكرة النوميئات وهي فكرة ليست إيجابية أبداً ولا تدل على معرفة محدودة بشيء ما بل تدل على الفكر في شيء ما بوجه عام أغض فيه النظر عن شكل للعيان الحسي ولكيما تدل النوميئات على موضوع حقيقي متميز عن سائر الظواهر لا يكفي أن أحرر فكري من كل شروط العيان الحسي بل لا بد لي أيضاً من سبب للاقرار بنوع آخر من العيان غير النوع الحسي الذي فيه يمكن إعطاء موضوع من هذا النوع وإلا فان فكري سيكون خاوياً وان كان متحرراً من التناقض .

وترى كانت يفصل الموضوع المتعالي وهو الفكر غير المعين عن النومين كما انه يرى ان المقولات ليست صادقة إلا بالنسبة إلى العيان التجريبي وإليك قرارات كانت .

١ - انه إلى جانب الظواهر وهي وحدها التي تدرك في التجربة الحسية يوجد أشياء في ذاتها أو معقولات .

٢ - وهذه الأشياء في ذاتها لا يمكن ان تكون موضوعات لمعرفة

الذهن .

٣ - كما اننا لا نستطيع أن نطبق المقولات عليها لأن المقولات لا قيمة لها خارج العيان الحسي .

٤ - وهي تصورات سلبية فائدتها ان تمنعنا من التطلع إلى عيان عقلي ولهذا فانها تصورات حدية أي تحد من انطلاق الذهن إلى ما وراء مجاله .

٥ - وكل ما نستطيع قوله عنها هي ان ثم عالماً معقولاً لا نملك أن نقرر عنه شيئاً أكثر من أن يختلف عن العالم الحسي اختلافاً جذرياً .

٦ - والخلاصة إذن ان الشيء في ذاته - نومينا - هوس مجهول نفترض وجودها ولا نستطيع بالعقل النظري أن نحيط به (١)

ويبدو من ملاحظة منطقته انه تمسك بالمذهب التجريبي في الشيء في ذاته يعطي الصورة السلبية وإنما الميزان في المعرفة إذا كانت نابعة عن العامل التجريبي دون العامل الميتافيزيقي ويرى ان التجربة ليست ممكنة إلا بامثال رابطة ضرورية بين الادراكات وطبيعة الادراكات إنما تصبح لها موضوعية بشرط مطابقتها للقوانين الذهنية وذلك عندما يقع في الزمان ترابط الادراكات على وفق ثلاثة نقاط .

١ - الاستمرار

٢ . التوالي

٣ - المعية

(١) مانويل كنت د . عبد الرحمن بدوي ص ٣٦٤ - ٣٦٩ عن كتاب نقد العقل المحض ط ١ ص ٢٥٥ - ٢٥٦ ط ٢ ص ٣١١ .

ويقصد بالاستمرار هو التغير الذي يقع على الجوهر بحيث يكون مستمراً ولا يتغير منه إلا حالته لا في وجوده أو يلحظ الاستمرار من ناحية مبدأ الانتاج كما يقول كل التغيرات تنتج وفقاً لقانون الارتباط بين العلة والمعلول أو يكون الاستمرار ناظراً إلى مبدأ التبادل كما ذكره بأن كل الجواهر حيث أنها يمكن أن تدرك معاً في المكان هي في حال تبادل للفعل عام ويوضح كانت بما يجري بين مختلف أجزاء الجسم الواحد من جذب وتنافر متبادلين .

ومقصود من التوالي هو عبارة عن وقوع المعلول تلو العلة من غير وجود فترة زمنية وعنده ان التوالي هو المعيار الوحيد التجريبي للمعلول بالنظر إلى علة السبب وهي التي يتسبب منها فكرة الفعل وبعدها تصور القوة وبالتالي ينتقل إلى تصور الجوهر .

ويرى بولزن ان رأي كانت هو ان العلية ليست شيئاً آخر غير التوالي المنتظم ^(١) ولكن قد ألمحنا غير مرة ان المعرفة قد يتوصل إليها إما عن طريق التجربة أو عن الطرق الميتافيزيقية ولا تنحصر المعرفة في إطار التجربة بل قد يكون التوصل إلى بعض الجهات عن الأمور الميتافيزيقية اركز من التجربة لأن التجربة لا توصل إلى ذاتية الشيء وإنما طبيعتها التفسير الظاهري دون الوصول إلى بيان الحقيقة .

ومقتضى التفسير الظاهري يتجه إلى ناحية الخواص دون الوصول إلى الفصول الحقيقية التي انطوت عليه ذاتية الشيء .

ولو قدر الوصول إلى المعرفة عن طريق الأمور التجريبية في بعض

(١) مانويل كنت ص ٢٥٠ .

النقاط فلا يستدعي أن يكون الحكم عاماً في جميع الأحيان وإنما يقع على نحو الموجبة الجزئية دون القضية الكلية ولذا لا تكون صالحة للتعريف كما تمسك بذلك جون لوك وقال ان المعرفة اليقينية هي المعرفة بالعموميات والمعرفة بالجزئيات معرفة احتمال ويشير إلى ان ثمة معرفة بالجزئيات لا يمكن تعريفها (١) .

ويكون دور المعرفة التجريبية في مساق الاحتمال وكلما كثرت التجربة وتفرعت ازدادت الاحتمالية وتشعبت طبقاً لمنشئها .

ويمكن أن نفرق بين التجربة التي يجري عليها الرياضيون فان الاحتمالية عندهم غير حاصلة وبين المذهب الطبيعي فان الاحتمالية غير مفقودة فمثلاً ان المعدن يتمدد بالحرارة إذا كانت الحرارة ترجع إلى قاعدة عامة بمقياس حراري معين بينما مقياس الحرارة في بعض المعادن قابلة للتمدد في درجة معينة ولكن قد لا تقبلها في درجة أخرى وهذا مما يستدعي وجود الاحتمالية في كل تفريع تجريبي ويلزم أيضاً عدم الفرق بين الاحتمالية واليقينية هذا مع انه يلزم عدم معرفة قياس درجة الاحتمال في قضية من القضايا (٢) .

ويمكن أن نلفت نظرك إلى نوعية أخرى وهي عدم شمول التجربة الطبيعية إلى أفراد أخرى بخلاف القضية الرياضية فانها قابلة للانطباق على عدة مصاديق لانطوائها تحت القاعدة العامة فإذا قلت $3 + 3 = 6$ فهذه القاعدة عامة تنطبق على عدة مصاديق ، ولكن بخلاف قولك المعدن يتمدد بالحرارة فانه لا يستفاد منها قاعدة عامة بان

(١) جون لوك مبحث ٤ فصل ٩ فقرة ٢ .

(٢) جون لوك ص ١٠٥ - ١٠٦ .

كل معدن قابل للتمدد عند اتصاله بالحرارة سواء كان في هذا الكوكب أم في غيره .

ولو فرضنا صحة العامل التجريبي في بعض الموجودات لكان التعريف حين انضمام الجزء الآخر إلى الجسم المركب يكون خروجاً عن التعريف في ذلك الاطار والرجوع إلى تعريف آخر تبعاً لموضوع جديد وليست إضافة الجزء إلى الجسم المركب مما تحقق موضوعية التعريف التام وعدم الاضافة لا يوجب نقصان التعريف وإنما الانضمام يوجب تأسيساً لموضوع جديد وليس من نوع الجنس القريب والفصل البعيد .

وهذا مما يستدعي تكرار التعريف عند تكرار الموضوع بعد فرض انهدام الموضوعية لصورة الجسم الأولى إلى صورة جديدة إلا أن يحرز دخول الجزء الآخر في ماهية واحدة مشتركة بين الجسم المركب مع الجزء المنضم إليه .

ولكن الكشف التجريبي مما يثبت عدم الدخول في ماهية مشتركة وإنما يوجد موضوعاً مستقلاً لا يرتبط بالموضوع الأولي كما هو مقتضى طبيعة التجربة .

ويمكن أن ندعي أن سير العامل التجريبي يؤدي إلى اتجاه سلبي لبنائه على الكشف والمعرفة اللولائية دون الوجود الفعلي ويلزم أن تكون كل مادة لا بد من جريان التجربة عليها ولازمة التسلسل .

(١) مبحث ٤ فصل ١٤ فقرة ٣ جون لوك .

المعرفة في نظر التجريبيين :

أنكر التجريبيون المعرفة الفطرية وقالوا ان الميزان في المعرفة إنما يقع في صورة الاجراء العملي ، وذهب لوك إلى أن الذهن لا يسعه اكتساب المعرفة إلا إذا عمد إلى الربط بين الأفكار بعضها والبعض الآخر ، وينجم عن ذلك العلاقات وقال المعرفة حدس بالعلاقات والحكم أو الاعتقاد افتراض لها .

١ - الهوية

٢ - الاضافة

٣ - الارتباط الضروري

٤ - الوجود الحقيقي

فالهوية يراد بها وجود حقيقة الفكرة بما هي .

ويقصد بالاضافة ربط الأفكار بعلاقات مجردة كقولك ان المثلثين تتساوى مساحتهما لو تساوى فيها القاعدة والارتفاع .

والمعنى بالارتباط هو التوجه إلى ناحية الظواهر الطبيعية التي منها يستكشف القوانين العامة التي توحى إلى جهة الارتباط بين العلة والمعلول .

وأما بيان الوجود الحقيقي وهو الذي يتجه إلى ناحية وجود الجوهر أو نفي وجوده مستقلاً كقولك أنا موجود .

وذهب ديكارت إلى أن خير معرفة هي المعرفة الحدسية كما سار في ركاب هذه النظرية جون لوك أيضاً وأما المعرفة اللاحدسية فتكون من نوع البرهان أو المعرفة غير المباشرة .

فالمعرفة الحدسية عند التجريبيين مما تفرض نفسها بنفسها ومما توجب اليقين والوضوح وقال جون لوك في الباب الثاني ان المعرفة تقوم على اكتساب أفكارنا من التجربة بالاحساس الخارجي والاحساس الباطني دون الركون إلى أفكار فطرية سابقة على التجربة (١) .

ولكن بعين ذلك يقر لوك ان الحدس محدود الجانب لقصور الذهن البشري وذهب ديكارت إلى أن الحدس أمر عقلي خالص لا حسني بالمرّة ولكن يرى لوك وجود علاقة بين معطيات الاحساس والادراك المنعكس (٢) .

ويعتقد لوك ان الأفكار في القضايا الرياضية مستمدة أصلاً من التجربة الحسية ولكن معرفة طبيعتها والعلاقات بينها معرفة لم تعد تعتمد على التجربة ، فالتصورات الرياضية الأولى نابعة من التجربة ولولم يحدث هذا لما استطاع الذهن البشري بالمرّة أن يتصور الموضوعات الرياضية فالتجربة توحى لنا في البداية بتصورات التساوي والفردي والزوجي والتعدد والأكبر والأصغر وما على شاكلتها وبدون تجربة كهذه تستحيل المعرفة الرياضية .

قسم التجريبيون المعرفة إلى يقينية واحتمالية وتنطبق المعرفة اليقينية على العموميات كما حدثنا بذلك جون لوك (٣) وغيره إلا أن المعرفة البينية ضيقة الحجم فلا يعتمد عليها وحدها .

(١) الفلسفة الحديثة والمعاصرة للدكتور محمد فتحي الشنيطي ص ٣٨ ط القاهرة

. ١٩٦٨

(٢) جون لوك ص ٩٧ .

(٣) جون لوك ص ١٠٠ .

ويرجع لوك في الظاهرة الطبيعية عند التجربة إلى قضايا احتمالية ويقول في ذلك وتجربتنا المطردة هذه ليست تجربة يقينية بالمرّة وإنما هي دائماً في نطاق الاحتمال (١) .

ويردد جون لوك دور المعرفة الحسية بأن الاحساسات حالات بدنية مما توجب الحيلولة بيننا وبين الأشياء بحيث لا يمكن الوصول إلى المعرفة العلمية فأولا معظم الكيفيات الحسية لا تنتمي إلى الأشياء الطبيعية لأنها لا تتصف إلا بالصفات الأولية وحدها وهي الشكل والحجم والصلابة والحركة ، وثانياً ان هذه الصفات الأولية لا تمكننا من الوصول إلى المعرفة بالتكوين الحقيقي ويقول لوك انه إذا كان في استطاعتنا أن نكشف عن الشكل والحجم والنسج والحركة التي تتسم بها الأجزاء الصغيرة التي منها يتألف جسمان لاستطعنا إذن بغير خبرة لهذين الجسمين أن نعرف أموراً كثيرة عن تأثير أحدهما في الآخر كما في الحال الآن بالنسبة لما نعلمه عن خصائص المربع أو المثلث (٢) .

ولكن يقول في موضع آخر في حديثه فان ما يوجد في الحاضر لم يوجد دائماً بل هو معلول سلسلة محددة من العلل وبالتالي فثمة علة أولى والعلة الأولى تشتمل على كل ما يشتمل عليه المعلول وهذا ما لا يمكن تسويفه والتماس المبررات له بالعقل أو التجربة ويقول مستطرداً في حديثه ان الكائن الأزلي الذي يثبت لنا وجوده لا يمكن أن يكون مادياً فهذا العالم الذي نجد فيه الذكاء لا يمكن تفسيره تفسيراً مادياً طبيعياً

(١) مبحث في الفهم الانساني ٤ فصل ١٦ فقرة ٦ فصل ١٧ فقرة ١٧ جون لوك .

(٢) جون لوك مقال في العقل البشري الكتاب ٤ ف ٣ وموضوعه في مدى اتساع

وإلا لكان معنى هذا اننا نضع في المعلول أكثر مما تشتمل عليه العلة وبعد ذلك يثبت ان هذا الوجود الأزلي هو اله اللاهوت المسيحي .

وعند مطالعة آرائه نجده في مقام بيان المعرفة مضطرباً ففي الباب الثاني يفسر المعرفة عن طريق الاحساس ، ويقول ان الاحساس لا يعدو دوره تزويدنا بنجاسات المعرفة وهو ليس بالمرّة معرفة وفي الباب الرابع يقول المعرفة هي إدراك العلاقات بين الأفكار وإنما هي حدس منفصل عن الاحساس .

وبعين تمسكه في العامل التجريبي وصل إلى نقطة لا يمكنه اجتيازها وهي ان كل شيء نشاهده يرجع إلى دائرة المعلولية وانها محدودة لا بد ان تصل إلى علة أولى عارية عن الاتجاه المادي وهي التجلية في اله اللاهوت المسيحي .

وعلى هذا المنوال يحدثنا كانت في كتابه نقد العقل المجرد بنص مترجمه الدكتور أحمد الشيباني قال اننا إذا سلمنا بوجود شيء ما مهما كان فيتوجب علينا ان نسلم أيضاً بأن هذا الشيء ما يوجد بالضرورة وذلك لأن العارض يوجد فقط بمقتضى شيء ما آخره بوصفه علته ومن هذا يقودنا الاستنتاج ذاته سائراً بنا حتى نبلغ علة لا تكون عارضة أو طارئة وتكون لذلك ضرورية بصورة غير مشروطة هذه هي الحجة التي ينطلق منها العقل في درجة نحو الكائن الأصلي والآن فان العقل يبحث عن المعنى العام لكائن جديد بامتياز كهذا بوصفه الضرورة غير المشروطة لوجوده ولا يبحث عن هذا الأمر كي يستنتج بدئية وجوده من معناه العام وذلك لأن العقل إذا أقدم على هذا الأمر فعندئذ قد يقتصر كلياً عن المعاني العامة بدون ان يبحث عن وجود معطى كأساس لهذه المعاني العامة بل كي يجد من بين جميع المعاني العامة للأشياء الممكنة معنى عاماً

واحداً خالياً من كل شيء يتعارض والضرورة المطلقة^(١) .

ان « كانت » وان أجرى على وفق المذهب التجريبي وان المعرفة مستقاة من الفاعل التجريبي إلا أنه وصل إلى الايمان بوجود علة لا تطراً عليها العوارض وغير مشروطة بأي شيء ولا يكتفي في تدرج العقل وانتقاله من منطلق العام بل لا بد ان يصل إلى كون الممكنات راجعة إلى وجود شامل لها غير صالح لعروض العوارض عليه وإنما هو ضرورة مطلقة وهذا هو مقتضى التوحيد بوجود آله للممكنات .

وأما بالنظر إلى المعرفة القائمة على التجربة فيمكن جعلها في إطارين :

١ - المادة وقد أشار إليها الفلاسفة القدامى بالعلة المادية .

٢ - الشكل وأشار إليها أيضاً الفلاسفة القدامى وعبروا عنها بالعلة الصورية .

وقال التجريبيون في جهة الشكل انه لا يستمد من التجربة وإنما التجربة متأخرة عن الشكل حيث انه لا بد من وجود أشكال قبلية للمعرفة حتى يمكن جمع متفرقات الانطباعات الحسية تحت نظام من التصورات المعقولة^(٢) .

والذي نلاحظه ان عملية التجربة تقوم على التنسيق والشكل يقع دائماً في الرتبة المتأخرة فالقيام على صناعة السفينة البحرية أو الطائرة كل ذلك بعد ضم الأجزاء بعضها مع بعض والتجربة تقع سابقة على

(١) نقد العقل المجرد ص ٦٤٥ .

(٢) مانويل كنت د . عبد الرحمن بدوي ص ١٧٨ .

الصورة والشكل .

وذهب جون استيوارت مل (١٨٦٠ - ١٨٧٣) إلى القول بأن الحقائق الخارجية عن دائرة العقل قد تعرف عن طريق البديهية أو الشعور مستقلة عن الملاحظة والتجربة هو فيما اعتقد في عهدنا هذا الدعامة العقلية الكبرى. للنظريات الباطلة والنظم الفاسدة فمن اجراء هذه النظرية يتاح لكل إيمان متأصل وكل شعور قوي مما لا يتذكر أصله الأول أن يكون في غنى عن الالتزام بتبرير نفسه عن طريق العقل فيصبح مستنداً قائماً بذاته مستقلاً بنفسه انه لا وجود قط لمثل هذه الأداة المتبدعة لتقديس الأحكام المتبسرة المتأصلة (١) .

وذكر مل ان مثل النظم الاجتماعية والمعتقدات الذهنية يجب أن توضع موضع الاختبار وان كانت من الأمور البديهية .

ولكن يمكن المناقشة كما أسلفناه انه لو قدر جعل البديهيات تحت التجربة والاختبار لازمه التسلسل اللانهائي ويكون مورداً للجدل المستمر لعدم القناعة الكافية في كل نقطة ، وعلى هذا يكون اتجاه المذهب الفطري قائماً على ركيزتين :

١ - البديهية

٢ - اليقين

ولا يمكن ركونها تحت عالم التجربة وإنما ينشأن في لوحة العقل والتجربة يكون موطنها التعبير الظاهري للمادة ولكنها عاجزة ان تنشئ

(١) النفيعون ص ١٤٣ وليم ديفد سون ترجمة زكي مراجعة الدكتور عبد الحميد

الالزام أو الوجوب إذ كيف يستطيع الاختبار وحده أن يفسر الضرورة الرياضية أو مبدأ السببية .

ويقول مل في تعريف المادة بأنها الاحتمال الدائم للاحساس^(١) .

وهذا يعطي الاجمال في ناحية المادة وليس كما ذكره (انها ليست شيئاً منها لا يمكن معرفته) ويقول مل (هي فكري عن بعض تجارب الحس في ظل ظروف معينة في أحوالٍ مخصوصة) بل الاحتمالية في تصورنا سيارة مع كل صقع تجريبي ما دام لم ينكشف النقاب الحقيقي لمعرفة الذات المتلبسة فيها المادة .

ويستعين مل في فهم المعرفة من خلال الادراك الحسي وانه ليست هناك حقائق عامة واضحة بذاتها وإنما تعرف الحقائق عن طريق الجزئيات التي تدرك بالحس وهي آخر من ينتهي إليه الشخص في فهمه للحقيقة ومعرفتنا تقع بواسطة الحواس مباشرة ومجرد وجود تلك الجزئيات في إدراكنا الحسي مساو لكونها قد أصبحت معروفة لنا ويقول ان الحقائق تعرف عن طريقين فبعضها يعرف مباشرة ومن تلقاء نفسه وبعضها الآخر يعرف بواسطة حقائق أخرى والحقائق التي نعرفها بالحدس هي المقدمات الأصلية التي منها نستدل كافة الحقائق الأخرى وينبغي للمنطق أن يحرص مجاله في ذلك الجانب من معرفتنا الذي يتألف من استدالات نستدلها من حقائق سبقت معرفتها^(٢) ومن أمثلة

(١) المصدر نفسه ص ١٤٤ .

(١) جون ستيوارت المنطق فقرة ٤ من المقدمة .

الحقائق المعروفة لنا عن طريق الشعور المباشر إحساساتنا البدنية ومشاعرنا العقلية فأنا أعرف مباشرة ومن علمي الخاص بأني كنت مغضباً بالأمس أو أنني جائع اليوم (١) .

ولكن الحقائق لم تنحصر في إطار الجزئيات التي تدرك بالحواس وإنما لها أبعاد أخرى فوق تصويرها في قالب حسي كما سنشير إلى أنواع المجردات .

ومضى مل في عدم تصوير المطلق (الله) وقال إذا كانت المعرفة نسبية بالضرورة فليس ثمة شيء يسمى المطلق إذا كان بذلك شيئاً قائماً بذاته مستقلاً بنفسه لا علاقة له بغيره ولا يمكن أن تعزى إليه أية صفات أو خصائص بالمعنى الذي ندرك به نحن الصفات والخصائص فالمطلق الذي له معنى في عقولنا هو ذلك الذي يمكن للذكاء البشري أن يدركه ولو إدراكاً جزئياً على الأقل ويمكن وصفه بعبارات مستمدة من التجربة البشرية مهما كانت صفاته تفوق صفات الانسان (٢) .

تمسك مل على وفق نظره البدوي لموازن التجربة وما تقتضيه طبيعتها الفنية المرتسمة تحت عامل الاختبار ولم يتصور عقلاً مطلقاً غنياً عن الصفات والخصائص .

ولكن بما لوحنا به في حديثنا ان تصوير المطلق في غاية الوضوح من حيث الأدلة البراهينية والفطرية وان تحاشى عنها المذهب التجريبي .

(١) جون ستيوارت المنطق فقرة ٤ من المقدمة .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٦ .

إلا أن «كانت» وصل إلى الايمان بالمطلق وقال انه لا بد ان يكون هناك وجود لا تطراً عليه العوارض وغير مشروطة بشيء وإنما هو ضرورة مطلقة .

ويتضح من مجموع حديثنا ان المعرفة لا تنحصر في إطار التجربة كما انه لا تنحصر بالفعل أيضاً وإنما هي أعم من ذلك وكلها طرق موصلة لتحقيق المعرفة كما ان التجربة ليست غنية عن العقل في إثبات المقارنة والعلاقة بين الأشياء وإدراك التناسب .

ولو قدر وقوع المعرفة في إطار التجربة خاصة للزم أن تكون المعرفة منحصرة في نطاق خاص يحقق موضوعية علم واحد وليست هناك علوم أخرى كالرياضة والهندسة والتاريخ والاجتماع والأخلاق والنفس وغيرها حيث أن كيان التجربة قائم على العامل الميكانيكي .

وتتلخص آراء التجريبيين على ثلاث نظريات :

- ١ - إنكار القضايا الأولية كما يرثيه ديفيد هيوم .
 - ٢ - عدم الوصول للمعرفة اليقينية من الأوليات العقلية كما ذهب إليه ايخنون .
 - ٣ - إنكار الأوليات العقلية من غير اعتماد الاستقراء على المبادئ العقلية كما يراه جون ستوارت .
- ولكن هذه الآراء الثلاثة في واقعها الموضوعي غير غنية عن الاتجاه العقلي كما يأتي توضيحه .

المذهب التجريديّ

الفصل الثاني

- ١ - البحث في الوجود الكلاسيكي
- ٢ - البحث في العدم الكلاسيكي
- ٣ - الوجود والعدم السارترى
- ٤ - البحث في الماهية
- ٥ - الجواهر والاعراض
- ٦ - العقل
- ٧ - النفس
- ٨ - الروح

طبيعة التجرد :

طبيعة التجرد يقتضى انفصاله عن المادة الكيماوية والفيزيائية كما انه لا بد أن يتعد عن العوارض سواء كانت الأعراض ذاتية أم غريبة لأن مقتضى العوارض ان يكون هناك جسم يطرأ عليه .

وبعبارة فنية أن عروض كل عارض غير لازم اشياء يحتاج إلى قوة قابلة واستعداد سابق لحدوث ذلك العارض إما فيه كما في الاعراض والصور أو معه كما في الصور المجردة ذاتاً ، ولا بأس أن نقدم بحث الوجود وأثره التجريدي ثم بيان الأدلة والأنواع اجمالاً .

البحث الكلاسيكي في الوجود (١) :

استطرق الفلاسفة التقليديون في تعريف الوجود بان مفهومه من البديهيات التي لا تحتاج الى تعريف وسطي كما هو موجود بين المعرف والمعرف من الاجمال والتفصيل حيث ان كل أمر يرجع فيه للبداهة لا مجال للتعريف والسؤال عنه كما يلتزم ذلك في القضايا التصديقية والقضايا النظرية لأنه لا بد من الرجوع فيها الى البداهة .

(١) راجع بحث الوجود والماهية التقليدي - للمؤلف .

ولكن ذكر الفيلسوف الشيرازي بانه اختلف في الوجود هل هو كلي أو جزئي وانه واجب أو ممكن وانه عرض أو جوهر أو ليس بعرض ولا جوهر وان الموجودات الخاصة نفس الماهيات أو زائدة بل اختلفوا في كون الوجود موجوداً أو معدوماً أو ليس بوجود ولا معدوم .

إلا ان هذا لا يتناسب مع وضوحه وبداهته كما جاء في منظومة الفيلسوف السبزاوري .

مفهومه من اعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

يبدو ان الاختلاف وقع في الاوصاف العارضة على الوجود دون حقيقة الوجود ويكون الاختلاف من نوع العوارض الذاتية بلا واسطة في العروض .

ولكن المتكلمين اتخذوا نمطاً آخر في التعريف للوجود هو عبارة عن الثابت العين والمعدوم عبارة عن المنفي العين كما ذهب اليه أبو علي الجبائي المتوفي ٣٠٣ هـ والقاضي عبد الجبار المتوفي ٤١٥ هـ .

والذي يستقر عليه الذهن عدم الواسطة بين الوجود والعدم . أو قول الفلاسفة ان الوجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه والعدم لا يخبر عنه ولكن هذا بلحاظ الحمل الشائع دون الحمل الأولي .

أو تعريفه بان الوجود ما كان فاعلاً ومنفعلاً .

أو ما كان قابلاً لان ينقسم الى الحادث والقديم .

ويظهر من عرض مجموع هذه التعاريف لا يمكنك ان تصل إلى تعريف حقيقي للوجود وانما هي تعاريف لفظية وشارحة للاسم وقد

ذكرنا مناقشة التعاريف في كتابنا دراسات في الموضوع والتعريف والغاية .

هذا مع ان الوجود غير صالح للتعريف لعدم احتوائه على الجنس والفصل ويكون المعرف ما تركيب من جنس وفصل وهو فاقد لهذين العنصرين .

الوجود مشترك معنوي :

تقوم حقيقة الاشتراك المعنوي على وحدة الحقيقة تحت جامع واحد بخلاف المشترك اللفظي فانه قائم على تعدد الحقائق تحت قالب لفظي واحد كالعين لعدة حقائق متباينة ، وانما التزم المشاؤون بالاشتراك اللفظي لدفع السنخية بين الواجب والممكن والعلة والمعلول .

ولكن هذه النظرية غير تامة لاستلزامها تعطيل العقول عن المعرفة بالله مع ان السنخية لا بد من فرضها بين العلة والمعلول وإلا لما حصل التأثير والتأثر فالوجود عارض على حقائقه لا من قبيل عروض الكلي على افراده وانما هو من نوع اطلاق عارض في الذهن على معروض في الخارج والتزم الأشاعرة بالاشتراك اللفظي وان الوجودات مفاهيم متعددة لا حقائق متعددة فان الحقائق المتعددة ترجع الى مفهوم واحد عرضي انتزاعي وهو الوجود وكل حقيقة لا ترتبط بالوجود والحقيقة الأخرى .

وأما بالنسبة الى الوجود فالوجودات وان تعددت الا انها ترجع الى حقيقة واحدة ولو كانت متباينة بين موجود وموجود آخر كان من نوع العدم مع الوجود بينهما الوجدان يأبى ذلك ويرى كمال المناسبة والمشابهة

بين موجود وموجود آخر ولا يرى بينهما المباشرة والمنافاة ، وان ذهب بعض المشائين الى تباين الحقائق .

والحقيقة تقتضي ان الاختلاف وقع عن جهة الآثار للوجود وانه حقيقة واحدة ولذا ترى عدة ملاحظات .

١ - ان مفهوم الوجود قابل للقسمة بالنظر الى الماهية فتقول الوجود واجب وممكن والممكن يقسم الى جوهر وعرض ويكون المقسم منحفظاً فيه جميع الأقسام .

٢ - ان الوجود نقيض العدم وحيث لا تمايز في الاعداد فهو معنى واحد والوجود مثله وإلا ارتفع النقيضان .

٣ - التردد في الخصوصيات لا يرفع الجزم في ناحية الوجود فاذا قلت هذا الشيء واجب او ممكن أو جوهر أو عرض فارتفاع الاعتقاد في احد الاطراف لا يلزمه رفع الاعتقاد في جانب الوجود ولم يخرج ذلك الطرف عن دائرة الوجود .

التشكيك في الوجود :

عندما يثبت ان الوجود حقيقة واحدة يقع التشكيك في مراتب وجوده كـ الشدة والضعف والكمال والنقصان والتقدم والتأخر .

وذهب بهذه النظرية الفهلويون واستدلوا بادلة :

١ - مفهوم الوجود واحد وانتزاع مفهوم واحد من الأمور المتخالفة من حيث هي متخالفة من دون جهة واحدة تربطها محال لانه يلزم ان يقع الواحد كثيراً والتالي باطل فالمقدم مثله .

٢ - العدم المطلق لا تمايز فيه فالوجود مثله لا تعدد فيه والا لارتفع النقيضان .

٣ - الوجود ظاهر بذاته مظهر لغيره كالنور وبهذا ظهر ان التشكيك في الوجود دون الماهية لأن الماهية مركبة من جنس وفصل والوجود معنى بسيط .

مفهوم الوجود وحقيقته :

يقع التساؤل بأنه هل يصح حمل مفهوم الوجود على حقيقته وهو الموجود فيقال حقيقة الوجود موجودة أم لا يحمل عليها ، وإنما الوجود عبارة عن وجود الشيء والموجود ذلك الشيء .

والذي نعتقده أن الوجود موجود بنفسه لا شيء آخر كالوجود النوري فانه موجود بنفسه لا بإضافة قيد آخر ونورانيته ليست زائدة على ذاته بخلاف الماهية فانها موجودة بلحاظ إضافة الوجود لها فانها محتاجة إلى حيشة تقيدية وتعليلية بينما الوجود محتاج إلى موجوديته بحيشة تعليلية فقط .

وبيان الحيشة التقيدية انها مما توجب تكثر الوجود بخلاف الحيشة التعليلية فانها لا تفرد الوجود وتعدده وإنما تحكي عن طبيعة واحدة لا تكثر فيها وإنما تستخرج من واقع الشيء وحقيقته .

تساوق الشئبة مع الوجود :

ذهب جماعة من الفلاسفة إلى مرادفة الشيء للوجود إلا أنه وقعت فكرة معارضة من قبل بعض المعتزلة والأشاعرة بأن لفظ الشيء يطلق على الموجود الخارجي وعلى المعدوم الخارجي إذا قدر له وجود بعد

العدم .

أما في صورة الممتنع فلا يمكن وجوده خارجاً كشريك الباري فلا يصدق عليه الشيئية وإنما يطلق عليه المنفي ، ولذا يقع التعبير على ثلاثة أنحاء .

١ - الموجود بالفعل فتقول ثابت وشيء وموجود .

٢ - ممتنع الوجود ويصدق عليه المنفي والمعدوم ولا يصدق عليه الشيء .

٣ - غير الموجود الخارجي ويعبر عنه بالثابت والشيء والمعدوم .

فيصدق الثابت على الموجود والمعدوم الممكن وكذا بالقياس إلى الوجود فيطلق على الموجود وعلى الثابت والشيء وليست الشيئية أعم من الوجود حيث أنه لو قدر أعمية الشيئية للزم عدم قدرة الواجب سبحانه على إيجاد الكائنات الحية وغيرها لأنها أشياء متحققة أزلاً فيكون عاجزاً عن إيجادها .

وبهذا ظهر انه لا شيء أعم من الوجود وإنما هو واحد وبسيط فيصدق على الوجودات الخارجية والتصورات الذهنية وعلى المعدوم الخارجي .

وإن كان العدم من حيث هو مقابل للوجود إلا أن صدق الوجود على المعدوم بلحاظ العدم والملكة وإلا فالعدم من حيث هو ليس بشيء وإنما التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب .

وإن ذهب الفيلسوف الشيرازي (١) إلى شمول نور الوجود

(١) الأسفار ج ١ .

وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على مفهوم اللاشيء وعلى العدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلة في الذهن لا بما هي سلب وعدم أي ان الوجود يشمل الموجود والممتنع والمعدوم الممكن باعتبار الوجود الذهني .

والذي نلاحظه في هذا الميدان الفلسفي الكلاسيكي ان شمول الوجود للعدم يقع في عالم التصور والوعاء الذهني دون الوجود الخارجي وعالم التصور معنى وسيع ولما كان الوجود فيه السعة فلا يلتئم مع الجنس والفصل لكونه معنى بسيطاً غير مركب من أجزاء والا لتركب أما من حيث الوجود فيلزم ذلك تقدم الشيء على نفسه لأن طبيعة الجزء مقدم على مرحلة الكل وإلا كان التركب الوجودي من أجزاء عدمية .

ويتضح ان الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول أعم منه فلا جنس له ولا فصل له لأن الجنس مرتبة استعداد الشيء فإذا فقدت مرحلة الاستعداد فلا فصلية لها لأن الفصلية تعطي صبغة الفعلية لوجود الشيء بعد وجود المرتبة الاستعدادية .

وبعبارة أخرى ان موضوعية الوجود هو الكون الخارجي والكون في الاعيان تارة يؤخذ عارضاً لماهية ما فيتجدد الوجود في تلك الدائرة الخاصة وأخرى يؤخذ مجرداً عن دائرة التحديد في ماهية خاصة فيكون الوجود واسعاً وبهذا يكون الوجود المطلق مقابلاً للعدم المطلق ويكون الوجود صادقاً على جزئيات متكثرة في العدد دون الحقيقة ، وعروضه على الماهيات لا يوجب تكثره من حيث الحقيقة وإنما الكثرة نشأت عن جهة الخصوصيات والماهيات لا في ناحية أصل الوجود ويكون سبب تكثر الوجود بلحاظ تكثر الماهيات .

فالوجود من حيث هو مقول بالتشكيك ، ولا يقع التشكيك في
الماهيات لأنها وجودات متخصصة بسبب الفصول والخواص .

الوجود الذهني والخارجي :

حقيقة الوجود الخارجي ما كانت في دائرة الأكوان الأربعة
والجهات الأربع فوجود الانسان والحيوان والنبات والحجر ونحوها
تقع في صفحة الخارج ولا تقع بنفسها في الخارج وكون العلم بتلك
الوجودات العينية إنما هي صفة قائمة بالعالم والتصور الذهني .

والمهم في تصوير البحث هو ان هذه الوجودات هل يمكن
استقرارها في عالم التصوير الذهني أو لا ثبوت لحقيقة الوجود الذهني
وإنما الذي وقع هو العلم بالشيء دون الوجود الذهني .

فذهب جماعة من الفلاسفة والمتكلمين إلى ثبوت الوجود الذهني
إلا أن جمهور المتكلمين ذهبوا إلى عدم تصويره في عالم الذهن وقدموا
إيرادات :

منها : انه لو قدر وجود الماهيات في الذهن لاستلزم أن يكون
الشيء الواحد جوهرًا وعرضاً في آن واحد وهو محال .

وبيان وجه الملازمة حيث أن الجوهر المتصور في دائرة الذهن على
فرض حفظ جميع الذاتيات فيه يقع عرضاً بالنظر إلى قيامه بالذهن قيام
العرض بمعرضه .

وغير قائم به . ويدفع بأن الحقائق الجوهرية يراد بها هنا خواص
الجنس ويراد من العرض الأعم من الجوهر .

ومنها : ان من يلتزم بالوجود الذهني لا بد أن يلتزم بالمتناقضات

في دائرة العقل حيث تجتمع الحرارة مع البرودة وحصول النار والثلج في
الذهن والاستقامة والاعوجاج ووجود الكواكب والجبال في الذهن
وهكذا .

وقد رد بأن الذي حصل ليس وجودها العيني وإنما حصل صورها
فيكون الصدق عليها من باب الحمل الأولي دون الحمل الشائع .

ومنها : ان طبيعة الماهية الذهنية خاضعة لمقولة الكيف حيث قرر
في مضانه ان الصور العلمية كيفيات نفسانية فلو تصورنا الجوهر يلزم ان
يكون في دائرة التصور الذهني منظوياً تحته مقولة الجوهر ومقولة الكيف
معاً ويلزم اجتماع المقولات المتباينة في أفق الذهن . وينتقد بأن الطبايع
الذهنية غير خاضعة للمقولات والعلام ليس بجوهر ولا غرض
وهو من الحقائق الكلية .

استدل المجوزون بأدلة ثلاث :

١ - انا نجد من أنفسنا تصوير أمور كلية كالحوان والانسان
والنبات والتصور يكشف عن صورة عقلية لحقيقة عامة ولما كانت
الصورة العامة لا تحقق لها في الخارج فلا بد أن يكون الكاشف عنها هو
الوجود الذهني .

٢ - توجد أحكام إيجابية كبحر من زئبق أو سلبية كشربك
الباري ممتنع أو ثبوت النقيضين محال .

أما بالنسبة إلى طرف الاثبات فالمحكوم عليه بحكم إيجابي لأنه
متفرع عن كون ثبوت شيء لشيء فرع المثبت له وحيث ان المحكوم
عليها لا وجود لها خارجاً فيكون محلها في دائرة الذهن دون الخارج .

٣ - التصور الصرف ويقصد به انه عند تصور حقيقة من الحقائق يمكنك أن تنظر إلى الحقيقة عارية من كل منضومات كتصور اللبني المجرد عن أي اخلاط أجنبية لحقيقته وصرف الشيء غير قابل للتثنية والتكرار كما هو معروف ان صرف الشيء لا يثنى ولا يتكرر وهو واحد شامل لما هو متفق في الحقيقة وهذا المعنى غير متقرر في صفحة الخارج وهو من لوحات المجردات كما ذكره كنت بل هي تصورية منطقية (١) والخارج يقوم على العيانات من حيث أنها حسية .

ويبدو من الدكتور بدوي انه يفكك بين الوجود والفكر في نقده لمذهب هيغل كما انه يفرق بين اتجاه الوجود واتجاه التجرد (٢) بينما طبيعة الوجود له سعة مفهومية وسعة مقولية .

انقسام الوجود لما في نفسه ولما في غيره :

ينقسم الوجود أولاً إلى ما هو بنفسه في نفسه لنفسه وهو متمحض في ذات الواجب .

وثانياً : ينقسم إلى ما هو لنفسه عن نفسه ويختص ذلك في الجوهر . وهناك وجود لا في نفسه ولا في غيره وهو الوجود الرابط .

وثالثاً : الوجود لغيره كالأعراض .

فمفهوم الوجود أعم من القائم بذاته كواجب الوجود ومن الأمور المنتسبة إليه كالأماكن .

(١) مانويل كنت ص ٢٠٥ للدكتور عبد الرحمن بدوي ط ١ / ١٩٧٧ م .

(٢) الزمان الوجود ص ٣٢ ط ٣ عام ١٩٧٣ عبد الرحمن بدوي .

الوجود خير محض :

الخير صفحة من صفحات الوجود والشر عدم يقع مقابلاً للخير
فالعلم خير والجهل شر ووسائل القتل خير وزهق الروح شر فالقتل إنما
يوصف بالشر بما انه يؤدي إلى فقد الحياة وزهق الروح والأنفس
مقدمات للخير .

وربما تختلف مراتب الخير بلحاظ مراتب الوجود من حيث
الكمال والنقصان فمراتب النورانية وان اختلفت إلا أنها لم تفقد صفة
الخيرية عليها .

الأحكام السلبية للوجود :

يتطرق المتكلمون إلى عدة أحكام سلبية للوجود :

١ - الوجود ليس جوهر الان الجوهرية ماهية الشيء والوجود
ليس ماهية الشيء .

٢ - الوجود ليس بعرض لأن العرض مقوم مقوم الوجود
بالموضوع والوجود متقوم بنفسه .

٣ - ليس له جزء عقلاً كالجنس والفصل ولا خارجاً كالمادة
والصورة أو جزءاً مقدارياً كالخط والجسم والسطح .

٤ - لا ضد له لأن الضد المقابل يقع وجوداً فيكون تقابل وجود
بوجود لأن الضد ذات الشيء ولا يكون الوجود ذاتاً ولأنه عارض لجميع
المعقولات والمعقولات إما خارجية أو ذهنية ولما كان الوجود عارضاً لهما
فلا يصح ان يكون أحد الضدين عارضاً للضد الآخر .

٥ - لا مثل له لأن المثليين من فصيلة الذات فإذا وجد أحد

المثلين اكتفى عن الآخر مع أن الوجود ليس بذات ولا يماثله شيء آخر
وإذا حصل الوجود في نقطة لم يكتسب العقل ما سوى ذلك الوجود
ويكون الثاني من نوع تحصيل الحاصل .

الوجوب الامكان الامتناع :

يقع التعرض لهذه المواد الثلاث من الوجوب والامكان والامتناع
لأن طبيعة الوجود والعدم اما ان يحتاجا إلى عامل أجنبي ويعبر عن
المحتاج بالممكن .

وعرف فولف الامكان هو قابلية التصور فالممكن هو الذي يقبل
التصور هو ما لا يناقض نفسه

إلا أن الامكان قد فسره الفلاسفة التقليديون باللاقتضاء أعم
من وجود التصور حيث قد يكون في أفق التصور وقد يكون أعم منه .

وقسم «كنت» الامكان إلى منطقي وواقعي للموضوع ويقصد
بالامكان المنطقي هو أمر يمكن معرفته من التصور نفسه وقصد من
الامكان الواقعي للموضوع هو ما لا يمكن ان يعرف من التصور نفسه
وإنما يعرف عن طريق التجربة .

ويبدو ان انطباق الامكان على الموضوع في حالة التجربة يحقق
دور الفعلية دون الامكان الذاتي فلا مجال للامكان عند انطباق
الموضوع الخارجي هذا مع ان التجربة لا تصدق على عنوان الامكان
الذي مقتضاه اللاقتضاء من طرف الوجود أو العدم .

وقد يكون الوجود مستغنياً عن العامل الميكانيكي لا في الخارج ولا في الذهن وإنما له الاستقلالية الذاتية ويعبر عنه واجب الوجود .

وأما الممتنع فهو ما لم يكن قابلاً للوجود ولذا يفرق بين الامكان والامتناع ان الامكان له قابلية الوجود والممتنع غير صالح للوجود وإنما يكون فرضه بلحاظ المقابلة مع الوجود ويعبر عنه المناطقة بالضرورة العدمية .

وبصياغة أخرى انه عند ملاحظة كل وجود مع الوجود الآخر تقع احدى النسب الأربع ويكون المورد هنا اما ان تقع النسبة ضرورية الثبوت فيكون الوجود ضرورياً وهو الواجب أو يكون ضروري السلب وهو الممتنع أو لا يكون ضروري السلب ولا ضروري الايجاب ويعبر عنه بالامكان .

ولا يعقل قلب احدى هذه المواد إلى مادة أخرى لأن الواجب بالذات لا يمكن أن ينقلب ممكناً أو ممتنعاً بالذات لأن ما بالذات لا يتغير إلى حقيقة أخرى ، وكل واحد من هذه المواد الثلاث يقع في اتجاه ذاتي واتجاه غيري واتجاه بالقياس إلى الغير ما سوى الامكان بالغير لعدم موضوعيته لأن الامكان الغيري اما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات وبهذا لا مجال للامكان بالغير .

ويمكن أن نقدم لك أمثلة على هذه الاتجاهات فالوجوب بالذات منطبق على ذات الواجب سبحانه لأنها مستغنية ذاتاً .

وأما الوجوب بالغير فينطبق على الممكن بالقياس إلى أحد المتضامين كالأبوة والبنوة فما لم يتحقق وجود الأبوة لا يكون وجود البنوة حتى يكون وجوب بالقياس إلى وجوب .

وأما الامتناع بالذات كاجتماع النقيضين وشريك الباري والامتناع بالغير ينطبق على عدم المعلوم لعدم علته كما في ارتفاع أحد المتضايفين يكون الطرف المقابل ممتنعاً بالقياس إلى ارتفاع الغير .

والامكان بالذات يكون منطبقاً على الماهيات الامكانية فانها غير ضرورية الوجود ولا ضرورية العدم .

وأما الامكان بالغير فقد ذكرنا انه لا موضوعية له بعد كون الشيء إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات .

الامكان والممكن :

يفترق الامكان عن الممكن ان الامكان ينظر إليه بما انه يؤدي مفهوم اللاقتضاء سواء كان من طرف الوجود ام من طرف العدم فليس له وجود خارجي وإنما يكون الاتجاه فيه إلى ناحية المفهومية دون الوجودية .

وهذا بخلاف الممكن فانه وصف اعتباري بالقياس إلى ما في الخارج ويكون اتجاهه إلى ناحية الوجودية والانطباق الخارجي .

شروط الواجب والممكن :

نقدم عرضاً عن شروط الواجب أولاً وتتصور على صور خمس :

١ - لا يكون واجباً بالغير والاستلزام اجتماع النقيضين لأنه مع كونه واجباً بالذات لا يصح ان يقع بنفسه واجباً بسبب موجد آخر .

٢ - عدم التركيب فيه لاستلزامه الفقر في أجزائه فلا يكون مفتقراً إلى الغير ولا يقع الغير جزءاً منه .

٣ - وجود الواجب نفس حقيقته لأنه لو كان الواجب له ماهية زائدة على أصل وجوده لكان الوجود عارضاً ووصفاً له وطبيعة الوصف تقتضي الافتقار إلى ذات الموصوف بينما ذات الواجب غير مفتقره إلى أي شيء آخر .

ولذا ذكر الفيلسوف السبزواري والحق ماهيته انتبه إذ مقتضى العروض معلوليته وكلمة الحق تطلق على الواجب سبحانه كما تطلق على القول المطابق للمخبر وعلى الموجود بالفعل .

والمقصود ماهيته أنيته انه سبحانه لا ماهية له وراء وجوده الخاص وإلا لو كان وجوده زائداً على ذاته لأصبح الوجود عرضاً ومعلوم ان كل عرضي معلل وعلته إما الماهية أو غيرها فان كانت نفس الماهية يكون مقتضى العلية تقدمها على المعلول بالوجود ولازم التقدم بالوجود تقدم الشيء على نفسه وهو محال أو يلزم التسلسل وهو محال أيضاً .

وأما لو قدر ان العلة غير الماهية لكان معلولاً لغيره ولازم ذلك خروجه عن الوجوب الذاتي .

٤ - لا يقع الواجب أكثر من واحد لأن التعدد ان أوجب الاستقلالية في كل فرد بحيث يكون أحد الفردين أو الأفراد مبايناً للآخر فيخرج كل فرد عن دائرة الواجب .

وأما لو كان الفرد الثاني معلولاً للفرد الأول فيكون الواجب الثاني مفتقراً إلى علة .

٥ - لا يصح عروض العدم على الواجب لأن ذات الوجود يقتضي طرد العدم .

وأما بالنسبة إلى شروط الامكان فتتصور على جهات :

١ - ذات الامكان لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم ولذا يسمى اللاقتضاء ولو كان مقتضياً لأحد الأمرين لدار أمره بين الوجود والعدم .

٢ - الامكان الذاتي وهو الوصف بحسب ذات الممكن كالنظر إلى ماهية الانسان بما هو حيوان ناطق من غير ملاحظة العوارض الأخرى لا ينفصل عنه وإلا لانقلب الامكان واجباً أو ممتنعاً .

٣ - الامكان بالنظر إلى دور الممكن محتاج إلى المؤثر في أصل إيجاده واستمراره كذلك من غير تفاوت في ناحية العلة في طرف اليجاد ولا في طرف البقاء والاستمرار .

٤ - ذكرنا ان الامكان مؤداه اللاقتضاء وبهذا لا تكون له أولوية في طرف الوجود ولا في طرف العدم .

الامكان ذاتي واستعدادي ووقوعي :

ينظر إلى الامكان في اتجاهين :

١ - النظر إلى ماهية الشيء مجرداً كالنظر إلى حقيقة الانسانية والحيوانية ويعبر عنه بالامكان الذاتي وهو تحليل عقلي .

وتكون ميزة الامكان الذاتي وقوع النسبة في طرف الوجود والعدم على حد سواء وان خالف فيه أكثرية المتكلمين وقالوا بتقديم العدم والواقع عدم ترجيح أحد النسبتين على الأخرى .

ومن خواصه ان يكون علة حاجة الممكن إلى المؤثر هي إمكانه إلا أن أبا هاشم قال علته الحدوث وعند أبي الحسن البصري المركب من

الامكان والحدوث وعند الأشاعرة الامكان بشرط الحدوث .

والذي يشرق في ذهننا انه متى حصل التساوي بين الوجود والعدم فلا بد من القول بوجود المؤثر فيه وطبيعة الحدوث متأخر دائماً عن الوجود كما ان الوجود متأخر عن اليجاد المتوقف على العلة فلو قدر كون الحدوث علة لزم تأخر الشيء عن نفسه كما سوف نشير إليه بعد ذلك أيضاً فيكون نظرنا مؤيداً لمذهب الفلاسفة القدامى كما ستتكلم عنه في بحث احتياج الممكن إلى المؤثر .

٢ - النظر إلى الماهية من حيث صلاحيتها للانتقال من مرحلة الاستعداد إلى مرحلة الفعلية كالنطفة أو بعبارة أخرى يكون للشيء نسبتان نسبة المستعد ونسبة المستعد له فبالنسبة إلى المستعد يعبر عنه استعداداً وبالنسبة إلى المستعد له يعبر عنه إمكاناً استعدادياً ، وما ذاك إلا صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة .

وبهذا يمكن أن يقع الامكان الاستعدادي له صلاحية الشدة والضعف والكمال والنقصان بخلاف الامكان الذاتي فانه غير صالح لذلك بينما الامكان الاستعدادي له صلاحية الزوال عن دائرة الممكن حيث يصح زوال الاستعداد وبعد وجود المستعد له بالفعل ولكن الامكان الذاتي يقع ملازماً للماهية ولا يزول عنها .

وأما الامكان الوقوعي فيتجدد في إطار الماديات وإنما له السعة في إطار الماديات وغيرها ويتصف الوقوعي بالفعلية ولا يكون في إطار التهيؤ والاستعداد .

كما انه في الحقيقة لا مجال لدعوى الامكان الاستقبالي لعدم موضوعيته .

أقسام الامكان :

ينقسم الامكان إلى ثلاثة أقسام :

- ١ - الامكان العام ويراد به سلب الضرورة عن طرف المخالف بغض النظر عن الطرف الموافق سواء كان ضرورياً أم لا .
- ٢ - الامكان الخاص وهو سلب الضرورة عن الموافق والمخالف .
- ٣ - الامكان الأخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقئية .

احتياج الممكن إلى المؤثر :

ذهب ديمقراطيس وأتباعه إلى عدم احتياج الممكن إلى المؤثر وقالوا ان تكون العالم بالاتفاق والصدفة وأنكروا له صانعاً وان مبادئ العالم أجزاء صغاراً لا تتجزأ لصغرهما وصلابتهما ، وانها متناهية بالعدد منتشرة في خلاء غير متناه وان جوهرها في طبائعها جواهر متشاكلة وبأشكالها تختلف وانها دائمة الحركة في الخلاء يتفق ان يتصادم منها جملة فتجتمع على هيئة ويكون منه العالم .

إلا أن الذي تخضع إليه النفس ان الممكن محتاج إلى المؤثر وقد أقام الفلاسفة برهانين :

- ١ - ان العقل إذا لاحظ الماهية الممكنة وأراد حمل الوجود أو عدم عليها افتقر في ذلك إلى العلة ولم ينظر إلى ما وراء ذات الامكان فيكون النظر فيه إلى نسبة التساوي الذاتي فيه وحكم العقل بالتساوي

يكفي في الحكم عليه بامتناع الرجحان الذاتي فاحتاج الممكن إلى العلة من حيث النظر إلى ذات الممكن فانكشف ان علة الحاجة هي الامكان دون غيره .

٢ - الحدوث عارض للوجود وكيفية له وطبيعة ذلك ان يقع متأخراً عن مرحلة الأيجاد وطبيعة الأيجاد تقتضي ان يقع متأخراً عن الاحتياج والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج ولو قدر وقوع الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه .

وعلى الجملة ان الفلاسفة استدلوا على ان الماهية عند اتصافها بالوجود لا بد ان تكون محفوفة بضرورة الوجود وان كانت معدومة لا بد أن تكون محفوفة بضرورة العدم وهاتان الضرورتان بشرط المحمول لا يعقل أن تقع عليه الحدوث لأنه يأتي في رتبة متأخرة ووظيفته ترتب إحدى الضرورتين على الأخرى .

ولا يرد ما وجهه بعض الفلاسفة من ان احتياج الممكن إلى المؤثر اما في ماهية الممكن بأن يجعلها ماهية وإما في وجوده بأن يجعله وجوداً وهما مستلزمان لسلب الشيء عن نفسه واما في الاتصاف فهو أمر عدمي لأن المورد ليس من الجعل التأليفي حتى يلزم الاشكال لاستحالة الجعل التأليفي بين الشيء وذاته فجعل الماهية ماهية إنما هو بحسب الذات وكذا حال النسبة في الاتصاف فليست موجودة في الخارج مع ان المؤثر أمر عقلي وليس بأمر خارجي وإنما لسان الامكان هو الفقر ، ولذا لا بد من القول بالاحتياج إلى العلة .

وأما بالنسبة إلى الجزء وانتشار الذرات في عالم الفضاء فهي داخلة تحت مفهوم الفقر دون الغناء الذاتي لأنها محتاجة إلى من أوجدها وإنما

الكثرة والانتشار بعد الوجود .

الممكن محتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً :

تعرضنا إلى طبيعة الامكان بمعنى اللاقتضاء واما الممكن فمؤداه الفقر والاحتياج في دور الحدوث واصل الایجاد كما انه محتاج إلى البقاء والاستمرار لأن مقتضى المعلول ربطه بدائرة العلة ومتقوم بها .

وان كانت هناك نظرية معاكسة في كفاية المعلول بمجرد الایجاد دون الحاجة إلى الاستمرار كالبناء فانه يوجد إلا أنه في غير حاجة إلى الاستمرار من طرف العلة كما سار على ضوء هذه النظرية غاليليو ونيوتن وقالوا انه عند صدور الحركة ستبقى مستمرة ولا تحتاج إلى استمرارها إلى علة أما القانون الفلسفي فيكون معاكساً لهذه النظرية .

ووجه رد هذه النظرية ان البناء والمعماري ونحوهما أوجد المعد بسبب حركات يدوية في تماسك الأجزاء بعضها مع بعض فاجتماع الأجزاء وترباطها علة لحدوث هيكل البناء بهذا الشكل الخاص كما هو نظير ذلك في خلقة الانسان فان اقرار النطفة في الرحم يجعل صفحة استعدادية لوجود الانسان حدوثاً لابقاء ولا بد ان يفرق بين سبب الحركة الحقيقية بنحو الأصالة والخارجية التي تأتي بالعرض .

فالحركة النابعة عن الجهاز الميكانيكي وان أوجب استمرار الحركة في بعض الأحيان إلا أن الحركة الذاتية ناشئة من قوة حقيقية ، وأما الحركة الخارجية فانها توجب بنحو المعد وهو لو قدر ان تتصاعد العلل إلى غير نهاية لأصبحت متسلسلة فلا بد إذاً من الوقوف إلى نهاية حتمية تكون هي المبدأ الأول في إيجاد تلك الصفحات الوجودية .

ولازمه أيضاً أن تقع الوجودات عارية عن العلة وكانت السلسلة
اللا نهائية في نطاق المعلولات الفارقة للعلة وهذا غير معقول فلسفياً
وعلمياً وعلى هذا لا بد من الوقوف إلى نهاية حتمية تكون هي المبدأ
الأصلي لتكوين تلك الحلقات المتصلة .

الامكان لازم الماهية :

عندما يقع الامكان بمعنى اللاقتضاء وتكون نسبته إلى الوجود
والعدم على حد سواء وهذا عبارة عن سلب الضرورة من طرف الوجود
والعدم إلا أن ناتج السلبين هو الرجوع إلى المعنى الثبوتي المتحلى في كيان
الامكان الذي يقع في إطاره تساوي النسبة الملازم لوجود الماهية
المتصورة من حيث هي هي بغض النظر عن طرف ضرورة الوجود أو
طرف العدم .

أصالة الوجود :

يمكن للعقل تحليل الممكن الخارجي إلى ماهية ووجود وان لم يكن
في الخارج إلا أمر واحد وليس فيه اثنيانية خارجية كما يوجد ذلك في نسبة
العرض إلى الجوهر على نحو الانضمام دون الاتحاد .

وبهذا لا يكون أصالة للماهية وإنما هي تابعة للوجود ولا يمكن
أن يكونا معاً متأصلين وإلا لزم ان كل فرد خارجي ينقسم إلى وجودين
متباينين ولزم التركيب الحقيقي في المبدأ الأول ولزم أيضاً أن لا يكون
الوجود نفس تحقق الماهية ويلزم رابعاً عدم وجود حمل بين الماهية
والوجود وعندئذ لا بد أن ترجع الأصالة إما إلى الوجود أو الماهية

والتبعية لأحدهما ولا يعقل أن تكون الأصالة للماهية بعدما كانت طبيعة الماهية تقتضي التحديد في ناحية الوجود .

وبعبارة أخرى ان الماهية عبارة عن حد الوجود المعلول ونقصه عن وجود علة وذات النقص يستدعي عدم الفيض من جانب العلة الموجودة بالذات .

وذهب المشاؤون والفهلويون إلى أصالة الوجود وأقاموا أدلة على الأصالة :

١ - الماهية لما كان مؤداها اللاقتضاء وهي عبارة عن تساوي النسبة بين الوجود والعدم والموجب للخروج عن دائرة الاستواء واللاقتضاء هو الوجود وبهذا يستدعي أن يكون المخرج عن حد الاستواء له الأصالة ويتناسب أن تكون التبعية للمخرج وهو الماهية .

٢ - لو لم يكن الوجود له الأصالة في صفحة الوجود العيني لم يوجد وحده أصلاً لأن الماهية منبع الكثرة والاختلاف بلحاظ تعدد الوجود بالنسبة إلى تعدد الماهية .

هذا بالنظر إلى طرف الكثرة أما في طرف الوحدة فالوجود مركز الوحدة وإذا لم تحصل الوحدة لم يوجد الاتحاد .

ولو قدر أصالة الماهية للزم ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز أسراً واحداً ولسقطت الوحدة لاستلزامه التركيب ولألغيت الوحدة الصفية لأنه إذا كان الوجود اعتبارياً لا يمكن أن يتصور العقل مفاهيم العلم والارادة وغيرها من الصفات الجمالية والجلالية وحدة أصلاً حتى بالنظر إلى الوحدة في مقام الذات لأنه لا وحدة في جانب الوجود حتى تكون هي في مقام وجودها واحدة وفي مرتبة المفاهيم

متغايرة ، وبهذا يلزم الكثرة في مقام الصفات وفي مقام الذات ولا توحيد أيضاً في أفعال الله وكلمته لأن الأمور الحادثة ماهيات متباينة الحقيقة ولكن لو كان النظر إلى الوحدة الوجودية وان له الأصالة دون التبعية فتتفق فيه الجهات المتخالفة .

ويبدو من مذهب سارتر انه مؤمن بأصالة الوجود أيضاً ولكن يعبر عن الوجود تارة بالوجود المقيد وأخرى الوجود المطلق بنحو الاباحة ويطبقه على الوجود المقيد وتراه ينكر الماهية لأنها موجبة لثنائية الوجود وتعدده ولا يؤمن بها بتاتاً .

إلا أنه خلاف الصناعة الفلسفية فانا وان لم نلتزم بأصالة الماهية ولكن لا تنفصل عن الوجود خارجاً وان كانت منفكة عنه مفهوماً .

٣ - توجد الماهية في صفحة الوجود الذهني والخارجي ويترتب عليها اثارهما ولو قدرت الأصالة للماهية لخرجت جهة التمايز بين الوجود الذهني والخارجي وللزم الخروج فيها عن نسبة التساوي وللزم أيضاً أن تصبح نسبتها إلى التقدم والتأخر والشدة والضعف والقوة والفعل بينما لا يصح في الأمر الخارجي ذلك .

واستدل القائل بأصالة الماهية :

بأنه لو كان الوجود أصلاً لكان وجوداً عينياً خارجياً وإلا للزم أن يكون لوجوده وجود وهذا يستدعي التسلسل .

وردت هذه الدعوى بأن الوجود موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر وليس من قبيل الشئيين وإنما ثبوت الوجود عين ثبوت الماهية فلا سبق ولا لحوق ولا زيادة ومغايرة بينهما .

وحدة الوجود :

الوحدة تنقسم إلى أقسام :

١ - الواحد الجنسي كالحیوان فإنه واحد لكنه واحد جنسي والواحد أخذ صفة له من حيث نفسه .

٢ - الواحد بالجنس وهو من الأمور المتعددة المشتركة في جنس واحد كالانسان والفرس فانهما واحد في الجنس فالواحد صفة لجنسهما وإلا فهما متعددان .

٣ - الواحد النوعي كالانسان وهو عين الأفراد .

وأما التوحيد فله مراتب أربع :

١ - توحيد العوام المسمى بالتوحيد العامي .

٢ - توحيد الخواص ويسمى التوحيد الخاصي .

٣ - توحيد خاص الخواص .

٤ - توحيد أخص الخواص .

أما الأول فيقع في حالة كثرة الوجود والوجود .

وأما الثاني فيقع في صورة وحدة الوجود والوجود وهو مذهب

الصوفية وهم على قسمين :

أ - ان للوجود مصداقاً حقيقياً واقعياً وانه ليس إلا واحد

وهذا الشيء الواحد ينشأ بشؤون مختلفة ويتطور بأطوار متكثرة ففي

السماء سماء وفي الأرض أرض وهكذا وليس له حقيقة مجردة عن

التجليات (المجالي) وهذه الكثرة لا تتلم بوحده لأنها أمور اعتبارية

وهذا ما يسمى بمذهب جهلة الصوفية .

ب - وهم الأكابر منهم القائلون بأن للوجود حقيقة مجردة عن المجالى لكن الوجود بجميعة عن المجرّد عن المجالى وغيره واجب وليست مرتبته الواجبية عندهم مخصّصة بمرتبة المجرّد عن المجالى المعبر عنها بمرتبة بشرط لا بل الكل من الدرّة إلى الذرة والقرن إلى القدم وجود الواجب مع كون ما عدا تلك المرتبة البشرية اللائحة مفتقرة إلى تلك المرتبة بل عين الفقر إليها وهذا الفقر لا ينافي الوجوب لأنه فقر إلى نفس الحقيقة أي فقر الشيء إلى نفسه وهذا المذهب يظهر من الفيلسوف الشيرازي ارتضاه في كتبه خصوصاً في مبحث العلة والمعلول .

ج - وهو في دور وحدة الوجود وكثرة الموجود وهو المنسوب إلى ذوق التآلة وهو الذي ارتضاه جماعة المحققين كالديواني والداماد وكان عليه الشيرازي في برهنة من الزمن .

وحاصل هذا القول ان الوجود واحد حقيقي لا كثرة فيه أصلاً لا بحسب الأنواع ولا بحسب الأفراد ولا بحسب المراتب والموجود متعدد وهو الماهية وموجودية الكلي بانتسابه إلى الوجود ولا بالوجودات الخاصة الامكانية بالامكان الفقري .

د - وهو ما كان بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتها أي كثرة الوجود والموجود وهو مذهب الفيلسوف الشيرازي والعرفاء الشاخرين .

والفرق بين هذا المذهب الثالث ان القائل بهذا القول الرابع يقول بكثرة الوجود والموجود معاً ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة .

وقد مثل الفيلسوف السبزواري في حاشيته على الأسفار وهو انه إذا كان إنساناً مقابلاً لمرائي متعددة فالإنسان متعدد وكذا الانسانية لكنها في عين الكثرة واحد بملاحظة انعكاس الصور وعدم الاصلية إذ عكس الشيء بما هو عكس الشيء أي الصورة ليس بشيء على حياله بل إنما هو آلة للحاظ الشيء ولو جعل ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً حاكياً عن الشيء بل حاجباً عنه فكلما كان نظرك إلى العاكس تجعل المعكوس عنواناً والالة للحاظه فالوجودات إذا لاحظتها بما هي مضافة إلى الحق سبحانه بالاضافة الاشرافية أعني بعنوان انها اشراقات نوره لم تكن خالية في ظهوره وإذا لاحظتها أموراً مستقلة بذواتها كنت جاهلاً بحقائقها إذا الفقر الذاتي لها .

فالوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما وهذا التفاوت لا ينافي الوحدة لأن ما به التفاوت عين ما به الاتفاق وتسمى هذه الكثرة كثرة نورانية وكثرة الماهيات كثرة ظلمانية فالوجودات الخاصة الامكانية حقائق ولكنها أضواء لشمس الحقيقة وروابط محضة لا انها أشياء لها الربط .

وأما نظرية ذوق التأله لا تتم إلا على أصالة الماهية وإلا لو كان القول بأصالة الوجود يلزمهم أن يكون واجب الوجود هو نفس الوجود المؤكد القائم بذاته وان المفهوم العام البديهي المشترك لا يصلح لذلك وإذا كان الواجب تعالى وجوداً حقيقياً كان الوجود أصيلاً لأن انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الأفراد وتحققها بتحقيق فرد ما ولا معنى لتأصله في موضع دون موضع فلزم عليهم القول بأصلين وهذا شرك خفي لا يرضى به ذوق التأله .

هذه خلاصة وحدة الوجود أردنا عرضها لتعرف ان أفلوطين قد

سلك ذوق التأله ولم يكن متخذاً مسلك جهلة الصوفية وإنما يبدو أنه قد تمسك بمذهب أكابرها .

وأما نظره إلى تكوين الأجرام السماوية فليست النفوس هي الخلاقة لها إذ الخلق والايجاد من ذات الواجب والنفوس دائماً في حالة الفقر والتلقي وليس لها صلاحية الايجاد والتكوين وإنما لها القدرة على الكشف لا معرفة واقع الذات والوصول إلى كنه الشيء لا يكون إلا من أبداع الشيء من كتم العدم إلى دائرة الوجود .

وأما فكرة إعادة النفس إلى الجسد فالتزامه برجوع النفس إلى جسد آخر إذا كانت آثمة لا ينسجم مع طبيعة النفس لأن النفس أولاً لم تخرج عن الجسد تماماً : وثانياً : ان عودها إلى جسد آخر لا يتوافق مع نوااميس العدالة لأن الجسد الآخر لم يقدم على الخطيئة وإنما الجسد الأول هو الذي أقدم عليها فكيف يعذب الجسد الثاني بخطيئة الأول فالعدالة على عكس ما ذهب إليه .

كما انا نعتقد بوجود الذاكرة بعد الممات بل ربما ندعي قوة الذاكرة لشفاء النفس وعدم انشغالها بصفحات أخرى فالاسترجاع الذهني يلائم طبيعة النفس والتحديد الزمني لا يوجب رفع موضوعية الصورة الذهنية .

أما نظره في عدم خلود الجسد فان كان تصوره بلحاظ تفرق المواد الجسدية فأمر مقبول وان قصد به إعدام المواد فلا يتوافق مع الموازين العلمية الحديثة لعدم انعدام المواد وإنما الموت يحكي عن تفرق العناصر بعد اجتماعها وليس عبارة عن انعدام المواد لأن عدم زوال المواد عن وجودها الأصلي لاحتواء المادة على الحركة والتغير والفراغ والتوالد

بالقياس إلى الجسيم والعامل الفيزيائي فيها ، وهذا مما يوجب استمرارها وعدم زوال موضوعها .

ويبدو من فلسفة أفلوطين هو المزج بين المذهب المادي والمذهب الميتافيزيقي القديم وسميت فلسفته بالافلاطونية الحديثة .

حقيقة العدم :

حقيقة العدم هو اللاوجود واللاشيئية ويرتسم في خطين :

١ - العدم المطلق وهو ما يقابل الوجود المطلق فلا تمايز في طرف العدم المطلق لأنه فرع الثبوت والشيئية ولا ثبوت ولا شيئية في جانب العدم .

وعلى الجملة ان العدم المطلق مفهوم واحد لا تعدد فيه نظير مفهوم الوجود فذهب جماعة إلى عدم تمايز الاعدام لأن التميز فرع الثبوت والتحقق والعدم يعطي النفي المحض فلا يشار إليه ولا تحقق له عيناً .

٢ - العدم الخاص يستند إلى إضافته للوجود ويكون من نوع العدم والملكة .

وبهذا يقع التمايز في الاعدام بلحاظ إضافتها للمكان وان ذهب هيجل إلى عينية الوجود الخالص والعدم الخالص بلحاظ ما له عينية التعيين كما هو في الوجود فيكون العدم موجوداً .

إلا أنه في الحقيقة ان هيجل لم يفرق بين العدمين من حيث العدم المطلق والعدم الخاص ويكون متخذاً رأي المتكلمين بالرجوع إلى المنفي العين بينما لم يكن واسطة بين الوجود والعدم ، وقال هيجل في موطن

آخر ان العدم مفهوم فقط على انه عدم لما جاء هو مترتباً عليه إنما هو في الواقع بمثابة نتيجة حقيقية لأنه هو نفسه محدد وبالتالي فان له مضموناً^(١) .

ويبدو انه قد لاحظ العدم في قالب التحديد الموضوعي الذي هو بمثابة العدم المقيد .

العدم المطلق لا يخبر عنه :

تحدثنا سابقاً عن الوجود فانه مما يخبر عنه فالعدم لا يخبر عنه لأنه لا شيء له كما هو بالنسبة للوجود .

والتوهم بأن العدم المطلق يخبر عنه لأن قولك لا يخبر عنه هو بنفسه اخبار عنه وهذا التوهم مردود فان الاخبار به من نوع الحمل الأولى وليس من نوع الحمل الشائع والممتنع هو الحمل الشائع لا الأولى فالذي يخبر عنه بالحمل الأولى والذي لا يخبر عنه بالحمل الشائع .

إعادة المعدوم :

تقرر لدى الفلاسفة الاسلاميين عدم إعادة المعدوم حيث أن الشيء بعد إعدامه ترتفع منه الصورة والمادة فلا يمكن إعادة تلك الخصوصيات والعوارض لوجود الشيء واتفقت جماعة مشايخ المعتزلة على إمكان إعادته حيث يعتبرون ان المعدوم شيء في عدمه فالعدم لم

(١) هيجل ترجمة جورج صدقي ص ٧٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٧٧ .

يتوجه إلى الذات وإنما توجه إلى صفة الوجود .

إلا أن المذهب الأشعري يلتزم بكون الشيء إذا عدم بطلت ذاته وصار نفيًا محضاً وأنه يعود بعينه (١) .

واستدلّت الفلاسفة بأنه لو أعيد المعدوم بعينه يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال لأن تخلل العدم إنما يقع بين الوجودين .

كما أنه لو أعيد المعدوم لا بد من إعادة لوازمه وعوارضه وهذا يلزم إعادة الزمان الذي كان مقارناً له وإلا لو أتى به مجرداً عن زمانه لم يكن إعادة للشيء بنفسه ، وإنما يكون من نوع أحداث عمل ابتدائي أو يلزم أن يكون للزمان زمان ثاني ولازم ذلك أما الانقلاب أو الخلف لأنه يلزم أن يكون المعاد عين المبتدأ ذاتاً حتى مع الخصوصيات الشخصية والزمان وما ذاك إلا الخلف أو الانقلاب أو التسلسل .

واستدل المتكلمون على جواز إعادة بأنها نجد كثيراً من الحوادث تعدم وتوجد بعد ذلك ويثبت أن عدمها غير مستند إلى عدم الحقيقة ولا يستلزم من عدمه عدم لوازمه وإنما المانع يقع على أمر خارجي فمتى زال ترجع نفس تلك الماهية .

فأجاب الشيخ نصير الدين الطوسي (٢) أن عدم الشيء ليس عارضاً من عوارض الماهية ولا مانعاً من الموانع الخارجية وإنما هو وصف لازم لماهية المعدوم ولا ينفك عنها بحال وإن كان العدم لازماً لها فوجودها محال أما ما يظن من تكرار الحوادث فليست من نوع إعادة

(١) قواعد المرام للشيخ ميثم البحراني ص ١٤٧ .

(٢) شرح التجريد المتوفى عام ٦٧٣ هـ .

المعدوم بل هي نظائر وأمثال وبالتالي فان لكل موجود زماناً وحالات خاصة لا يمكن أن يشاركه فيها أحد ومعنى اعادته ان يعاد مع زمانه ومكانه وجميع صفاته التي كان عليها فان اختل شيء منها فلا يكون إعادة والاختلال حاصل لا محالة إذ يستحيل أن يكون للشيء الواحد وجودان كما يستحيل أن يكون له عدمان ويقرب من هذا القول النظرية النسبية القائلة بأن الشيء الواحد تختلف آثاره باختلاف الأوضاع والحالات التي يكون عليها .

الوجودية السارترية وآراء الوجوديين :

نتقدم في البحث حول نظرية سارتر في الوجود والعدم ولكن قبل الشروع في آراء سارتر نبحث عن آراء الوجوديين الذين سبقوا سارتر أولاً .

كما انه لا يخفى ان الوجودية لها اتجاهان إلحادي وتوحيدي وإليك نظرياتهم الوجودية :

١ - رأي كيركغارد في الوجودية إذ يقول كل فرد هو بذاته عالم له قدس أقداسه الذي لا يمكن أن تنفذ إليه يد أجنبية ، وكان كيركغارد مؤمناً بالفكرة الدينية ، ولذا يجعل العلاقة بين الوجودية الذاتية المفردة والوحدة التنسكية فكرة القديس المتأله كما سارنتيشه في إيمانه بالذات والفردية .

ويرى كيركغارد ان الارادة والعاطفة من العناصر المهمة لادراك الذات وتكون الفكرة الوجودية في الصراع بين الارادة والعاطفة نزعة شخصية يقع التضارب والمنازعة في داخل الذات الذي من وجود المنازعة تولد وبالتالي الوجودية ولا يكون هناك سلبية وإيجابية بسبب وجود

التصارع بين الارادة والعاطفة حيث يعتبران كلاً منهما وجود .

ويحدثنا كيركغارد في معنى الوجودية ان أكثر ما يثير اهتمامي أن أجد حقيقة ولكن بالنسبة إلى نفسي أنا ان أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيأ وأموت .

ويقصد بذلك وجود الحياة نفسها والنظر إلى الحياة ثانية بالقياس إلى حصول ممكناتها ويعتبر كيركغارد ان حقيقة الحياة انفعال الفرد إذ يقول إن النتائج التي ينتهي إليها الانفعال هي وحدها الخليفة بالايان هي وحدها المقنعة لأن الحق هو ما يلتزم به المرء ويكون متأهباً للمخاطرة في سبيله فان شئت ان تعرف مقدار الحق عند الانسان فعليك بملاحظة ما إذا كان بحياة دون أن تحفظ ويلتزم كل نتائجه .

ولكن الذي نلاحظه ان الحرية والاختيار والانفعال كلها أمور وجودية ولا يصح أن نجعل الانفعال من القلق ونحوه في صفحة العدم مع انه أمر وجودي .

ويرى كيركغارد وغيره بأن الوجود أسبق من الماهية إذ الكائن يوجد أولاً ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده ولكن ان كان غرضه السبق المفهومي فلا مانع منه وان كان السبق الوجودي الخارجي فلا أسبقية له عليها .

٢ - رأى ميرلونتي المتولد عام ١٩٠٨ حيث يختار فلسفة بعيدة عن فكرة الله سبحانه ويسير في تحليل ظواهر الوجود وكان مؤمناً بضرورة الفلسفة الماركسية وانها التعبير الصحيح عن عقلانية التاريخ ، وتكون العلاقة بين الوجودية والشيوعية حيث أن الوجودية قائمة على الحياة وهو بنفسه ما يلتزم به الشيوعية إذ يقول لونتي ان النظر إلى

الشيوعية عن قرب يجعلنا نعتقد انها ليست فرضية قد يستبدل بها غيرها غداً أو بعد غد انها التعبير البسيط عن الشروط التي لا تكون بدونها بشرية بمعنى أنها مجموعة علاقات بين الناس كما لا تكون بدونها للتاريخ عقلانية صحيحة وبهذا المعنى فهي ليست فلسفة تاريخية بل هي فلسفة التاريخ والتخلي عنها يعني رسم صليب على المنطق التاريخي .

٣ - اختار غوسدورف الوجودية وقال انها عبارة عن اكتشاف الذات وينكر معرفة الذات بمجرد النظر إلى النفس والتأمل فيها وإنما توجد عن طريق العالم ويكون معرفة أنفسنا من خلال علاقتنا مع الخارج كما يقول فلسنا نحن إلا بواسطة العالم .

ويرى ان التضحية في الانسان فعل أخلاقي ديني ولكنها فعل وجودي بنفس ذلك الآن والتضحية بالمعنى الوجودي عملية انفصال عن الذات للاتصال بالوجود انها فيها اختباراً قد تكون قيمته موضع شك ومناقشة ، ويرفض خضوع الفرد للأوامر والنواهي المسبقة لأنها عاملان يجرحان الشخصية ان الاخلاقية الصحيحة هي ان يكون الانسان أميناً لنفسه وسيداً لمصيره لا يتأثر بغير مطالب طبيعته العميقة ، ويرى من الالتزام بوجود حقيقة واحدة كلية هي مناط كل القوى ومغروسة في طبيعة كل انسان كما يقول في كتابه ذاكرة وانسان .

إلا أن مناقشتنا معه أولاً ان حقيقة الوجود طرد العدم ومفهومه منبسط على كافة الموجودات العينية الخارجية والنفسية والكتبية ولا يحدد بالنظر إلى الذات وتكون علاقة الذات مع العالم عرضية لا طولية لأن الوجود منبسط على كافة الموجودات في عرض واحد ، ولكنه يبدو من غوسدورف معرفة الذات عن طريق العالم بنحو الطولية دون

العرضية وهو لا يتناسب مع طبيعة الوجود المنبسط .

ولا ننكر ان التضحية من الأمور الوجودية قد تتوافق مع الفعل الأخلاقي الديني كما لو أمر بالجهاد ولكن قد تكون التضحية غير مرضية عند الدين إذا كانت في مصالح شخصية عابرة لا لمصلحة نوعية .

وأما رفضه للأوامر والنواهي لجرحها لوجود الشخصية فانه غير مرضى لأن التأثير على الشخصية غير مضر في جانب الأوامر والنواهي إذا كان مصدرها تعديل الصفات النفسانية وجعل الانسان على خط متوازي في سلوكه واجتماعه على أن تكون الأحكام القانونية مصدرها السير على وفق الغرائز الواقعية والفطرة السليمة التي يقصر الانسان حياكتها ، ولذا لا يصح أن نقول ان النبوات جاءت لضعفاء العقول بل ان الأنبياء طريق لتقوية العقول لأن الحياة تسير إلى مرحلة التكامل ولا يمكن أن يستغني الفرد عن القرارات الالهية بكونه أميناً لنفسه لقصوره عن إدراك المراتب المتعالية إلا بالكشف وتنوير الطريق للمهتدي .

٤ - تمسك غبريال مرسيل بالوجودية المتولد عام ١٨٨٩ م بنظرية العلاقة بين الانسان والآخرين وقال ان معضلة أولوية الوجود أو الماهية قد شغلني في كل زمن وكان سبب انشغاله فيها بلحاظ أسبقية أحدهما على الآخر .

وقد فهم الماهية من خلال كلمة الماهية الكامن فيها الوعي ويراد به الأفكار العامة ومقصوده ان الفكر لا يتناول غير الماهية وان الفرد الانساني هو الذي يقرر مصيره بنفسه ويبدع ماهيته الفردية ويفسر الوجود بعبارته التي ألقاها في محاضراته بعنوان أنا والآخرين .

ويعترف بوجود ذات الهية ويبدو في عقيدته تقديم الجانب الصوفي على الجانب العقلي في الذات الالهية إذ يقول اللهم في رأيي أن نعرف ما إذا كانت حدود واضحة بين الصوفية وما وراء الطبيعة .

ويقول ان إمكانية ظهور الحياة أمامي خالية من معناها هي جزء لا يتجزأ من تكوين هذه الحياة ، ويرى اليأس له وجود ما وراء الطبيعة ويعتقد ان الاختيار لا يسقط في التشاؤم الحزين للوجوديين الملحددين .

إلا أنه يمكن المعارضة مع نظرية غبريال مرسيل ان الفكر لا ينحصر اتجاهه في خط الماهية ويبدو منه جعل الماهية في محيط المفهوم بينما الماهية قصد بها التحديد من حيث الجنس والفصل أو الجنس والخاصة وهذا لا يكون إلا عام للمفهوم والانطباق الخارجي فيكون تعبيره باطلاق الماهية على مرحلة المفهومية وهذا ناشئ عن عدم فهم الماهية وموطنها .

٥ - من رواد المذهب الوجودي كارل جاسبرز المتولد عام ١٨٨٣ م وقد حدثنا بولس ريكور عن غابريال وكارل جاسبرز ان التقارب الفكري بين هذين الفيلسوفين اللذين اعتمدا في نهجها الفكري الواقع الملموس قد تأثرا تأثراً عميقاً بالسرية التي تحيط بهما وقسم كارل الوجود إلى ثلاثة أصناف :

١ - العالم الذي هو موضوع العلم .

٢ - الأنا في ذاتيتها الخاصة والتي تصلح لها كلمة وجود صلاحاً

تاماً .

٣ - الوجود الأعلى الذي هو وراء الأنا والعالم الذي يطلق عليه

الفلاسفة الآخرون اسم الله .

ويرى ان الوجود مفهومه الحرية وهو قريب من مذهب سارتر ويعتقد أنه لا يوجد الفرد منفصلاً عن الآخرين ويذكر في مقدمته ص ٢٧ اني لا أوجد إلا مع الآخرين فلست شيئاً وحدي وشعار الوجودية عنده كما في نص عبارته تقرر الوجودية الشعار التالي لا تتبعني أبدا اتبع نفسك فقط .

ويرى كارل ان الاتصال بين الفرد والآخرين لا يشترط معرفته وان كنا نحيا فيه إذ يقول لا تسمح لنا الفلسفة بالتأكيد في أن الاتصال الممتلئ التام شيء ممكن ومع ذلك فان الايمان بهذا الاتصال هو الذي يجعله ممكناً وجديداً بمجابهة كل الأخطار ان الاتصال هو موضوع للعقيدة والايان لا موضوع للمعرفة فنحن نفقده حين نطن انه في حوزتنا .

ويكون معنى الوجود في نظره هو الحياة دون المعرفة إذ يقول في مقدمته ص ١٩ لقد وجب أن أموت ووجب أن أتألم ووجب أن أناضل وانني خاضع للمصادفة مأخوذ بصورة ضحية بشباك الاثم والشعور بالحرية ويقول في ص ٢٢ فلا يسعنا الاعتماد على شيء من أشياء هذا العالم أبداً وعجزنا مصدره لتحذير يأتينا من يد نافذة ذات سلطان ويحدثنا عن دور المعرفة هذا هو شغف المعرفة ان ترتفع عالياً جداً بحيث تبلغ المرحلة التي تفشل فيها وتسقط ففي اللامعرفة الممتلئة التي نحوزها حقاً وصدقاً يكمن معين لا غنى عنه من معرفتنا للوجود ص ١٠٤ .

ويبدو انه مؤمن بالمذهب التجريدي لأن الوجود يقع وراء المعرفة حيث عبر عنه بالوجود الأعلى الذي هو مصدر كل وجود والعلاقة معه هو

حصول الحرية التي يهبنا الوجود إياها لأننا لا نستمد الوجود من ذاتنا ، ويقول انا واثق من أن الله موجود بالارادة التي تجعلني موجوداً وثقتي هذه لا تسمح لي بأن أجعل الله في محتوى لمعادلة من المعادلات أو قانون من القوانين ، ولكنها تجعل منه حضوراً للوجود ص ٥٦ ، راجع (١) .

ويتضح من تلك الصفحات انه مسيحي العقيدة إلا أنه لا يقف على أي مذهب من مذاهبهم ، ولكن الحديث معه ان اطلاق الوجود على الحرية قد يكون بلحاظ الحمل الشائع أو الحمل الأولى والذي يبدو منه انه يقصد الحمل الشائع ولكن هذا يقع في أفق الماهية ولم يكن خارجاً عن الثنائية والتحديد الماهوي كما ان التزامه بعدم انفصال الفرد عن الآخرين يؤكد الثنائية الحتمية وهذا لا يلتئم مع الوجودية البحتة .

وأما مجرد الاتصال من غير معرفة فهو بعيد عن طبيعة الموجودات الكونية التي وقعت في مقام التحديد الماهوي والحقيقة الموضوعية فالالاتصال يحقق موضوع المعرفة من حيث التحام الماهية بالوجود قد يكون الاتصال بين الجنس والفصل أو بين الجنس والخاصة اتصال بنحو الفعلية والاستعداد هذا مع ان اتصال الفرد بالآخرين لم يخرج عن دائرة المعرفة قهراً لوقوع الفرد في شبكة الثنائية والتحديد إذ المعرفة لا تنحصر في إطار المحسوسات بل تعم المحسوسات وغيرها هذا مع ان الحياة من مصاديق الممكنات وهي بطبيعتها لم تخرج عن عالم التحديد والثنائية .

وأما التزامه بالجبرية في الموت والتألم والنضال والخضوع للمصادفة فذاك مما يوجب الخلط بين الحرية والجبر في الارادة مع انه لم

(١) من أجل انسانية جديدة ص ٣٨٤ منشورات لباكونيا ط ١٩٤٩ .

يميز بين الجبر وبين الارادة التكوينية والارادة التشريعية .

٦ - أخذ مذهب الوجودية لويس لافيل وقال انه يجب عندما نتحدث عن الانسان أن نعكس العلاقة الاتباعية التقليدية التي وضعتها الأبحاث النظرية بين الماهية والوجود والماهية لا تسبق الوجود إذ يقول لأننا لم نعط الوجود إلا لاكتساب هذه الماهية (من الفعل ص ١٠٣) .

وحدثنا أيضاً في قوله ان في النشاط الانساني عدد لا يحصى من المخاطر الممكنة وهو لا يني يبعث هذه المخاطر ليختار من بينها مخاطر واحدة ينقلها إلى الفعل وإذن فليس لهذا النشاط ماهية أو ان ماهيته هي ألا تكون له ماهية لكن يكون واحدة منها لنفسه ووجود هذا النشاط هو وجود إمكانياته التي تستهدف اكتساب ماهية له (١) .

وأطلق على الماهية في دور تكوينها بالحرية الخالقة أو تعبيره هي نحن إمكانيات الأنا ١٤٠ ويقول في رسالته عن القيم أ ص ٤٢٨ تعرف الحرية تقريباً وبصورة دائمة بالاختيار مع أن هناك ما يدفعنا إلى الشك في ألا تكون هذه الحرية في أعلى أشكالها غير ضرورة إنسانية داخلية أعني بذلك أنها ليست ضرورية سببية أو ضرورة طبيعية ولكنها ضرورة نشاط يحدث مبررات وجوده بدلاً من أن يخضع لها .

ويذكر أيضاً فأكثر (الأفعال جدية وهي أكمل الأفعال هي تلك التي ينتفي فيها الاختيار والمفاضلة) (٢) .

ويلتزم بالتفوق على الذات إذ يقول في رسالته عن القيم ص

(١) النفس البشرية لويس لافيل ص ٢١٢ .

(٢) الكائنات الانا ص ١٥٥ - ١٥٦ .

٢٨٢ ليس هناك حد محدود أمام حريتنا الوجودية بينما تكون الحقيقة الواقعة شيئاً كاملاً تماماً فان الوجود هو دائماً بداية جديدة والأنا ليست معطاة ولكنها حقيقة تبحث عن نفسها (من الوجود ص ١٤٩) .

ثم يحدثنا أيضاً على أنه يجب أن ينظر الانسان إلى الأمام دون الوراثة إذ يقول إن إخلاصي لذاتي ليس إخلاصاً لمشروع من المشروعات أو للماضي بل هو إخلاص لما وراء كل مشروع ووراء كل ماضي أيضاً انه الإخلاص لحظة لم يستطع أي مشروع أن يحققها والتي تستطيع أن تفتح أمامي دائماً مستقبلاً جديداً (خطأ نارسيس ص ١٣٢) .

ويسري لافيل على وفق نظرية الوجوديين بالقلق إذ يقول إن النفس الانسانية لا تفقد قلقها بالوجود والقلق لا ينفصل عن الوجود الذي يجب أن يمنحنا إياه كل فعل من أفعالنا ولكن هذا القلق ليس شيئاً أكثر من أنه تعبير عن التوتر الأقصى للأمل ان الوجود الذي يضعنا بين الموجود الذي ينتمي إلينا وبين العدم الذي ينبثق منه هذا الموجود الذي قد يتعرض لاغراقنا فيه لا بد وان يقلق ويكتئب ولكن هذا القلق هو في حقيقته الصفحة المقابلة للأمال التي كان يتجاهلها بعض الوجوديين .

القلق هو الصفحة السلبية لانفعال نفسي ويمكننا ان نسميه انفعال الوجود وله في الوقت نفسه صفحة إيجابية فمن يلتفت إلى صفحته السلبية يفرق بصره في العدم انه هو الذي يعاني الارتجاج الأشد والرعدة القصوى ولكن الرعدة هذه لا تملك معناها لأن للوجود أيضاً صفحته الايجابية التي لا تنفصل عن الصفحة الأخرى والتي يخاف المرء أن يفقدها وبالتنقل بين هاتين الصفحتين تكتشف لنا الحرية القيمة التي يسمح لنا الوجود بمشاركتها والتي بسبب الخطر الذي يهددها تدعونا إلى

تكريس جهدنا كله وحبنا كله من أجلها (رسالة في القيم أ ص ٢٨٤ -
(٢٨٥) .

ويقول لافيل ان الماهية لها الأولوية على الوجود لأنها التي تمنحه قيمته ، (من الفعل ص ١٠٤) ويقول ومن هنا ندرك ان الطريق نحو الماهية هي الطريق نفسها نحو الخير ان خير كل شيء هو ماهيته أيضاً ومعنى ذلك أن للماهية لها اكتفاء ذاتي بخلاف الوجود وهو غير معقول فلسفياً إذ لا يكون انفصال الوجود عن الماهية بل الماهية مفتقرة إلى الوجود دائماً .

ويتمسك بالمثل إذ يقول ان العالم الحقيقي هو عالم الأفكار والمثل الأعلى لا عالم الأشياء الجزئية فلا نكاد ندخل في هذا العالم حتى يغمرنا الضياء فيبدو لنا كل شيء واضحاً بيناً لا غموض فيه يشبع المتعة في نظرنا ويجتذب إرادتنا نجد هذا كله في طبيعتنا الخاصة في ما سيؤول إليه أمرنا في سلوكنا الذي نصطنعه وفي علاقاتنا مع الآخرين فإذا تركنا فاننا نجد أنفسنا فريسة لقوى الطبيعة العمياء فلا نعود نشعر بغير عبوديتنا وبؤسنا ولا يسعنا أن نرى النور الضائع كرة أخرى ما لم نتوجه إلى هذا العالم (١) .

ويفترق لافيل عن سارتر ان لافيل يعتقد ان القيم البشرية لا تصبح حقيقية عند كل شخص إلا بعملية اكتشاف شخصي ولكن سارتر يؤمن بالقيم البشرية بما أنها متعلقة بعملية خلق مطلقة الحرية .

ويختار لافيل ان القيم موجودة سابقاً على وجود الانسان ولكن

(١) وعي الذات ص ٦٠ .

فهو الانسان اكتشاف القيم والاستعانة بها إلا أن سارتر يقول بخلق القيم بعد أن لم تكن موجودة عن طريق الانسان .

ويمكننا بسط الحديث مع لافيل والمناقشة معه في فكرته الوجودية فان، عدم سبق الماهية على الوجود من حيث الحمل الشائع مقبول فلسفياً ، وأما عدم السبق من حيث الحمل الأولى فلا ترضاه الفلسفة ، وأما حصول الماهية لنفسه فغير مضر بلحاظ الحمل الشائع كما انه بنفسه ماهية ووجود بالحمل الشائع ولكن ذلك لا بلحاظ الخلق للماهية واما اطلاق الحرية على الماهية الخالقة فغير مقبول لأن الحرية تناسب مع الوجود كما ان تعبيره للماهية بالحرية الخالقة لا يتناسب مع أفق الماهية لأن الخلق والايجاد يتناسب مع الوجود دون الماهية ، ولكن يناقض قوله (هي نحن) لأن الذي يبدو منه الماهية بلحاظ الحمل الشائع .

ويناقض في آرائه إذ يقول وليس هناك محدوداً ما حررتنا الوجودية ويبدو منه الخلط بين أصالة الوجود وأصالة الماهية وعدم التنسيق بينهما . وأما نظره حول القلق فقد أعطاه صياغة وجودية ولكن ننكر عليه لأنه ليس أمراً مرادفاً للوجود لأن مؤداه اللإقتضاء لا من طرف الوجود ولا من طرف العدم ولا ينبثق منه الموجود إذا كان مؤداه الماهية من حيث هي وإلا فالقلق أمر وجودي ، ولذا تجد تعبيره متناقضاً إذ تارة يطلق على القلق الصفحة السلبية للانفعال وأخرى يطلق عليه الصفحة الايجابية ، وأما حصول الارتجاج والرعدة فهي أمور وجودية تعقب أصل القلق ومن اثاره بما هي متصفة بالقلق .

وما ذكره من أولوية الماهية على الوجود فلا مجال لها بعدما عرفت ان الأصالة للوجود دون الماهية ويكون في معتقده هذا هدم لما بنى عليه من أصالة الوجود لأن الماهية ليست كل الخير وليس لها اكتفاء ذاتي

مستغنية عن الوجود كما ألمحنا به سابقاً بل الأولوية القاطعة للوجود دون
الماهية وإنما يعطى دور الماهية مجرد التحديد ومؤداها اللاقتضاء من
طرف الوجود ومن طرف العدم .

هذا مع ما نشاهده من التناقض أيضاً في تمسكه بالمثل والتزامه
بالقلق والذات وقيام الانسان بنشاطات لا تخصى فكلها أمور خارجية
جزئية لا تتناسب مع أفق المثل التي هي من الانطباعات الكلية .

والمهم في موضوعنا ان نقسم الوجودية على نوعين :

١ - الوجودية التجريدية كما ذهب إليها غوسدورف ولا فيل .

٢ - الوجودية التجريبية .

كما انها تقسم أيضاً إلى قسمين في أول انطلاقها .

١ - الوجودية التوحيدية كما سار عليها أفلاطون وفلاسفة

المسلمين .

٢ - الوجودية الملحدة كما سار عليها سقراط وهيدغر وسارتر

وميرلوبونتي .

كما ان الوجودية لها صياغة عامة وهي التي تطلق على وجود
المجتمع مع الماهية أو تطلق على الجواهر أو الصور الذهنية المجردة كما
انها تجتمع مع فلسفة الأشياء الملموسة لأن الغرض الأساسي فيها كل
موجود أو كل ما هو موجود في الواقع .

وبهذا يكون الفهم العام لها عدم التمايز بين الوجود والماهية إذ
لا يعقل انطباق الماهية على الوجود أو العكس في مقام الحمل الأولى لأن
لسان أحدهما غير الآخر لأن مقام الوجود طرد العدم والماهية هي

التساوي بين الوجود والعدم فيكون الالتزام بطرد الثنائية وإطلاق الوجود على الماهية يكون من التناقض أو عدم التمييز بين الحمل الأولى والحمل الشائع كما سوف نتعرض لبعض اللمسات لآراء جون بول سارتر .

ويمكننا جعل الوجودية في أرقام معينة .

١ - ذكر غابريال مارسال تعريف الوجودية هو وحدة الوجود والموجود التي لا تنفصم عراها أبداً وقال كيركغارد ان تتيح للأفكار إمكانية الظهور بينما تكون محتفظة بحرارتها الأساسية وبدلاً من أن يقبل الفكر التجريدي على إدراك الواقع المادي عن طريق تجريده فان الفكر الوجودي الذاتي يحاول أن يدرك المجرد عن طريق تجسيمه ويسير جون بول سارتر إلى اتجاه الوجودية الملحدة فيرى أن العالم في ذاته وجود ممتلىء كثيف لا فراغ فيه فلا سبب له ولا علة فاعلية أو غائية فإذا وجد فقد وجد لغیر غاية ويرى ان العالم لا يوجد إلا بوعي له الذي يعبر علم الأنا وهو عبارة عما يقابل العالم في ذاته .

ونقدم إليك خطوطه العريضة في الوجودية كما أشار إليها في مجلة العمل ٢٧ كانون الأول ١٩٤٤ وهو ان لكل شيء ماهية ووجوداً فالماهية مجموعة ثابتة من الخصائص والوجود نوع من الحضور الفعلي في العالم .

٢ - الوجود سابق على الماهية يعني هذا ببساطة كلية ان الانسان يكون أولاً أي يتحقق وجوده ثم يصبح بعد ذلك هذا أو ذاك .

٣ - الماهية الفردية هي موضع اختيار الشخص الحر وليس هناك سلطة أو قواعد تفرض على الوجودي أي نوع من أنواع السلوك^(١).

(١) المواقف ص ٢٧ - ٢٨ .

ويقول ان اختيارنا لماهيتنا الفردية متعلق باختيارنا لغاياتنا الشخصية لأن غاياتنا هي التي تسيطر على اختيارنا من بعد (١) ويعمم الحرية للأعمال الارادية وللمواقف النفسانية فقولهُ ان خوفي حر وهو يعبر عن حريتي كلها في خوفي وقد اخترت نفسي جباناً في هذا الموقف أو ذاك (٢) ولكن يرى سارتر ان العمل الحر ليس أمراً عقلاً منطقياً كما في نص عبارته انه غير معقول كما لو انه وراء كل منطق وفق كل عقل (٣) ويقول إذن فليست نفسي بالنسبة إلى الحرية ظاهرة ذات ميزة خاصة (راجع الوجود والعدم ص ٥٢٠ - ٥٢١) ويذكر أن الحرية هي المصدر الوحيد لكل قيمة (الوجود والعدم ص ٧٢٢) وانه لا غاية لها غير ان تريد نفسها فنحن نريد الحرية من أجل الحرية الوجودية (مذهب إنساني ص ٨٢ - ٨٤) .

ويقول سارتر ان اختيارنا الحر الذي يسيطر على نشاطنا الواعي كله قد أدركناه وعرفناه عن طريق غير مباشر ان وعينا لملكيتنا الاختيارية الحرة يعبر عن نفسه بشعور ذي شقين تتمثل في أولهما الكآبة وتتمثل في ثانيهما المسؤولية وهما شعوريان وجوديان ويرى سارتر ان المسؤولية لا توجد في محيط اختيار الشخص وإنما هي وراء ذلك إذ يقول أنا مسؤول عن كل شيء ومسؤوليتي عن الحرب المشتعلة هي من العمق كما لو اني أعلنتها أنا شخصياً وصنعتها بنفسي (الوجود والعدم ص ١٤١) .

(١) الوجود والعدم ص ٥٥٨ - ٥٦٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ٥٢٠ - ٥٢١ .

(٣) الوجود والعدم ص ٥٥٩ .

ويحدثنا في قوله أنا لم أسأل أحداً أن يستولدني ويرى سارتر
المسؤولية في محيط التجربة الداخلية .

٤ - يرى سارتر الكآبة نتيجة للشعور بمدى تأثير اختيارنا الحر
ونتأجه .

٥ - يعتقد سارتر ان الجسم أمر مادي بعيد عن الفكر ويقول
انا الجسم والباقي هو العدم والصمت المطبق (الوجود والعدم ص
٣٩٢ - ٣٩٥) .

٦ - اختار بان الوعي هو ظهور محض وهو بهذا المعنى لا يوجد
إلا في حدود ظهوره أي بهذا الوعي تسمع دقائق الساعة أما أنا السامع
فلست شيئاً (راجع الوجود والعدم ص ٢٣ - ٢٣٠ - ٥٠٢) .

٧ - إنكاره لوجود اله وتكون عبارته الوجود في ذاته هو الوجود
غير الواعي وهو وجود الأشياء ووجود الظاهرة الوجود لذاته هو الشعور
أو الوعي بحيث يكون النظر إلى ذاته وهو انعدام لوجود في ذاته وشعور
بنقص الوجود ويصطلح عليه هيدجر باسم الموجود وغرضه من الوجود
للغير هو الشعور ولكن بلحاظ علاقته بشعور الآخرين ويقصد من العلو
أو التجاور العملي التي بها ما هو لذاته ويصطلح بكلمة ان يعدم أي أن
يغلف بغلاف من العدم وتفصيل البحث حول آرائه .

نظرية سارتر في الوجود والعدم :

١ - أخذ جون بول سارتر في الوجود الخالص المجرد عن الماهية
وقال بعدم الثنائية للوجود لا في الوجود ولا في الموجود وقال في تعبيره في
فكرة الظاهرة من المؤكد أنه تم التخلص أولاً من تلك الثنائية التي

تصنع في داخل الموجود تقابلاً بين الباطن والظاهر أو الخارج فلم يبق ثم خارج للموجود إذا قصد من ذلك جلد سطحي يحجب عن الأنظار الطبيعية للشيء وهذه الطبيعة الحقيقية بدورها إذا كان ينبغي أن تكون الحقيقة المستمرة للشيء التي يمكن حذرهما وافتراضها دون بلوغها أبداً لأنها باطنة في الشيء موضوع النظر .

نقول ان هذه الحقيقة المستمرة لا توجد هي الأخرى والمظاهر التي تكشف عن الموجود ليست باطنة ولا خارجية انها سواء جميعاً وتشير كلها إلى مظاهر أخرى ليس لأحدها امتياز على غيره فالقوة مثلاً ليست جهداً ميتافيزيقياً ومن نوع مجهول محتجب خلف آثاره التسارعات والانحرافات الخ ، بل القوة هي جماع هذه الآثار وكذلك التيار الكهربائي ليس له ظهر سوى فما هو الاجماع الافعال الفيزيائية الكيماوية (التحليل الكهربائي التهاب خيط من الكربون انتقال ابرة الجلفانومتر الخ) التي تكشف عنه ولا يكفي واحد من هذه الأفعال للكشف عنه لكنها لا تدل على شيء وراءها انها إنما تدل على نفسها وعلى السلسلة الكلية وينتج عن هذا كما هو واضح ان ثنائية الوجود والظهور ليس لها حق للمواطن في الفلسفة والظاهر يحيل إلى السلسلة الكلية للظواهر لا إلى واقع مختبئ يجتذب لنفسه كل وجود الموجود والظاهر من ناحيته ليس تجلياً غير محكم لهذا الوجود وطالما اعتقد في الواقع النومياليه - أي المتعلقة بالأشياء في ذاتها - كان ينظر إلى الظاهر على أنه سالب محض لقد كان ما ليس الوجود وما لم يكن له من وجود غير وجود الوهم والخطأ (١) .

(١) الوجود والعدم ص ١٣ - ١٤ ط ١ ترجمة عبد الرحمن بدوي .

ويقول في حديثه لكن هذا الوجود نفسه كان مستعاراً كان شبحاً زائفاً وكانت أشق صعوبة يمكن العثور بها هي الاحتفاظ الظاهر بقدر كان التماسك والوجود كيلا يمتص من نفسه في داخل الوجود اللاظاهري لكنا إذا تخلصنا مما سماه نيتشه (وهم العوالم الخلقية) ولم نؤمن بعد بالوجود الذي وراء الظاهر فان الظاهر يصبح على العكس من ذلك إيجابية مليئة وماهيته ظهور لا يكون بعد مقابلاً للوجود بل يكون مقياساً له لأن وجود الموجود هو ما يظهر عليه وهكذا نصل إلى فكرة الظاهرة كما يمكن ان نجدها مثلاً في (ظاهريات) هسرل أو هيدجر الظاهرة أو النسبي المطلق ان الظاهرة تظل نسبية لأن الظهور يفترض بطبعه من يظهر له لكن ليست لها النسبية المزدوجة التي للظاهرة عند « كانت » انها لا تشير من فوق كتفها إلى وجود حقيقي يكون هو المطلق ان الظاهرة ما هي مطلقاً لأنها تنكشف كما هي والظاهرة يمكن دراستها ووصفها بما هي كذلك لأنها تدل على نفسها دلالة مطلقة ، وبهذا تسقط ثنائية القوة والفعل فكل شيء بالفعل وليس وراء الفعل قوة ولا حال ولا قدرة فنحن نرفض مثلاً ان نفهم من العبقرية بالمعنى الذي يقصده حين نقول ان بروست كان ذا عبقرية أو كان عبقرية انها قوة خاصة لاننتاج بعض الأعمال لا تستنفذ في إنتاج هذه الأعمال ان عبقرية بروست ليست أعماله ماخوذة على حدة ولا القدرة الذاتية على إنتاجها انها الأعمال منظور إليها على أنها جماع تجليات الشخص وهذا هو السبب في أننا نستطيع أن ننبد ثنائية الظاهر والماهية فماهية الموجود ليست قوة مغروزة في جوف ذلك الموجود بل هي القانون الجلي الذي يهيمن على توالي تجلياته انه رأس المتواليه .

أما المناقشة الأولى مع سارتر حول تفسير الظاهر والظاهرة ان بيان

الظاهر ان كان معطياً في مفهومه نفس الوجود فهو تفسير لفظي يكون من نوع المترادفين إذ يطلق الظاهر على الوجود أو العكس .

أما جهة التحديد والثنائية فطردها عن الوجود المفهومي لا الوجود الخارجي هذا ولازمه التمسك بالوجود ومقتضى الرجوع إليه لا يمكن تحديده في أي ثوب ارتدى هذا مع انه يستدعي لو قصد الوجود الخاص لا المطلق عدم التمييز بين الموجودات الامكانية .

وبعبارة جلية ان التحديد تارة يقع بالجعل التكويني وذلك بالقياس إلى الماهية وأخرى بالجعل الاعتباري ويقع في إطار القوانين والأنظمة التشريعية كما نلاحظه في فهمه للماهية بأنها معنى الانسان وان كل انسان يصنع ماهيته وهو يعيش ويفعل ويحسن الخ وان الكون العيني يسبق الماهية لأنها توجد بعد تكوين الانسان ومع استمراره في الوجود بما يقوم به من أفعال فنظر سارتر إلى الأنظمة وهي من الأمور الاعتبارية دون الأمور الواقعية ويبدو عدم تمييزه بينهما فلم ينظر إلى الماهية على أساس التحديد التكويني ، فالماهية مع الوجود الامكاني لا يمكن أن تنفصل عنه خارجاً وان صح انفكاكها عن الوجود مفهوماً ولذا لا يعقل طرد الماهية عن الوجود في الأمور التكوينية والذي يعبر عنه بالوجود الخاص أو الوجود المقيد فلا مغايرة بين الماهية والموجود خارجاً وإنما التغاير بينهما مفهوماً وأما إذا قصد انطباق الظاهر على موضوعية الماهية فلا يتحدد في جانب السلب أو الايجاب وإنما طبيعة الماهية اللاقتضاء وليست واقعة في إطار السلب أو الايجاب وإنما مؤداها اللابشرط التي صلاحيتها الاجتماع مع ألف شرط أو قيد .

(١) المصدر نفسه ص ١٤ - ١٥ .

وإذا فسر الظاهر بمقارنته للاحتمال والترديد فلا يقع له واقعية .

٢ - يرى سارتر وجود علاقة دقيقة بين ظاهرة الوجود ووجود الظاهرة فالوجود بنفسه ظهور والظاهرة هي ما يظهر فعلم الوجود (الانطولوجيا) وصف لظاهرة الوجود من غير توسط ولكن هل المقصود من الظاهرة الوجود الذي ينكشف لي أو الذي يظهر لي وهل طبيعته من طبيعة وجود الموجودات التي تتجلى لي يبدو لي انه ليس ثم صعوبة فقد بين هسرل كيف ان الرد الصوري ممكن دائماً أعني كيف تجاوز الظاهرة العينية إلى ماهيتها وعند هيدجران الأنية وجودية موجودة أعني أنها يمكنها دائماً ان تتجاوز الظاهرة إلى وجودها لكن الانتقال من الموضوع المفرد إلى الماهية هو انتقال من المتجانس إلى المتجانس .

وبالجمله ان ظاهرة الوجود تقتضي وراء ظاهرة الوجود ولكن ليس معنى هذا ان الوجود يخفي وراء الظواهر فقد رأينا أن الظاهرة لا يمكن أن تحجب الوجود ولا أن الظاهرة مظهر يحيل إلى وجود مستقل ان الظاهرة تكون من حيث هي مظهر أعني انها تدل على نفسها عن طريق أساس الوجود (١) .

المناقشة الثانية عندنا لحاظان في طرف الظاهر وهو أن يلحظ تارة بنفسه على نحو الاستقلالية الذاتية وأخرى يلحظ في جانب المتعلق ويكون مرآة له فالظاهر ان كان بمعنى غطاء للشيء والتحديد له فيقع من نوع الماهية للوجود وان كان عبارة أخرى عن الوجود الذي يعبر عنه الظاهر لنفسه المظهر لغيره نظير النورانية فانها ظاهرة لنفسها ومظهرة لغيرها الذي هو الوجود .

(١) المصدر نفسه ص ٢٠ .

٣ - نظره حول فكرة كنت في قوله انا أفكر فأنا موجود الذي عبر عنه بفكرة الكوجيتو السابق على النظر ووجود الادراك .

والذي نلاحظه ان فكرة «كانت» ترتبط بأسبقية النظر على التصور بينما لا نجد هناك أسبقية بينها وإنما الفكر التصوري والنظري سواء وإن كان بملاحظة الحكم يقع متأخراً على الادراك ولكنه يعتبر الواقع منحصرأ في الظاهرة فان كان يعطي الصورة الاحتمالية فلا مورد للانحصار وإن كانت بالالحاظ العرضي والانتزاع فلا بد من ملاحظة منشأ الانتزاع دون ذات الانتزاع هذا مع أنه لا بد من التفرقة بين صفة الادراك والمدرك .

وقد أشرنا إلى أن سارتر يرى ان الواقع منحصر في الظاهر فيكون التعبير إذاً ان الظاهرة كما تظهر وان وجود الظهور هو الظهور الموافق لرأى باركلي الوجود هو كون الشيء مدركاً ولكنه قد ناقشه سارتر وقال لا يمكن التمسك بعبارته لسببين جوهرين أحدهما يرجع إلى طبيعة كون الشيء مدركاً والآخر يرجع إلى طبيعة فعل الادراك طبيعة الادراك إذا كانت ميتافيزيقة تفترض نظرية في المعرفة فان كل نظرية في المعرفة تفترض هي الأخرى ميتافيزيقا ومعنى هذا ان المثالية المهتمة برد الوجود إلى المعرفة التي لدينا عنه ينبغي عليها مقدماً ان تؤكد على نحو ما وجود المعرفة ولكن إذا بدأ المرء على العكس من ذلك يفرض هذه موجودة ان يهتم بتأسيس وجودها وإذا أكد بعد ذلك ان الوجود هو كون الشيء مدركاً فان مجموع الادراك والمدرك ينهار في العدم لافتقاره إلى الاستناد إلى موجود صلب .

ويمكن المناقشة مع سارتر انه لا يعقل جعل المجموع بين الادراك والمدرك في صفحة العدم بينما كل منهما يحكي عن مقولة مستقلة ، وأما

إرجاع الإدراك إلى المدرك على أساس انه وجود فالادراك وجود ذهني والمدرك وجود خارجي والوجود أعم منهما .

وحدثنا في فقرات أخرى بقوله فلنحاول ان نفهم على نحو أفضل هذا البعد في الوجود لقد قلنا ان الوعي هو الوجود العارف بما هو كائن لا بما هو معروف ومعنى هذا انه يخلق بنا أن ندع أولية المعرفة إذا شئنا تأسيس هذه المعرفة نفسها ولا شك أن الوعي يمكن أن يعرف وان يعرف ذاته لكنه في ذاته شيء آخر غير المعرفة العائدة على نفسها .

والذي نعتقده ان تعدد الاضافة بين المعرفة والمعرفة لذاته مما يوجب التحديد والثنائية التي لا يؤمن بها سارتر ومع ذلك قد التزم بها أما إذا قصد بالمعرفة ليس عنوان التحديد وإنما الحضور نظير حضور المعلوم عند العالم فإذا كان بلحاظ العلة والمعلول ينحصر في ذات الواجب وان كان بلحاظ العلم الحسولي يكون مخصوصاً في دائرة الممكنات ولا يسري إلى الواجب بالذات وان لم يستبعد الحكماء حضور النفس لذواتها إلا أنه يرجع إلى ما أشرنا إليه ، والاختلاف بين المعرفة والذات فذاك لجهة الاضافة المفهومية الذي يكون من نوع التصور الأولي والتصور الثانوي وليس من نوع التحديد في الوجود إذ لا تحديد في ذات الشيء وذاتياته .

وقد دفع سارتر بعض نقاط محتملة بأنه ليس من الواضح أننا نستطيع الأخذ بهذا التفسير للشعور بالشعور ورد الشعور إلى المعرفة يتضمن اننا ندخل في الشعور ثنائية الذات الموضوع تلك الثنائية المميزة

(١) فسر الشعور بأنه القصور غير الواضح ويضم البحث الشعور إلى ما هو في ذاته ولأجل ذاته ص ٣٠٤ .

للمعرفة لكننا إذا قبلنا قانون الزوج عارف معروف فلا بد من حد ثالث كي يصير العارف بدوره معروفاً ونكون حينئذ أمام هذه المحرجة فاما ان نتوقف عند حد ما في السلسلة معروف عارف معروف عارف معروف من العارف الخ هنالك يسقط إجماع الظاهرة في اللامعروف أعني أنا نصطدم دائماً بتأمل غير شاعر بذاته هو حداً خيراً ونؤكد ضرورة التسلسل إلى غير نهاية (فكرة فكرة الفكرة الخ) وهو أمر غير معقول ثم يقول سارتر فينبغي أن يكون الشعور رابطة مباشرة غير كوجيتية بين الذات والذات ومن ناحية أخرى فان الشعور التأملي يضع الشعور المنعكس على أنه موضوعه ففي فعل التأمل أصدر أحكاماً على الشعور المنعكس انا أحجل منه أنا فخور به أنا أريده أنا أرفضه الخ .

يقع حديثنا مع سارتر ان إضافة الذات إلى الذات والشعور إلى الشعور ليس بينهما إجمال وتفصيل ولا معنى لوجود الثنائية وإنما هو شيء واحد وان امتدت أطرافه نظير قولك مساوي المساوي مساوي وجزء الجزء والتحديدان يقع في صقع المقولات دون العالم المفهومي .

ويبدو من سارتر عدم تمييزه بين الذات والذاتي فان الشعور ذات والتأمل إلى صميم الذات ذاتي نظير النور والنورانية إلا أنه جاء عن طريق الماهية حيث أن كلا التصورين لم يخرج عن الوجود وليس هناك تحديد وثنائية بين الذات والذاتي إذ الثنائية تقع في المقولات ولا تقع في التغاير المفهومي ويظهر من سارتر عدم التفكيك بين التحديد الماهوي والتحديد المفهومي ويجعلها من وادٍ واحد .

هذا ويظهر عدم تمييزه أيضاً الموارد الحمل الأولى والحمل الشائع فان بين الذات والذاتي حمل أولى والتغاير وقع بين المفهومين بالاعتبار

وبالنسبة إلى الإدراك والمدرك بلحاظ الحمل الشائع وهو حمل الكلي على أفراده وحمل المفهوم على الوجود هذا مع ان تعريف الذات لذي الذات غير صالح كما أوضحناه لعدم الاجمال بينهما .

واستطرد - سارتر إلى الشعور المباشر بالادراك وقال لا يمكنني الحكم ولا من الارادة ولا من الخجل انه لا يعرف إدراكي ولا يضعه وكل ما هو قصد في شعوري الحالي يتوجه إلى الخارج إلى العالم وفي مقابل ذلك فان الشعور التلقائي بإدراكي يؤلف من شعوري الإدراكي (١) .

ثم يأتي سارتر إلى بيان المدرك ويقول ان هذه التجليات اقتضت وجوداً ليس هو نفسه مظهراً فيكون الشيء مدركاً أحالنا إلى مدرك انكشف وجوده لنا على انه شعور ويقع الشعور وراء الظواهر كما ان الظاهرة تقع بعد الظواهر .

ويذهب إلى ان الموجود الأولى الذي تظهر له كل التجليات الأخرى المطلق الذي بالنسبة إليه كل ظاهرة نسبية انه ليس الذات بالمعنى الكنتي لهذا اللفظ بل هو الذاتية نفسها ومحايثة الذات للذات (٢) ويسير في حديثه قائلاً فعند هذه ان الوجود يقاس بالمعرفة وهو ما يخضعه لقانون الثنائية فلا موجود إلا ما هو معروف حتى الفكر نفسه فالفكر لا يظهر لنفسه إلا من خلال نتاجاته .

ويفسر المدرك على أساس الانفعال لأنه يقول أن حالة كون

(١) المصدر نفسه ص ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣١ .

الشيء مدركاً هي حالة انفعال فإذا كان وجود الظاهرة يقوم في كونها مدركة فإن هذا الوجود انفعالية نسبية انفعالية هذا هما التركيبان المميزان للوجودية بوصفه يرجع إلى كون الشيء مدركاً^(١) ويفكك سارتر بين حال الوجود والوجود ويرجع النسبية والانفعالية إلى أحوال الوجود دون الوجود نفسه . ولكن الحقيقة ان الاختلاف بين الوجود والموجود بالاعتبار .

وبالجمله ان مقام الادراك يتصور على طرفين طرف في جانب الادراك وهو ذلك الوصف النفساني الذي يصدر منه الانقذاح وطرف يضاف إلى ناحية المدرك وهو المراد به جهة التعلق والاضافة للمتعلق والموضوع وهناك طرف ثالث يعبر عنه الشعور بنفس الشعور الذي أطلق عليه سارتر بأن الشعور الثاني يوجب التحديد والثنائية ويكون بحسب فهمه الفلسفي ان التصور الأولى في دور التصور الثانوي من نوع التحديد ويكون من قبيل الماهية للوجود وعلى مذهبه في الماهية لا بد من الحكم عليها بالطرد والابتعاد عن ساحة الوجود .

ويبدو انه لم يفرق بين جهة الحمل الأولى والحمل الشائع الصناعي في تصويره للذة والشعور إذ يقول في ميدان بحثه ينبغي تجنب تحديد اللذة بشعوري بها فان هذا يسوقنا إلى الوقوع في مثالية الشعور التي تقضي بنا من طرق ملتوية إلى أولية المعرفة ان اللذة ينبغي ألا تختفي وراء شعورها بالذات والذي نفهمه ان اللذة وليدة الشعور وان بينهما من باب الحمل الشائع دون الحمل الأولى وليس هناك ترتب زمني بين الشعور واللذة وإنما هناك شيء واحد خارجاً كما تراه في عبارته

(١) المصدر نفسه ص ٣٢ .

فليس ثم أولاً شعور يتلقى بعد ذلك أثر اللذة كما يلوّن كما انه لا توجد أولاً لذة لا شعورية أو نفسانية بل ثم موجود لا ينقسم ولا ينحل (١) .

ومن الغريب أنه لما التزم بالوجودية المحضة كيف صح له الدخول في دائرة الممكنات وما ذاك إلا التمسك بالتحديد والثائية إذ تجد نص عبارته في قوله فانه لما كان الشعور غير ممكن قبل ان يوجد وإنما وجوده هو ينبوع إمكانه وشرط فان وجوده هو الذي يتضمن ماهيته مستشهداً بمقالة هسرل من ضرورة الواقع فلكي يكون ثم ماهية اللذة فانه ينبغي ان يكون ثم أولاً واقعة شعور بهذه اللذة ، ويقول التحديد للشعور بواسطة ذاته ينبغي ألا يدرك على أنه تكوين وصيرورة إذ ينبغي أن نفترض ان الشعور سابق على وجود ذاته ويقول في فقرات أخرى أن الشعور امتلاء للوجود وهذا التحديد للذات بالذات مميز جوهري ويعبر تعبيراً آخر ولا ينبغي ان يفهم من هذا ان الشعور ينتزع من العدم إذ لا يمكن أن يكون ثم عدم للشعور قبل الشعور (١) .

كل ما نلاحظه في سيره في موكب الوجودية يريد التحلل والدخول في دائرة مطلق الوجود ولكن يأتي بأدلة رفض الثائية عن طريق الممكنات كما في اللذة أو الانفعال للمدرك والنسبية فانها تقع في إطار الممكنات وليس لها فضاء أوسع .

وأما إرجاعه للنسبية والانفعالية لأحوال الوجود دون الوجود نفسه فالأحوال لم تخرج عن دائرة الوجود لأنها عوارض الوجود وليست داخلية في الاعدام .

(١) المصدر نفسه ص ٣٧ .

٤ - عقب في بحثه حول المدرك في بحث البرهان الوجودي لأنه يستخلص منه بأن كل شعور بشيء فاما ان يراد ان الشعور يؤلف وجود موضوعه أو علاقة بوجود عالٍ لكن المعنى الأول للعبارة يقضي على نفسه بنفسه وقسم الشعور إلى حضور وغياب فالحضور ان يوجد المرء أمام حضرة عينية مليئة ليست شعوراً صحيحاً انه من الممكن أن يكون ثم شعور بغياب ولكن هذا الغياب يظهر بالضرورة انه ليس أساس حضور وذكر في حديثه انه قد رأينا ان الشعور ذاتية واقعية وان الانطباع امتلاء ذاتي لكن هذه الذاتية لا يمكنها الخروج من ذاتها من أجل وضع موضوع عالٍ تهبه الامتلاء الشخصي .

ويقول لا بد من التمييز بين الموضوع والشعور لا بحضور الموضوع بل في غيابه لا بامتلائه بل بعدمه في حالة الغياب (هو الذي يعطيها الوجود الموضوعي) .

ويعبر سارتر عن وجود الموضوع بالعدم المحض إذ يقول بما أنه يتحدد على أنه نقص وهذا هو ما يند وما لا يعطى أبداً من حيث المبدأ وما يسلم نفسه بواسطة اشكال فرارة متوالية لكن كيف يمكن اللاوجود ان يكون أساس الوجود وكيف يصبح الذاتي الغائب والمنتظر موضوعياً ان الفرحة الكبرى التي آملها والألم الذي أخشاه يتخذان من هذا نوعاً من العلو هذا صحيح ولكن العلو في المحايثة لا يجعلنا نخرج من الذاتي ومن الحق ان الأشياء تعطي نفسها بأشكال جانبية - أي بمجرد تجليات - ومن الحق ان كل ظهور يحيل إلى ظهورات أخرى . لكن كلاً منها هو بذاته وحده موجود عالٍ وليس مادة لا شخصية ذاتية - امتلاء وجود وليس نقصاً - حضور وليس غياباً وعبثاً يحاول المرء لعبة شعوذة بتأسيس واقعية الموضوع على الامتلاء الذاتي اللاشخصي وتأسيس موضوعيته

على اللاوجود فان الموضوعي لن يصدر أبداً عن الذاتي ولا العالي عن
المحايت ولا الوجود عن اللاوجود (١) .

واختار صدق الذاتية بواقعها المرسوم لها كما ذكره وما يمكن أن
يسمى ذاتية حقاً هو شعور الشعور لكن يجب أن يتصف هذا الشعور
بالشعور على نحو ما ولا يمكن أن يتصف الا كعيان كاشف وإلا لم يكن
شيئاً ولكن العيان الكاشف يتضمنه مكشوفاً والذاتية المطلقة لا يمكن أن
تتكون إلا في مواجهة مكشوف والمحايتة لا يمكن أن تعرف إلا في إدراك
لعال (٢) .

ويذكر مستطرداً في حديثه ويحسن المرء انه يسمع هنا صدى لتفنيد
«كانت» لليمثالية الاحتمالية لكن ينبغي بالأحرى ان نذكر ديكارت ها هنا
فنحن هنا على مستوى الوجود لا مستوى الشعور وليس المقصود هنا
بيان ان ظواهر الحس الباطن تتضمن وجود ظواهر موضوعية ومكانية
بل ان الشعور يتضمن في وجوده وجوداً غير واع ووراء ظاهرة خصوصاً
وانه لا يجدي في شيء ان نقول ان الذاتية تتضمن الموضوعية ذاتها وانها
تكوّن نفسها وهي تكوّن ما هو موضوعي (٣) .

ويستخلص من حديثه ان الشعور كشف لا منكشف
للموجودات والموجودات تظهر أمام الشعور على أساس وجودها .
ويقع النقاش مع سارتر في رقم ٤ ان الشعور سواء كان آتياً عن

(١) المصدر نفسه ص ٣٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٨ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣٨ .

إلفته لموضوعه أو علاقة بوجود عال فانه يقع اما في صفحة الدور أو التسلسل .

وأما رجوع الشعور الغيابي إلى الحضور فلا يكون على نحو القاعدة الكلية لأنه رب شعور غيابي لا يربط بقائمة الحضور أصلاً كما في صورة الخيال والوهم .

وأما التمييز بين الموضوع والشعور فان كان بلحاظ دخول الموضوع في دائرة المقولات والشعور من مقولة كيف النفساني فهو واقع ولكن يناقض تعبيره بأن التمييز عند عدم حضور الموضوع إذ يقول في غيابه ثم يترقى إلى مرحلة العدم وكيف يصدق على الموضوع انه عدم كما عبر عنه بالعدم المحض وان النقصان والزيادة في جانب الموضوع لا يحقق جانب العدم وإنما يكون من نوع التشكيك في الوجود .

ويبدو عدم تفتنه إلى ناحية التشكيك وخلطه بين التشكيك في الوجود والعدم بأخذ النقصان في جانب العدم بينما لا تشكيك في الماهيات وإنما التشكيك في الوجود مع انه يظهر منه عدم تفرقة بين العدم المطلق والعدم الخاص .

وأما تصويره للمحاثة في صميم الذات الشعورية فغير سليم لأن الحشيات تكون اما خارجة عن الموضوع الذاتي أو منتزعة من الموضوع كما تقسم الحشية إلى تقيدية ان أوجبت تعدد الموضوع وإلى حشية تحليلية ان كان الموضوع واحداً إذ الحشية في الصميم لا توجب ثنائية .

وأما حقيقة الشيئية فهي نفس الوجود وليست أداة لاثبات الثنائية إذ التجلي من الشيء ليس مغايراً لحقيقة الشيء وإنما هو نفس الوجود ولا بد ان يفرق بين التجلي والتحديد إذ التجلي عبارة عن الانكشاف

الوجودي والتحديد يقع في الأمر الماهوي .

وأما عبارته بأن الحق كل ظهور يحيل إلى ظهورات أخرى فان كان من نوع الجنس إلى فصول متعددة يكون داخلاً في إطار الماهيات وان كان الظهور الأول هو المجرد عن حيثية وتقييد يكون خارجاً عن دائرة الممكنات ولا يمكن جعل الممكنات في قالب الوجود المطلق وان دخلت في قالب الوجود الخاص .

ويبدو انه يحاول دائماً جعل الوجود الخاص في دائرة الوجود المطلق وهذا غير معقول فلسفياً .

ثم عندما نتابع حديثه نجده يفكك بين الوجود والشعور بينما الشعور داخل في دائرة الوجود وكأنه يظهر من مصطلحه ان الوجود بلحاظ الموجود الخارجي بينما دائرة الوجود أوسع من الخارج والذهن . كما يبدو منه أيضاً انه ينتزع الموضوع من الذات بينما الأمر عكسياً لأن الذات هي تنتزع من الموضوع عندما يقول ان الذاتية تتضمن الموضوع إذ البحث تارة يقع في ذاتية الموضوع وأخرى في موضوع الذاتية .

٥ - يأتي في حديثه حول الوجود في ذاته ويقول فان ميزة وجود الموجود هو الا ينكشف هو نفسه بشخصه للشعور ولا يمكن تجديد الموجود من وجوده والموجود هو الأساس الحاضر أبداً للموجود وهو فيه في كل مكان ولا في مكان وليس ثم موجود ليس موجوداً على نحو الوجود ولا يدرك من خلال حال الوجود الذي يكشفه ويحجبه في نفس الوقت ومع ذلك فان الشعور يمكنه دائماً ان يتجاوز الموجود لا نحو وجوده بل نحو معنى هذا الوجود وهذا هو ما يدعو إلى تسميته (وجودي

انطولوجي (١) .

ويحدثنا في الطرق الموصلة إلى معنى الوجود أولاً يكون الابتداء من الكشف - المنكشف لنمط آخر من الوجود هو الوجود - من أجل ذاته سنحدده فيما بعد وهو يقابل الوجود - في ذاته للظاهر ثانياً ان يقع في دور التوقيت ثم يأتي حديثه حول تقسيم الوجود من حيث وجود (الكوجيتو) وتقسيمه من حيث وجود الظاهرة واشكل في تصوير المقسم لهما وقال ومن الواضح اننا لا نستطيع أن ندرك حقاً معنى الواحد أو الآخر إلا حين نقدر على أن نقرر علاقاتها الحقيقية مع فكرة الوجود بوجه عام والعلاقات التي توجد بينهما والحق اننا أثبتنا عن طريق محض الشعور غير الواضح لذاته ان وجود الظاهرة لا يمكن بأي حال من الأحوال ان يؤثر في الشعور وبهذا نحن نحينا تصوراً واقعياً لعلاقات الظاهرة بالشعور لكننا بينا أيضاً عن طريق محض تلقائية الكوجيتو غير التأملي على أن الشعور لا يمكن أن يخرج من ذاتيته إذا كانت هذه معطاة أولاً ولا تستطيع أن تؤثر في الوجود العالي ولا أن تتضمن - دون تناقص عناصر الانفعالية الضرورية لتكوين موجود عال ابتداء منها (٢) .

والرؤية الواضحة لظاهرة الوجود قد غمضها غالباً حكم سابق عام نطلق نحن عليه اسم الخلقية فلأنه افترض ان الله وهب الوجود للعالم فان الوجود بدأ دائماً مرسوماً بضرب من الانفعالية ولكن الخلق من العدم لا يمكن أن يفسر انبثاق الوجود لأنه إذا تصور الوجود في

(١) المصدر نفسه ص ٣٩ - ٤٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤١ .

ذاتية حتى لو كانت الهية فانه يظل ضرباً من الوجود بين ذاتي وفي هذه الذاتية لا يمكن وجود حتى امثال الموضوعية وبالتالي فانه لا يمكن حتى أن يتأثر بإرادة خلق ما هو موضوعي ، ومن ناحية أخرى فان الوجود حتى لو وضع فجأة خارج ما هو ذاتي بالسطوع الذي تحدث عنه بينتس فانه لا يمكنه أن يؤكد ذاته بوضعه وجوداً إلا قبل وضد خالقه والالذاب فيه فان نظرية الخلق المستمر بانتزاعها من الوجود ما يسميه الالمان باسم القيام بالذات تجعله يزول في الذات الالهية فإذا كان الوجود يوجد في مواجهة الله فذلك لأنه سنده وانه لا يحتفظ بأي أثر للخلق الالهي (١) .

ويفكك بين الوجود في ذاته ولذاته ، وغرضه ان الوجود في ذاته الوجود غير الواعي وهو وجود الأشياء والعالم والظاهرة ومقصوده الوجود لذاته هو الشعور أو الوعي منظوراً إليه في ذاته وكأنه في حالة وحدة وانعزال ، ويعقب في حديثه ان الوجود في ذاته لو خلق فانه لا يمكن تفسيره بالخلق لأنه يستعيد وجوده وراء الخلق ومعنى هذا ان الوجود قديم غير مخلوق لكن ينبغي ألا نستنتج من هذا ان الوجود يخلق نفسه لأن هذا سيفترض حينئذ أنه أسبق من نفسه ومعنى هذا انه ليس انفعالية ولا فاعلية .

ويصطلح سارتر على الوجود بالماهية وماذا الا عدم التمييز بينهما فيقول ان الوجود هو ما هو ، وهذه القضية تبدو في الظاهر قضية تحليلية خالصة والواقع انها بعيدة عن أن ترد إلى مبدأ الهوية من حيث ان هذا المبدأ هو اللامشروط لكل الأحكام التحليلية انها أولاً تدل على منطقة خالصة من الوجود هي منطقة الوجود في ذاته وسنرى ان الوجود من

(٢) المصدر نفسه ص ٤٥ .

أجل ذاته أو لذاته يحدد على العكس من ذلك بأنه ما ليس هو اياه وانه ليس ما هو اياه .

ويجعل المعارضة بين الموجود بذاته هو ما هو مع الشعور ويرى مبدأ الهوية عبارة عن مبدأ الأحكام التحليلية هو أيضاً مبدأ محلي تركيبى للموجود انه يدل على اتمام الوجود بذاته وهو الاتمام لا يرجع إلى مركزنا بالنسبة إلى ما هو في ذاته .

ويتابع في حديثه بأن الوجود لا يمكن أن يكون مشتقاً ولا راجعاً إلى الواجب الضروري فالوجود يتعلق بالعلاقة بين القضايا المثالية لا بالعلاقات بين الموجودات والموجود الظاهري لا يمكن أبداً أن يشتق من موجود آخر من حيث هو موجود وهذا ما نسميه إمكان الموجود في ذاته لكن الموجود في ذاته لا يمكن أيضاً أن يشتق من الممكن إن الممكن تركيب الوجود لذاته (من أجل ذاته) أعني أنه ينتسب إلى منطقة أخرى من تشبيهه بقوله انه زائداً أعني لا يستطيع اشتقاقه من شيء ولا من موجود آخر ولا من ممكن ولا من قانون ضروري ان الموجود في ذاته غير مخلوق وليس له علة وجود وليست له علاقة بموجود آخر ولهذا هو زيادة بالنسبة إلى السرمدية (١) .

نحاول الحديث مع سارتر والمناقشة معه ان سمح لنا تفكيره الوجودي في رقم ٥ ان قوله ميزة وجود الموجود الخ فان عدم الانكشاف لدى الشعور بأسباب وضوح الوجود. ولذا ذكر ان معرفته من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء وأما في الطرق الموصلة لمعنى الوجود فان الابتداء من الكاشف إلى المنكشف لا يوجب تغييراً في واقع الوجود

(١) المصدر نفسه ص ٤٥ .

وان اختلفا بحسب التصور المفهومي ولكن لازم قوله ان يكون المنكشف نمطاً آخر يستدعي أن يكون النظر إلى ناحية متعلق الوجود الذي لازمه التحديد والثنائية غير صالح على مبناه ان قصد بها الماهية وأما التوقيت فهو وجود معارض للوجود .

وأما نقده في عدم إمكان تصوير الجامع للقسمين الكوجيتو والظاهرة فان كان مرجعهما إلى الوجود فلا بد من الالتزام بالاشترك المعنوي لهما حيث لا يتصور فيهما الاشتراك اللفظي .

آراء سارتر في العدم :

١ - بعد عرضنا للوجود وبيان التفرقة بين الوجود في ذاته ولذاته ، يقدم لنا بحثاً عن أصل النفي ويقدم له أسئلة قبل كل شيء إذ يقول في كل سؤال نحن نجد أنفسنا حيال موجود نسائله فكل سؤال يفترض إذن موجوداً يسأل وموجوداً يُسأل انه ليس العلاقة الأولية بين الانسان وبين الوجود في ذاته بل على العكس انه يقوم في حدود هذه العلاقة ويفترضها ، ومن ناحية أخرى فاننا نسائل الموجود الموجود المسؤول عن شيء ما وما أسائل عنه الوجود يشارك في علو الوجود اني اسائل الوجود عن أحوال الوجود المسؤول أو عن وجوده ، ومن هذه الناحية فان السؤال نوع من الترقب فاني أرقب جواباً من الموجود المسؤول أعني انه فيما يتعلق بأساس إلفة سابقة على السؤال الموجود فاني أترقب من هذا الموجود كشفاً لوجوده أو لحال وجوده وسيكون الجواب نعم أو لا ووجود هاتين الامكانييتين الموضوعيتين المتناقضتين هو الذي يميز من حيث المبدأ سؤال الاثبات أو سؤال النفي فثمة أسئلة لا تحتمل في الظاهر جواباً سالباً مثل ذلك الذي وضعناه من قبل ماذا

يكشف عنه هذا الموقف لكن في الواقع نشاهد ان من الممكن دائماً أن نجيب بلا شيء أو لا أحداً وأبداً على أسئلة من هذا الطراز ففي اللحظة التي أسأل فيها هل يوجد مسلك يمكن أن يكشف لي عن العلاقة بين الانسان والعالم فأنني أقر من حيث المبدأ بإمكان الجواب بالنفي مثل لامثل هذا المسلك غير موجود ومعنى هذا اننا نقبل ان نوضع حيال واقعة عالية خاصة بعدم وجود مثل هذا المسلك ، وقد يعزى المرء بعدم الاعتقاد في الوجود الموضوعي لعدم الوجود وسيقول فقط ان الواقعة في هذه الحالة تخيلني إلى ذاتي وسأعرف من الوجود العالي ان المسلك المطلوب هو مجرد وهم يساوي القول بأنه ليس إلا وهماً ثم ان تحطيم حقيقة النفي معناه اختفاء حقيقة الجواب وهذا الجواب في الواقع إنما يعطيه إياي الوجود نفسه انه هو الذي يكشف لي عن النفي (١) .

المقصود من العدم في مصطلح سارتر لا ينظر إلى العدم مفقراً للوجود وإنما ينظر إليه على نحو ارتباطه بالوجود بنحو علاقة أما عند هيدجر ان الوجود ينكشف على انه حضور وغياب وانكشاف واحتجاب معاً وعند سارتر ان العدم تال على الوجود لكنه يلاحق الوجود (٢) .

وقد طرح سارتر عدة أسئلة من حيث توجيهها لحال الوجود أو الموجود نفسه وتقديم الجواب لا يخلو اما بالاثبات أو النفي أو قد يكون السؤال في بدايته متضمناً لجواب عدمي كالسؤال عن وجود علاقة بين الانسان والعالم .

ويرجع سارتر الأمور الوهمية إلى العدم لم يرجع النفي دائماً إلى

(١) المصدر نفسه ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٧ .

ناحية الاثبات والذي نتأمله انه ليس أساس العدم هو الوجود ونابع عنه كما تصوره وإنما توجه العدم في صورة الأمر العدمي في حاجة إلى الوجود ولو قدر أساس العدم من الوجود لارتفع موضوع العدم بل ولازمه التناقض ولأصبح المحمول الذي في جانب العدم موضوعاً الذي استقر عليه كيان الوجود .

وقد لاحظ سارتر السلب على أنه يأتي إلى سطح الوجود بواسطة الآنية الانسانية لا بالنظر إلى الديالكتيك الخاص في الوجود وهو عبارة عن علاقته بوجود خارجي كما يعبر هو لأنه بحكم العلاقات بين الموجود وما ليس هو اياه (١) .

ولكن يتحدث في مجال آخر ويفسر العدم بقوله فإذا كان الوجود هو الأساس في العدم من حيث انه إعدام لوجوده هو فليس معنى هذا انه أساس وجوده (٢) .

ويبدو انه جعل بعداً بين الذات ولأجل الذات إذ قال فلتأسيس وجوده الذاتي يجب أن يكون على مسافة من ذاته وهذا يتضمن نوعاً من الاعدام للوجود المؤسس وكذلك المؤسس وثنائيته ستكون وحدة وهناك تقع في حالة ما هو من أجل ذاته (٣) .

ويفسر العدم أيضاً بأنه علاقة بالوجود ولكن كل ما يتحدث عنه يرجع إلى الوجه الأخير إلا أنه قابل للنقد إذ العلاقة تابعة لأطرافها وليست هي المولدة لاثبات العدم هذا مع انه يتحدث عن ربط السلب

(١) المصدر نفسه ص ١٥٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٦٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٦٣ .

لا سلب الربط والفرق واضح بينهما .

٢ - كنت أظن في حافظة نقودي ١٥٠٠ فرنك ولكني لا أجد إلا ١٣٠٠ هذا ليس معناه هكذا يقال ان التجربة قد كشفت لي لا وجود ألف وخمسمائة فرنك بل فقط اني عدت ثلاث عشرة ورقة من فئة المائة فرنك فالسلب حقاً يعزى إليّ ويبدو فقط في مستوى فعل حكم به أقرر مقارنة بين النتيجة المتظرة والنتيجة المتحصلة وهكذا سيكون السلب مجرد كيف للحكم وانتظار السائل سيكون انتظار للحكم (الجواب) أما فيما يتعلق بالعدم فانه سيمتد إذن أصله من الأحكام السالبة وسيكون تصوراً يقرر الوحدة العالية لكل هذه الأحكام ودالة قضائية من نوع (س ليس) كذا وهكذا نرى إلى أين تفضي هذه النظرية انه يراد بنا أن نلاحظ ان الوجود في ذاته هو إيجاب خالص ولا يحتوي في ذاته على أي سلب ، وهذا الحكم للسالب من ناحية أخرى من حيث هو ذاتي يشبه تماماً بحكم موجب ولا نجد أن «كانت» مثلاً قد ميز الفعل القضائي من السالب الفعل الموجب من حيث التركيب الباطن .

ويبدو ان سارتر قد أخذ مفهوم العدم من زاوية العدم الخاص المضاف إلى الوجود فقال والسلب هو نتيجة عمليات نفسية عينية وستورد عليه في الوجود لهذه العمليات نفسها وعاجز عن الوجود بذاته له وجود المضاف النوثيمي^(١) ووجوده يقوم في كونه مدركاً والعدم بوصفه وحدة تصورية للأحكام السالبة لا يمكن أن يكون له أي واقع

(١) المصدر نفسه ص ٥٤ ويراد من النوثيما هو الموضوع الذي يحل إليه ويقصده الشعور

كما في ذاته بالاضافة إلى كل معاملة الجوهريّة المكونة لظاهره .

غير ذلك الذي يعزوه الرواقيون إلى اللكتون فهل في وسعنا قبول هذا التصور .

والمسألة يمكن أن توضع على النحو التالي هل السلب كتركيب للقضية الحاكمة هو الأصل في العدم أو على العكس العدم بوصفه تركيباً للواقع هو الأصل والأساس في السلب .

ومن البين ان اللاوجود يظهر دائماً في حدود توقع انساني فلأني كنت أتوقع أن أجد ١٥٠٠ فرنك لم أجد غير ١٣٠٠ ولأن الفيزيائي يتوقع تحققاً معيناً للغرض الذي يضعه فان الطبيعة يمكن أن تقول له لا فمن العبث إذن إنكار أن السلب يظهر على الأساس الأولي لعلاقة بين الانسان والعالم والعالم لا يكشف لا وجودات لمن لم يبدأ فيضعها كإمكانيات لكن هل معنى هذا ان هذه اللاوجودات ينبغي ان ترد إلى الذاتية المحض هل معنى هذا انه ينبغي ان نعزو إليها من الأهمية ونمط الوجود اللذين نعزو لهما إلى اللكتون الرواقي والنوئيها الهسرية نحن لا نعتقد ذلك فاولا ليس بصحيح أن السلب مجرد صفة للحكم (١) .

تشاهد سارتر في عرضه لأمثلة الأعداد بين ١٥٠٠ و ١٣٠٠ فان العدد الأول هو المحرز لديه دون العدد الثاني فالسلب تارة ينظر إليه من حيث ذاته وأخرى من حيث متعلقه .

ويبدو ان سارتر قد خلط الجانب العدمي مع العدم أولاً واما قوله ليس معناه هكذا يقال ان التجربة قد كشفت لي لا وجود الف وخسمائة والذي نلاحظه ان الأمر العدمي قد لوحظ بالنسبة للعدد ١٥٠٠ بنحو القضية الخينية فالسلب توجه على ذلك العدد الخاص تماماً بوجود عدد

(١) المصدر نفسه ص ٥٥ .

١٣٠٠ اما إمكان حصول عدد ١٥٠٠ فالتجربة لم تقم عليها هذا مع انه لا يمكن رفع اليد عن واقعية العدم بوجه عام وليست الواقعية تحدد في إطار الوجود الخاص حتى يوجب هدم كيان العدم من الوجهة العامة .

وتجد سارتر يحجم عن جهة الفرق بين سلب الربط وربط السلب عندما يقول فأولاً ليس بصحيح ان السلب مجرد صفة للحكم والسؤال يصاغ بحكم استفهامي لكنه ليس حكماً انه مسلك حكمي ففي وسعي أن أستفهم بواسطة النظرة أو الحركة والاشارة وبالمساءلة أقف على نحو ما في مواجهة الوجود وهذه العلاقة مع الوجود هي علاقة وجود والحكم ليس إلا تعبيراً اختيارياً عنه وكذلك ليس بالضرورة إنساناً ذلك ان يسأله السائل عن الوجود فهذا التصور للسؤال يجعله ظاهرة بين ذاتية ينتزعه من الوجود الذي يلتصق به ويدعه في الهواء كأنه كيفية خالصة للحوار ، وينبغي ان نتصور ان السؤال في حال الحوار هو على العكس نوع خاص من جنس المساءلة وان الموجود المسؤول ليس أولاً موجوداً مفكراً فإذا حدث عطل في سيارتي فاني اسأل الكربوراتير والبوجيهات الخ وإذا توقفت ساعتي فيمكن أن أسأل الساعاتي عن أسباب هذا التوقف بيد أن الساعاتي بدوره إنما يسأل الأجهزة المختلفة في الساعة وما أتوقعه من الكربوراتير وما يتوقعه الساعاتي من عدد الساعة ليس حكماً بل كشافاً للوجود على أساسه يمكن إصدار الحكم وإذا توقعت كشافاً للوجود فذلك لأنني مستعد في نفس الوقت لاحتمال انكشاف لا وجود .

كل ما تحدث عنه إنما هو قائم على إضافة العدم للوجود وليس ناشئاً منه إذ طبيعة العدم الخاص لا بد من إضافته للوجود وليس على أساس أن الوجود هو منبع العدم كما يقول وأدركنا حينئذ أنه ليس من

الممكن إدراك العدم خارج الوجود ولا على انه تصور مكمل مجرد
ولا توسط متناه (١) .

ويقول ويجب أن يكون العدم معطى في قلب الوجود من أجل
إدراك هذا النمط الخاص كما انه لا بد ان يتفطن سارتر إلى ناحية التفرقة
بين العدم المطلق والعدم الخاص ويفرق بين سلب الربط وربط
السلب ، ويبدو منه عدم التفرقة بينهما إذ الحكم هنا ممتد به ربط
السلب وظاهر تعبيره يقصد سلب الربط عاماً لربط السلب وهذا لا يتم
فلسفياً .

ويستطرد في حديثه قائلاً لكن إذا أردنا أن نقرر قراراً مؤكداً فما
علينا إلا أن نتأمل في حكم سالب نتأمله في ذاته وان نتساءل هل يظهر
اللاوجود في حزن الوجود أو هل يقتضي على تثبيت اكتشاف سابق
مثلاً أنا على ميعاد مع بطرس في الساعة الرابعة وصلت متأخراً ربع
ساعة وبطرس دقيق في مواعيده هل ينتظرنى تلفت في القاعة وفي الزبائن
وقلت لنفسى انه غير موجود فهل ثم عيان لغياب بطرس أو أن النفي الا
يتدخل إلا مع الحكم يبدو لأول وهلة ان من غير المعقول التحدث هنا
عن عيان لأنه لا يمكن أن يكون ثم عيان للاشيء وغياب بطرس هو
هذا اللاشيء ومع ذلك فان الشعور الشعبي يشهد على هذا العيان ألا
نقول لقد أبصرت فوراً انه ليس هناك فهل هذا مجرد تعديل للنفي
فلنمعن النظر فيه (٢) .

قد ناقشنا سارتر حول جعل العدم نابعاً من الوجود وإنما العدم

(١) المصدر نفسه ص ٧٧ .

(٢) الوجود والعدم ص ٥٦ - ٥٩ .

حقيقته طارد للوجود كما ان الوجود طارد للعدم وان كانت هذه الفكرة قد سبقت سارتر في إرجاع المتناقضين إلى الحال كما هو رأي الأشاعرة إلا ان التفكير الفلسفي يأبى الوساطة بين الوجود والعدم وقد أرجع سارتر حقيقة النفي إلى نفس العلاقة وهي عبارة عن نسبة التباين إذ يقول فان العلاقة (الاضافة) ليست موجودة هي فقط مفكر فيها هنا وهذا يكفي لبيان ان اللاوجود لا يأتي إلى الأشياء بواسطة الحكم السالب بل على العكس الحكم السالب هو المشروط والمسنود باللاوجود وكيف يكون الأمر بخلاف هذا كيف نستطيع حتى ان نتصور الشكل السلبي للحكم إذا كان كل شيء ملاءم من الوجود والايجاب ولقد اعتقدنا لحظة ان السلب يمكن أن ينبثق من المقارنة الموضوعية بين النتيجة المرتقبة والنتيجة المتحصلة (١) .

وحاول سارتر استخلاص العدم من الوجود في عدة محاولات كما سنتعرض إليه في عنوان أصل العدم .

٣ - يتحدث عن التصوير الديالكتيكي للعدم في ناحية التحديد بين الوجود والعدم ويرى الوجود واللاوجود عنصرين مركبين في إثبات الواقع فمثلاً ان الوجود الخالص واللاوجود الخالص هما تجريدان اتحادهما وحدة سيكون الأساس في الوقائع العينية وهذا غير مقبول فلسفياً لأنه لا يتصور تركيب الواقع من متباينين لأن الواقع اما موجب أو سالب وتراه ينكر اتصال الماهية بالوجود إذ يقول ليس من المقبول ان وجود الأشياء يقوم في إظهار ماهيتها وإلا لكان لا بد من وجود لهذا الوجود بينما طبيعة الماهية مع الوجود متحدة معه وجوداً

(١) الوجود والعدم ص ٦١ .

متغايرة مفهوماً فلا زيادة ولا تغاير بين الوجود والماهية خارجاً وان كان هناك تغاير بحسب المفهوم .

ولم يتفطن سارتر إلى بيان حقيقة الضدين حيث عمم الايجاب لهما تارة وللـسلب أخرى ولا نعرف له وجهاً مقبولاً إذ يقول ولكن ينبغي ان نلاحظ هنا ان الـاضداد وحدها هي التي يمكنها ان تحظى بهذه المعية لأنها موجبة معاً أو سالبة معاً لكن الوجود ليس ضد الوجود انه نقيضه لأنه كيف يعقل ان يتصور السلب في جانب الأضداد بينما الأضداد تعطى دور المعارضة الوجودية ولا تشمل السلب وبهذا لا يتحقق في مفهوم الأضداد المعارضة السلبية .

وان كنا نوافق في رده لهيكل حيث التزم بوجود المعارضة بين الوجود والعدم على نهج الضدين لأنه كما أوضحناه قد عمم هيكل التناقض للأضداد وهو خلط بين حقيقتين متغايرتين إذ يقول هيكل ان الوجود والعدم يؤلفان ضدين^(١) ولكن سارتر يأبى ذلك إذ مفاد التناقض السلب والايجاب ومفاد الضدين هما الأمران الوجوديان كما نوافق سارتر أيضاً في أسبقية الوجود على العدم لأنه ليس هناك عدم أزلي وإنما هو منقوض بوجود الواجب المطلق .

٤ - ثم يأتي سارتر إلى دور التقابل بين الوجود والعدم المطاردة بينهما من غير حاجة إلى وجود زمان طويل من أجل إدراك أن نظرية في العدم تعد تقدماً بالنسبة إلى نظرية هيكل إذ يلاحظ أولاً ان الوجود واللاوجود لم يعودا بعد تجريدات خاوية^(٢) ويرى وجود الآنية هو

(١) الوجود والعدم ص ٦٦ .

(٢) الوجود والعدم ص ٧٠ .

الوجود الانساني كما يقول (الموجود الذي هو نحن) .

ويجعل التفاوت بين السلب والعدم على أساس أن العدم هو الأصل والسلب متفرع عليه إذ يقول إن السلب يستمد أساسه من العدم لكن إذا كان العدم يؤسس السلب فذلك لأنه يشمل في داخله عليه لا بوصفه تركيباً جوهرياً له (١) .

ولا يخفى ان حقيقة السلب والعدم شيء واحد وليس هناك تفاوتاً بين السلب والعدم فإذا أراد ان يطبق العدم على السلب بلحاظ انطباق السلب على المسلوب فذاك لجهة الاختلاف بين العدم والعدمي لا بين السلب والعدم .

ولا يصح جعل السلب شرطاً لاثبات الواجب وإنما هو خلط بين عدم المانع في شروط العلة (٢) وبين السلب شرطاً للواجب .

٥ - أخذ في حديثه حول أصل العدم وقال فان من الواجب ان يكون العدم معطى على نحو ما وأدركنا حينئذ انه ليس من الممكن إدراك العدم خارج الوجود ولا على انه تصور مكمل مجرد ولا كوسط لا متناه يكون فيه الوجود في حاجة تعلق ويجب أن يكون العدم معطى في قلب الوجود من أجل إدراك هذا النمط الخاص من الوقائع التي سميناها السلوك لكن هذا العدم الداخلى في العالم لا يستطيع الوجود في ذاته ان يحدثه (٣) .

(١) المصدر نفسه ص ٧٤ .

(٢) الوجود والعدم ص ٧٦ .

(٣) الوجود والعدم ص ٧٧ .

ويمكننا نقد نظرية سارتر انه لا معنى لجعل العدم في قلب الوجود وإنما حقيقة العدم طرد الوجود فإذا كان العدم داخلاً في صميم الوجود لازمه عدم التناقض بين الوجود والعدم ، وأما كون العدم لا يطرأ إلا على وجود يعدمه هذا لا يستدعي جعل العدم داخلاً في صميم الوجود وإنما دوره المطاردة وإلا لكان المحمول العدمي نفس الموضوع الوجودي .

ويأتي إلى تفسير الحرية ويقول ماذا ينبغي أن تكون عليه الحرية الانسانية إذا كان العدم ينبغي أن يأتي إلى العالم عن طريقها ليس من الميسور بعد ان نعالج مشكلة الحرية بكل تمامها ذلك ان ما قمنا به حتى الآن قد بين بوضوح أن الحرية ليست ملكه للنفس الانسانية يمكن البحث فيها ووضعها منعزلة وما كنا نسعى لتحديده هو وجود الانسان بوضعه شرطاً لظهور العدم ووجوده هذا قد ظهر لنا انه حرية وهكذا فان الحرية كشرط مطلوب لاعدام العدم ليست خاصية تنتسب ضمن خصائص أخرى إلى ماهية الوجود الانساني .

ولكن الذي نلاحظه من سارتر في تعبيره بإعدام العدم من نوع العدمي دون الاعدام وان الحرية الانسانية لاعدام العالم وان كان من نوع العدم إلا أنه من مصاديق العدم الخاص والعدم الأزلي منقوض بالواجب المطلق إذ ليس هناك حقيقة للعدم الأزلي بإزاء الوجود المطلق .

وأما حديثه حول الآنية على انها غير صالحة لأن تنتزع نفسها من العالم في السؤال والشك المنهجي والشك الارتياحي والايوخييه^(٣) إلا إذا

(١) الوجود والعدم ص ٨١ .

(٢) الايوخية يقصد بها الفينومينولوجية .

كانت بطبعها انتزاعاً من نفسها وهو ما أدركه ديكارت الذي أسس الشك على الحرية مقرأً لنا بإمكان تعليق أحكامنا وبعده الآن وبهذا المعنى أيضاً يؤكد هيجل حرية العقل بالقدر الذي به العقل أو الروح هو التوسط أي السالب كما ان بين اتجاهات الفلسفة المعاصرة ان ترى في الشعور الانساني نوعاً من الفرار من الذات فهذا هو العلو عند هيدجر والاحالة عند هسرل وبرنتانو تتصف من عدة نواح بأنها نوع من الانتزاع من الذات لكننا لا ننظر بعد إلى الحرية على أنها تركيب داخلي للشعور إذ تعوزنا الآن الأدوات والتكنيك الذي يمكننا من تنفيذ هذا وما يهمننا حالياً هو عملية زمانية لأن التساؤل هو سلوك وكذلك الشك انه يفترض ان الموجود الانساني يقوم أولاً في حضان الوجود وينتزع نفسه منه بعد ذلك بواسطة تراجع معدم فنحن إذن إنما ننظر حيناً في علاقته مع الذات خلال عملية زمانية كشرط للاعدام ، وإنما نريد ان نبين فقط بتشبيه الشعور بتوال علي متصل بغير انقطاع نحو تحوله إلى ملاء من الوجود وبالتالي كلية لا محدودة من الوجود كما يدل على ذلك عبث محاولات النزعة الجبرية النفسانية من أجل التخلص من الجبرية الكلية وتكون سلسلة مستقلة قائمة (١) .

والذي يشرق في التصور الذهني ان نقد نظرية سارتر حيث يصطلح على الآنية بالوجود الانساني أو الوجود والزمان فعند ديكارت هي شمول آني لا تدل على المستقبل أو هي عبارة عن فعل خلق متواصل من أجل جعلها تنتقل من آن إلى آن آخر إلا أن سارتر اعتبر الآنية نقصاً محتاجة من حيث انها من أجل ذاته مع التطابق ذاتها .

(١) الوجود والعدم ص ٨٣ .

والخلاصة ان الآنية موجودة من أجل ذاتها وهي مكونة من المسالك السابقة ومن الكوجيتو وأساس الآنية الملك والفعل والوجود^(١) كما ان الآنية تتحدد أيضاً بالغايات^(٢) ولا يخفى ان الآنية لا تحدد بوجود الانسان ولا يصح أن تنتزع من نفسها وإنما تلحظ الآنية بالمقارنة والاضافة مع الغير هذا فيما إذا قصد من الآنية هي الحالة الزمانية ، وأما إذا أرجعناها إلى صفة الوجود فان الوجود ينتزع من نفس الوجود وتجده يوضح مقصوده في الآنية في بعض المجالات ان الحرية الانسانية تسبق ماهية الانسان وتجعلها ممكنة وماهية الوجود الانساني في حال تعلق في حريته مما نسميه حرية من المستحيل إذن ان نميزه من وجود الآنية فالانسان لا يكون أولاً من أجل أن يكون حراً فيما بعد فليس ثم فارق بين وجود الانسان وكونه حراً^(٣) فيكون تفسيره للآنية على أساس المقارنة الزمانية بين الحرية ووجود الانسان ان السابق واللاحق بين الحرية وماهية الانسان ان كان بلحاظ الحمل الأولى فيمكن تصويره اعتباراً أو طبعاً واما بالقياس إلى الحمل الشائع فالحرية والماهية الانسانية شيء واحد خارجاً وان كان في واقعها من نوع حيثية الوجود لا الموجود الخارجي .

ثم يفسر السلب بالشعور الخاوي وهو الخلاء من كل شيء إذ يقول وبالجمله فان القصد الخاوي هو شعور بالسلب يعلو على نفسه نحو موضوع يضعه بوصفه غائباً أو غير موجود وهكذا فان غياب بطرس

(١) المصدر نفسه ص ٦٩١ .

(٢) المصدر نفسه ص ٨٧٩ .

(٣) المصدر نفسه ص ٨١ .

مهما يكن التفسير الذي تقدم عنه يحتاج من أجل أن يشاهد أو يشعر به إلى لحظة سالبة بها الشعور يتكون على انه سلب مع غياب كل تحدّد سابق (١) .

ولكن لا يخلو من ملاحظة فلسفية ان القصد إلى الخلاء يرجع إلى معنى الوجود وهو عبارة عن ربط السلب لا سلب الربط واما وصف الوجود بالغيبة فذاك لا يحقق موضوعية السلب المحض وإنما ذلك بلحاظ عدم الملكة مع ما نشاهده من دور سارتر في عدم تمييزه بين لسبين سلب الربط وربط السلب .

ويلمح في دفع نقد محتمل إذ يقول وقد يخيل إلى البعض ان من الممكن ان يعترض علينا هنا بالمناقشة طالما استخدمناه نحن مراراً إذا كان الشعور المعدم لا يوجد إلا كشعور بالاعدام فيجب ان يكون من الممكن تحديده ووصف حالة مستمرة للشعور حاضرة كشعور وتكون بمثابة شعور بالاعدام فهل يوجد هذا الشعور هذا هو السؤال الجديد المطروح هنا إذا كانت الحرية هي وجود الشعور فان هذا الشعور يجب أن يكون شعور الحرية مما هو الشكل الذي يتخذه هذا الشعور بالحرية في الحرية يكون الوجود الانساني هو ماضيه الخاص وكذلك مستقبله الخاص فلا بد أن يوجد بالنسبة إلى الوجود الانساني بوصفه شاعراً بالوجود نوع من الموقف في مواجهة ماضيه ومستقبله بوصفه هذا الماضي وهذا المستقبل وبوصفه ليس اياها .

ويأخذ بالاجابة انه في القلق يشعر الانسان بحرية أو إذا شئنا

(١) المصدر نفسه ص ٨٤ .

القلق هو حال وجود الحرية كشعور بالوجود وفي القلق تكون الحرية في وجودها المتسائل عند ذاته .

ويعتقد هيدجر ان القلق إدراك العدم ولكن سارتر يؤيد رأي كيركجور إذ يصف القلق قبل الخطيئة وينعته بأنه قلق على الحرية ويقول سارتر وعلينا أن نقرر أولاً ان الحق هو ما قاله كيركجور فان القلق يتميز من الخوف من حيث ان الخوف من الكائنات في العالم بينما القلق قلق على الذات (الأنا) والدوار قلق بالقدر الذي به أخشى لأن أسقط في الهاوية بل ان ألقى بنفسي فيها (١) .

ويكرر في فهمه للشعور بانه عبارة عن (وجود من أجله) يقوم السؤال عن وجوده من حيث ان هذا الوجود يتضمن وجوداً غيره ويكون التعبير في ناحية العدم على وفق فهمه أيضاً الشعور وجود من أجله . ويمكن نقد كهيدجر بأن القلق بعيد عن ساحة العدم وإنما هو أمر وجودي .

ويستنتج من ذلك ان القلق هو الادراك التأملي للحرية بنفسها وبهذا المعنى فانه توسط لأنه وإن كان شعوراً مباشراً بذاته فانه ينبثق من سلب نداءات العالم ويظهر منذ ان تخلص من قبضة العالم الذي انخرطت فيه كما أدرك ذاتي كشعور يملك فهماً سابقاً على وجود ماهيته ومعنى سابقاً على الحكم على إمكانياته والقلق يقاوم روح الجد الذي يمتلك ابتداء من العالم ويقوم في التجوهر المؤمن المختار للقيم ففي الجد

(١) المصدر نفسه ص ٨٦ - ٨٨ .

احدد نفسي ابتداء من الخضوع تاركاً جانباً وقبلياً بوصفها مستحيلة كل الأعمال التي لست بسبيل القيام بها ومدركاً كشيء آت من العالم ومؤلف لالتزاماتي ووجودي المعنى الذي أعطته حرיתי للعالم في القلق أدرك نفسي حراً حرية مطلقة وأدرك في نفس الوقت اني لا أستطيع الا أجعل ان معنى العالم يجيئه من قبلي أنا ، وتجده يتمسك بالحرية في ناحية العقل ويجعلها كشرط أساسي له أن يقول انه إذا كان السلب يأتي إلى العالم بواسطة الآنية فهذه ينبغي ان تكون موجوداً يستطيع ان يحقق قطيعة معدمة مع العالم ومع ذاته وقد قررنا ان الامكان المستمر لهذه القطيعة هو الحرية شيء واحد ومن ناحية أخرى لاحظنا ان هذا الامكان المستمر لاعدام ما انا أكونه على شكل ما قد كان يتضمن بالنسبة إلى الانسان نمطاً خاصاً من الوجود واستطعنا حينئذ أن نحدد ابتداء من تحليلات مثل تحليل سوء النية ان الآنية كانت عدم ذاتها والوجود بالنسبة إلى ما هو لذاته هو إعدام ما هو في ذاته الذي هو وفي هذه الأحوال الحرية لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير هذا الاعلام ، وبهذا يفلت ما هو لذاته من وجوده كما يفلت من ماهيته وبها يكون دائماً شيئاً آخر غير ما يمكن أن يقال عنه لأنه على الأقل من يفلت من هذه التسمية نفسها وهو من هو وراء الاسم الذي يطلق عليه والخاصة التي يعرف له بها والقول بأن ما هو لذاته عليه ان يكون ما هو كان والقول بأن فيه الوجود يسبق الماهية وهو شرط لها أو العكس وفقاً لعبارة هيجل الماهية هي ما قد كان كل هذه الأقوال بمعنى واحد وهو ان الانسان حر (٢) .

(١) المصدر نفسه ص ١٠٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ٧٠٣ .

ويفكك سارتر بين الجبرية وبين القول بالقضاء والقدر (١) ،
وهي نظرية مقبولة في ميدانها الفلسفي لأن أحدهما يتعلق
في مرحلة الابداع والآخر يتعلق في مرحلة الوجود ،
وبهذا نتمسك بالاختيار والحرية في جانب الأفعال ولكن
لا نقول به في جانب التكوين والابداع كما ان الاختيار وليد العلم
والقدرة والارادة وليس واقعا في عرضهما ويبدو من سارتر في معرفته
للقلق أنه ظن من نفسه ان القلق مثار الوجود لأنه أدرك فيه الحرية
المطلقة وما علم ان القلق حقيقة واقعية وهو مؤدي الدخول في
الماهية الذي ذكر في تعريفها انها بمعنى اللاقتضاء ولازم ذلك الهدم لما
بنى عليه من أصالة الوجود كما أشرنا في مناقشتنا مع لويس لافيل وما
ذهب إليه القديس توما الاكويني إلى الوجودية ولكنه قائل بالقيمة
للماهية .

ويعقب سارتر في حديثه حول الحتمية (الجبرية) بأنها لا تكفي
وحدها لتأسيس هذه التلهية لأنها ليست إلا مصادرة أو فرضاً انها محاولة
للتهرب أكثر عينية وتتم على صعيد التأمل انها أولاً محاولة للتلهية
بالنسبة إلى الممكنات المضادة لامكاني وحينما أكون فهما الممكن بوصفه
ممكني أنا فيجب أن أقر بوجوده في نهاية شروعي وان أدركه على انه أنا
منتظراً للنفس في المستقبل ومفصلاً عن ذاتي بعدم ، وبهذا المعنى فاني
أدرك ذاتي كأصل أولي لامكاني وهذا ما يسمى عادة بالشعور بالحرية
- وهو ما يسمى بالحس الباطن - لكن يحدث أن أسعى في نفس الوقت
إلى تلهية نفسي عن تركيب الممكنات الأخرى التي تناقض إمكاني أنا
ولا أستطيع أن أضع وجودهم بنفس الحركة التي تولد إمكاني أنا أراها

(١) المصدر نفسه ص ٧٣٣ .

مزودة بوجود عال منطقي خالص أي كأشياء^(١) ويبدو من سارتر عدم فهمه للقانون الجبري كما هو معلوم من منطقته .

ويرى سارتر أن الحرية التجريبية قائمة على إعدامات ثانوية تفترض وجود عدم أصيل انها ليست إلا مرحلة في التراجع التحليلي الذي يقتادنا من العلوات المسماة بالسلبيات حتى الوجود الذي هو عدم ذاته ، ومن الواضح انه لا بد ان نعثر على أساس كل سلب في إعدام يتم في حضن المحايثة^(٢) .

٦ - يتحدث عن سوء النية ويعبر عنه بالكذب فيقال عن شخص ما انه يدل على سوء النية فيه أو يكذب على نفسه ونحن نوافق على أن سوء النية كذب على النفس بشرط أن نميز فوراً بين الكذب على الذات والكذب الخالص ان الكذب موقف سلبي هذا أمر متفق عليه لكن هذا السلب لا يتفق بالشعور نفسه انه لا يتوجه إلا إلى العالي وماهية الكذب تتضمن في الواقع ان الكذاب يعرف الحقيقة فيما يكذب فيه^(٢) .

إلا أن معرفته للحقيقة بلحاظ التصور الثانوي والذي يتعلق الكذب عليه في عالم التصور الأولي فالكذب بلحاظ عدم مطابقة الواقع والصدق مطابق للواقع ولكن عالم التعقل غير عالم الانطباق .
وذكر في توضيح سوء النية انه الكذب على الذات داخل وحدة

(١) المصدر نفسه ص ١٠٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٠٩ .

(٣) المصدر نفسه ص ١١٢ .

الشعور للفرد فيكون بواسطة النية الهرب من الحرية ذات المسؤولية التي للوجود لذاته .

٧ - تعرض لناحية الحضور للذات بعد عرض لمحات عن رجوع السلب إلى الحرية وإرجاع الحرية إلى سوء النية ، وسوء النية إلى وجود الشعور بوصفه شرائط إمكانه ويأتي في بحثه إلى العودة إلى ميدان الكوجيتو السابق على التفكير لكن الكوجيتو لا يعطينا إلا ما نطالبه بإعطائه .

ثم يتابع حديثه حول تقسيم الشعور إلى غير ما هو وأجاب بعبارة لقد قلنا في المقدمة ان وجود الشعور وجود السؤال عند وجوده أمر في طبيعة وجوده ومعنى هذا ان وجود الشعور لا يتطابق مع نفسه في توافق تام وهذا التوافق الذي هو توافق ما هو في ذاته يعبر عنه بهذه الصيغة البسيطة الوجود هو ما هو ولا يوجد فيما هو في ذاته أي جزء من الوجود ليس لذاته بدون مسافة والوجود متصوراً على هذا النحو ليس فيه أدنى ثنائية وهو ما يعبر عنه بأن يقال ان كثافة وجود ما هو في ذاته لا متناهية انه الملاء ومبدأ الهوية يمكن أن يقال عنه انه تركيبى ليس فقط لأنه يحد مداه بمنطقة وجود محدودة ولكن خصوصاً لأنه يجمع في داخله لا نهاية الكثافة اهي امعناها ثم يقول في فقرات من حديثه وليس في الوجود أي خلاء ولا أي شق يمكن أن يندس فيه العدم .

وخاصية الشعور على العكس هو تخلخل الوجود ومن المستحيل تعريفه بأنه تطابق مع ذاته فعن هذه المنضدة أستطيع أن أقول انها هذه المنضدة فقط ولكنني لا أستطيع أن أقصر على القول بأن اعتقادي هو اعتقاد فان اعتقادي اعتقاد اعتقاد ثم انه يستعرض نظرية هسرل ان الشرط الأولي لكل تأمل هو كوجيتو سابق على التنكر صحيح ان هذا

الكوجيتو (١) لا يضع موضوعاً بل يظل ما بين الشعور لكنه مع ذلك مناظر لكوجيتو التفكيري من حيث انه يظهر على انه الضرورة الأولى للشعور غير التأملّي بأن يرى بذاته فهو يتضمن إذن أساساً هذا الطابع المفسد طابع الوجود لشاهد وان كان هذا الشاهد الذي من أجله يوجد الشعور هو الشعور نفسه ويقول في حديثه :

ليكن هذا قد يقال لكن يجب على الأقل أن يكون شعور الاعتقاد شعوراً بالاعتقاد وفي هذا المستوى نجد الهوية وما هو في ذاته والأمر يتعلق فقط بأن نختار على نحو مناسب المستوى الذي فيه ندرك موضوعنا ، لكن هذا غير صحيح فان القول بأن شعور الاعتقاد هو شعور اعتقاد معناه الفصم بين الشعور وبين الاعتقاد وإزالة الأقواس وجعل الاعتقاد موضوعاً للشعور ومعناه القيام بوثبة مفاجئة على مستوى التفكير (٢) .

ويتابع في حديثه ويقول ، وهكذا فان الشعور بالاعتقاد والاعتقاد موجود واحد خاصيته هي المحايثة المطلقة لكن حين يريد المرء إدراك هذا الوجود فانه ينزلق بين الأنامل ونجد أنفسنا في مواجهة مخطط ثنائية ولعبة انعكاسات لأن الشعور انعكاس لكنه من حيث انه انعكاس فانه العاكس .

يمكننا في نقد نظرية سارتر ان الشعور بالشعور لازمه الفكر اللانهائي وإذا رجع الإدراك والشعور إلى صفحة وجودية فان طبيعة الوجود غير قابلة للتعريف ويكون التعريف دائماً في محيط الماهيات دون

(١) المصدر نفسه ص ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) وهو الشعور اللاوصفي للذات .

الوجود لأن الوجود من أوضح الأشياء وإن كانت حقيقته في تمام الخفاء وعدم السيطرة التامة على واقعها .

ولا يقع إلا سؤال بما هو أو أي شيء هو إلا بمحيط النوع والفصل وهذا مما يستدعي التحديد والثنائية ولا يقع في محيط الوجود وإن كان الوجود لا ينفصل عن الماهية بالحمل الشائع دون الحمل الأولى فان السؤال بما هو في ذاته ^(١) ان كان في الدلالة على الوجود الخاص فذاك مقبول وإلا فإن كان المقصود من العالي في حد تعبيره فلا يقع الوجود المطلق في مورد السؤال بما هو لأن الجواب لا بد أن يقع محمداً والذات من خصوصيات الماهية .

ويبدو انه لم يتفطن إلى ناحية العلاقة فانها ترمز إلى ناحية الاندكاك والفناء والثنائية تقع في محيط السؤال بما هو .

ونناقش سارتر حول الثنائية ^(٢) فانها ليست كل ثنائية موجبة للتحديد الماهوي اما إذا أراد إلغاء كل ثنائية والدخول في الوجود البسيط في كل جهة فلا يتمثل البسيط إلا على الواجب ولا يدخل مثل هذا الوجود على الممكنات إطلاقاً بحسب المفهوم فهو أمر مرضي لدى الصناعة الفلسفية وان كان الانسلاخ بحسب الوجود الخارجي فلا تقبله الصناعة الفلسفية لأنه لا زيادة بين الوجود والماهية .

وقد أنكر السؤال إذا كان في مطرح الكوجيتو ^(٣) السابق على

(١) المصدر نفسه ص ١٥٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٧ .

(٣) الكوجيتو هو الشعور اللاوعي للذات .

التأمل إذ يقول لم نجد العدم في أي مكان اننا لا نجد ولا نكتشف العدم على نحو ما نجد الوجود ونكتشفه فالعدم دائماً في مكان آخر وهو التزام ما من أجل ذاته لكيلا يوجد أبداً على شكل مكان آخر بالنسبة إلى ذاته وان يوجد كوجود يتأثر دائماً بعدم تماسك الوجود وعدم التماسك هذا لا يحيل إلى وجود آخر انه ليس إلا إحالة مستمرة من الذات إلى الذات ومن الانعكاس إلى العاكس ومن العاكس إلى الانعكاس ، ومن ذلك فان هذه الاحالة لا تثير في حزن ما هو من أجل ذاته حركة لا متناهية بل هي معطاة في وحدة فعل واحد والحركة اللامتناهية لا تنتسب إلا إلى النظرة التأملية التي تريد إدراك الظاهرة ككلية وهي تحال من الانعكاس إلى العاكس ومن العاكس إلى الانعكاس دون إمكان التوقف ، وهكذا فان العدم هو هذا الثقب في الوجود هذا السقوط لما هو في ذاته إلى الذات مما يتكون عندما هو من أجل ذاته لكن هذا العدم لا يمكن أن يكون قد كان إلا إذا كان وجوده المستعار مضافاً لفعل مُعدم للوجود وهذا الفعل المستمر الذي به ما هو في ذاته ينحط في حضرة ذاته سنسميه الفعل الانطولوجي (١) .

يبدو من ملاحظة آراء سارتر إلى العدم بما انه يضاف إلى الوجود ، ولكن نظرنا للعدم إما على نحو الواقعية فان العدم له واقعية كالوجود وأخرى يتصور العدم من حيث إضافته للوجود ، وهو عبارة عن الأمر العدمي ويبدو عدم تفتنه بين موضوعية العدم وموضوعية العدمي ولا بد أن يفكك بين هذين الاتجاهين وقد تكرر منه عدة تعابير في جعل العدم مستخرجاً من صميم الوجود قد ناقشناه بعدم صحة

(١) المصدر نفسه ص ١٥٩ - ١٦٠ .

استخراج العدم من الوجود .

وذكر ان العدم هو وضع الوجود الموجود موضع تساؤل أي الشعور وما هو من أجل ذاته انه حادث مطلق يأتي إلى الوجود بالوجود وهو يستند دائماً إلى الوجود دون أن يملك الوجود ويقول فلا يمكن الوجود أن ينتج الوجود ولا يمكن أن يحدث للوجود شيء بواسطة الوجود اللهم إلا العدم والعدم هو الامكان الخاص بالوجود وإمكانيته الوحيدة .

ويبدو من سارتر أنه يفسر العدم بالوجود إذ يقول والعدم لما كان عدم وجوده فانه لا يمكن أن يأتي إلى الوجود إلا بالوجود نفسه ولا شك في انه يأتي إلى الوجود بوجود مفرد وهو الآنية (الوجود الانساني) (١) إذ الآنية هي القضية الحينية بين الوجود والعدم التي تنطبق الحينية على الوجود الانساني ولكن هذا لا يجعل جعل العدم مكوناً من الوجود .

٨ - يتحدث عن واقعية ما هو من أجل ذاته ويفسره على أساس أنه كائن ويعممه للوجود الذي ليس ما هو اياه وهو ما ليس هو اياه انه كائن ، ويمثل لهذا الكائن ببطرس من الطبقة الوسطى الفرنسية عام ١٩٤٢ وان شمت كان عاملاً في برلين عام ١٨٧٠ وهو كائن من حيث انه مقذوف به في العالم ومتروك في موقف وهو كائن من حيث انه إمكان محض .

وقد تصور البعد بين الذات ولأجل الذات إذ يقول فلتأسيس وجوده الذاتي يجب أن يوجد على مسافة من ذاته وهذا يتضمن نوعاً من الاعدام للوجود المؤسس وكذلك المؤسس وثنائية ستكون وحدة وهناك

(١) المصدر نفسه ص ١٦٠ .

نقع في حالة ما هو من أجل ذاته .

وبالجملة فان كل جهد لتصور فكرة موجود يكون أساس وجود ذاته يؤدي على الرغم منه إلى تكوين فكرة موجود ممكن من حيث انه وجود في ذاته ولكنه سيكون أساس عدم ذاته وفعل السببية الذي به الله علة ذاته هو فعل مقدم مثل كل استعادة للذات بذاتها

والذي نتأمله أن فكرة الامكان يقع على نوعين :

١ - الامكان العام وهو سلب الضرورة من الجانب الموافق .

٢ - الامكان الخاص وهو سلب الضرورة من الجانب الموافق والمخالف ويكون دور الامكان نقيضاً للضرورة .

والذي تحدث عنه سارتر يقع في جهة الامكان الذي انطوت الذات على السلب فان كان غرضه من الامكان اللاقتضاء كما هو طبيعة الامكان فهو مرضي لدى الصناعة الفلسفية وان كان الممكن في أصل إيجاده يحمل ضرورة الأنا ولكن يفقدها لظروف خاصة فهو مناف لطبيعة الضرورة الذاتية أو الوصفية ونحوهما مع إمكان السلب وما ذاك الا الالتزام بالتناقض بين الضرورة والامكان .

ويتحدث سارتر عن البعد بين الذات والذاتي في ناحية التحليل العقلي ، ليس هناك بعداً من ناحية الوجود الخارجي ، وأما بالقياس إلى الواجب فلا تعدد فيه إذ وجوده آنيته .

وأما البعد من ناحية الامكان بأن يكون الوجود أسبق من

الامكان فان كان بلحاظ المفهوم فهو مرضي وان كان بلحاظ الوجود الخارجي فغير مقبول فلسفياً ولكن «كانت» جعل الامكان أسبق من الوجود إذ قال والامكان لا يمكن أن يكون إمكاناً إلا في نظر فكرنا لأنه يسبق الوجود انه إمكان خارجي بالنسبة إلى الوجود الذي هو إمكانه لأن الوجود يستنبط منه كنتيجة عن مبدأ وقال سارتر ولكننا بينا سابقاً ان فكرة الامكان يمكن النظر فيها من ناحيتين فيمكن أن نجعل منه إشارة ذاتية من الممكن أن بطرس يعطي لنا قبل الوجود كله يعطي لنا وليس إمكاناً لهذا الوجود ولا ينتسب إلى إمكانات الكرة التي تجري على المفروش ان تتحرف بانثنائه المفروش وإمكان الانحراف لا ينتسب أيضاً إلى المفروش وإنما يتقرر تركيباً بالشاهد لعلاقة خارجية لكن الامكان يمكن أيضاً أن يظهر لنا تركيب انطولوجي للواقع (١) .

كل ما يقصده في سيره نحو الامكان يريد أن يوصلنا إلى أن ما هو لأجل ذاته يظل في حال الامكان بمعنى انه ليس من شأن الشعور ان يعطي نفسه إياه ولا أن يتلقاه من الآخرين ، ويفسر الممكن على أساس أنه أسبق من الوجود الذي هو إمكانه المحض ومع ذلك فمن حيث أنه ممكن على الأقل فلا أن يكون له الوجود أفلا نقول من الممكن أن يأتي (٢) .

ويمكننا الملاحظة مع رأي سارتر حيث ذكرنا ان الأمر يستدعي أسبقية الوجود على الامكان وأما قصده بأسبقية الممكن على الوجود فغير متصور فلسفياً لأن الممكن يأتي في دور التحديد والثنائية فلا يعقل تقديم

(١) المصدر نفسه ص ١٦٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٨٧ .

التحديد على المحدد منه وأما تصوير أسبقية الوجود على الممكن فمقبول من حيث المفهوم دون الحل الشائع والوجود الخارجي .

وذكر سارتر بأن الممكن مظهر (اووجه) جديد لاعدام ما هو بذاته إلى ما هو من أجل ذاته فإذا كان الممكن لا يمكن أن يأتي إلى العالم إلا بواسطة موجود هو إمكان ذاته فذلك لأن ما هو بذاته لما كان بطبعه هو ما هو فانه لا يمكن أن يكون له ممكنات وعلاقته بالامكان لا يمكن أن تقرر إلا من خارج بواسطة موجود يعدم في مواجهة الممكنات نفسها .

ويستعرض في توضيح الممكن إذ يقول ونستطيع منذ الآن ان نوضح حال وجود الممكن ان الممكن هو ما يعوز ما هو من أجل ذاته لكي يكون ذاته لهذا لا يخلق بنا أن نقول تبعاً لذلك انه كائن من حيث هو ممكن اللهم إلا إذا فهمنا من الوجود وجود الموجود الذي قد كان من حيث انه ليس كائناً أو إذا شئنا الظهور من بعيد لما أنا هو انه لا يوجد كمجرد امثال حتى لرأنكر لكن كنقص حقيقي في الوجود هو من حيث انه نقص وراء الوجود ان له وجود النقص ومن حيث انه نقص فانه يعوزه الوجود ان الممكن ليس كائناً بل الممكن يتخذ صفة الامكان بالقدر الذي به ما هو من أجل ذاته يصير موجوداً^(١) .

والذي يبدو لدينا ان طبيعة الممكن يحكي دور الفقر الذاتي إلى ما هو غني ذاتاً ولذا لا يمكن أن ينفصل عن مبدأ العلية ويكون دائماً في رتبة متأخرة عن الوجود المطلق وان كان متحداً مع الوجود بالقياس إلى الحمل الشائع وان اختلف مع الوجود بالنظر إلى الحمل الأولى ولذا يكون تصوير الآنية بالنسبة إلى الممكن في حدود الحمل الشائع ولكن

(١) المصدر نفسه ص ١٩١ - ١٩٥ - ١٩٦ .

لا معنى للآنية مع أسبقية الممكن على الوجود كما صرح به سارتر وغيره . كما انه يبدو منه الخلط بين الامكان الذاتي والامكان الوقوعي .

ويقول في موطن آخر في علاقة الآنية مع الممكن ان الممكن يتبدى على أنه أسبق من الوجود الذي هو إمكانه المحض ومع ذلك فمن حيث انه ممكن على الأقل فلا بد أن يكون له الوجود أفلا نقول من الممكن أن يأتي ويلز للناس منذ أيام لبيتس أن يطلقوا اسم الممكن على حادث ليس ناشباً في سلسلة عليّة موجودة بحيث يمكن تحديده بتعيين ولا ينطوي على أي تناقض لا مع ذاته ولا مع المذهب موضوع النظر وإذا تحدد الممكن على هذا النحو فانه لا يكون ممكناً إلا في نظر المعرفة لاننا لسنا قادرين على توكيد أو نفي الممكن الذي ننظر فيه ومن هنا ينشأ موقفان في مواجهة الممكن يمكن أن نقول مع اسبينوزا انه لا يوجد إلا في نظر جهلنا وانه يختفي بمجرد اختفاء هذا الجهل وفي هذه الحالة لا يكون الممكن إلا كمرحلة ذاتية ومن حيث هو فكر غامض ناقص له وجود عيني لا من حيث انه من خواص العالم^(١) وناقشه بأن اختفاء الامكان عند الجهل يستدعي اما الوجود أو العدم ويخرج عن الذاتية .

وتجد سارتر ينكر القوة إذ يقول ان الوجود في ذاته لا يمكن أن يكون بالقوة ولا أن تكون له قوى انه في ذاته هو ما هو في الامتلاء المطلق لهويته والغيم ليس مطراً بالقوة بل هو في ذاته مقدار من بخار الماء هو في درجة حرارة معينة وتحت ضغط جوي معين ما هو وما هو في ذاته بالفعل^(٢) وعلى هذا ينكر ان يكون الامكان بمقدار القدرة كما انه

(١) المصدر نفسه ص ١٨٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ٨١ .

لا يمكن أن يكون في العالم إمكان لا يأتي عن طريق موجود هو في ذاته ويرجع الممكن إلى العالم بواسطة الواقع الانساني (الآنية) .

إن إنكار سارتر للقوة غير وجيه لأن القوة إنما ينظر إليها بالقياس إلى الفعلية فما لم تتلبس بالفعلية المستقبلية تكون في حجم القوة وان كانت القوة فعلية بالقياس إلى ذاتها فالنطفة قوة بالقياس إلى العلقة وان كانت النطفة بحسب ذاتها في دور الفعلية فالقوة تلحظ بالنظر إلى الغير والفعلية تلحظ بالقياس إلى الذات فالامتلاء بالقياس إلى الذات مرضي وبالقياس إلى الغير لا مجال للامتلاء المطلق .

وبعبارة واضحة ان الشحن نفسي وشحن غيري فالشحن النفسي يحكي دور الفعلية والشحن الغيري يكون بالقوة لأن النظرة فيه إلى الغير دون ما في الذات .

٩ - نجد سارتر يفسر الأنا والهو هو على أساس أن الأنا القطب الموحد للتجارب الحية في ذاته ، ويظهر الأنا للشعور كشيء في ذاته عال وكموجود في العالم الانساني لا كشعور لكن ينبغي ألا يستباح من هذا ان ما هو من أجل ذاته هو تأمل خالص بسيط لا شخصي لكن الأنا ليس القطب الشخصي للشعور الذي بدونه يظل غير شخصي بل على العكس الشعور في هويته الأساسية هو الذي يمكن من ظهور الأنا في بعض الأحوال كظاهرة عالية لهذه الهوية ولقد شاهدنا ان من المستحيل أن نقول عن ما هو في ذاته انه كائن موجود هذا كل ما في الأمر .

وبهذا المعنى يقال عن الأنا الذي نجعل منه خطأ ساكن الشعور انه انا الشعور لا انه ذات نفسه (١) .

(١) المصدر نفسه ص ١٩٧ .

إن كلمة الأنا في تعبير سارتر تحكي عن طبيعة الهو هو الذي مؤداه ما في الذات دون أجل الذات الذي يحكي معنى الغيرية فيه بخلاف ما في الذات فإنها تحكي الماهية لنفس الذات . وهي التي تصلح للتعليل .

١٠ - يقوم سارتر إلى دور المعرفة وان يسلم بالمثالية على أساس أن وجود ما هو من أجل ذاته هو معرفة الوجود ولكن مع إضافة ان ثم موجوداً لهذه المعرفة والهوية بين وجود ما هو من أجل ذاته وبين المعرفة لا تأتي من كون المعرفة هي مقياس الوجود ولكن من كون ما هو من أجل ذاته يعلن له عما هو بواسطة ما هو في ذاته أعني ما هو في وجوده علاقة بالوجود .

إلا أن ذلك لا ينسجم مع تعبير سارتر بين مثالية المعرفة وعينيتها هذا مع ان المعرفة خارجة موضوعاً عن الوجود لأنها تعطي لوحة التحديد الماهوي فلا تتناسب مع صفحة الوجود ولذا ذكر في أحكام السوالب للوجود انه ليس للوجود جزء عقلي كالجنس والفصل ولا جزء خارجي كالمادة والصورة ومقتضى التعريف لا بد أن يقع مستنداً على التحديد الجزئي .

وخلاصة المعرفة وان وقعت لأجل ما هو في ذاته لأن التعريف إذا كان لذاته يكون من نوع التعريف لنفسه ولكن لما كان التعريف لأجل ما هو في ذاته لحصول المغايرة بين المعرف والمعرف بالاجمال والتفصيل ولكون لأجل ذاته يعطي صفحة الغيرية بين الذات ولأجل الذات فلذا لا يتناسب مع أفق التعريف .

إلا أن عرضه للأمثلة يؤكد أنه لم يسر على منهج الضبط الحدي للتعريف إذ مثاله للخجل يعطي صفحة العرض الزائل وطبيعي لا بد

من المغايرة بين الذات والعرض ولحاظ الانفكاك بين الذات والطرف الآخر الذي جاء من أجله الخجل لم يكن على طبق الصناعة الفلسفية للتعريف وإنما للمغايرة تقع بين الذات والعرض ولا تتصور المغايرة من نفس ماهية الشيء .

ويبدو من سارتر تعميم الماهية لمثل هذه المجالات وهو غير واضح في الميزان الفلسفي والمنطقي وهكذا عندما نلاحظ أمثله الأخرى .

وربما يفرق في الغيرية بلحاظ صفة الفصل دون صفة الذات وان كانت الغيرية تنتزع من الذات نظير الأفعال القلبية ، وبهذا يمكن جعل المسافة بينهما كبعد جسم عن جسم آخر ولكن هذا الاختلاف ليس بلحاظ الذات وإنما الاختلاف بلحاظ الاضافة من حيث الذات وأخرى من حيث الفعل وإلا فلا يمكن تصوير الغيرية في دائرة الذات ويبدو عدم تمييزه بين الذات والفعل القلبي ولا يعقل تصوير التناقض في الأفعال القلبية إلا على نحو التضاد دون التناقض وان كان في موطن سابق قد ميز بين التناقض والتضاد إلا أنه هنا دخل في شبكة الخلط بينهما .

وإحالة الغير إذا كان بلحاظ الفعل القلبي إلى الظاهرة التي ترمز إلى الاحتمالية يكون منافياً لطبيعة الفعل القلبي الذي هو الاقرار .

ومع ذلك كله تجدد سارتر يجعل المعرفة أمراً وجودياً إذ يقول ان المعرفة ليست صفة ولا وظيفة ولا عرضاً للوجود ولكن ليس ثم غير الوجود ، وفي موطن آخر يناقض قوله إذ يقول ان المعرفة تقيس الوجود وبهذا المعنى نعرف انه في دور اضطراب في حقيقة المعرفة بسبب ادخال المعرفة في الوجود وعدمه وإنما هي عين الوجود لأنه من أظهر الأشياء .

ويرى سارتر ان المعرفة واقعة بنحو العلاقة بين ما هو من أجل ذاته وما هو في ذاته والمعرفة لا توجد إلى عيانية واما الاستنباط والقول فيقعان طريقين للعيان وان سميا باسم المعارف .

والمعرفة ليست شيئاً آخر غير حضور الموجود في ما هو من أجل ذاته وما هو من أجل ذاته ليس إلا اللاشيء الذي يحقق هذا الحضور ، وهكذا نجد أن المعرفة نفسها بطبيعتها متخارجة وتختلط لهذا السبب بالوجود المتخارج لما هو من أجل ذاته وما هو من أجل ذاته ليس يكون من أجل ان يعرف بعد ذلك ولا يمكن أن نقول انه ليس يكون إلا من حيث يعرف أو من حيث يُعرف وهذا من شأنه أن يجعل الوجود يزول في لا نهائية منظمة من المعارف الجزئية ، ولكن هذا الانبثاق المطلق من أجل ذاته وسط الوجود وراء الوجود ابتداء من الوجود الذي ليس اياه وبمثابة سلب لهذا الوجود وإعدام للذات وهذا الحادث المطلق الأول هو المعرفة .

ويقول وبالجمللة فان المعرفة بقلب جذري الموضع المثالي تمتص في الوجود ان المعرفة ليست صفة ولا وظيفة ولا عرضاً للوجود ولكن ليس ثم غير الوجود ويقول في مجال آخر ان المعرفة بوجه عام تقيس الوجود ولكن يمكن الرد عليه حيث ان المعرفة عين الوجود وكونها محددة ومقيسة للوجود يكشف عن دخالتها في طرف الماهية ، بينما هو منكر لها واقعاً فكيف التزم بها .

ويورد انتباهاً مفاجئاً إذ يقول وقد يدهش البعض إذ يرونا قد

(١) المصدر نفسه ص ٣٠٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٩٩ .

عاجلنا مشكلة المعرفة دون ان نضع مشكلة الجسم والحواس ولا ان نشير إليها مرة واحدة ولكن ليس من قصدنا أن نتجاهل أو نهمل ونغض من شأن الجسم ودوره لكن المهم قبل كل شيء في علم الوجود كما في كل موضع آخر أن نراعي في القول ترتيباً محكماً والجسم مهما تكن وظيفته يظهر أولاً كأمر معروف فلا نستطيع إذن أن نرد المعرفة إليه ولا أن نبحت فيه قبل أن نحدد ما هي المعرفة ولا أن نشق منه على أي نحو كانت المعرفة في تركيبها الأساسي وفضلاً عن ذلك فان الجسم جسمنا خاصته المميزة هي ان يكون جوهرياً ما هو معروف بواسطة الغير (١) .

ويتحدث سارتر عن وجود الغير بين ما لاجل ذاته وفي ذاته ويمثل له ويجعله لعدة موضوعات .

منها المشكلة ويمثل لها بالخبجل لأنه إدراك خجلان لشيء ما هو وهذا الشيء هو انا انا انا خجلان مما أنا أكونه فالخبجل إذن علاقة باطنة بين الأنا والأنا وقد اكتشفت الخجل مظهراً من وجودي ، ومع ذلك فانه على الرغم من ان بعض الأشكال المركبة والمشتقة للخبجل يمكن أن تظهر على المستوى التأملي فان الخجل ليس أصلاً ظاهرة تأمل ويقول ان الخجل في تركيبه الأول هو خجل أمام شيء ما ويقول ، ومن المؤكد ان خجلي ليس تأملياً لأن حضور الغير في شعوري حتى لو كان ذلك طريقة عامل مساعد لا يتوقف مع الموقف التأملي (٢) ويكون تعبير سارتر إشارة إلى المصطلح الفلسفي التقليدي بالعوارض الذاتية للشيء .

منها : عقبة الهو وحديه (الانانة) جمع أنا وهي نزعة فكرية

(١) المصدر نفسه ص ٣٧٢ - ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٨٠ .

ويقول ان الغير جوهر مفكر من نفس ماهيتي لا يمكن أن ينحل إلى صفات ثانوية وصفات أولية وأجد في نفسي تراكيبه الجوهرية ويقول انني أستخلص فكرة الغير من ذاتي (١) .

ومع ذلك فانه بالقدر الذي به الواقعية تحاول ان تفسر المعرفة بواسطة فعل العالم في الجوهر المفكر فانه لم يهتم بتقرير فعل مباشر ومتبادل للجواهر المفكرة فيما بينها انه بواسطة العالم تتصل فيما بينها وبين شعور الغير وشعور أنا فان جسمي بوصفه شيئاً في العالم وجسم الغير هما الوسيطان الضروريان فنفس الغير إذن مفصولة عن نفسي بمسافة تفصل نفسي عن جسمي ثم جسمي عن جسم غيري ثم جسم الغير عن نفسه .

ويذكر سارتر فمن البين على الأقل ان علاقة جسمي بجسم غيري هي علاقة تخارج يستوي لديه الأمر وإذا انفصلت النفوس بواسطة الأجسام فانها تتمايز كما تتمايز هذه المحبرة عن هذا الكتاب أي لا يمكن تصور أي حضور مباشر من الواحد في الأخرى (٢) .

ويحدثنا عن الغير بما هو كذلك معطى في تجربتنا انه موضوع وموضوع خاص ويقول في فقرات من كلامه ان الغير ظاهرة تحيل إلى ظواهر أخرى ظاهرة غضب يشعربها الغيرضدي إلى سلسلة أفكار تظهر للغير على أنها ظواهر لاحساسات الباطن فما أقصد في الغير ليس شيئاً آخر أكثر مما أجده في داخل ذاتي غير ان هذه الظواهر متميزة جذرياً من سائر الظواهر فأولاً ظهور الغير في تجربتي يتحلى بحضور اشكال منظمة مثل

(١) المصدر نفسه ص ٤٥٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٨٢ - ٣٨٣ .

المحاكاة (اليميك) والتعبير والأفعال وأنواع السلوك وهذه الأشكال المنظمة تحيل إلى وحدة منظمة توجد مبدئياً خارج تجرّبي فالغير لا يمكن إذن أن يظهر لنا بغير تناقض على انه ينظم تجربتنا .

ويبحث أيضاً عن الغير من ناحية أخرى انه يحيل إلى نظام متماسك الامتثالات وهذا النظام ليس نظامي أنا ومعنى هذا ان الغير ليس في تجربتي ظاهرة تحيل إلى تجربتي بل يحيل من حيث المبدأ إلى ظواهر قائمة خارج كل تجربة عندي . وقد بحث الفلاسفة التقليديون تحت عنوان الوجود الرابط ويبدو من سارتر عدم تفرّقه بين العرض والعرض .

والحق ان فكرة الغير تسمح باكتشافات وتنبؤات في نطاق نظام امتثالاتي وحبك نسيج الظواهر فمن اللحظة التي منها الغير لا يمكن أن يؤثر في وجودي بوجوده فان الحالة الوحيدة التي بها يمكن أن ينكشف لي هو ان يظهر كموضوع بمعرفتي لكن ينبغي أن نفهم من هذا اني يجب أن أكون الغير كتوحيد تلقائي تفرضه على تنوع انطباعات إذ يقول فان الغير لا يمكن في نظري أن يكون غير صورة حتى لو كانت كل نظرية المعرفة التي أقمتها تهدف إلى نبذ فكرة الصورة هذه و فقط الشاهد الذي يكون خارجاً عني وعن الغير هو الذي يمكنه أن يقارن بين الصورة وبين النموذج وان يقرر هل هي صادقة (١) .

يريد سارتر الانفعال بين الغير والذات لعدم تأثير الغير في الذات هذا إنما يصح في جانب الامكان دون الواجب .

وأما جعل الغير على أساس كونه موضوعاً للمعرفة فإن كان من نوع الوجود الخارجي فهو مسلم كما انه لو كان منتزعاً عن أمر خارجي فكذلك إلا أنه مخالف لأصالته الوجودية ولا بد ان يتعد عن ساحة

(١) المصدر نفسه ص ٣٩٦ .

الغيرية في كل اتجاهاتها لأنه التزام بالثنائية وهو لا يقول بها .

ثم يأتي إلى دور العلاقة بين ذاته والغير ويستعرض وجود الله في إثبات العلاقة إذ يقول فالله حينئذ لن يكون ضرورياً ولا كافياً كضمان لوجود لا للغير وفضلاً عن ذلك فإن وجود الله كوسيط بيني وبين الغير يفترض مقدماً حضور ارتباط بين الغير وبينني لأن الله لما كان مزوداً بالصفات الجوهرية للعقل يبدو كأنه خلاصة الغير ولأنه كان يجب أن يكون علاقة بطون معي لكي يكون ثمة ضمان لأساس واقعي لوجود الغير فيلوح إذن انه لا بد من نظرية إيجابية في وجود الغير لا مكان تجنب الهووحدية والاستفتاء عن الالتجاء إلى الله إذا كانت تنظر إلى علاقتي الأصلية مع الغير على أنها سلب للبطون (١) .

ويمكن توجيه النقد لسارتر ان الصفات المنتزعة عن مقام الذات لا يصدق عليها عنوان الغير وأما العلاقة بين الغير والله فان كان الغير يحكي دور الفقر فلا بد ان يستند إلى الله وان كان في دور الغناء يكون من نوع المشاركة بين علتين متساويتين بينما الوجود الامكاني لا يمكن أن ينفصل عن الوحدة الحقيقية المتجلية في ذات الله .

ومنها : ان بين الذات والغير اختلاف جوهري وبعد من المستحيل جعلها تحت غطاء واحد وتمسك بالغير هسرل ويرى ان العالم واقع بين احاديات فالغير شرط دائم لوحده ويمثل بالمنضدة أو الشجرة أو الحائط فان الغير واقع فيما بينها كطبقة من المعاني المكونة التي تنتسب إلى الموضوع نفسه الذي نظر فيه .

ولكن لا يخفى على حضرتك بين الذات والغير اما أن يقع

(١) المصدر نفسه ص ٣٩٦ .

التقابل بينهما على نحو السلب والايجاب أو تقابل الضدين فإذا كانت
الغيرية مستخرجة من واقع الذات فلا تغاير إلا بحسب المفهوم دون
المصداق بينما الذي يبدو من هسرل التقابل بينهما بحسب الوجود هو
التضاد بينما نجد هنا عدم التمييز بين الحمل الأولى أي المفهومي والحمل
الشائع أي الوجودي أولاً مع ان الضد المقابل لم يكن شرطاً لاثبات
الضد الأول أو مقدمة لوجوده ثانياً .

ولكن سارتر تمسك بالغيرية وانفصل عن حلقة الوجودية ولذا
قال انه يمكن الاستغناء عن الالتجاء إلى الله إلا أن سلب البطون في
محيط الممكنات والاستغناء عن مبدأ العلية الأولى غير معقول فلسفياً .

وينفي سارتر وقوع الغير من التجربة ولا بواسطة برهان بقياس
النظر يتم بمناسبة التجربة بل بالعكس على ضوء تصور الغير تفسر
التجربة .

ويقول في مذهب هسرل فان نظريته لا تبدو لنا مختلفة عن نظرية
كنت اختلافاً محسوساً لأنه إذا كان أناي التجريبي ليس مؤكداً أكثر من
أنا الغير (١) .

إلا أن سارتر تمسك بالغير وقال وقد اعتقدت فيما مضى أنني
أستطيع الافلات من الهووحدية بأن أرفض ما يقول به هسرل من وجود
أنا متعال وقد بدا لي آنذاك أنه لم يبق شيء في شعوري متميزاً بالنسبة إلى
الغير لأني أفرغته من موضوعه .

ويقول في فقرات أخرى ان توكيدي للغير يفترض ويطلب

(١) المصدر نفسه ص ٣٩٨ .

بوجود مثل هذا المجال المتعالي وراء العالم ، وتبعاً لهذا فان الطريقة الوحيدة للتخلص من الهووحيدية هي هنا أيضاً إثبات ان شعوري المتعالي في وجوده نفسه يتأثر بالوجود خارج العالم لشعورات أخرى من نفس النمط (١) .

ولكن هيجل درس الوجود من أجل ذاته والوجود من أجل الغير وذكر أن كل شعور ينطوي على واقع الآخر إلا أن هذه المشكلة الانطولوجية ستبقى في صياغة ألفاظ المعرفة والسر الأكبر في صراع الضمائر هو مجهود كل منها في سبيل تحويل يقينه بذاته إلى حقيقة ونحن نعلم أن هذه الحقيقة لا يمكن بلوغها إلا من حيث أن شعوري يصبح موضوعاً للغير في نفس الوقت الذي فيه الغير يصبح موضوعاً لنفسي .

أما ما تعرض إليه هيجل في تنويع الوجود إلى اتجاهين من حيث أجل الذات ومن أجل الغير ويبدو أن هيجل جعل الشعور في طرف الذات موضوعاً للغير كما ان الغير يصبح موضوعاً لشعور الذات في نفس الوقت ولكن هذا محال لاستلزامه الدور الصريح لتوقف أحدهما على الآخر .

وأما تصويره في إرجاع كل منها تحت جامع واحد وهو الشعور بالذات غير معقول لحصول المنافاة بينهما وما أشار إليه سارتر من وجود العلاقة بين الذات والغير على أنها من نوع علاقة موجود بموجود فيكون من نوع الالتزام بالمثلية مع انه لا مثلية بينهما كما انه لا يتم رأي هسرل في قياس الوجود بالمعرفة إذ الوجود لا يتحدد بالمعرفة أو يقع تحت قياس المعرفة كما ان نظرية هيجل غير واضحة في جعل التطابق بين المعرفة

(١) المصدر نفسه ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

والوجود لأن المعرفة تحكي عن صفحة التحديد الماهوي بين الجنس والفصل والخاصة والوجود غير صالح للتعريف لعدم تصوير الاجمال والتفصيل في ناحية الوجودات لاختفاء في جانبه حتى يقع وجود معرف أوضح منه فتصوير التطابق غير معقول .

ودفع سارتر نظرية هيغل كما في نص عبارته فأولاً هيغل يبدو لنا انه يخطيء بتفاوت له الخاص بنظرية المعرفة إذ يبدو له ان حقيقة الشعور بالذات يمكن أن تظهر أي ان من الممكن تحقيق اتفاق موضوعي بين الشعورات تحت اسم الاعتراف بالذات بواسطة الغير والاعتراف بالغير بواسطة الذات وهذا الاعتراف يمكن أن يكون في حالة معينة أو تبادل أنا أعرف أن الغير يعرفني كذاتي وهذا الاعتراف ينشئ في الحقيقة كلية الشعور بالذات ولكن الصحيحة لمشكلة الغير تجعل من المستحيل هذا الانتقال إلى الكلي فإذا كان الغير عليه ان يحيل إلى ذاتي فينبغي عند نهاية التطور الديالكتيكي على الأقل أن يكون ثمة مقياس مشترك بين ما أنا بالنسبة إليه وما هو بالنسبة إليّ وما أنا بالنسبة إلى نفسي وما هو بالنسبة إلى نفسه (١) .

ويستخلص سارتر من مجموع نقده لمذهب هيغل وهسرل في نص عبارته أن علاقتي مع الغير هي أولاً وأساساً علاقة موجود بموجود لا علاقة بعرفه بمعرفة حيث أن هسرل قاس الوجود بالمعرفة وان هيغل وحد بين المعرفة والوجود إلا أن هيدجر في كتابه الوجود والزمان استفاد من تأملات أسلافه الأول علاقة الأنيات يجب أن تكون علاقة وجود الثاني هذه العلاقة يجب أن تجعل الأنيات يتوقف بعضها على بعض في

(١) المصدر نفسه ص ٤٠٧ - ٤٠٨ .

وجودها الجوهري (١) .

ويحدثنا سارتر حول نقد مذهب هيدجر كما في عبارته المترجمة ان وجود الغير له طابع الواقعة الممكنة غير القابلة للرد اننا نلقى الغير ولكننا لا نكونه وإذا كان لهذه الواقعة أن تبدو لنا من زاوية الضرورة فذلك لا يمكن أن يكون مع الضرورة التي تنتسب إلى شروط إمكان تجربتنا .

وأورد شروطاً لنظرية الغير :

١ - الا نورد برهاناً جديداً على وجود الغير وحجة أفضل من غيرها ضد الهوحدية .

٢ - إخفاق نظرية هيغل تكون منطلقاً للتمسك بالكوجيتو الديكارتي الذي به القول بواقعية وجود الغير .

٣ - ان الكوجيتو تشتمل على الموضوع الذي من ورائه الاحتمال لكن الاحتمال يقوم فقط على التوافق إلى غير نهاية لامتثالاتنا إذ انه لما كان الغير ليس امثالاً ولا نظاماً من الامثال ولا وحدة ضرورية لامتثالاتنا فانه لا يمكن أن يكون محتملاً ولا يمكن أن يكون أولاً موضوعاً .

٤ - ان الغير ينبغي أن يظهر للكوجيتو بوصفه ليس أنا وهذا السلب يمكن إدراكه على نحوين ، فهو إما سلب خارجي خالص ويفصل الغير عني كما يفصل جوهره وفي هذه الحالة فان كل إدراك للغير مستحيل من حيث تعريفه أو سيكون سلباً باطنياً وهذا يعني ارتباطاً تركيبياً نشيطاً لكلا الحدين وكل واحد منهما يتكون بنفي نفسه عن الآخر

(١) المصدر نفسه ص ٤١٤ .

وهذه العلاقة السلبية ستكون إذن تبادلية ومزدوجة البطون^(١) .

ومنها : البحث عن النظرة ويمثل سارتر في المرآة المقبلة وسماع غناء الشحاد ونحوهما كلها تدل على موضوعية ، ولكن دون الخروج عن حدود الاحتمال والنظريات الكلاسيكية على حق في عد كل كائن عضوي إنساني يدرك محيلاً وجود مستقل وعلى شعور يكون خلف تحليلاته المدركة مثلها النومينا^(٢) توجد خلف الاحساس عند كنت .

ويتابع في حديثه ويتساءل هل في الواقع اليومي علاقة أصلية مع الغير يمكن أن تقصد دائماً ويمكن تبعاً لذلك أن تتكشف لي خارج كل إشارة إلى مجهول ديني أو صوفي ولمعرفة ذلك لا بد من سؤال هذا الظهور المتبدل للغير في ميدان الإدراك .

وخلاصة بحثه هو النظر إلى جهة العلاقة بينه وبين الغير لأنها موضوع المعرفة فانها أولاً تتعلق بالانسان وشؤون العالم وثانياً على موضوع المعرفة أيضاً وثالثاً ان هذه العلاقة تحتفظ بطابع احتمال خالص^(٣) .

ويستعرض لبعض النقاط قائلاً ان الغير هو أولاً بالنسبة إليّ الموجود والذي من أجله انا موضوع أي الموجود الذي به أكسب موضوعي وإذا كان علي فقط أن أتصور إحدى خصائصي على غرار ما هو موضوعي فان الغير معطى فعلاً وهو معطى لا كوجود لعالي بل

(١) المصدر نفسه ص ٤٢٢ - ٤٢٦ .

(٢) هو الموضوع الذي يحيل إليه ويقصده الشعور .

(٣) المصدر نفسه ص ٤٢٩ .

كذات خالصة وهكذا فان هذه الذات الخالصة التي لا أستطيع بحسب الحد ان أعرفها أي ان أصفها كموضوع هي دائماً هناك خارج المتناول وبدون مسافة حين أحاول أن أدرك نفسي كموضوع وفي تجربة النظرة حين أجرب نفسي كموضوعية غير منكشفة فاني استشعر مباشرة وبوجودي ذاتية الغير^(١) .

ويقول في نهاية بحثه عن الغير والخالصة ان الغير يمكن أن يوجد بالنسبة إلينا على صورتين إذا استشعرته بوضوح افتقرت إلى معرفته وإذا عرفته وفعلت فيه لا أبلغ غير وجوده موضوعاً ووجوده المحتمل في وسط العالم وليس من الممكن إيجاد تركيب مؤلف من هاتين الصورتين معاً بيد اننا لا نستطيع التوقف عند هذا الحد فهذا الموضوع الذي هو الغير بالنسبة إليّ وهذا الموضوع الذي هو أنا بالنسبة إلى الغير يتجليان كأجسام فما هو إذن جسمي وما هو جسم الغير^(٢) .

١١ - تكلم سارتر حول المؤلف من الجهاز العصبي ومخ وغدد وأعضاء للهضم والتنفس والدورة الدموية ومادتها قابلة للتحليل الكيماوي إلى ذرات من الايدروجين والكربون والآزوت والفسفور الخ .

كل ما تناولنا الحديث مع سارتر في مهمات أبحاثه من حيث الوجود والعدم لما يمس موضوع بحثنا في اثر التعامل التجريدي والذي نلاحظه من سير سارتر التمسك بمذهب التجريدين وغير عابه بمسلك

(١) المصدر نفسه ص ٤٥٢ .

التجريبيين بملاحظة حديثه حول الوجود المخض المجرد عن الماهية .
ثم ان الوجودية قد انتقدت من قبل الكاثوليك والماركسيين بعدة
نقاط :

- ١ - دعوة الوجودية إلى الخمول ودفعتها إلى اليأس .
- ٢ - تقوية الروح الفردية الحاملة التي تبتعد عن المجتمع ومشاكلة الراهنة .
- ٣ - استحالة تحقيق أي إنتاج ذي طابع اجتماعي عام .
- ٤ - اكتفاء الوجودية بتصوير مظاهر الحياة الحقيرة من جبن وفسق وضعف وميوعة ونسيانها مظاهر الحياة الأملية القوية التي تؤمن بمستقبل عظيم .
- ٥ - الوجودية لا تؤمن بالتعاون الاجتماعي .
- ٦ - تذكر الوجودية لفكرة الله وتذكرها للقيم الالهية وخلوها من مواقف جدية إنسانية في الحياة .
- ٧ - الوجودية أداة للتفسخ الاجتماعي لأنها تحول دون أن يصدر رأي من الناس حكماً على تصرفات الآخرين بحيث كل فرد عالماً قائماً بذاته في مجتمع يحتاج إلى التعاون والانضواء الاجتماعي والمسؤولية المشتركة المتبادلة .

الماهية الكلاسيكية

عرف الفلاسفة التقليديون بأنها ما اكتنفت الوجود وحدته وتطلق كلمة الماهية لكونها مأخوذة من جواب ما هو أو ما تقبل الاتصاف فالماهية قد تلحظ من حيث هي فتكون لا موجودة ولا معدومة إلا أنها تختلف بحسب ما يضاف إليها فقد تكون مقارنة لوجود شيء أو ثبوت خصوصية وتسمى الماهية بشرط شيء كالانسان المنطوية فيه الخصوصيات الفردية .

وقد يكون النظر إلى الماهية بشرط عدم وجود فرد ينافرها بحيث لا تحمل غير ذلك الفرد المخصص لها ويعبر عنها الماهية بشرط لا .

وقد تكون غير مشترطة بأي شرط عدمي أو وجودي وان جاز أن يقارنها شيء أو لا يقارنها فان لوحظ التقسيم إلى هذه الأمور الثلاثة تسمى باللاشرط المقسمي وان لم يلحظ التقسيم فيسمى اللاابشرط القسمي .

أما مثل الوحدة والكثرة فهما أوصاف عارضة على وجود الماهية حيث ان الوحدة والكثرة ليستا نفس الحقيقة الانسانية ولا جزء منها ولو كانتا داخلتين في الماهية لما صدقت على الوحدة والكثرة .

فالنظر إلى الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة حتى ذكر ان النقيضين يرتفعان في جانب الماهية فمثلاً عندما

ينظر إلى الانسانية من حيث هي إنسانية لم يكن في مفهوم الوجود والعدم
لا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية .

اعتبارات الماهية :

تقوم الماهية على اعتبارات ثلاث كما أشرنا إليها إجمالاً :

١ - أن تؤخذ الماهية بنحو المقارنة بما يتصل بها من
الخصوصيات كوجود الانسان المأخوذ مع خصوصية زيد فيصدق على
المجموع منها وهو المصطلح عليه بشرط شيء .

٢ - أن تؤخذ الماهية بشرط لا ويراد من هذا الاعتبار
عدم أخذ الغير في دائرة الماهية وانه أجنبي عن وجود الماهية زائداً
عليها .

٣ - ان تؤخذ بنحو الاطلاق سواء كانت هناك مقارنة أم لم
تكن مقارنة لوجود شيء وتسمى الماهية لا بشرط أو ما يعبر عنها
بالمطلقة .

ويعبر عنها في ذلك الدور الا بشرط المقسمي .

وإن لم يلحظ الماهية في دور التقسيم عنها تسمى الا بشرط

القسمي .

الماهية والهوية :

التطلع نحو حقيقة الشيء عندما تتركز الحقيقة على عنصر مقوم
لذات الشيء تطلق على ذلك العنصر بالفصل أو فعلية الشيء كما انها
لا بد ان تستند إلى الجنس الذي يعبر عنه بفعلية الشيء فإذا قلت

الحيوان جسم متحرك بالارادة فالتحرك والارادة عنصران مثبتان لحقيقة الحيوان أو قولك الانسان حيوان ناطق فالحيوانية والناطقية حقيقتان مقومتان لذات الانسان أو مثل قولك على انسان يكون النظر إلى شخصية علي لتمييزه عن بقية أفراد الآخرين فالمثال الأول ناظر إلى الجنس أو ما يعبر عنه بمرتبة استعداد الشيء والثاني ناظر إلى النوع والثالث ناظر إلى النوع أيضاً فالحقيقة وان صدقت على المجموعة إلا أن الماهية تطلق في إطار الكلية .

وأما إذا كانت الحقيقة ناظرة إلى إطار الجزئية فتقع في جانب الهوية ولذا ان الحقيقة الكلية تطلق على اسم الماهية وان الحقيقة الجزئية تطلق على اسم الهوية فيكون التمييز الفردي بلحاظ الخواص والعوارض ولكن هذا بخلاف الحقيقة الكلية في جانب الماهية فيكون التحديد بالفصل .

أقسام الماهية :

تقع الماهية في إطار المعنى الكلي كالحيوانية والانسانية والمعدنية والشجرية ويقصد بالكلي الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين بخلاف الجزئي كوجود زيد .

ويكون تقسيم الماهية بلحاظ معناها الكلي ويراد من المعنى الكلي الواقع في قالب الكلي الطبيعي أو الكلي المنطقي أو العقلي .

والمعنى الطبيعي عبارة عن نفس طبائع الأشياء الموجودة خارجاً ، والمقصود من المنطقي عروض عنوان الكلية على الماهية فتقول الماهية كلية وان قصد المجموع من العارض والمعروض يكون عقلياً كالانسان

الكلي والحيوان الكلي والمعدن الكلي والشجر الكلي وهكذا .
فالماهية بلحاظ كليتها قد تقع مركبة كما في وجود الانسان المركب
من الجنس والفصل أو تكون بسيطة كالعقل .

تركيب الماهية :

تركب الماهية على صور :

- ١ - انتهاء التركيب إلى البساطة والا استحالة وجود التركيب
كاستحالة العدد إذا لم ينته إلى الواحد .
- ٢ - افتقار التركيب إلى أجزائه وعند انتفاء أحد الأجزاء يكون
المركب منعدماً .
- ٣ - التركيب في صفحة الخارج .
- ٤ - التركيب في المجال الذهني والتحليل العقلي .
- ٥ - تقدم الجزء على الكل في دور التركيب فوجود الجزء متقدم
على وجود الماهية المركبة وعدمه متقدم على عدم الماهية .
- ٦ - التركيب بين المادة والصورة بنحو الاتحاد والاختلاط بين
الأجزاء دون الانضمام والاتصال المجرد .

النوع والجنس والفصل :

استعرضنا حقيقة الوجود بمعنى طرد العدم وهو معنى بسيط ليس
مركباً من الجنس والفصل بخلاف الماهية فانها مركبة من المرحلة
الاستعدادية (الجنس) والمرحلة الفعلية (الفصل) اللذان يقعان في

قالب الجنس بالنسبة للاستعداد وفي إطار الفعلية بالنسبة إلى الفصل .
ويعرف الجنس بما وقع على أفراد متكثرة الحقائق والعدد كالحیوان
والمعدن والنامي والجسم والجوهر فان كانت الماهية متجهة إلى الأفراد
المتفقة الحقائق المتكثرة في العدد كالانسان بالنسبة إلى مصاديقه فهو
النوع .

وان اتجهت الماهية نحو الجهات المميزة بين حقيقة وحقيقة أخرى
في دائرة الجنس يقع عنوان الفصل ، وكل من الجنس والنوع والفصل
ذاتيات جوهرية غير عرضية لأن الأمر الذاتي غني عن استقرار الوسط
والجعل .

الذاتي والعرضي :

الذاتي على قسمين ذاتي برهاني وذاتي ايساغوجي :

١ - الذاتي البرهاني يطلق على ما يؤخذ في حد الموضوع أو
يؤخذ الموضوع في حده وكانت المقدمات المستعملة في البراهين أعم من
ذلك فان كان يقع في حده الموضوع أو جزء الموضوع أو معروضه أو
معروض جنسه يسمى ذاتياً .

٢ - الذاتي الايساغوجي كما يقوله ابن سينا في كتاب النجاة
والاشارات ان الذاتي الايساغوجي يراد به جزء الماهية وفي الشفاء ما
ليس بعرضي فهو عام لتمام الماهية وقال ان الذاتي ما هو مقول (١) في
جواب ما هو وان كان رأيه في الذاتي أعم من وقوعه في جواب ما هو

(١) يراد به المحمول .

ويعبر عن ذلك انه اصطلاح من قبل المناطقة .

وذكر صاحب منتقى الجمان عدة حالات للذاتي .

منها : ما يعرض الذات بلا واسطة .

منها : ما يطلق على الكلّيات الخمس .

منها : الموجود ما قام به الوجود .

منها : السبب ان كان دائماً أو غالبياً .

منها : المحمول الذي يمنع انفكاكه عن الشيء أو عن الماهية أو رفعه عنها أو يجب إثباته لها .

فالمراد في الذاتي ما كان أعم من وقوعه في جواب ما هو أو في غيره ويكون الذاتي مقوماً للماهية كما ان علة وجود الماهية بنفسها علة أجزائها الذاتية وان الأجزاء الذاتية متقدمة على ذي الذاتي .

ولا فرض للأشكال بأنه كيف يصح تقديم الأجزاء على الكل مع كونها بنفسها هي الكل لأن التقدم أمر اعتباري .

أما العرضي فهو مقابل للأمر الذاتي وينقسم إلى عرض ذاتي وإلى عرض غريب وكل منها إلى أقسام يتعرض إليها في مضافها .

الكلّيات الخمس (الايساغوجي) :

أشرنا إلى الكلّيات الخمس من الجنس والنوع والفصل والعرض العام والخاص إجمالاً وبيانها تفعيلاً وهي ان لوحظ في الماهية عدم الابهام أو التحصص فهو النوع ويعبر عنه الماهية التامة كالانسان .

وينقسم النوع إلى عالي ومتوسط وسافل إلا أنها تختلف بحسب
الاضافة لأنه رب جنس يكون نوعاً لما هو أوسع منه ويكون جنساً لما دونه
كالحيوان بالنسبة إلى النامي فهو نوع وبالقياس إلى ما تحته جنس وان
أردت تفصيل ذلك فراجع ما حررناه في كتابنا المنطق .

وان لوحظ في الماهية جهة الابهام وعدم التمييز فذاك يعبر عنه
بالجنس لاشتماله على أفراد مختلفة الحقيقة والتكثر العددي .

وينقسم إلى جنس عالي كالجوهر و جنس متوسط كالجسم النامي
وجنس سافل كالحیوان وان لوحظ في الماهية التمييز والتخصص فيعبر
عنه بالفصل ويحمل كلاً من الجنس والفصل على النوع بالحمل الأولي .

وأما بالنظر إلى ما بين الجنس والفصل فالجنس عرض عام
بالقياس إلى الفصل والفصل عرض خاص بالنسبة إلى الجنس ولا يصح
جعل جنسين لنوع واحد أو فصلين كذلك وإلا لزم كون نوع واحد
نوعين .

ولا بد من الاتحاد بين الجنس والمادة والتغاير بينهما بالاعتبار فالمادة
إذا أخذت لا بشرط كانت جنساً وإذا أخذ الجنس بشرط لا كان مادة
وكذا الحال بين الصورة والفصل والتغاير بينهما باللابشرط وبشرط لا .

ويطلق على الفصل المنطقي ما كان الفصل لازماً للنوع بأقرب
شيء يرجع إليه كما ان الفصل يطلق على الفصل الاشتقاقي الذي هو
عبارة عن الفصل الحقيقي مثل كون الانسان ذا نفس ناطقة .

الاتحاد بين الأجزاء :

اتضح لك أن النوع يطلق على الجنس بأنه نوع بحسب المرتبة الإضافية من حيث العلو والدنو وعلى الفصل كذلك إلا أنه بالنسبة للفصل يراد به التحصل وأما بالنسبة للنوع الجنسي وهو الجنس المبهم أما النظر إلى النوع فيراد به الماهية التامة دون لحاظ التحصل والابهام .

وأما أجزاء الماهية في الخارج فانها توجد بوجود واحد وأما وجودها في الذهن فهي محكومة بالتغاير من حيث الابهام والتحصل .

ويكون النوع مركباً من المادة والصورة ولا بد أن يكون بين أجزائها احتياج بعضها إلى البعض الآخر ويتحقق للمركب الحقيقي ثمرة مهمة وهي انه حين ارتباط الأجزاء بعضها مع البعض الآخر يوجد أثر آخر ولا بد أن يكون هذا الترابط بنحو الاتحاد لا الانضمام والاتصال المجرد دون الممازجة بين الأجزاء .

فالصورة هي الشكلية الخاصة محتاجة إلى المادة لتعينها وتشخصها في الوجود .

وأما بالنظر إلى المادة فهي متوقفة على حصول صورة ما إلا أن الصورة ليست علة تامة للمادة كما انها ليست بنحو العلة الفاعلية لها .

ولكن يمكن أن تقع بنحو متمم قابلية المادة أو شرط لفعلية وجودها وليست الصور صنفين كما ذكره الطوسي في شرح الاشارات بأن الصور صنفان صور تقوم بمواد الأجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الأجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك فيكون بمشاركة من الوضع وصور قوامها بذواتها

لا بمواد الأجسام كالأنفس المفارقة لذواتها لا لأفعالها لكن النفس إنما جعلت خاصة لجسم بسبب ان أفعالها من حيث انها نفس إنما يكون بذلك الجسم وفيه وإلا لكانت الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفساً لذلك الجسم هذا خلف فقد بان ان الصورة إنما تفعل بمشاركة الوضع حيث ظهر أن الصورة لا وجود لها إلا بوجود متعلق وموضوع لها وفعلها لا يتحقق إلا عند وجود المادة ومع فقدان المادة لا موضوعية للصورة فكيف يتصور وجود صورة لها قوامها الذاتي غير مستندة إلى الجسمية والمادة هذا وقد أجاب ابن سينا بما خلاصته .

انه إذا كانت القوة متقومة بالفعل بالمادة فإنما يتوسط المادة في الوضع بما تستدعيه المادية من الوضع سواء كان في القوام أو في الصدور فلا يكفي في تأثيرها وجودها كيف كان ووجود المستعد كذلك بل ان يقع على حالة يكون للمادة فيها بوصفها توسط غير متشابه فان أوضاع الجسم بالقياس إلى الأجسام الأخرى غير متشابهة ولذلك يختلف تأثير القوة التي فيه فيها بحسب اختلاف القرب والبعد والتماسة وغيرها وهذا النحو من التوسط للموضوع بين القوة التي فيه وبين المفارق الصرف محال فلو فرضنا كون القوة الجسمانية مؤثرة في المفارق لزم أن يكون وجود المادة لغواً^(١) .

الكلي والجزئي :

ليس منشأ الكلية هو الادراك العقلي لضعفه لعدم التمييز كما انه ليس منشأ الجزئية الادراك الحسي لقوة إدراكه على تمييز الآخرين حيث

(١) المبدأ والمعاد للفيلسوف الشيرازي ص ٢٠ .

انها أمور واقعية ينتزع العقل من أحدها الكثرة والتعدد حسب مصاديقه
وينتزع من الآخر القلة وعدم الانطباق على الكثيرين وإلا كان لازمه ان
لا تصدق المفاهيم الكلية على الأمور المتكثرة .

تمايز الماهيات :

تتمايز الماهيات إما بلحاظ المشخصات للأفراد ويكون ذلك في
إطار الأمور الجزئية ولا بد أن يكون في الوجود واما بلحاظ التمييز وهو
لحاظ كونه وصفاً إضافياً للماهية وقد يكون التمييز بين ماهيتين بتمايهما
كالأجناس العالية أو بعض الذات كما لو كان الجنس مشتركاً كالحَيوان
المتمايزة أفرادها بالفصول أو بالعوارض .

الوحدة والكثرة :

الوحدة والكثرة يقعان في مجال التصور دون الأمور الخارجية وإنما
وعائهما الذهن فإذا رأى العقل شيئاً غير صالح للانقسام وصفه بالواحد
وإذا رأى الشيء قابلاً للقسمة والتعدد وصفه بالكثير .

وبالجمله الوحدة والكثرة من المفاهيم العامة الذي موطنها
النفس دون الوجودات الخارجية فالوحدة باللحاظ الخارجي مرادفة
للوجود إلا أنها تباين الوجود بحسب المفهوم فمن حيث المصداق
الخارجي كل موجود واحد كما ان كل واحد موجود .

وأما بلحاظ الكثرة خارجاً ان قصد شمول الوحدة لهما بالنظر إلى
المعنى الاضافي فهي موجود خارجي وان لوحظ في جانبها الوحدة
الحقيقية دون الوحدة الاضافية فلا تشمل الوجود الخارجي وتقع الكثرة
في إطار المفهوم والتصور الذهني دون الوجود الخارجي .

وذكرنا ان الوحدة والكثرة غير دخيلين في أصل الوجود وإنما هما من الصفات اللازمة للوجود وليست عين الوجود .

ربما يتصور أن بين الوحدة والكثرة تنافي ذاتي ، والحقيقة تقضي بعدم هذا التصوير حيث لا تنافي بين الوحدة والكثرة وإنما هما من نوع التقابل بين العلة والمعلول لأن الوحدة مقومة لوجود الكثرة والكثرة بطبيعة الحال معلولة للوحدة أو يقعان بنحو تقابل المكيالية والمكيالية والغرض منها ان الكثرة تكال بالوحدة والوحدة تكون كياً لوجود الكثرة .

وقد توصف الكثرة بالوحدة كما يقال عشرة واحدة من العشرات ومئة واحدة من المئات .

أقسام التقابل :

يتصور للتقابل أربعة أقسام :

١ - تقابل السلب والايجاب كتقابل الوجود مع العدم كقولك هذا موجود هذا ليس بموجود ويعبر عن مثل هذا النوع بالتناقض الذي لازمه عدم اجتماعهما وعدم ارتفاعهما في شيء واحد ويشترط في التناقض وحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والاضافة والكل والجزء والشرط والقوة والفعل .

٢ - تقابل الضدين وهما الوجودان اللذان لا يمكن اجتماعهما معاً في محل واحد ولا يرتفعان كالحركة والسكون والبياض والسواد فان الشيء الواحد لا يكون متحركاً وساكناً ولا يكون أبيض وأسود وأما مع وجود الضد الثالث لهما فانها لا يجتمعان ولكن يرتفعان كما يكون في

وجود الأحمر والأخضر .

٣ - تقابل العدم والملكة ويقصد بالعدم ما كان الشيء العدمي قابلاً للوجود كالأعمى فإنه قابل للبصر والمراد من الملكة هي القدرة على إيجاد الشيء أو حالة نفسانية تستعين بها على تحصيل أهدافه وغاياته .

٤ - تقابل المتضايقين كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية فلا يجتمعان في شخص واحد باعتبار واحد كأن يكون محمد أباً لعلي وابناً له ولكن يصح ذلك مع تعدد الجهة يكون أباً لعلي وابناً لجعفر من حيث تعدد الجهة والاضافة .

مبدأ العلية وأقسامها :

مقتضى الطبيعة الكونية لا بد أن تستند إلى مبدأ العلية بالضرورة العقلية بأن لكل شيء سبباً قائم فيه كيان المبدأ الفلسفي والعلمي كما قرر بأن لكل سبب يولد النتيجة الطبيعية له ، وهو قانون الحتمية أو قانون التناسب بأن كل مجموعة في حقيقتها مجاميع الطبيعة يلزم أن تتفق أيضاً في الأسباب والنتائج .

ومما يستعين به المبدأ الفلسفي والعلمي أيضاً أولاً على الاحساس لدرك المحسوس والمراد بالاحساس المحيط في دائرة التصور الذهني كما ان الاحساس لا بد من استناده إلى وجود علة خارجية وبهذا يكون الاحساس في حاجة إلى مبدأ العلية وإذا لم يفسر الاحساس على ذلك النهج من مبدأ العلية لا يكون له واقع موضوعي يستقر في وعائه الاحساس كما ان مبدأ العلية لا يثبت بالاحساس .

وإليك عرضاً في تطبيق مبدأ العلية على مجالات التجربة ونحوها

مثلاً ان الاشعاع الذري الذي يصدر من ذرة الراديوم له سبب بلحاظ انقسام المحتوى الداخلي في الذرة ويعبرون عن ذلك عند صدور الاشعاع بسبب الانقسام الذري الداخلي بقانون الحتمية .

وهكذا عندما نلاحظ قانون التناسب وذلك بنفس هذا المثال انه إذا اتفقت جميع الذرات في الحقيقة لا بد أن تتفق في الأسباب والنتائج وكلا القانونين يرجعان إلى مبدأ العلية وإذا ألغينا مبدأ العلية أصبحت جميع الكائنات متأثرة ومؤثرة في وجود واحد مضافاً إلى سقوط أي نظرية علمية في ميادين العلوم .

وبهذا يقوم مبدأ العلية على ثلاثة اتجاهات :

١ - السبب يراد به مبدأ العلية .

٢ - الحتمية وهي التي يقصدها الفلاسفة عندما تتم مرحلة الشرط والمقتضى وعدم المانع في جانب العلة لا بد من تحقق المعلول .

٣ - التناسب وهي التي وردت في مصطلح الفلاسفة بالسنخية بين العلة والمعلول فإذا فقدت هذه الاتجاهات الثلاثة عن مبدأ العلية أصبحت الصفحة الكونية فاعلة ومنفعلة في آن واحد ولما قامت نظريات علمية أصلاً ولسقطت البراهين والأدلة العلمية عند بطلان السنخية والسببية والحتمية حيث ان الاستدلال يرجعنا إلى مبدأ العلية فإذا كان مبدأ العلية ملغياً أصبح الدليل القائم عليه غير صالح لكونه متفرعاً عنه .

ويمكنك معرفة ما أوضحناه ان مبدأ العلية ليس نظرية علمية تجريبية عامة وإنما هو قانون فلسفي عام تقضي به الضرورة العقلية ولا يحدد في إطار الظواهر الطبيعية والمادة كما في التجربة وإذا لم يتم

السبب على أساس العملية الميكانيكية (التجربة) لا يضر في وجود مبدأ العلية لأن التجربة قد تكون قاصرة عن الكشف وعاجزة عن تطلع الحقيقة التي رسمها مبدأ العلية في ميدانه الواسع المعتور للواقع المادي وغيره .

وتكون الظواهر الطبيعية على هذا متوقفة على العلة أما بلحاظ ان الموجود محتاج إلى علة والاحتياج من الأمور الذاتية للوجود وتبني هذه النظرية الماركسية إلا أنهم أثبتوا الصدفة وزعموا ان الفلسفة الالهية مبتنية على الصدفة أيضاً لاعتقاد الفلسفة الالهية على وجود مبدأ أول لم يصدر عن سبب ولم تسبقه علة وهذا الوجود المزعوم للالهية لما كان شاذاً عن مبدأ العلية فهو صدفة (١) .

قد أشرنا في ميدانه ان الصدفة غير ثابتة علمياً وفلسفياً :
أو تكون العلة متوقفة على الحدوث أو الامكان الذاتي أو الامكان الوجودي .

والغرض من الحدوث هي الأشياء التي توجد بعد العدم المحتاجة إلى سبب حين اليجاد من غير نظر إلى الموجود سواء كان تدريجي الوجود أو فعلي الوجود كما في قوله سبحانه (كن فيكون) والتدرجي الوجود في قوله تعالى خلقناه من نطفة إلى قوله تبارك الله أحسن الخالقين فان مثل هذه الأمور متدرجة لا يصدق عليها الحدوث لأنها مسبقة بالوجود بخلاف فعلي الوجود إذا كان مسبقاً بالعدم ، أما فعلي الوجود إذا كان مسبقاً بالمرحلة الاستعدادية من الوجود فلا يصدق عليها الحدوث أيضاً .

(١) فلسفتنا ص ٢٩١ للعلامة الصدر .

ولا بد أن تقع علاقة وارتباط أكيد بين العلة والمعلول وإلا لأصبح الخلط بين العلة والمعلول عند فقد السنخية بينهما والارتباط بالعلاقة محققة بين طرف العلة للمعلول وضرورة تعلق المعلول بالعلة دون المقارنة بينهما ، وإنما التقدم بينهما بحسب الطبع لا في مرحلة الزمان وان ذهب هيوم في تعريف العلة بأن العلة عبارة عن كونها حادثة متقدمة والمعلول حادثة متأخرة أما القوة المؤثرة فلم نجدتها عند التجربة .

ولكن الدقة الفلسفية تقضي بأن الزماني في جانب العلة والتأخر الزماني في جانب المعلول غير محقق في طبيعة العلة والمعلول وإنما التقدم والتأخر فيها بنحو الطبع دون الزمان

وقد نوقش مبدأ العلية بأن العلة الأولى لا معنى له لأن التفسير العلمي أو السببي قائم على حدين أحدهما مرتبط بالآخر وهما العلة والمعلول أو السبب والمسبب وكلمة (علة أولى) تحمل تناقضاً لأن كلمة علة تستلزم حدين ولكن كلمة أولى فيها حد واحد لأن العلة في واقعها المفهومي لا تكون أولى وهي بنفسها علة ولا بد من التفكيك بينهما بأن تكون إما أولى ولا تكون علة أو تكون علة وليست أولى .

ويقع الرد الفلسفي للحدية انه ليس بين العلة الأولى حدين كما يتصور ذلك في الوجود السببي لكونه قائماً على حدين وهما العلة والمعلول حيث لا يعقل انفكاك العلة عن المعلول أو المعلول عن العلة بخلاف العلة الأولى فان لها الأصالة الذاتية ولو احتاجت إلى العلة لكان

(١) المسألة الفلسفية ص ٨٠ منشورات عويدات للدكتور محمد عبد الرحمن مرجبا .

فيها فقدان الذاتي .

ولو سرنا نحو التجربة في جميع ميادينها لرأيناها منهدة الركن واصطدمت بعدة مؤخذات .

منها : ان التوافق بين العلة والمعلول في الأمور المتماثلة في الحقيقة يرجع إلى وجود علة مشتركة وهذا غير متصور في الناحية العملية التجريبية .

منها : مبدأ عدم التناقض ان العقل يحكم بعدم صحة الجمع بين الوجود والعدم .

منها : التمسك بمبدأ العلية يستدعي عدم وجود الصدفة لأنه لو كانت ممكنة لما أمكن للعالم أن يصل إلى تعليل شامل للظواهر جميعاً .
وإذا أراد العالم التجريبي أن يجري تجاربه لا بد ان يصطدم بهذه الأنحاء .

تكامل المعلول بتكامل العلة :

ذهب الماركسيون إلى أن المعلول يكمل سير العلة عندما يحصل الاندماج التام بين العلة والمعلول على نحو التركيب الاثري^(١) الذي جاء على وفق ثلاث ركائز .

١ - الأطروحة .

٢ - الطباق .

(١) فلسفتنا ص ٢٩٨ واقتصادنا ص ٢٣ .

٣ - التركيب .

الأطروحة هي التي ترمز إلى العلة والطباق يرمز إلى المعلول والتركيب يرمز إلى الارتباط بين العلة والمعلول ويكون التعبير الفلسفي وجود المعلول بوجود العلة مع اتحاد السنخية بينهما .

إلا أن النظرية الفلسفية تأبى الركون إلى النظرية الماركسية لأن الارتباط والتعلق يقع من قبل المعلول في جانب العلة وليس الأمر عكسياً والكمال ينسب إلى من له التعلق وهو الذي يتحقق في جانب العلة دون المعلول .

أقسام العلة :

١ - العلة الفاعلية هي العامل المحرك لايجاد الشيء كالسائق في حركة السيارة أو البناء في إيجاد البيت والعامل عند تشغيل المصنع وهي عبارة أخرى تسمى الفاعل به الوجود وذكر «كانت» بأن العلة الفاعلية هي (علة من خلال قوة فعالة) وصفات العلية هي القوة والفعل والانفعال فالعلة تقود إلى فكرة الفعل أو الفعالة وفكرة الفعل تقود إلى فكرة القوة ومن ثم إلى فكرة الجوهر ويرى نيوتن ان العلة تنتج معلولها ويرى بولزن ان العلية ليست شيئاً آخر غير التوالي المنتظم (١) .

ويمكننا نقد هذه التعاريف أما تعريف «كانت» فمتوجه إلى جانب المبدأ وجانب النتيجة وهذا لا يعطي حقيقة العلية الفاعلية كما وان تعريف نيوتن تمسك بالنتيجة في التعريف دون بيان الحقيقة هذا مع انه

(١) مانويل كنت ص ٢٤٩ - ٢٥٠ للدكتور عبد الرحمن بدوي .

مصادرة في المطلوب .

وهكذا نشاهد تعريف بولزن لم يأت بواقعية للتعريف لكونه في مقام تعريف العلة بأثرها المنسق وهذا لا يكشف عن اللوحة الواقعية للعلية .

تستند العلة الفاعلية بالمباشرة دون التسبب لأن المباني الفلسفية تقوم على القضايا الحقيقية دون الوساطة في العروض فإذا حدثت العلة الفاعلية من سبب آخر كان الاستناد إلى ذلك السبب الأخير دون السبب الأول لأنه لم يحدث اليجاد من قبله وإنما صدر عن عامل آخر تكون النسبة إليه حقيقية دون الاستناد إلى العلة الأولى .

أما إذا كان الأخير بنحو الاستعداد والقابلية فلا يكون صالحاً لاستناد العلة الفاعلية إليه وينقسم الاتجاه الفاعلي على أنحاء :

١ - الفاعل الطبيعي وهو صدور الفعل من الطبيعة الكونية كنضوج الفاكهة .

٢ - الفاعل على خلاف النواميس الطبيعية .

٣ - الفاعل بالجبر وعدم الاختيار وذلك عندما يصدر الفعل على خلاف الإرادة .

٤ - الفاعل بالرضاء وهو إيجاد الفعل بالاختيار والإرادة مع سبق علم إجمالي قبل الفعل .

٥ - الفاعل بالقصد بأن يكون له إرادة جدية وعلم وقدرة على تحقيق ذلك الفعل .

٦ - الفاعل بالعناية وهو الذي له إرادة وعلم سابق على الفعل

زائداً على ذات الفاعل على أن تكون نفس الصورة العلمية سبباً لصدور الفعل .

٧ - الفاعل بالتجلي وهو عندما يفعل الفعل يكون له علم مسبق تفصيلاً عين الصورة الاجمالية عندما كانت في الذهن كالنفس الناطقة المجردة وهي بعين البساطة تكون مبدئاً لجميع الكمالات والآثار .

٨ - الفاعل بالتسخر وهي الافعال التي تصدر من قبل إرادة أخرى تكون مسخرة ومنقادة لها لا هي العامل بالاصالة كسير الوجودات الكونية فانها مسخرة بأمر المبدأ الأعلى .

٢ - العلة الغائية وهي ما لأجله يتحرك نحو الشيء ويوجده مثلاً المضي إلى المدرسة والتعليم لأجل التثقيف وصناعة الكرسي للجلوس عليه والتأليف لأجل البث العلمي في صفوف المجتمع ، ويعبر عن العلة الفاعلية والغائية بالعلل الخارجية .

٣ - العلة المادية وهي التي يتكون منها وجود الشيء سواء من المواد الطبيعية البسيطة كالهواء والماء والتراب أو العنصرية وهي التي يتركب منها المواد الطبيعية البسيطة كالأوكسجين والهيدروجين كما في عنصري الماء ويعبر عنها فلاسفة اليونان بالهيولى ولذا يقال الهيولى باعتبار الحال يسمى قابلاً وباعتبار المركب تسمى مادة فإذا تقوم المحل بالحال سمي هيولي وهي المادة والمقوم للحال يسمى موضوعاً كالجسم بالقياس إلى عروض البياض عليه .

٤ - العلة الصورية بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل وهي الهيئة والشكل الذي تحدث بعد تجمع المواد فان المواد التي تتكون منها هيئة

السرير هي الخشب والمسمار والأدوات من المطرقة والمنشار وبعد ضم بعضها البعض يوجد شكل السرير أو الكرسي ونحوهما وبهذا تكون بين العلة المادية والصورية المرتبة الطولية دون المرتبة العرضية فتكون الصورة بالنظر إلى المادة جزء فاعل فيما إذا لم تستقل بنفسها وإنما تكون منظمة مع المادة ويعبر عن العلة المادية والصورية بالعلة الداخلية .

ويمكن عرض تقسيم آخر للعلل حيث يكون النظر إلى العلة تارة من زاوية الشريعة ويعبر عنها بالثمرات وهذه لا تقع تحت قاعدة عامة وليست بمطرودة ولا منعكسة وأخرى تكون العلل من قبيل ارتكاز الأحكام عليها بحيث تكون العلة هي المصدر للتشريع وترتب الحكم عليها وجوداً وعدماً من جانب إيجابي أو سلبي المصطلح عليها بالأمر والنهي وثالثة تكون العلل من الجهات التعليلية في ترتب الحكم على موضوعه ورابعة تكون العلل بنحو الجهة التقليدية وهي التي توجب تعدد الموضوع إلا أن العلة تكون قائمة على محورها الخاص وخامسة تكون العلل بنحو منصوص العلة (وهي الكبريات المقتضية لترتب الحكم على موضوعه ومصداقه) فعند انطباق العلة على مورد ما يكون مصداقاً لانطباق الكبرى عليه ويكون جهة الفرق بين العلة الحقيقية والعلة المنصوصة ان العلة الحقيقية ينتفي الحكم عند انتفاء العلة بخلاف العلة المنصوصة (١) .

(١) قد استفدنا ذلك من أبحاث سماحة الوالد كما هو مدون في كتابه أنوار الرسائل ج

العلة تامة وناقصة :

يراد من العلة التامة إتيان جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول فإذا وجدت العلة وجد المعلول معها قهراً وعند عدمها ينعدم المعلول معها لا محالة .

والمقصود من العلة الناقصة ان تكون العلة غير محيطة بكافة أجزاء المعلول وإنما تشتمل على بعض الأجزاء دون بعض وعندئذ لا يلزم من وجودها وجود المعلول ولكن يلزم من عدم المعلول عدمها .
والذي نرتئيه ان وصف العلة بالتامة والناقصة غير مقبول علمياً وفلسفياً لأنه عند تمامية المقتضى والشرط وعدم المانع لا بد ان تتصف العلة بالتمامية دون النقصان حيث لا مجال لتوقف العلية في جانبها وان لم يتم نصابها فلا وجود لها حقيقة فيدور أمر بين الوجود والعدم .

العلة بسيطة ومركبة :

العلة ان فقدت الأجزاء سميت بسيطة كالعقل المجرد والأعراض وان كان كيانها مرتسماً في إطار تعدد الأجزاء أصبحت مركبة .

والعلة البسيطة كالعقل فانه لا تركيب فيه ومقتضى التركيب ما كان مؤلفاً من مادة وصورة كما انه ليس مركباً من جنس وفصل .

العلل الحقيقية والمعدات :

العلة الحقيقية هي مرتسمة في ذات الواجب المطلق وأما بالنسبة للممكنات فصدور العلة منها على نحو المعد دون اليجاد الحقيقي المكلل في ذات المطلق ، ولذا ان إطلاق العلة على المعد يكون من نوع العناية كما نشاهد ذلك بالقياس إلى المكتشفين للردار والعقل الالكتروني ونحوهما انهم لم يصلوا إلى دور الخلق واليجاد وإنما ذهنتهم أوجبت لهم كشف بعض الحقائق من تقرب بعض المواد إلى البعض الآخر لا على نحو الابداع في التكوين .

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد :

تمسك الفلاسفة التقليديون بنظرية الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً طبقاً لوجود السنخية بين العلة والمعلول ووجود علاقة بينهما فإذا فقدت العلاقة والارتباط بين العلة والمعلول لما استدعت العلة وجود معلول معين ولاختل نظام مبدأ العلية والسببية .

وتقع مناقشة علمية أخرى وهي ان الواجب المطلق واحد وان العالم متعدد ولا يعقل أن يصدر التعدد من الواحد فيلزم اما وحدة العالم أو تعدد الآلهة .

وقد أجاب سماحة الوالد ان من كمال الابداع التكويني صدور الكثرة من الواحد ولا يستلزم الاشكال أصلاً في خصوص ذات الواجب وإنما الاشكال يمكن تصويره بالقياس إلى الممكنات التي في واقعها الفقر الذاتي دون الغناء الذاتي .

وبهذا العرض يتنور لديك حقيقة الأمر بأنه لسنا في حاجة إلى

التمسك بأن المعلول الصادر من قبل. مبدأ العلة الأولى ان يكون المعلول واحداً لكفاءة العلة وصلاحيتها ان توجد عدة معاليل في عرض واحد من غير حاجة إلى الطولية بالقياس إلى المطلق وإن كان الاشكال محققاً في جانب الممكنات .

فما ذهب إليه أفلاطون من الوساطة الواحدة وهي النفس الكلية وان النفس منبع الكثرة أو ما اختاره الكندي (ت ٢٥٢ هـ) من وجود واسطتين وهما العقل والنفس حيث أوجد الله العقل وأودع فيه العقل والايجاد بواسطته أوجد النفس وتفرعت الموجودات .

أو ما ذهب إليه الفارابي من تعدد الوساطة إلى عشر : ١ - الله ٢ - العقل التالي مدبر الافلاك ٣ - العقل الثالث يتفرع منه عقل رابع يدير زحلا ٥ - العقل الخامس يدير المشتري ٦ - العقل السادس يدير المريخ ٧ - العقل السابع يدير الشمس ٨ - العقل الثامن يدير الزهرة ٩ - العقل التاسع يدير عطارد ١٠ - العقل العاشر يدير القمر .

كل هذه النظريات قاصرة عن معرفة قدرة الله الكونية وإنما هذه النظريات على تقدير إمكانها بالقياس إلى الممكنات دون القدرة الالهية .

أقسام الواحد :

ينقسم الواحد إلى أقسام :

١ - الواحد الحقيقي هو الذي يتصف بالوحدة من غير واسطة عرضية كالانسان الواحد فالواحد الحقيقي اما ذاته متصفة

بالوحدة بنحو حمل الوحدة على الذات أو هي نفس الوحدة فإذا كانت الوحدة عبارة عن نفس الذات فالواحد والوحدة شيء واحد .

٢ - الواحد غير الحقيقي هو الواحد الاضافي وهو ما استدعى الوساطة حين الاتصاف بالوحدة ويأتي في صورة الأجناس والأنواع العالية فيدور بين ان يكون واحداً بالعموم المفهومي أو واحداً بالعموم الوجودي كالوجود المنبسط أو واحداً جنساً كالوحدة الحيوانية أو واحداً بالعرض كوحدة الماشي والضاحك .

الجواهر والأعراض :

عرف الجوهر بأنه الماهية التي لا ينطبق عليها موضوع خاص ، ولذا قد يكون الجوهر محلاً لجوهر وهو الهيولى ، وقد يكون حالاً في جوهر كما إذا كان صورة وقد يتركب من الهيولى والمادة ويعبر عنه بالجسم وقد تفرق عن المادة والصورة وليس مركباً منها وهو في ذلك الآن يكون نفساً بان كان مفارقاً عن المادة ذاتاً ولكن له تعلق تدبير استكمالي بعالم الصور .

وقد يكون الجوهر مفارقاً للمادة ذاتاً وفعلاً معاً ويعبر عنه بالعقل ، وبعبارة أخرى انه ليس له تعلق تدبيري بعالم الصورة ، وقد أشرنا إليه في منطقتنا مفصلاً .

ونلفت نظرك إلى عدم صحة كون الجوهر له الضدية مع جوهر آخر لأن الضدين مرجعهما إلى أمر وجودي لا يجتمعان في موضوع واحد لأن الجوهر لا موضوع له محدد كما انه ليست الحركة

من حقيقة الجوهر والا للزم أن يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً .

الحركة الجوهرية :

قال الفيلسوف الشيرازي ان الحركة واقعة في صميم الجوهر الا انه قبل بيان مذهبه لا بأس بتناول البحث حول تعريف الحركة ذكر انها مفهوم عام تشمل الزيادة والنقصان والتغير والحدوث ويستعمل أرسطو لفظه التغير على الحركة الكيفية فتكون حركة الجوهر من حال العدم إلى حال الوجود وحركة الكيف هو التغير والتحول وحركة الكم هو التزايد أو التناقص .

ويرى أفلاطون أن الحركة واقعة بين أجناس الوجود الكبرى .

واستدل على الحركة بأدلة أربع :

١ - وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضية يقضي بوقوعها في مقولة الجوهر لأن الأعراض تابعة للجواهر مستندة إليها استناد الفعل إلى فاعله فالأفعال الجسمانية مستندة إلى الطبائع والصور النوعية وهي الأسباب النوعية في الأجسام المتحركة في الكم والكيف والأين والوضع متغيرة سيالة الوجود كاعراضها ولولا ذلك لم يتحقق سبب لشيء من هذه الحركات .

٢ - كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة وله أيضاً ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد وهنا كما ان الروح الانساني لتجرده باق وطبيعة البدن أبداً في التحلل والذوبان والسيلان وإنما هو متجدد الذات الباقية بورود الامثال على الاتصال

والخلق لفي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد وكذا حال الصور الطبيعية للأشياء فانها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات .

٣ - ذكر المعلم الأول أرسطو في كتابه اثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثانياً قائماً مبسوطاً كان أو مركباً إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرمًا لا نفس فيه ولا حياة لبادت الأشياء وهلكت .

٤ - الآيات القرآنية قال الله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مسحاباً^(١) أي تتبدل الجبال بتجدد الامثال بالحركة الجوهرية أو تتبدل على سبيل الاستكمال وترقى طولاً إلى أن تصل إلى الغايات بالوفود على الحضرة الالهية وقال تعالى بل هم في لبس من خلق جديد .

وقد نوقشت نظرية الشيرازي ان الطبيعة المتجددة لا يصح صدورها من المبدأ الثابت .

وأجيب بأن الحركة لما كانت في جوهرها فالتغير والتجدد ذاتي لها والذاتي لا يعلل فالجاعل إنما جعل المتجدد لا انه جعل المتجدد متجدداً .

ومما نستعين به على الفهم الفلسفي في مجال الحركة والمادة التي تناولها علماء الفيزياء بان الحركة مكونة من الحرارة والعمل والضياء

(١) سورة النمل رقم الآية ٨٨ .

والكهرباء والمغناطيسية .

ويقول ديمقريطس وهو الذي ينسب إليه المبدأ الذري ان الكون يتألف من عدد لا يتناهى فالكون حقائق ثلاث الذرة والفراغ والحركة وليس الجسم كتلة متصلة كما يشاهد بالحواس خلافاً لنظرية بعض الفلاسفة بأن الأجسام متصلة وأنكر وجود الذرة والفراغ كما عن أرسطو وقال بامتناعه (١) .

وبهذا يثبت كون الجوهر مرتكزاً على وجود الحركة ولكن لا كما يقوله الديالكتيكيون بأن الأشياء تنتج عن حركة في المادة وان حركة المادة ناشئة عن المادة نفسها بل الحركة في التصوير الفلسفي شيء يعرض المادة والمادة محتاجة إلى الحركة عند سير التكامل في الموجودات الكونية ، ولا نعني بالمادة الفلسفية هي نفس المادة التي جرى عليها العلم التجريبي لأن المادة الفلسفية أدق غير قابلة لقانون التجربة بل هي أبسط من قانون التجربة .

والذي يبدو لدى الفلاسفة في نظرية الحركة الجوهرية ان المادة الجوهرية هي التي تقع في إطار المادة العلمية وان الحركة يراد بها الحركة الذاتية بمعنى الواسطة في الثبوت دون الحركة الواقعة بواسطة العروض لأن الرقي والنضوج التكويني يستدعي الحركة في النمو والتكامل كتصور المادة من العناصر البسيطة إلى اليورانيوم حينما يقع صراع بين العناصر السالبة والعناصر الموجبة وهكذا حتى تتولد مادة أخرى ويحصل التكاثر طبقاً لقانون الذرة وتكون الحركة مستمرة بنحو المقارنة .

(١) تاريخ الفلسفة العربية ج ١ ص ٣٠٨ برتراندرسل .

ولا نقول ان كل ذرة وصلت إلى التكامل الذاتي لأنه موضوع آخر وان كنت اعتقد ان التكامل في كل ذرة لم يصل إلى نصابها المرسوم لها وإنما هي في دور طبيعي والتصاعد وان أطلق عليها تكاملاً فذاك بلحاظ النسبة الانساقية بالقياس إلى المرحلة الأخرى دون النسبة الحقيقية. وهذا ليس من موارد التطور الطبيعي لأن التكامل داخل في قوام الشيء معناه التطور .

الحركة الذاتية والحركة العرض

وجود الحركة على طبيعة بسيطة وتسمى بالحركة الذاتية ووجود حركة بالواسطة كحركة الجالس في السفينة والطائرة وهي التي تسمى واسطة في العروض دون الثبوت .

أما الحركة التي في صميم الجواهر تقع في إطار الواسطة في الثبوت دون العروض وأما تعريف الحركة عند المذهب الفلسفي فهي الخروج من دائرة القوة إلى سلبية تدريجياً وعرفها أرسطو بأنها تحقيق ما كان موجوداً .

وتتوقف الحركة على ستة ركائز :

١ - المبدأ ٢ - المنتهى ٣ - الموضوع ٤ - الفاعل ٥ - المسافة التي فيها الحركة ٦ - الزمان الذي تنطبق عليه الحركة

ولنأتي بك إلى الحركة الجوهريّة التي جاء بها الفيلسوف الشيرازي وان كان مشهور قداماء الفلاسفة ذهبوا إلى أن الحركة تقع في أربع مقولات الأين والكيف والكم والوضع ولكن الشيرازي جعلها في إطار الجواهر .

أنواع حركة الكواكب :

تنقسم حركة الكواكب على ثلاثة أنواع :

- ١ - حركة انتقالية وهي التي توجد من جانبيين .
- ٢ - حركة ارتعاشية وهي التي تستقر في مكانها .
- ٣ - حركة دائرية وهي التي توجد عن طريق الدائرة بأن تكون متصلة لا نهاية لها .

ويقول الفيلسوف الشيرازي أما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية إما مستقيمة وإما مستديرة والمستقيمة اما من المركز أو إلى المركز وإما مارة على المركز بالاستقامة وهي الآخذة من الطرفين أو غير آخذة منها بل على محاذاتها^(١) .

الحركة والسكون :

عند ملاحظة وجود الحركة في صميم الجوهر فلا يمكن فرض السكون أصلاً وأما على نظرية أرسطو بأن الحركة هي تحقيق ما كان موجوداً بالقوة فتصطدم مع نسبية الحركة الانتقالية ، وهي ان تكون الحركة من المنتقل عنه إلى المنتقل إليه على نحو النسبة الاضافية فإذا نظرت إلى سرعة القاطرة بالقياس إلى الطائرة لم تكن القاطرة ساكنة وإنما كل منهما متحرك النسبة إضافية ولكن على نظرية أرسطو

(١) المبدأ والمعاد ص ٦٠ .

لازمه ان يكون بالنظر إلى القاطرة ساكنة وليست متحركة .

الحركة الميكانيكية :

تقوم الحركة الميكانيكية على عدة عوامل :

- ١ - السبب الخارجي وهذا بخلاف الحركة الديالكتيكية فان الحركة في داخل الذات .
- ٢ - التغير المستمر .
- ٣ - التفاعل بين الأجزاء التكوينية .
- ٤ - التناقض سواء كان ظاهرياً أم خفياً .
- ٥ - بمجرد انطلاق الحركة يستدعي دوامها ولذا يقال إذا وجدت دامت .

تقسيم الحركة بلحاظ فاعلها :

تنقسم الحركة من حيث الفاعل إلى ثلاثة أقسام :

- ١ - الحركة الطبيعية بأن توجد الحركة تلقائياً لو خلى ونفسها .
- ٢ - الحركة الارادية كأن تصدر الحركة عن الاختيار والارادة النفسانية .
- ٣ - الحركة القسرية وهي الناشئة عن القهر من قبل إرادة شخص آخر تجبر على إيجاد الحركة .

الحركة توسطة وقطعية :

يصطلح الفلاسفة على معينين في وجود الحركة :

١ - الحركة التوسطة وهي التي تقع بين نقطة ابتدائية ونقطة انتهائية من حيث القوة الخاصة .

٢ - الحركة القطعية وهي الناظرة إلى جهة التحديد في المسافة من القوة إلى الفعلية من غير فرق بين الحركة واقعة اتصالية أو انفصالية .

وبهذا يتضح أولاً ان التقسيم لأصل وجود الحركة وفي الحركة التوسطة إنما يلحظ من حيث القوة دون ذات الفعلية حيث لا مبدأ ولا منتهى لها ولو قصد بالتقسيم الفعلية فقط كانت الحركة دفعية وليست تدريجية ويكون من نوع مفهوم التغير دون حقيقة الحركة ومفهوم التغير يعطي معنى وجود الشيء بعد العدم ومؤداه الدفعية دون التدريجية بينما الحركة بالحمل الأولى دون الحمل الشائع تكون بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل ولو كان لها تحديد خارجي صارت من مصاديق التغير دون ما يستفاد من مفهوم الحركة بالوجه العام .

فطبيعة الحركة كما أوضحناها الانتقال من القوة إلى الفعلية ولكن لا تقع دائماً في محور القوة ومن جميع الجهات حيث لا وجود لها .

السرعة والبطء :

طبيعة الحركة غير صالحة للتجزئة الزمانية ولو بالقوة حتى مع تقدير الجزء الذي لا يتجزأ حيث ان الحركة مساوية للمسافة والمسافة تستدعي الاتصال المباشر للجسم الذي هو متجزأ إلى غير

نهاية ، وعلى هذا تكون الحركة مستمرة إلى غير نهاية تبعاً للجسم اللامتناهي بالنظر إلى أجزائه .

وأما على فرض الجزء الذي لا يتجزأ فلو قدر وجود حركة أسرع من الأخرى لأجل حصول السكون لازمه ان يكون المتحرك في ذلك الآن ساكناً لأن نسبة زمان الحركة السريعة ونسبة زمان البطء متساوية بالنظر إلى مسافتها أيضاً .

الجوهر الفرد :

قبل بيان حقيقة الجوهر نقدم أمامك أنحاء الثلاثة :

١ - المادة المرئية .

٢ - المادة الطبيعية من حيث هي موجودة وهي التي تنتهي إليها الحركة .

٣ - المادة المركبة من المرئية والطبيعية وهذا النحو بين اتجاهين سلبي وإيجابي فمن يرى ان الجوهر الفرد غير مثبت قال إذا وضعنا جوهرأ بين جوهرين فان لاقاهما بالاسر لزم التداخل وان كان لا بالاسر لزم الانقسام إلا أن القائل بالخط الايجابي قال بأنا إذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لاقته بما لا ينقسم وإلا كانت مضلعه فإذا خرج عليه لاقته في كل آن تفرض بنقطة فيكونان مركبتين من الجواهر^(١) .

يقوم الجوهر على نظريتين وذهب اسبينوزا إلى أن الجوهر

(١) نهج المرشدين للعلامة الحلي (٦٤٨ - ٧٣٦) .

عبارة عن جمع اللامتناهي لاحواله ولكن المهم عرض النظريتين .

١ - نظرية غالب المتكلمين وهي صلاحية القسمة في الجسم المتحيز إلى أجزاء متناهية والوصول في القسمة إلى الجزء الذي لا يتجزأ إلا أنهم اختلفوا في تكوين الجسم إلى أي مقدار يوجد حجمه فقال بعضهم بمقدار جوهرين يوجد الجوهر الفرد وانه أقل عدداً يمكن أن يوجد به الجسم وقال جماعة إلى مقدار ثلاثة وقال آخرون إلى أربع .

واستدلوا بأدلة :

الأول : ان الجسم لما كان يشغل خيراً من الفراغ فهو متناه بحسب حجمه وإذا تناهت هيئته التركيبية فأجزاؤه متناهية لأن الفرع لا يزيد على الأصل .

الثاني : ان الحركة تنقسم إلى حاضرة وماضية ومستقبلية والماضية قد عدت والمستقبلية لم توجد والحركة الحاضرة غير صالحة للانقسام وإلا كان بعضها ماضياً وبعضها مستقبلاً وهو خلاف المطلوب لوجود جزء من أجزاء الحركة في وقت من الأوقات ولازمه تركيب الحركة من جزء لا يتجزأ فكذلك بالقياس إلى الجسم لعروض الحركة عليه .

الثالث : ان الأجزاء لو كانت محدودة لاستحال قطع مسافة في زمان محدود ولا يمكن قطع المسافة إلا عندما يقطع نصفها ولا يمكن قطع النصف إلا بعد قطع الربع وهكذا فإذا قدر عدم تحديد المسافة لازمه عدم تحديد قطع المسافة وهو خلاف الوجدان .

واستدل الفلاسفة على عدم الجوهر الفرد :

١ - المتحيز يقع بين جهات أربع ولازمه القسمة بحسب المحاذاة لتلك الجهات المتعددة .

٢ - عندما يفرض خط مركب من أجزاء خمسة تضع على كل طرف من طرفي الخط جزء أو بعد ذلك تحرك كل واحد من الجزئين إلى طرف الآخر بسرعة واحدة لا بد أن يلتقي الجزعان في وسط الخط وهو الجزء الثالث ولا بد أيضاً أن يكون شيء من كل واحد من الجزئين على شيء من الجزء الثالث الذي هو الوسط حتى يتحقق الاتصال المباشر وإلا لو كان أحدهما بكامله على الجزء الثالث لم يكن الاتصال في الوسط كما هو المطلوب وإذا كان شيء من الجزء الثالث متصلاً لأحد الجزئين وشيء منه متصلاً للجزء الآخر كان منقسماً إليهما بالضرورة ولازمه بطلان الجزء الذي لا يتجزأ .

والذي تقوم عليه النظرية العلمية الفيزيائية متأخراً أن المادة حقيقة واحدة مشتركة وان خواص المركبات المادية عرضية وليست ذاتية كما ان خواص العناصر البسيطة أيضاً ليست ذاتية فضلاً عن خصائص المركبات .

وهكذا عند مراجعتنا للمادة في الميدان التجريبي أو ما يسير عليه المذهب الديالكتيكي في المادة من ترقى المادة إلى الوصول في إطار اليورانيوم بحسب ما عليه داخل المادة من التناقض الداخلي إلى الحصول على أرقى عنصر وصل إليه العلم الديالكتيكي من عنصر الهليوم .

وبهذا تستمر القسمة ويكون الجزء صالحاً للانقسام بحسب ما يمر عليه من النقااض بين طرف السالب والموجب فيكون المذهب

الفلسفي قوياً مؤيداً بموازين العلم الحديث وان الجسم ليس كتلة متصلة كما سار عليه مذهب المتكلمين .

المقولات التسع (الأجناس العالية) :

المقولات هي الأجناس العالية وتسمى الأعراض كذلك لاحتياجها إلى موضوع بخلاف الجوهر فانه لا يحدد بموضوع خاص وهي عرض عام وحصرها المشاؤون بالتسع حصراً استقرائياً لا عقلياً وان ذهب بعض الفلاسفة بالأربع والخمس كما ذهب إليه السهروردي وأضاف إليها الحركة .

وذهب هيغل إلى تعميم المقولة للواقع الفيزيائي والكيميائي والغائي والماهية للوجود وللمقولة الموضوعية وهي التي تقع في محيط الفكر المطلق^(١) ويراد به المفهوم العقلي الذي يعبر عنه حد ذاتي^(٢) .

والذي نلاحظه من منطق هيغل هو الخلط بين الأمور الواقعية والمقولية لأن الماهية للوجود من نوع الأمر الواقعي والذي يكون له جسم من نوع المقولة .

وقد سار «كانت» في ركاب أرسطو حول المقولات فقال «كانت» الكم يدخل في إطاره الوحدة الكثرة الشمول وفي كيف الواقع السلب التحديد وفي الأضافة الجوهر والعرض العلية والمعلول التبادل وفي الجهة الامكان الوجود الضرورة فالوحدة شرط والكثرة

(١) هيغل ترجمة جورج صدقني ص ١٣٩ ط ٣ .

(٢) هيغل ترجمة جورج صدقني ص ١٤١ ط ٣ .

مشروط والشمول دلالة على المجموع من الشرط والمشروط .

ويرى «كانت» ان العلاقة بين الشرط والمشروط هي بنفسها بين العلة والمعلول وان العلاقة بين الجوهر والعرض بنفسها بين الموضوع والمحمول في الحكم ويعتقد «كانت» أن طبيعة المقولات بأنها الأشكال الأساسية المعطيات ابتغاء الوصول إلى وحدة التجربة الموضوعية وبأنها الشروط القبلية لتكوين التجربة وهي لهذا ضرورية لكل تجربة ممكنة ولا تكون التجربة ممكنة إلا بتطبيق المقولات والمقولات تتفق مع أشكال الموضوعات لأن هذه موضوعات التجربة وما الظواهر إلا معطيات مترابطة ومتعينة عن طريق المقولات فتكون لوحة المقولات عند «كانت» في الكم والكيف ترسم بموضوعات العيان المحض والتجريبي وفي الاضافة والجهة تتعلق بوجود الموضوعات ويسمى الكم والكيف بالمقولات الرياضية وفي الاضافة والجهة بالمقولات الديناميكية (١) .

ويمكن الحوار مع هيجل أولاً انه قد اتخذ في تعميم المقولة للأمور الواقعية وهو غير صالح فلسفياً حيث أن حد المقولة ما كانت وجوداً خارجياً أو حيثية موجود خارجي والأمر الواقعي الذي هو عبارة عن الماهية للوجود خارج موضوعاً عن دائرة الشمول والتعميم .

وأما رأي «كانت» في العلاقة بين الشرط والمشروط والعلة والمعلول فغير سليم لأن العلاقة بين الشرط والمشروط صالحة

(١) مانويل كنت ص ٢١٠ - ٢١٣ للدكتور عبد الرحمن بدوي ط ١٩٧٧ .

للانفكاك وفي العلة والمعلول غير صالحة للانفكاك بعد تامة الشروط والمقتضى وعدم المانع .

وأما بالنسبة لرأيه في المقولات فبالنظر إلى الشمول فهو داخل في الكثرة ولا مجال لذكره في عرض الكثرة وأما جعل الواقع في ضمن المقولة قد ذكرنا ان الواقعية لم تكن موجوداً خارجياً ولا حيثية موجود خارجي وأما بالنسبة إلى الاضافة وجعل الجوهر والعرض والعلة والمعلول من أفرادها لا يتناسب مع الاضافة حيث انها تقتضي النسبة بين طرفين لأنها تعطي مؤدى حيثية الموجود .

وأما بالنظر إلى الجهة فتحكي عن الوجود الواقعي وليست واقعة في إطار المقولة .

وأما البحث عن الكم بالمذهب الكلاسيكي فيعرف بصلاحيته للمساواة واللامساواة لذاته أو بنحو العدم والملكة فيما إذا لم يكن باعتبار ذاته فانه قد يساوي أحد الشيئين والشيء الآخر قد يفارقه باعتبار مقداره بخلاف ما لو كانت المساواة وعدمها بالذات فان الماهية عند عروض القسمة عليها تقع اثينية حتمية بواسطة المقدار .

وينقسم الكم إلى متصل وهو فرض أجزاء متصلة بعضها مع بعض يكون بداية أحد القسمين ونهاية للطرف الآخر كما نشاهد ذلك بالقياس إلى الخط الطويل وقسمته إلى طرفين سوف تكون النقطة هي الحد المشترك بين الطرفين .

وينقسم الكم المتصل إلى طويل وعرضي ويتحقق ذلك بالنظر إلى السطح .

وينقسم أيضاً إلى الطول والعرض والعمق بالقياس إلى الحجم .

وينقسم إلى قار الذات ويوجد ذلك في صورة تجمع أجزاء المادة وإلى غير قار الذات وهو عدم تجمع الأجزاء المادية كالزمان فان الزمان الأول لا يجتمع مع الزمان الثاني .

وقد يؤخذ الكم المتصل القار الذات باعتبار المقدار لا من حيث اقترانه بالمواد والأعراض سمي مقداراً تعليمياً كالسطح والخط والجسم ويصطلح عليها متأخراً بالعلوم الرياضية فانها تبحث عنها مجردة عن الاتجاه المادي .

والسطح والخط والزمان من الأعراض وليست من الجواهر لعدم وقوعها في جواب ما هو مع كونها صالحة للتبدل كما هو واقع العرض بخلاف الجوهر فانه يؤدي الحقيقة وهي غير قابلة للتبدل .

القسم الثاني الكم المنفصل وهو ان لا يوجد بين أجزائه حد مشترك كما في الكم المتصل وإنما أجزاءه وحدات موزعة كالأعداد فان كل رقم عددي لا يرتبط مع العدد الآخر .

وقد يتبنى علماء الهندسة الكم المتصل وتبنى علماء المحاسبات على الكم المنفصل .

الكيف :

يعرف الكيف بلحاظ خواصه انه عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة .

وذهب أكثر الفلاسفة إلى شمول الكيف للأعراض

المحسوسة ويشمل الصفات النفسية كالعلم والظن والشهوة والارادة .

وينقسم إلى أربعة أصناف :

١ - الكيف الجسمي كالحرارة والبرودة بالقياس إلى الملموسات والبياض والسواد بالنظر إلى الألوان والأصوات والحروف بالقياس إلى المسموعات والخلاوة والحموضة للمذوقات والروائح للمشمومات .

وتنقسم المحسوسات الكيفية إلى انفعاليات كالحرارة النارية وأسباب التسمية حيث تصدر التأثيرات عن الحواس إلى انفعالات كحمرة الخجل وإنما سميت بالانفعالات لشبهها بالانفعال وان كان سريع الزوال .

٢ - الكيف النفسي كالعلم والجبن والشجاعة والسخاء والعدالة .

٣ - الكيف الاستعدادي كالصلابة واللين والشدة والرخاء .

٤ - الكيف الكمي كالزوجية والفردية والانحناء والاستقامة .

ذهب جماعة من الفلاسفة إلى أن الكيفيات عبارة عن الامزجة حينما تتكون الحرارة والبرودة التي ينشأ منه كيفية خاصة تدرك بواسطة الذوق .

ولكن أثبت جماعة أخرى في رد هذه النظرية وتمسكوا بأعمية

الكيفية للبيئات كالنار للمركبات ولا تحدد الكيفية في إطار المركبات المعبر عنها بالأمزجة .

الإضافة :

الإضافة هي نسبة شيء إلى شيء بالنظر إلى نسبة أخرى كالفوقية والتحتية والابوة والبنوة فنسبة الابن للأب تستدعي نسبة الأب للابن .

الوضع :

الوضع حالة يحدثها الفاعل كالقيام والقعود .

الأيين :

يراد بالأيين نسبة الجسم إلى المكان بالحصول فيه كوجود الإنسان في الحيز والدار .

وقد أنكر جماعة من الفلاسفة المكان وقالوا لا حاجة للمكان إلى مكان آخر ونسب إلى أفلاطون بأن المكان نظير الهيولى قابلة لكل صورة تتجلى بها والمكان صالح لكل جسم ووقع نزاع بين المتكلمين والفلاسفة في وجود الخلاء للمكان وعدمه .

فذهب المتكلمون إلى صحة خلو المكان من كل شيء حتى الهواء واستدلوا بأن المكان لو كان مشغولاً لتصادمت الأجسام ولما وجدت الحركة حيث لا ينتقل الجسم الأول من محله إلا بعد أن ينتقل الجسم الثاني ولا ينتقل الثاني إلا بعد أن ينتقل الثالث ولازمه حركة أجسام العالم دفعة واحدة وهو محال ولا بد إذاً من القول بأن

كل مكان مملوء بحيز من الفراغ .

إلا أن الفلاسفة قالوا بامتناع الخلاء والفراغ ومثلوا له في صورة الامتناع بما لو كانت زجاجة مملوءة بالماء وكان أسفلها ثقب صغير وأمسكنا على فمها لوقف الماء ولم يتحرك وإذا فتحنا فم الزجاجة خرج الماء من الثقب وما ذاك إلا لأن المحل ممتلئ بالمشاغل ولو كان المحل خالياً لنزل الماء ومتى فتح فم الزجاجة خرج الماء من الثقب بمقدار ما يدخل الهواء من جانب وينزل الماء من جانب آخر .

إلا أن العلم الحديث كشف لنا عن وجود ذرات وفراغ وحركة ولا بد من وجود خلاء في جانب لكي تقوم الذرة بدور الرقص في ذلك الفراغ .

ويبدو من المتكلمين كشفهم لجانب الفراغ خاصة ومن الفلاسفة كشفهم لجانب الذرة والعلم الحديث تصيد من هاتين النظريتين وجود الذرة والفراغ والحركة .
المتى :

يراد من متى نسبة الشيء إلى الزمان الذي وقع فيه كقولك متى حدث الشيء الفلاني وفي أي ساعة أو يوم أو شهر أو سنة .
سواء كان الزمان مساوياً لوجود الشيء أم لا .

ولا بأس أن نفتح نافذة عن تاريخ المذهب الفلسفي في الزمان إجمالاً حيث أن أرسطو كان معتقداً بأن الزمان عبارة عن مقدار الفلك الأعظم الملقب بالفلك الأطلس .

وذهب الجرجاني في التعريفات بأن الزمان عبارة عن مقدار

حركة الفلك الأطلس وعند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر فيه متجدد آخر موهوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم والاتيان موهوم فإذا قرن الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام .

واختارت جمهرة من الفلاسفة ان الزمان عبارة عن مرور الأيام والليالي ومقدار حركة الفلك ينقسم إلى القرون والقرون إلى السنين والسنين إلى الشهور والشهور إلى الأيام والساعات وهو أنفـس رأس مال به يكتسب كل سعادة وان يضمحل شيئاً فشيئاً .

جعل اليونان والرومان ومن سبقهم من الأمم القديمة الزمان في جملة معبوداتهم ولما كانوا يشخصون الموضوعات ويعينون لكل أمر صورة معلومة نحتوا للزمان تمثالاً شخصوه شيخاً أشهب اللحية جليل القدر عريض الجبهة مكشوف الرأس كللته الهيبة بإكليل الوقار ذو عينين براقتين تدل على النجابة كثيف الشعر متجدد الناصية .

وهذا التمثال يحكي عن حالة تكون الزمان وانه قد مر على التجارب وصار ذو حنكة وتدبر .

واختارت الزرادشتية بأن للمعبودات أباً وسمته ذروان وهو المقصود بالزمان إليه قوة الخلق وقالت بأنه ولد لهرمز واهرمن .

وأما الاختلاف بين الزمان والدهر ان الزمان يقع على المدة الكثيرة والقليلة بينما الدهر يوجد في دائرة المدة الكثيرة .

وقد تعرض الفلاسفة إلى الزمان في الأعراض في الكم من حيث النظر إلى أن الزمان كم متصل ينظر إليه من حيث هو هو

وينظر إليه مرة أخرى من ناحية عروضه على الحركة العارضة على المسافة .

ويبحث عنه في متى أيضاً كما ذكره الحاجة نصير الدين الطوسي وهو بالنسبة إلى الزمان .
الملك :

يقصد بالملك نحو إضافة خاصة بين المالك والمملوك تقول هذا ملكي وتحت تصرفي أو هذا المال لفلان . ويعبر عنه أيضاً بهيئة تعرض الجسم بواسطة جسم ثاني يحيط به .
الفعل :

الفعل هو نسبة بين الشيء وبين ما يؤثر فيه ما دام مؤثراً كقولك بنيت الدار وحاضرت في الجامعة فانه متى تم الفعل خرج عن دائرة المقولات .

الانفعال :

المراد بالانفعال هو أن يتأثر الشيء بالغير كقولك كسرت العصا فانكسرت بأن يكون الطرف الثاني قابلاً للانفعال ووقوع التأثير منه وهو ما يعبر عنه بالاستجابة .

وقال الفيلسوف الشيرازي من تأمل قليلاً في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا في العقل وليس عروضها لما هي عارضة له عرضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هي معروضة بالذات .

حقيقة الآن :

للآن اتجاهان :

- ١ - ما يتفرع على الزمان وذلك بلحاظ طرف الزمان المتصل وطبيعته الاتصال تقتضي القسمة اللامتناهية بالقوة .
- ٢ - ما يتفرع عليه الزمان ويعبر عنه أيضاً الآن السيال .

الجسم :

تطرق الفلاسفة إلى موضوع الجسم وقد تناوله علماء الفيزياء والديالكتيكيون ، والديناميكيون وغيرهم بصورة مفصلة في إطار المادة وما تحتوي عليه المادة من عناصر .

ونشرع أولاً في البحث الفلسفي وهو على آراء خمسة :

١ - الجسم قابل للانقسام وله وحدة اتصالية حقيقية تدرك بالحس .

٢ - الجسم مجموعة أجزاء ذات حجم قابل للقسمة الوهمية والعقلية فقط كما ينسب ذلك إلى ديمقراطيس .

٣ - انه متصل حقيقة وجامعاً للأجزاء وصالح للقسمة إلا أنها غير متناهية كما هو مذهب الفلاسفة .

٤ - مؤلف من أجزاء لا تتجزأ لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً وإنما هي صالحة للإشارة الحسية عليه خارجاً وينسب هذا المذهب إلى جماعة كثيرة من المتكلمين .

٥ - يتألف الجسم من أجزاء غير متناهية إلا أنه بعدما أثبت العلم الحديث انقسام الجسم إلى عدة مواد وعناصر وانه كتلة متصلة ذو مواد مجتمعة منحلة إلى عدة عناصر .

وأما الجانب التحليلي العقلي فيمكن تصويره إلى أجزاء تصل إلى البساطة بحيث ليس ما وراءها جزءاً تحليلياً عقلياً فالجسم يوجد عند اجتماع الأجزاء بعضها مع بعض ، وبعبارة أخرى له اتجاه فعلي واتجاه استعدادي أما الاتجاه الفعلي وهو تجمع المواد وتماسكها حتى يتحقق هيكلها خاصاً والاتجاه الاستعدادي تكون الأجزاء والعناصر صالحة لعروض الصورة النوعية عليها فيكون الجسم مركباً من مادة وصورة وتكون طبيعة الصورة صلاحيتها للتغير والتبدل من حيث الأفعال والآثار .

واستدل الفلاسفة إلى مجموعة نظريات :

١ - الحركة والزمان منها مركب من أجزاء لا تتجزأ فالجسم كذلك .

٢ - لو فرض وجود كرة على سطح فموضع الملاقاة ان كان منقسماً فهو باطل لأن محل الكرة يقع منطبقاً على السطح المستقيم والمنطبق على السطح المستقيم مستقيم فذلك الموضع من الكرة مستقيم هذا خلف وان لم يكن منقسماً فإذا دحرجت تلك الكرة فالموضع الثاني من الملاقاة يكون أيضاً غير منقسم لما مرو كذا الثالث والرابع إلى أن تتم دائرة تلك الكرة فتكون تلك الكرة مركبة من أجزاء لا تقبل القسمة .

٣ - النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم وهي نهاية الخط

الموجود بالفعل فكانت موجودة بالفعل فمحلها ان كان منقسماً لزم
انقسامها بانقسامه هذا خلف وان كان غير منقسم فهو الجوهر
الفرد (١) .

واستدل المتكلمون بأدلة :

١ - إذا وضعنا جزءاً بين جزئين فالمتوسط إما أن يجب
الطرفين عن التماس أو لا يجب فإذا كان الأول فقد لقي كل
واحد بغير ما لقي الآخر فكان منقسماً وان كان الثاني لم يكن ازدياد
التأليف مفيداً لزيادة الحجم وهو ظاهر البطلان .

٢ - إذا ركبنا خطأً من ثلاثة أجزاء ووضعنا على طرفيه
جزئين فاما ان تصح الحركة على كل واحد من ذينك الجزئين إلى
الأجزاء أو لا تصح والثاني ظاهر البطلان فتعين الأول فلنفرض
حركتهما معاً وحينئذ يلزم التقاؤهما على الجزء الأوسط فيماس كل
منهما بنصفه نصف الوسط وبنصفيهما الآخرين النصفين من الجزئين
الباقيين من الخط فيلزم قبول القسمة في الكل .

٣ - إذا ركبنا خطأً من أربعة أجزاء ووضعنا فوق أحد طرفيه
جزءاً أو تحت الطرف الآخر جزءاً ثم فرضنا حركتهما معاً فلا بد وان
يلتقيا على متصل الثاني والثالث وذلك يستلزم انقسام الجزئين وما
ماساه من الجزئين المتوسطين من الخط (٢) .

وهذه النظريات التقليدية لدى الفلاسفة في نزاعهم مع

(١) قواعد المرام للشيخ ميثم البحراني ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢) قواعد المرام ص ٥٤ .

المتكلمين تلمع في ذهننا كواكب نوريه وهي ان نظرية الفلاسفة التقليدية تركز على عدم تقسيم المادة ولا بأس أن نتناول الحديث حول المادة بما جاء في المذهب الفيزيائي والكيميائي .

بحث المادة :

وبالجملة ان الفلاسفة القدامى تعرضوا إلى المادة والصورة وجاء أرسطو في البحث عنها من زاوية العلل الأربع واعتبرها المقومة للوجود :

- ١ - المادة أو ما منه الشيء كما جاء في تعبير أرسطو .
- ٢ - الصورة أو ماهية الشيء .
- ٣ - الفاعل أو مبدأ الحركة والسكون أو ما يصير الشيء ما هو .

٤ - الغاية أو ما من أجله الشيء . واعتبر الفلاسفة القدامى ان العلة المادية هي الأولى في تأويلهم للوجود الطبيعي (١) .

وجاء في كتاب أرسطو ما بعد الطبيعة إذ يقول فيها وأنا أعني بالمادة ما ليس بذاته شيئاً خاصاً ولا هو كم ما ولا يصح عليه أي من المقولات الأخرى يتعين بها الوجود وهو مع ذلك ليس عدماً أو سلباً للصفات أو المقولات (١٠٢٩ - أ ١٩) ويبدو من أرسطو قد اتخذ

(١) الطبيعة ج ٢ ص ١٩٤ ب ٢١ .

معرفة المادة بما أنها في دور القوة دون الفعلية أو عبارة أخرى عن الهيولى .

ويأتي أفلاطون في سلوكه نحو المادة بأنها عبارة عن العدم المحض لأنها ما لم تخرج من دائرة القوة إلى الفعلية تكون عدماً ولكن أرسطو لم يتقبل هذا التوجيه ولذا قال ان شروط الحدوث ثلاثة :

١ - الصورة .

٢ - المادة .

٣ - العدم (١٢ - ١٠٦٩ ب ٣٤) وان كنا نوافقه في هذه النظرية لأن المادة شيء والعدم لا شيء إلا أنها تفقد الرداء والهيكل الخاص وهذا لا يوجب جعلها في صفحة العدم وإذا عبرنا عن المادة بأنها الموجود بالقوة تكون المادة حاكية عن أقسام الحركة كما أشار إليها أرسطو .

١ - المادة الأولى وهي موضوع الكون والفساد المطلق (أي عالم الموجودات المركبة) أو حامله الذي تتعاقب عليه الكيفيات الأربع فيتولد منها العناصر الأربعة وهي المادة العامة الجامعة لسائر الموجودات والتي ينسب إليها كون الشيء وفساده أصلاً .

٢ - المادة الخاصة وهي موضوع الحركة أو التغير وتكون أقسام المادة الخاصة ثلاثة أقسام :

أ - مادة الحركة المكانية .

ب - مادة الزيادة أو النقص - أي التغير الكمي .

ج - مادة التغير من حال إلى حال أي التغير الكيفي (١) .

وقال أرسطو في تعريف المادة بأنها لا تنفصل عن الجسم الذي تدخل في تركيبه إلا في الدهن ولكن الفيثاغوريين والافلاطونيين ذهبوا إلى أنها ما تحده الخطوط والنقاط ولا يوجد قط دون كيفية أو صورة .

وأضاف أرسطو أيضاً مادة أخرى سماها بالمادة المعقولة غير المحسوسة وهي موضوع العلم الرياضي، ويكون البحث الميتافيزيقي في تمييز المادة عن الصورة بالقوة والفعل أيضاً .

أما البحث عن المادة من الوجهة الفيزيائية تارة من حيث وقوعها محددة في إطار العناصر الأربعة وهي الماء والهواء والتراب والنار وهي تحمل المواد الطبيعية الأولية وأضيف إلى هذه المواد الكبريت والملح والزئبق .

وأخرى ينظر إلى المادة من جهة كونها أجساماً صغاراً وتسمى الذرة كما سار بهذه النظرية ديمقريطس قائلاً بأن الجسم مؤلف من أجزاء صغيرة يتخلل بينها فراغ وعبر عن تلك الأجزاء بالذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ بحسب أصلها الاشتقاقي والتركيب الذري مكون من نواة ومجموعة الالكترونات .

وجاءت نظرية معارضة قد تبناها أرسطو قائلاً ان الجسم ليس مؤلفاً من ذرات صغار وإنما هو شيء واحد متصل قابل للقسمة والانفصال .

(١) الطبيعة ٤٣٨ أ ٣٢١ .

أما دور الفيزيائيين فيرون انه ما كانت أقرب المواد الطبيعية وأضيفت إليها ما يقارب المائة من العناصر .

أما الحديث من حيث الأجزاء المنفصلة وهي الذرات المكونة من أجزاء صغيرة جداً غير مرئية ويقصد بالذرة هي المحتوية على النواة تدور حولها الكترونات الحاملة للشحنة السالبة كما أن النواة تحتوي على البروتونات ونيوترونات والبرتون يحمل الشحنة الموجبة ويكون نسبة التساوي بين الشحنة السالبة والموجبة فشحنة موجبة واحدة معادلة لشحنة سالبة واحدة من برتون واحد والكترون واحد .

إلا أن الهليوم في نواته يحمل أكثر من شحنة موجبة في شحنة الهيدروجين بالنسبة إلى البروتونين فيكون ثقل ذرات الهيدروجين مع الهليوم أقل بالقياس إلى الليثيوم وهكذا إلى اليورانيوم فيكون مثلاً الوزن الذري للهليوم بمقدار أربع ذرات بالقياس إلى الهيدروجين فقط فيكون الاختلاف الذري في إصر الوزن .

وقد توجد لبعض العناصر حسن التوالد كما يتولد اليورانيوم من أشعة ألفا وهي عبارة عن الاحتواء لذرات هليوم المتولد من اليورانيوم .

وعندما يولد عنصر اليورانيوم أشعته (ألفا وبيتا وغاما) ينتقل إلى عنصر الراديوم كما انه عند اصطدام ذرات الازوت تتولد البروتونات وتتولد ذرة الهيدروجين من ذرة الازوت ، تتحول ذرة الازوت إلى أوكسجين .

وقد سار الركب العلمي الفيزيائي إلى تحويل المادة إلى طاقة

والطاقة إلى مادة بمعونة توحيد نواة ذرة الهيدروجين ونواة ذرة ليشيوم الذي يكون الناتج نواتين من ذرة الهليوم والطاقة التي ترشدنا إلى الوزن الذري في نواتي الهليوم والوزن الذري لنواة هيدروجين ونواة ليشيوم وتتحول الطاقة إلى مادة بسبب أشعة جاما وهي المحتوية على الإلكترونات السالبة مع الإلكترونات الموجبة .

والذي نلاحظه في حقيقة المادة انها قابلة للتغير والتبدل من ظاهرة إلى ظاهرة أخرى فهي متناقضة بحسب تلك الظواهر وبهذا لا تكون أساس الكون والطبيعة الكونية بنحو العلة الفاعلة هذا مع أنها تحمل خصائص المركبات التي هي عوارض للعناصر الأصلية وتقع العناصر الأصلية عوارضاً بالقياس إلى الذرة ولا يصح أن تكون المادة مبدعة وخلقة مع كونها حاملة للصفة العرضية التي مؤداها الفقر دون الغناء الذاتي لوجود الشيء .

مضافاً إلى كون المادة في دور الحركة وصلحية الحركة تستدعي التغير والتجدد من صفحة إلى صفحة أخرى وان زعم الديالكتيكيون ان الحركة من ذاتيات المادة باعتبار شمول المادة على لنقائض الموجبة والسالبة إلا أن الدقة الفلسفية تقضي عدم نضوج المادة وتكاملها لاختلاف عواملها وآثارها مع ان الحركة من المعاني الحادثة التي تعرض المادة في أصل وجود الشيء وهي محتاجة إلى المحرك ولا يعقل ان تكون المادة هي سبب الحركة وإنما هناك أمر وراء المادة إلا أن النظرة الديالكتيكية تعتبر سبب الحركة نفس المادة بينما الحركة متأخرة عن المادة بنحو التأخر الرتبي لا الزماني هذا مع استلزامها للتناقض الفعلي بكونها جامدة ساكنة ومتحركة ولو كانت المادة صالحة لمجرد الاستعداد والقابلية لأصبحت في حلقة الاستعداد

فقط دون الخروج إلى الفعلية بينما وجود الحركة يعطي الخروج من الاستعداد إلى الفعلية كل ذلك إذا كانت المادة محتوية على الحركة إما بالفعل أو بالقوة .

ويحدثنا كارو في كتابه مذهب الماديين (ص ٢٤٠) ان الحركة تتكون من الحرارة والعمل والضياء والكهرباء والمغناطيسية فمن مجموع هذه الأمور توجد الحركة وتتولد وبعد إرجاع هذه الأمور بحسب القوانين الميكانيكية إلى التكييفات المتعددة القابلة بالنقل والتبدل بعضها إلى بعض .

ويكون مؤدى حديثه أن الحركة ليست ناشئة من المادة فتقع لها الاستقلالية الذاتية إلا أن الذي نرتئيه ان الحركة سواء كانت من عامل المادة أو تفاعل الحرارة والعمل والضياء والكهرباء والمغناطيس كلها مخلوقة لقوة عارية عن الامكانيات الفكرية .

وعلى الجملة ان الحرارة والعمل والضياء والكهرباء والمغناطيسية صفات عرضية فتكون الحركة مكونة من أمر عرضي لا ذاتي والأمر العرضي محتاج إلى معروض وليس له الاستقلالية الذاتية وان لم يكن فيه محذور علمي من حيث أخذ العرض في العرض إلا أن المحذور فيه . عدم استقلالية الذاتية وانه دائماً في دور الفقر الذاتي .

وثالثة ان المادة فاقدة للتفكير العلمي والعقلي فهي مفتقرة إلى التوجيه في السلوك إلى خط معين فالصورة والحركة لوجود المادة وان وقعتا متلازمتين للمادة إلا أنها محتاجة إلى مشعل العقل والرجوع إلى التجربة لم ترتكز على استكشاف الكون وأسراره الواقعية والرجوع

إلى الحواس الظاهرة لا أثر لها حيث انها قاصرة على درك الحقيقة الأولى فالمادة بشتى أبحاثها العلمية الفيزيائية والقيسولوجية^(١) والبيولوجية^(٢) كلها في حاجة إلى الایجاد والتكوين من جهة أصل الایجاد فلا تكون خلية الانسان غنية في أصل الایجاد ولأن الحيوان الصغير صالح للاستقلالية الذاتية والتوالد الذاتي كما أبطلها علم البيولوجيا (الحياة) .

القدم والحدوث :

یراد بالقدم والحدوث هما اللفظان اللذان يشتركان في الانطباق على زمان واحد على نحو النسبة الاضافية في أحد الجانبين بأن تكون الكثرة الزمانية في طرف القديم وقلة الزمان في طرف الحدوث .

ثم ان مفهومي القدم والحدوث تارة يكون العدم بنحو المقابل وهو العدم الزماني الذي لا یجامع الوجود وأخرى يؤخذ العدم بنحو العدم المجمع وهو عبارة عن عدم الشيء لذاته المجمع لوجوده المرتكز إلى علة .

وأما مفهوم الحدوث فهو عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم ومفهوم القدم عدم مسبوقيه بالعدم ويكون كلا المعنيين من الاعراض الذاتية لمطلق الوجود لأن الوجود بما هو إما مسبق بالعدم أو غير مسبق بالعدم .

(١) یراد به كشف خلايا الانسان والحيوان .

(٢) وهي الواقعة في محیط علم الحياة .

ويتجلى لديك حقيقة الحدوث الذاتي بمسبوقية الوجود بالعدم في ذاته كما في الموجودات الكونية المستندة إلى علة ويقابل الحدوث الذاتي القدم الذاتي وهو عدم مسبوقية الشيء بالعدم في ذاته الذي يكون ذاته عين حقيقة الوجود وهو المنطبق على ذات المطلق الذي هو عبارة أخرى ماهيته آنيته .

اعتقدت كافة الملل الموحدة بحدوث العالم وعليه جميع المتكلمين .

إلا أن مذهب أرسطو وجمهور الفلاسفة يعتقدون بقدم العالم الكوني واستدلوا بأن حدوث العالم الكوني لازمه تأخر المعلول عن علته وطبيعة التأخر يستدعي النقصان في جانب العلة ولا يصح نسبة النقص إلى العلة الأولى .

وبالجملية ان الحدوث صورته المرئية وجود بعدالعدم كوجود البناء قبل ان لم يكن ويلزم أيضاً عند فرض الحدوث تأخر العالم عن علته بأن يكون فاصله بين العلة والمعلول والتراخي بينهما الذي لازمه النقصان وعدم التكامل الذاتي في جانب العلة ويمكن عرض عدة لوازم باطلة لمن يعتقد بقدم العالم دون حدوثه .

١ - القديم متعدد حيث كان المطلق ومعه قديم آخر وأشار سبحانه إلى أثر التعدد في قوله ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا .

٢ - عدم احتياج الكون إلى موجد ومكون لأنه ابتداء له ولا انتهاء يقف عليه .

٣ - ان يكون عدم القدرة لله على افناء العالم الكوني حيث لم يتصور في صفحته انتقال من العدم إلى الوجود وكذا بالنسبة إلى

عدم انتقاله من الوجود إلى العدم لكونه ثابتاً حين الأزل والقدم .
أما دليل المتكلمين في إثبات حدوث العالم الكوني دون قدمه
بيانه ان الجسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو من الحوادث
فهو حادث .

وهذا الدليل يسير مع موكب العلم الحديث حيث ان الجسم
في دور الحركة دون السكون وان كانت الحركة والسكون حادثين
لأن كلاً منهما قابل للزوال والتبدل فيعرضان الجسم إلا أن السكون
يقع في جانب المادة غير متصور لأنه من الأمور المتصلة غير
المفارقة .

وذهب الكندي أحد فلاسفة العرب إلى إثبات العالم وقال كل
جسم موجود بالفعل أو سيوجد فهو متناه ويستحيل ان يكون
سرمدياً وباقياً إلى الأبد .

وجملة استدلاله يتلخص بما يلي انه لو أخذنا جزءاً من جسم
فان فرض عدم نهاية ذلك الجسم المنفصل عنه الجسم يكون
المتخلف من الجسم ان كان متناهياً فقد تم الفرض وان قدر عدم
نهيته وارجعنا الجزء الذي فصلناه من ذلك الجسم يكون عند رجوع
الجزء إليه ان الجسم بعد انفصاله من ذلك الجزء يصبح غير متناه .

فإضافة الجزء للجسم لم تخرج ذلك عن دائرة اللامتناهي
ويكون الجسم بعد الزيادة أكبر مما كان عليه سابقاً فإذا كان في كلا
الجانبين غير متناهي تصبح النتيجة اللامتناهي أكبر من اللامتناهي
والكل بمقدار الجزء وهو ممتنع عقلاً .

وعليه لا بد من التمسك بأن الجسم يقع متناهياً في المستقبل

والماضي وهو مؤدي الحدوث ومقتضى الحدوث استناده إلى إرادة فوقه فالإرادة الإلهية هي المبدعة للكون وموجدة له حيث ان المادة الجسمية مقترنة مع التغير والتبدل والحدوث وظرفها الزمان فطبيعة المادة على هذا تقع متناهية بلحاظ حدودها الماهوية وإلا فحسب الانشطار والقسمة يمكن ان تقع متناهية كما هو رأي الفلاسفة بصحة أجزاء الجسم إلى أجزاء لا نهائية لها كما استقر عليه العلم الحديث .

وانقسام المادة إلى عناصر وصورتها إلى مادة أخرى لا يوجب عدم تناهيها لأن الانتقال أصبح من مادة إلى مادة أخرى بسبب الانشطار حيث ان النظرة الأولى وقعت في محيط المادة الأولى بما هي محدودة فإذا انشطرت إلى قسمين تخرج عن دائرة التحديد الأولى إلى ماهية أخرى والتحديد الآخر مرهون بتلك الماهية المنتظرة من المادة الأولى إلى المادة الثانية .

علاقة الحادث بالقديم :

يمكن تصوير ربط الحادث بالقديم من ناحية كون الحادث مرتكزاً إلى حركة مستمرة واستناد الحادث إلى علة حادثة يلزمه الدور أو التسلسل وبهذا لا بد من الرجوع إلى علة قديمة .

وعلى الجملة إن تصوير الحادث على نوعين :

١ - حادث من جهة الماهية بمعنى ان الماهية موضوع للحادث فهي بهذا اللحاظ تكون معروضة للحادث .

٢ - الحادث بلحاظ وجود الحركة وهي حادثة لذاتها

فطبيعتها الحدوث والتجدد ولا تحتاج إلى علة حادثة لأن الحركة من ذاتياتها .

الحوادث غير متناهية :

ذهب الفلاسفة إلى عدم تناهي الحوادث بلحاظ أن كل حادث يلزمه حدوث أجزاء متعاقبة كما يساعد عليه العلم الحديث وان خالف في ذلك المتكلمون (١) .

والكلام يقع في مرحلتين الأولى ان تجدد الأجزاء بما لها اتحاد في الصورة النوعية تكون جميع الأجزاء مشتركة .

والثانية ان يلحظ كل جزء من الجزء الآخر على نحو التحديد الماهوي كأن يكون كل جزء يحمل طابع الجنس والفصل فذاك لا يوجب الخروج عن دائرة الاتحاد في الصورة النوعية وإنما يكون الاستمرار في التجدد والحدوث ما لا نهاية له ولا يضر صدور الأجزاء من القديم ولا يستلزم أن تكون مجموعة الأجزاء من القديم والحادثة حادثة لأن الابداع من كتم العدم لا بد أن يخضع أول جزء إلى طاقة قديمة غير حادثة .

السبق واللحوق :

السبق واللحوق يرمزان إلى التقدم والتأخر كسبق الواحد على الاثنين والثلاث على الأربع وهكذا فيكون الواحد سابقاً والاعداد المتأخرة لاحقة .

(١) قواعد المرام للشيخ ميثم البحراني ص ٥٦ .

وقد لا يكون بين السبق واللحوق نسبة مشتركة إلا أن الخصوصية واقعة بلحاظ الأفراد كما في مثالنا الواحد بالقياس إلى الاثنين أو يكون بينهما نسبة مشتركة فالنسبة تسمى معية وعلى كل حال قد قسم الفلاسفة السبق على أقسام .

١ - السبق الزماني كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض كالساعة والدقيقة واليوم والشهر والسنة .

٢ - السبق العلي ويراد به تقدم العلة على المعلول كما في مثل حركة اليد على حركة المفتاح أو القلم .

٣ - السبق الماهوي ويعبر عنه التقدم بالتجوهر كتقدم أجزاء الماهية النوعية على ذات النوع .

٤ - السبق الدهري ويقع عند صورة تقدم العلة الموجبة على المعلول في ظرف انفصالها عن المعلول وعدم وجود المعلول كتقدم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة كما ينسب هذا القسم إلى السيد الداماد .

٥ - التقدم الرتبي كتقدم الامام على المأموم والجنس على النوع ويكون موطنه الحس .

٦ - التقدم الشرفي كتقدم العالم على المتعلم ويكون موطنه العقل .

٧ - التقدم الذاتي كتقدم الحقيقة عندما ترتدي لباسها الواقعي على العرض كتلبس الماء بالجريان حقيقة وتلبس الميزاب بالعرض وهذا القسم ينسب إلى الفيلسوف الشيرازي .

وقد ذهب «كانت» إلى العلية على نحو التوالي أساساً وان قامت أيضاً في وقت واحد معاً والتوالي يجري على قاعدة بحيث انه إذا وقع الحادث أ - فان الحادث ب - لا بد أن يتلوه إذا كانت سائر الظروف واحدة (١) .

ولكن نظرية «كانت» ان قصد التوالي بلحاظ التقدم الزمني فالتحقيق الفلسفي قاض بأنه ليس بين العلة والمعلول تقدماً زمنياً وإنما التقدم طبعي .

التغير الكوني :

ثبت ان العالم الكوني لم يكن قديماً ولا بد من وقوعه متغيراً بعد أن كان حادثاً فالتغير قد يفسر على نحو التعاقب في الأمور الساكنة كما يعتقد زينون بأن المسافر إذا قطع مسافة فانه ليس الا سكنات متعاقبة وليست هذه الحالة تعطي مفهوم التدرج وعلى هذا الاساس قد أنكر التدرج في الوجود أو يفسر التغير على أساس الحركة على نحو ان يكون السير متدرجاً لا سكون فيه ويعتقد هرقليطس ٥٤٠ / ٤٧٥ ق . م . ان الوجود في تغير مستمر وان القانون العام الذي ينظم الوجود هو التغير وعدم الثبات والتجدد المستمر فكل شيء في سيلان مستمر ولا يوجد شيء باق على الاطلاق ويقول ثانياً السيلان العام :

١ - كل شيء ينساب ولا شيء يسكن كل شيء يتغير

(١) مانويل كنت ص ٢٤٥ للدكتور عبد الرحمن بدوي .

ولا شيء يدوم على الثبات .

٢ - انك لا تستطيع النزول إلى النهر الواحد مرتين لأن
مياهاً جديدة تنساب فيه باستمرار .

٣ - الأشياء الباردة تصير حارة والحارة تصير باردة ويجف
الرطب ويصبح الجاف رطباً .

٤ - ان الأشياء تجد راحتها في التغير .

٥ - الزمان طفل يلعب بالنرد والقوة الملكية قوة طفل .

٦ - ينبغي أن يكون مفهوماً ان الحرب حالة عامة وان
الصراع عدل وان كل الأشياء لا بد أن تخضع لجيرية الصراع^(١) .

ويقول جون ادولف برهler أستاذ الكيمياء بكلية اندرسون ان
القوانين الطبيعية الكيماوية تقوم في أساسها على عدم الانتظام
ويعتقد ان النظام المشاهد من وجود أعداد بالغة يرجع إلى قوانين
الاحصاء^(٢) ويتوصل جون أدولف إلى معرفة الواجب المطلق وعدم
تعقل الصدفة من خلال تفضنه للظواهر الطبيعية وتكاثر جزئيات
البروتين في جسم الانسان وان عمر الأرض يقدر بما يقرب ثلاثة
بلايين من السنين أو أكثر ولا يعتبر زماناً كافياً لحدوث هذه الظاهرة
وتكوين هذا الجزيء عن طريق المصادفة كما ان تفضن الانسان بهذا
الابداع أو النظام التام يعطيك لوحة عن وجود قوة تسيّر تلك

(١) تاريخ الفكر الفلسفي ص ٦٧ - ٦٨ للدكتور محمد علي أبوريان ط ١٩٧٣/٤ م .

(٢) الله يتجلى في عصر العلم ص ١٠٠ ط ٣ عام ١٩٦٨ م .

(٣) المصدر نفسه ص ١٠١ .

الذرات على نظام معين تتبعه الذرات جميعاً من الهيدروجين إلى اليورانيوم وما بعد اليورانيوم وكلما ازداد علمنا بالقوانين التي تتحكم في توزيع البروتونات والالكترونات لانتاج العناصر المختلفة ازداد علمنا وإيماننا بما يسود عالم المادة من توافق ونظام ويكون حديثنا عندئذ في هذا الموضوع هو تكاثر المادة ووجود تغيير مستمر .

أو تفسر الحركة على أساس التناقض المستمر في داخل الحركة كما ذكره انجلز ان الوضع يختلف كل الاختلاف إذ ننظر إلى الكائنات وهي في حالة حركتها في حالة تغييرها في حالة تأثيراتها المتبادلة على بعضها البعض حيث نجد أنفسنا بدء هذه النظرة بنا مغمورون في التناقضات فالحركة نفسها هي تناقض ان أبسط تغير ميكانيكي في المكان لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة كينونة جسم ما في مكان ما في لحظة ما وفي نفس تلك اللحظة كذلك في غير ذلك المكان أي كينونته وعدم كينونته معاً في مكان في نفس اللحظة الواحدة فتتابع هذا التناقض تتابعاً مستمراً حلّ هذا التناقض حلاً متوافقاً مع هذا التابع وهو ما يسمى بالحركة (١) .

والذي يأتي في دور التصور حقيقة هو التبدل والتجدد بعد خروج الشيء من محيط العدم إلى إطار الوجود وهذا في الواقع يكون التغير عاماً للتعاقب والحركة بكلا اتجاهيهما الدفعي والتدريجي وما أشار إليه انجلز لا يتمشى مع حقيقة الحركة إذ التناقض إنما يقع بين السلب والايجاب أما الانتقال من حركة إلى حركة أخرى فهو من نوع التضاد لا التناقض مع ان واقع الحركة الانتقال من القوة

(١) ضد دوهرنك الفلسفة ص ٢٠٢ .

إلى الفعلية فإذا كان في معتقد انجلز ان التطور لم يخرج عن دائرة الفعلية في كل من الانتقاليين فلا يمكن الالتزام بمبدأ التطور أصلاً وإنما لازمه هدم الحركة التطورية من أساس .

هذا مع اني أعتقد عدم التطور في المادة وعدم التطور في الحركة أيضاً إذا كان الملاك في الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعلية لأن التطور يحكي عن طبيعة الحركة من المتقل منه إلى المتقل إليه عند وجود حقيقة مشككة بينما إذا كانت الحركة الثانية بنفس الحركة الأولى لم تعط تطوراً وإنما حركة مماثلة لا من قبيل الزيادة والنقصان بينما الحركة التطورية لا بد أن يكون في صميمها موضوعية التشكيك دون الحقيقة المتواطئة أو المماثلة .

وأما تطور الحركة عن جهة القفز كما سار عليه ستالين (١) سواء كان بنحو الحركة الدائرية كحركة الثمرة إلى شجرة ثم إلى ثمرة أو الحركة التكاملية فان التطور فيها يقع بلحاظ الفعلية ولما كان السير فيها في دور القوة لم تتوصل الحركة فيهما إلى التكامل وإذا وصلت إلى الفعلية لا يفرق الحال فيهما .

وأما الانتقال إلى الحركة الثانية فقد أخذ صبغة أخرى وحقيقة ثانية وليست بنحو التطور وإنما بنحو الابداع والتكوين الجديد .

ونحن ننكر التطور سواء كان من الناحية المادية أو الحركية لأن البرهان العلمي وان جاء بلسان التطور إلا أنه على نحو المساحة العرفية دون الدقة الفلسفية لأن كل انفلاق جزء يحمل طابعاً وهوية

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ص ٨ - ٩ .

خاصة وكل حركة عندما تنتقل إلى حركة أخرى خرجت من القوة إلى الفعلية فليس هناك تطور لأن طبيعة التطور يقتضي الزيادة من نوع ذلك الشيء لا من مباينته والدقة الفلسفية تقتضي وجود المباينة بين كل جزء مع الجزء الآخر وكل حركة مع الحركة الأخرى لأن النظرة لديها بالتحليل العقلي وليست نظرة عرفية ولذا أشار القرآن إلى الدقة الفلسفية دون النظرة العلمية العرفية فقال سبحانه انا أنشأناه نشأة أخرى كما ينبغي التأمل بأن التطور غير التكامل بحسب المفهوم الفلسفي إذ رب تطور لا يصل إلى مرحلة التكامل ان الآية ناظرة إلى جهة التكامل من حيث الروح ولم تنظر إلى التطور لأن التطور من طبيعته التشكيك في الوجود والتكامل هو الدخول في دائرة الفعلية بعد الخروج من القوة .

ويتضح لديك اننا لا ننكر التكامل وان أنكرنا التطور في المادة والتطور في الحركة لأن التكامل يقع بالفعل بعد الخروج من القوة والمادة والحركة في لوحة المراحل الاستعدادية .

وبنظرة ثانية ان حقيقة التغير هو التبدل والتجدد بعد خروج الشيء من محيط العدم إلى إطار الوجود ، وهذا في الواقع يعم التعاقب والحركة بكلا اتجاهيهما الدفعي والتدرجي .

وما أشار إليه انجلز لا يتمشى مع حقيقة الحركة إذ التناقض إنما يقع بين السلب والايجاب اما الانتقال من حركة إلى حركة أخرى فهو من نوع التضاد لا التناقض مع ان واقع الحركة الانتقال من القوة إلى الفعلية فإذا كان في معتقد انجلز ان التطور لم يخرج عن دائرة الفعلية في كل من الانتقالين فلا يمكن الالتزام بمبدأ التطور أصلاً .

هذا لو كانت طبيعة الحركة تقتضي الخروج من القوة إلى الفعلية لأن التطور لا بد أن يحكي عن وجود الحركة من المنتقل منه إلى المنتقل إليه عند وجود حقيقة مشككة بينها إذا كانت الحركة الثانية بنفس الحركة الأولى لم تعط تطوراً وإنما حركة مماثلة لأنه من قبيل الزيادة والنقصان بينما الحركة التطورية لا بد أن يكون في حجمها موضوعية التشكيك في الوجود دون الحقيقة المتواطئة أو المماثلة .

وأما تطور الحركة عن جهة القفز كما سار عليه ستالين (١) سواء كانت الحركة دائرية كحركة الثمرة إلى شجرة ثم إلى ثمرة أو تكاملية فإن التطور فيها بلحاظ الفعلية إلا أن السير في الدائرية في دور القوة ولم تتوصل الحركة فيها إلى التكامل وإذا وصلت إلى الفعلية لا يفرق الحال فيها معاً .

وعلى الجملة ان الواقعة توجد على ثلاثة نقاط :

١ - المادة .

٢ - الحركة .

٣ - التكامل .

وهذه النقاط مفاهيم تحكي عن خواص معينة وكل واحد منها له اتجاهه الخاص كما انه لا بد ان يعلم أن ارتكاز هذه النقاط على ثلاثة اتجاهات مسبقه :

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ص ٨ - ٩ .

١ - الدقة الفلسفية .

٢ - النظرة العلمية .

٣ - النظرة العرفية .

وتكون تسمية التطور في المادة والحركة بحسب النظرة العلمية بلحاظ الواقع العرفي دون الدقة الفلسفية .

وأما الحركة الدفعية كما في قوله سبحانه كن فيكون وهو إيجاد الشيء من غير مهلة وفاصلة زمنية ، والتدرجية تعرف بنفس تعريف الحركة وهي الخروج من القوة إلى مرحلة الفعلية تدرجاً ويقع الواقع الموضوعي للحركة الانتقال من كمال القوة إلى كمال الفعلية .

وعبر أرسطو عن القوة هي مبدأ التغير أو الحركة في شيء ما أو في الشيء نفسه من حيث هو شيء آخر (١٠١٩٥ - ١٨ أ) ومعنى أعم هي كل مبدأ للحركة والسكون (١) .

وبتمسكنا بعدم التطور في المادة والحركة بحسب الميزان الفلسفي يبطل جميع التصورات من القفز والتطور والتناقض ونحوها .

ويحدثنا أرسطو في بيان حقيقة التغير بانه الانتقال من ضد إلى ضد آخر لأن طبيعة القوة والفعلية من العوامل الوجودية للشيء فلذا يكون بينهما المضادة والتقابل في التضاد دون السلب والايجاب .

(١) ارسطو المعلم الأول ص ٩٤ ماجد فخري ط ٢ / ١٩٧٧ .

المجواهر المجردة

الباب الأول

١ - العلم حقيقته وأقسامه .

- ٢ - العقل : أ - مراتب العقل ب - آراء التجرد العقلي ج -
نظرية الفلاسفة والمتكلمين د - المثالية الحديثة هـ - النظرية النسبية
و - الحسن والقبح العقليان ز - العقل النظري والعملي ح - التجرد
لا ينحصر في العقل ط - هل التجرد قديم أم حادث ي - نقد نظرية
التجريبيين ك - أنواع المعاني المجردة .

٣ - النفس أ - حالات النفس .

٤ - الروح أ - الروح الذاتي والموضوعي والمطلق في نظر هيجل .

التجريد ثلاثة مذاهب :

١ - المذهب الأفلاطوني وهو عالم المثل كالانسان المتصور في عالم العقل ويسمى أيضاً بالمذهب الواقعي .

٢ - المذهب الأرسطي أو المذهب التصوري ويراد بالتجرد الدلالة على الأمر العقلي وهو عبارة عن المفهوم الذي يتشخص بالوجودات الخارجية .

٣ - المذهب الاسمي وهو كون المجرد يقع مشيراً إلى الجزئيات وهذا المذهب ينسب إلى باركلي .

كما ان المثالية تقسم إلى ثلاثة عناصر :

١ - المثال المستند إلى الادراك الحسي .

٢ - النمط العقلي .

٣ - النمط المطلق وهو المندمج من الادراك الحسي والعقلي وهو عبارة عن الخبرة المطلقة .

١ - حقيقة العلم

مما يعرض المادة عروضاً أولياً هو العلم أو العالم أو المعلوم وهو من الجواهر المجردة عن المادة كما هو الحال بالقياس إلى العقل والنفس ولكن الفلاسفة والمتكلمين اختلفوا في تعريف العلم على مذاهب :

- ١ - العلم فعل من أفعال النفس .
- ٢ - العلم عبارة عن انفعال وليس بفعل .
- ٣ - وجوده يؤدي إلى معنى سلبي بمعنى سلب المادة عن النفس .
- ٤ - كيف نفساني كما هي نظرية الحاجة نصير الدين في تجريد العقائد .
- ٥ - انه شبيه بالحقائق التي آنتها عين حقيقتها وهي غير قابلة للتعريف لعدم تركيبها من الجنس والفصل كما هو مقتضى الحدود .
- ٦ - إنكار تعريفه لأنه من الكيفيات الوجدانية لظهورها ولا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالأخفى والعلم داخل في ذلك الاطار ولأن العلم يكشف بالعلم فلو علم بغيره لزم الدور وينسب هذا المذهب إلى الفيلسوف السهروردي صاحب حكمة الاشراف .

مما يلمع في الذهن ان الطبائع الكونية لما كان النظر إليها بما هي من الموضوعية المادية وانها من الموجودات والوجود حقيقة بسيطة غير محتاج إلى التوضيح الماهوي الذي يتضمن التركيب الجنسي والفصلي بينما العلم يكشف ذلك الطابع الواقعي لحقيقة الوجود البسيطة إلا أنه يفقد جهة المادية وان كان من مظاهر الوجود وبهذا يكون فاقداً للطبيعة الجنسية والنوعية وعند فقدانه لهذين العنصرين لا مجال عندئذ إلى النوع للمشخصات النوعية كما هو مقتضى الفصل فينتج حينئذ ان العلم غير صالح للتعريف لأنه نفس الوجود والوجود غير مركب من الجنس والفصل بل حتى من الخاصة أيضاً لأنه لم يكن ما وراء العلم أجلى وأوضح منه .

ولا بد أن يفرق بين صفحة العلم عن المعلوم فإذا وقع خطأ فلا يكون الخطأ متوجهاً إلى ذات العلم وإنما هو متوجه إلى المعلوم ولذا ان انكشاف الخلاف بأحد النظريات العلمية مثلاً لا يكون الخطأ في ذات العلم وإنما هو في ناحية المتعلق وأما في صورة الظن فلا يكون في واقعه الكشف الذاتي بل هو كشف ناقص .

وأما العلم الاجمالي فليس الاجمال محققاً في ذات العلم وإنما هو واقع على المتعلق والمعلوم ويكون تسمية الاجمال لذات المتعلق لا لنفس العلم ، وتكون تفريعاته من حيث الشبهة المحصورة وعدمها أو كون العلم الاجمالي كبيراً أو صغيراً فان الاجمال واقع على ذات المتعلق ويكون انحلال العلم الاجمالي عند وجود العلم التفصيلي مما يوجب رفع اطاره بهذا الشكل الخاص .

ويتصور للعلم ثلاثة انحاء :

١ - العلم التفصيلي الزماني ان يتحقق الانتقال من المعقول الأولي الى الثاني على ان يقع فاصلة زمنية على نحو التدرج ولازمه المشاركة الخيالية كأن يكون في مجال التعقل ولوحة الخيال .

٢ - العلم يتصور بنحو الملكة كما ان الملكة توجد من تجمع عدة معلومات مخزونة يمكنه بعد ذلك استحضار الصور العقلية متى ما قصده .

٣ - العلم الاجمالي وذلك في دور تجمع مسائل عديدة في موطن الذهن يأتي التفصيل متلاحقاً بعده حتى ان بعض النظريات قالت بأن علم الله من هذا النوع ، وقد نوقشت هذه النظرية ان الشيء الواحد لا يعقل ان يكون علماً بأمر متعدد (مختلفة الذوات متباينة الماهيات بخصوصها فانه لا يمكن ان تكون الأمور معلومة بالذات والا يلزم تمايز المعدومات) هذا مع انه يستلزم تحدد الموضوعات العلمية في حق الله بأن يكون في معية البشر في انتقالهم من معلوم آخر على نحو الفاصلة الزمنية وهو لا يعقل في جانبه ولو قدر الترتيب العقلي لا الزماني بين كل معلوم ومعلوم آخر لما كان مجالاً أو يلزم كون ذات الله متحد الماهية مع المعلول الأول اتحاد العلم التفصيلي مع المعلوم أو يلزم وقوع شيء واحد صورة لشيئين متباينين .

والحقيقة ان الكثرة في الموجودات لا تأتي صدورها من الله مع وحدته الحقيقية لان جميع الكائنات في حاجة مستمرة لذاته الشريفة وبينا انه من كمال قدرته خلقه لعدة معلومات عرضية وخلق معلول واحد بازاء علة واحدة يتناسب مع العلة الامكانية دون مقامه العلوي .

والمهم في كشف المعرفة اذا كانت هناك اخطاء تعرض الصورة العلمية التي يسبب من ورائها انكار وجود العالم الموضوعي فالخطأ تعلق في ناحية متعلق الصورة لا في ذات الانكشاف وان عرض على الجهة المصدق بها بعض الشكوك أو الأخطاء فذاك لا يستلزم انكار وجود العالم الموضوعي لوجود قواعد ارتكازية غير قابلة للتخلف والخطأ يستند عليها وهي الفطريات والأخطاء والشكوك تتعلق في وعاء المعلوم لا العلم .

العلم حضوري وحصولي :

العلم لما كان عين المعلوم حقيقة انقسم الى حضوري وحصولي والمراد من الحضوري هو حضور المعلوم لدى العالم بنحو العلية والمعلولية تارة كما في ذات الله بأن تكون العلة فيه علة لوجودها وأخرى لا بنحو العلية كحضور علم الملائكة لدى ذواتها أو كعلم الأنبياء ، والأولياء على بعض النظريات الفلسفية التقليدية لدى ذواتهم لا بنحو العلة والمعلول .

والمقصود من الحصولي هو حصول صور الأشياء وانطباعها في افق الذهن والعلم الحصولي يشمل حضور نفس الماهية من غير وجودها الخارجي وكذا العلم بذات نفسه .

الا ان هذه النظرية راجعة إلى العلم الحضوري ولكني اعتقد انه لم يرتسم بالحضور الحقيقي وانما هو تعبير مجازي الذي يأباه الاطار الفلسفي وانما حقيقة الحضور ترتسم بجانب العلية والمعلولية التي تخص دائرة المطلق ولا تعم الممكنات .

التصور والتصديق :

يقع البحث الموضوعي للعلم تارة من الناحية التصورية الساذجة وهو الذي لا يستدعي تقديم الايجاب على السلب أو العكس في أحد طرفي المعلوم وانما الصورة متساوية كتصور الانسان والشجر والسماء من دون نظر الى الحكم في احد الجانبين .

أما لو قدر تقديم احدى النسبتين الايجابية أو السلبية على الاخرى يكون من نوع التصديق الذي هو التصور المنطوي فيه كيان الحكم .

وسار «جون ستورات مل» الى تركيب التصديق من تصورين متداعيين الذي يسمى بقانون تداعي المعاني إلا ان النظرة الفلسفية والمنطقية تأبى ذلك حيث ان تداعي المعاني لا يؤكد حكماً نتيجة لتراكم التصورات وانما الحكم سنخ آخر ينضم مع التصور وقد قسم «كانت» التصور الى اربعة انماط تصورات تجريبية وتصورات محضة وتصورات مصطنعة وتصورات رياضية .

أما بيان التصورات التجريبية يقصد بها تعميمات من التجربة بان يكون هناك تطابق مع الشروط الشكلية للتجربة وهو عبارة عن كون الشيء الممكن له واقع موضوعي أو حقيقة متعالية ويلتزم بمعرفة الموضوعات مستقلة عن صعيد التجربة واخذ باستقلالية معرفة الامكان عن الدخول في شبكة التجربة .

ويقصد من التصورات المحضة هي التصورات القبلية فتعم المقولات والرياضة والتصورات المصطنعة فتكون المقولات مما يمكن التعرف على موضوعاتها بما انها تكشف عن وجود علاقة في الادراك

الحسي في كل تجربة من غير استناد الى التجربة .

وأما معرفة التصورات المصطنعة وهي التي لها كيانها الاستقلالي عن التجربة في بعض العناصر الممتزجة وان كان في بعض العناصر الأخرى في حاجة الى التجربة كالتحدث عن ساعة سفينة أو سراب أو تصور الجوهر الثابت في المكان دون أن يملأ المكان أي كونه نقطة وسط بين المادة والعقل .

وأما ملاحظة التصورات الرياضية فربما يراد بها التركيبات الاعتبائية وهي مستقلة عن التجربة .

والذي يقع في الذهن ان هذه الاقسام بلحاظ المنشأ وليست واقعة بحسب مفهوم التصور العام .

وتتألف القضية المتصورة من ثلاثة عناصر :

١ - الموضوع .

٢ - المحمول .

٣ - النسبة .

والقضية المحتوية على هذه العناصر لا تخلق من تكيفها إما ايجابية أو سلبية وانما يعتبر الايجاب والسلب كيفا للقضية بان يكون اثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء .

ويفرق في عنصر القضية فيما لو كانت القضية مركبة من الموضوع والمحمول ويختص ذلك في محور هل المركبة التي تتألف من عناصر ثلاثة الموضوع والمحمول والنسبة .

وأما لو كانت القضية بسيطة كأن يكون المحمول هو بنفسه وجود

الموضوع كقولك الانسان موضوع فتكون عناصر القضية ثلاثة :

١ - الموضوع .

٢ - المحمول .

٣ - الحكم .

ولا تتصور النسبة للحصول على ربط الموضوع بالمحمول عند مفاد بساطة القضية وهي الواقعة في دائرة هل البسيطة دون المركبة .

نظر الفلاسفة في المعنى الحرفي :

يراد بالمعنى الحرفي الاندكاك بين عنصرين وهما الموضوع والمحمول وهو المعبر عنه لدى الفلاسفة بالوجود الرابط لا الوجود الرابط لان الوجود الرابطي يحكي عن الصفحة الاستقلالية ويكون موطن المعنى الحرفي الذي كيانه في الوجود الاسمي الاستقلالي في النسب والمعاني الاضافية .

ويقع النظر الى المعنى الحرفي تارة بحسب المفهوم واخرى بحسب المصداق أما بحسب المفهوم فقد حصل نزاع حاد بين جماعة علماء الاصوليين على انه معنى استقلالي أو معنى آلي وهل الاستقلالية والآلية في نفس المفهوم أو في الاستعمال وسوف نشير اليه في مجالات اخرى بصورة موسعة عند عرضنا للمعاني المجردة .

الضرورة والنظر :

يتصف كلا من التصور والتصديق بالضرورة والنظر واليك امثلة على ذلك فالتصور الضروري كتصور الشمس والنهار والبحر والبياض

ومثل التصور النظري كتصور الملك والعقل والتصديق الضروري كالكل اعظم من الجزء ويقع في أطوار :

١ - البديهيات : وهي التي يكتفي العقل بالحكم بمجرد تصور طرفيها من غير سبب آخر .

٢ - المشاهدات : وهي التي يستعان بها بمعرفة الأشياء عن طريق الحواس الظاهرة .

٣ - التجريبات : وهي التي تأتي عن طريق قوة النفس فتقفز الى النتيجة من غير توسط مقدمات .

٥ - المتواترات : وهي التي تأتي عن طريق تراكم الاخبار فتسبب رفع الشك .

٦ - الفطريات : وهي قضايا وجدانية تركز اليها النفس .

توقف العلم على الاستعداد :

الغرض من الاستعداد المتوقف عليه العلم بان تكون النفس في مجال التلقي والقبول على ادراك العلوم والمعارف سواء كانت عن طريق الضرورة أم النظر والكسب لانه قبل عروض العلم النفس عارية عن المعارف والثقيف النفسي وتكون قبل الانكشاف العلمي والاشراق النورانية في معرض الاستعداد والقبول للمعارف بمعونة الحواس للحصول على الحد أو الرسم ان كانت من التصورات الضرورية أو تتلقى النفس المعارف بواسطة الاقيسة المنطقية والمقدمات الضرورية ان كانت تصديقية .

هل العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول :

العلة في تصويرها الفلسفي ان كانت لذاتها فهي حقيقية وان كانت محتاجة الى عامل خارجي منضم اليها تكون من مجموع ذلك علة .

فعلى التصوير الأول الذي يصح التعبير عنه بالعلة التامة انه في ظرف العلم بها يستدعي العلم بمعلولها بخلاف ما لو كانت العلة ناقصة فان العلم بالعلة لا يستلزم العلم بالمعلول .

وأما العلم بالمعلول فانه يستلزم العلم بخصوصيات العلة لان المعلول متحد مع العلة على نحو العلم الحضورى فلو كان العلم بالمعلول هو العلم بالعلة لكان مستلزماً تقديم الشيء على نفسه .

٢ - العقل

كل اتجاه علمي يفسر العقل طبقاً لغرضه ومقصوده فاذا كان له القدرة على التمييز بين الأمور الحسنة والقبیحة يكون العقل هو الاداة المميزة بينهما وهو مذهب الفلاسفة .

واذا كان له قوة الاستنباط على معرفة الأمور الحسنة والقبیحة يقع مورد البحث لدى المتكلمين واما اذا اتصفت الافعال بالحسن والقبیح يكون غرضاً لبحث علم الاخلاق .

وعرف هيجل العقل في كتابه المدخل ان العقل يشير الى مضمون لا يقوم في تمثلاتنا نحن فحسب بل هو يشتمل على ماهية الأشياء ايضاً وليس هذا المضمون بالقياس الى الذات شيئاً غريباً عنها أو دخيلاً عليها كأنه معطى من الخارج بل هو من فعل أو انتاج الذات نفسها (١) .

مراتب العقل :

يتصور للعقل مراتب اربع :

- ١ - عقل بالقوة وهو نشأة من نشأت النفس التي ليس فيها صورة عقلية إلا ان لها القابلية عن انتزاع الماهيات من دائرة الوجود .
- ٢ - عقل بالفعل وهو تعقل النظريات بواسطة البديهيات .

(١) عبقریات فلسفية ؛ ميجل للدكتور زكريا ابراهيم ص ٢٥٢ .

٣ - عقل بالملكة وهي استعداد النفس بواسطة الادراك الأولي على تحصيل صور الموجودات المنتزعة من الخارج .

٤ - عقل مستفاد وهي التي تأتي عن طريق التصورات البديهية والنظرية .

انواع التعقل :

يتضح لديك ان التعقل عبارة عن وجود صورة تجريدية في الاطار الذهني وقد تصور الفلاسفة للتعقل ثلاثة انواع :

١ - العقل بالقوة وهو مما يكون بمقتضى طبيعة المعقولات قبل التمييز ان تقع في مرحلة الاستعداد دون الفعلية وبعبارة موضحه ان تكون النفس مجردة عن المعقولات جميعاً إلا ان لها القدرة على حصولها معنى شئت .

٢ - العقل التفصيلي حيث يلحظ في جانبه التمييز بين سائر المعقولات منسقا لها بحسب ما يناسبها .

٣ - العقل البسيط يتحد فيه جميع المعقولات بالفعل دون القوة بعيداً عن الكثرة بان يكون له القدرة على تعقل عدة معقولات بالفعل من غير ان يحصل فيها بينها ولم يخرج عن البساطة :

وأما طرق توجيه العقل فثلاثة انحاء :

١ - ان يقع النظر اليه من حيث قوته على التمييز بين الجهات الحسنة والقيحة .

٢ - توجهه الى كيفية الاستنباط بعد طي المقدمات .

٣ - النظر الى نفس الافعال التي توصف بانها حسنة أو قبيحة .

التجريد ثلاثة مذاهب

الباب الثاني

- أ - المذهب الأفلاطوني
- ب - المذهب الارسطي
- ج - المذهب الباركلي

آراء التجريد العقلي الكلاسيكي

حديثنا في نقطة الوصول الى الخط الرئيسي في البحث حول التجريد العقلي والدخول في نظرية المعرفة التي تطرق اليها علماء الشرق والغرب بين من يلتزم بالعقل التجريدي وبين من يذهب الى نقد هذه النظرية ويقول بعدم التجريد العقلي نظير كنت وروسو وداروين وماركس وآدم سميث وتقوم مدرسة هؤلاء على المعرفة المادية .

أما نظرية سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق م) فقد اتجه الى الناحية الخلقية وابتعد عن التأمل في طبيعة المادة ويطلب من المجتمع الخوض في المعرفة لكي يصبح جميع الناس على فضيلة كاملة وكان أسلوبه في الحديث على طراز المجادلة ولا يزيد من استخراج المعرفة أكثر مما في نفس سائله ويقول ان الانسان خير له ان يعيش بين اناس افاضل من ان يعيش بين قوم اراذل وكان منكراً لآلهة الدولة .

ونشأه في دفاعه يقول يأمرني الله أن أؤدي رسالة الفيلسوف التي هي البحث في نفسي وفي سائر الناس^(١) وهذا مما يعطي وجود الصبغة الدينية في معتقده كما نشاهد في تصويره للموت اذ يقول مخاطباً

(١) تاريخ الفلسفة العربية ص ١٤٥ ج ١ ط ٣ .

القضاة الذين رأوا براءته وان من ظن منا ان الموت شر فهو مخطيء لان الموت اما ان يكون نعاساً بغير احلام وعندئذ يكون خيراً ألا شك فيه واما ان يكون انتقالاً للروح الى عالم آخر (١) .

المثل الافلاطونية :

اطلعنا افلاطون (٤٣٨ - ٧ ق م) عن نظرية المثل وهي المرتكزة على معرفة الحقائق والذي يجب رؤية الحقائق هو الفيلسوف وليس نظره الى الشكليات والصور الظاهرية فاذا كان الاتجاه الى معرفة الحقائق كان رأياً وإذا كان الاتجاه الى الصور والشكليات كان معرفة .

وبهذا يمكن جعل الفرق بين المعرفة والرأي ان المعرفة بوجود شيء ما لا تكون في محط الخطأ ولكن على عكس الرأي فانه لا يمكن ان يكون عن شيء لا وجود له اذ ان ذلك مستحيل ولا ان يكون عن شيء موجود لأن ذلك عندئذ يكون معرفة اذن فالرأي يكون عما هو موجود وغير موجود في آن معاً .

ويعتقد افلاطون ان الموجودات الخارجية متضادة وهي وسط بين الوجود واللاوجود وبهذا يمكن جعلها موضوعاً للرأي لا للمعرفة أما أولئك الذين يشهدون المطلق والأزلي والساكن فهم الذين يعرفون لا الذين يقتصرون على الرأي .

ويرى ان الأشياء الجميلة الجزئية هي من شأن الرأي ويعتقد ان المعرفة تقع في نطاق الجمال من حيث ذاته ويكون موضوع الرأي غير

(١) تاريخ الفلسفة العربية ص ١٤٧ ج ١ ط ٣ .

موضوع المعرفة .

ويصل في حديثه الى نظرية المثل وهي تقع بين اتجاهين احدهما منطقي والثاني ميتافيزيقي ، ويراد بالاتجاه المنطقي هو الواقع في قالب الكليات نظير كلية الانسان والحيوان وهكذا في جميع الموجودات من غير نظر الى الجزئيات الخارجية .

وأما الاتجاه الميتافيزيقي في المثل وذلك بالنظر الى ناحية الكمال ويقول في كتابه الجمهورية اذا وجدت عدداً من الافراد تشترك في اسم مشترك كان لهذه الافراد مثال مشترك أيضاً أي صورة مشتركة فمثلاً على الرغم من ان هنالك اسرة كثيرة فهنالك مثال واحد للسريير أو صورة واحدة له وكما ان انعكاس السريير في المرآة مظهر فقط وليس بالحقيقي فكذلك الاسرة الجزئية الكثيرة ليست حقيقية اذ هي ليست سوى نسخ من المثل الذي هو السريير الحقيقي الوحيد والذي صنعه هو الله وادراكك للأسرة الكثيرة التي صنعها النجارون فهو مجرد رأي والفيلسوف باعتباره فيلسوفاً لا يرى بعينه إلا السريير الواحد المثالي دون الاسرة الكثيرة التي يصادفها في العالم المحسوس ذلك لأنه لا يأبه بشؤون هذه الدنيا العادية فكيف يمكن لذي العقل السامي الذي يشهد الزمان كله والوجود كله ان يطيل التفكير في الحياة البشرية .

وذهب افلاطون الى ان الفلسفة ضرب من الرؤية رؤية الحقيقة ولا يراد بها العقلية المحضة وهي التي تعبر عن حب الحكمة لا الحكمة المجردة وهي عبارة أخرى عن علاقة الفكر والوجدان واتحادهما معاً وتكون الرؤية في مقام المرحلة الاستعدادية لوجود المثل وانه لا بد من التمييز بين العقل والحواس .

وقسم العقل الى نوعين :

١ - العقل الخالص الذي به ينطبق على الافكار الخالصة والجدل (الديالكتيك) .

٢ - قوة الفهم وهي احد الطرق العقلية التي تستخدم للحصول على الفهم الرياضي ونحوه كما ان الادراك الحسي ينقسم الى خمسة أنواع :

١ - البصر ٢ - اللمس ٣ - الشم ٤ - السمع ٥ - الذوق .

وأما بالنظر الى الطريقة الديالكتيكية (الجدل) فيستعان بها على رؤية الخير المطلق فيكون ادراك الخير عبارة اخرى عن ادراك الحقيقة .

وقد حاول برتدارنדרسل في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية مناقشة افلاطون في ناحية المعاني الكلية قال أولاً ان افلاطون لا يفهم قواعد التعبير الفلسفي فقد استطاع ان أقول سقراط بشريّ وأفلاطون بشريّ ويمكنني في هذه العبارات كلها ان ازعم ان كلمة بشري لها نفس المعنى بكل دقة لكن مهما يكن معنى الكلمة فمعناها شيء يختلف عن معنى كلمتي سقراط وافلاطون وسائر اسماء الافراد الذين منهم يتألف الجنس البشري فكلمة بشري صفة ومن العبث الذي لا معنى له ان تقول ان البشري بشري ومع ذلك فافلاطون يخطيء خطأ يشبه ما في قولنا ان البشري فهو يظن ان الجمال جميل ويظن ان الاسم الكلي انسان اسم لانسان نموذجي خلقه الله وما هؤلاء الناس الحقيقيون إلا نسخ زائفة بعض الشيء وناقصة لذلك الانسان النموذجي فهو لم يستطع قط ان يتبين ما بين الكليات والجزئيات من هوة سحيقة فمثله في حقيقة امرها لا تزيد على كونها مجموعة أخرى من الجزئيات أسمى من الجزئيات العادية

من الوجهة الخلقية والجمالية وقد أخذ هو نفسه في عهد متأخر من حياته يدرك هذا الاشكال كما يظهر لنا من محاوره بارميندس تلك المحاوره التي تسوق لنا مثلاً من أروع الأمثلة في التاريخ للفيلسوف .

واليك ما اورد بارميندس في عرض الاشكالات، فهل الفرد يشارك في المثال كله أو في جزء منه فقط ان كلا الوجهين له ما يعترض عليه به فلو أخذت بالوجه الاول كان الشيء الواحد في امكنة كثيرة في وقت واحد واذا أخذت بالوجه الثاني كان المثال قابلاً للتقسيم وسيكون الشيء الذي به جزء من مثال الصفر اصغر من الصفر المطلق وهو قول ظاهر البطلان (ب) انه حين يشارك الفرد الجزئي في مثال يكون ذلك الفرد الجزئي والمثال شبيهين وعلى ذلك يتحتم ان يكون هناك مثال آخر يضم تحته الجزئيات والمثال الأصلي ثم يتحتم أيضاً ان يكون هناك مثال فوق هذا يضم تحته الجزئيات والمثاليين معاً وهكذا إلى ما لا نهاية .

وبهذا فبدل ان يكون كل مثال واحد يصبح سلسلة لا نهاية لها من المثل وهذا هو نفسه ما يعترض به ارسطو ويسميه بالانسان الثالث

(ج) ويقترح سقراط جواز ان تكون المثل مجرد افكار لكن بارميندس ينبهه الى ان الافكار لا بد ان تكون أفكاراً عن شيء ما .

(د) ان المثل يستحيل ان تشبه الجزئيات التي تشارك فيها للسبب المذكور سالفاً في (ب) .

(هـ) اذا كان هنالك مثل فلا بد ان تكون مجهولة لنا لان علمنا ليس علماً مطلقاً .

(و) اذا كان علم الله مطلقاً فلن يشملنا بعلمه وبالتالي لا يستطيع
حكماً (١) .

ويختلف فيه ميتافيزيقا افلاطون عن ميتافيزيقا بارميندس أما
بارميندس لا يعترف بالوجود إلا للواحد .

وأما نظر افلاطون في الميتافيزيقا فيعترف بوجود مثل عديدة
ولا يقف على وجود الكمال والحق والخير فاذا وجد سرير في السماء قد
خلقه الله وهنالك انسان سماوي وكلب سماوي وقط سماوي ويعبر عن
تلك كلها بارباب الانواع .

كل ذلك بلحاظ ان ابداع الفكرة لا بد ان يستند الى موضوع
حتى تقع موضوعاً للتفكير فيكون المثل عبارة عن الموضوع للتفكير إلا ان
هذا الموضوع للتفكير غير صالح للتحديد الزمني والمكاني .

وقد نوقشت هذه النظرية بان العالم الذي امكن خلقه هو العالم
العرضي اعني العالم الذي يقع في مكان وزمان لكن هذا العالم هو نفسه
عالم حياتنا اليومية الذي قد وصمه افلاطون بالزيف وبالشر أيضاً
وعلى ذلك فيما يظهر فالله لم يخلق إلا وهماً زائفاً وشرّاً وقد اقتضى
الاتساق المنطقي بعض العارفين فئة في المسيحية تقول ان الخلاص يكون
بالمعرفة لا بالايان ان يأخذوا بهذه الوجة من النظر لكن المشكلة عند
افلاطون لم تكن قد برزت بعد ويظهر من الجمهورية انها لم تتضح له قط
طيلة حياته (٢) .

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ ص ٢٠١ ط ٣ - ١٩٧٨ .

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ ص ٢٠٦ ط ٣ - ١٩٧٨ .

ولكن الذي يسطع في تصورنا ان المثل حقيقة وهمية ولو قدر لها الوجود يلزم التناقض والتضاد بلحاظ وجود مطابقة الى عدة انحاء متناقضة أو متضادة فاذا كان للانسان رب نوعي فان افراده متضادة من حيث كونه قائماً ونائماً ومضطجعاً ومتحركاً وساكناً وباكياً وضاحكاً وهكذا مضافاً إلى ما أورده بارميندس من عدة مناقشات وليس هناك امر ملزم لوجود رب نوع (المثل) تنطوي فيه جميع المصاديق تحت غطاءه سواء كان بالنظر الى المثل الميتافيزيقا أم باللحاظ المنطقي لان الكمال بالقياس الى المثل الميتافيزيقا لا يتحقق إلا بالمرحلة الفعلية دون المرحلة الاستعدادية وما دام الوجود ينتقل من مرحلة لأخرى لم يخرج عن مرحلة الاستعداد ولا سيما الوجود الانساني فانه من اول منطلق النطفة الى ما قبل الموت في مراحل الاستعداد وان كان تبدل الصور يقع في المرحلة الفعلية إلا انه بالقياس الى الخط النهائي لوجود الانسان ككل لا يتحقق الكمال إلا بالموت حيث ان موضوع التفكير وهو الكمال (المثل) ان كان بالقياس الى علم الله سبحانه فلا مجال للوصول اليه وان كان بالقياس الى وجوده الخارجي فلا ينطبق إلا على الجزئيات .

وأما لو قدر كون المثل باللحاظ المنطقي فما أورد عليه برتراندرسل لا يخلو تعبير أفلاطون اما أن يقصد به الكلي المنطقي أو العقلي أو الطبيعي والذي يتوافق مع فكرة افلاطون في المثل هو الكلي المنطقي الذي هو محض الكلية أما حمل تدة بشري على سقراط فذاك يقع في الحمل الشائع دون الحمل الأولي الذاتي فما أورد به برتراندرسل غير ملائم للكلية المنطقية لان اللحاظ فيها بمحض القضية المفهومية دون القضية المصدقية وحمل النوع على افراده ضروري الثبوت وان صح الاختلاف بين سقراط والبشري فذاك عن طريق المفهومية دون القضية

المصدقية حيث ان الوجود فيها متحد ولم يكن بين سقراط والبشري
اختلافاً .

ويبدو ان برتدار ندرسل لم يتوصل الى جهة الاختلاف بين الحمل
الأولي والحمل الشائع والذي نلمحه من حديث افلاطون لم يكن في
صدد انطباق المثل على الكلي المنطقي وانما الذي نلاحظه انه في مقام
المتافيزيقا لتعبيره برجوع الكلي الى الانسان النموذجي وهو الذي خلقه
الله وان افراده الموجودة خارجاً لا تعكس ذلك الطابع الحقيقي ولكن
المحذور كما اشرنا اليه يكون رب النوع (المثل) في دور التناقض أو
التضاد أو يلزمه اشكالات بارمينيدس باعتبار المطابقة بين المثل وبين
الجزئيات .

وان كنا لا نناقش افلاطون في تصويره لاصل الكلية ولكن
لا نسلم ان يكون وراء الكلية المتصورة نظير وشبهه يتصف بالنموذجية
لعدم موضوعيته وما هو إلا نسيج لا حقيقة له وليست هناك رؤى
حقيقية تنطبق على ما وراء كلية الشيء المحدد بالجنس والفصل يسمى
بالمثل لأنه لا يخلو إما ان يكون المثل عين الكلية المحددة فعندئذ لا مجال
للمثل وان كان نقيضه فهو وجود آخر مباين له .

نظرية ارسطو في المتافيزيقا :

ذكر أرسطو (م ٣٨٤ - أو ٣٢٢ ق م) في مذهبه المتافيزيقي
أولاً مناقشته لرأي أفلاطون في المثل ومن أهمها الانسان الثالث
وبيانها إذا كان الانسان إنساناً لشبهه بينه وبين الانسان المثالي وجب
ان يكون هناك إنسان أكثر مثالية من الانسان المثالي يندرج تحته
افراد الانسان العاديون والانسان المثالي معاً لشبهه بين هؤلاء وبينه .

والمناقشة الثانية ان سقراط انسان وحيوان في آن واحد فالسؤال هنا هل يكون الانسان الثاني حيواناً مثالياً كذلك ولو كان حيواناً مثالياً فلا بد أن يكون هنالك عدد من الحيوان المثالي بمقدار ما هنالك من صنوف الحيوان .

وثانياً يتمسك بوجود المفهوم العام المسمى بالكلي بأن يتخذ محمولاً لموضوعات متعددة ويكون هو الذي لا يحمل على أفراد متعددة .

ويفرق بين اسم العلم كالجوهر وهو ما يصح الاشارة إليه بكلمة هذا والكلي يصح الاشارة إليه بكلمة مثل هذا فليس الكلي صادقاً على الجوهر لأنه ليس مما يشار إليه بهذا فيقول أرسطو .

الظاهر أنه من المستحيل على أي اسم كلي أن يكون اسماً لجوهر وذلك لأن جوهر أي شيء هو ذلك الذي يتفرد به ذلك الشيء أي الذي ينتمي إلى أي شيء آخر سواه لكن الكلي مشترك لأن ما يسمى بالكلي هو ما ينتمي إلى أكثر من شيء واحد وخالصة الموضوع حتى الآن هي أن الكلي لا يمكن قيامه بذاته وإنما يقوم في الأشياء الجزئية فقط .

وثالثاً : جاء إلى جهة الفرق بين الصورة والمادة وقال لا بد أن نضع نصب أعيننا ان مادة بمعناها الذي تقابل به كلمة صورة تختلف عن مادة بالمعنى الذي تقابل به كلمة عقل وبواسطة تحقق الصورة تكون المادة محددة ويستعين بذلك بقضاء الفطرة على التحديد .

ثم يستطرد في حديثه حول تفسير الروح ويقول ان الروح

هي صورة الجسد وبعد ذلك استعرض في حديثه الفلسفي إلى صورة الشيء هي جوهره الأولى وماهيته فالصور في واقعها جوهرية ولكن الكليات ليست جوهرية وان كانت الصورة تشترك مع الكلي في أغلب خصائصه .

ويجعل الصلة بين تفرقة بين المادة والصورة مع ما هو بالقوة وما هو موجود بالفعل فالمادة تقع في مرحلة الاستعداد لتقبل الصورة التي هي الوصول إلى المرحلة الفعلية .

ورابعاً : البحث اللاهوتي وهو أحد الأسماء التي تطلق على الميتافيزيقا أيضاً إذ يقول ان هنالك ثلاثة أنواع للجوهر فجواهر يدركها الحس وتتعرض للفناء وجواهر يدركها الحس لكنها لا تتعرض للفناء وثالثة لا هي تدرك بالحس ولا هي معرضة للفناء .

أما الفئة الأولى فتشمل النبات والحيوان وتشمل الثانية الأجرام السماوية التي اعتقد أرسطو أنها غير قابلة للتغير ما عدا الحركة .

وأما الفئة الثالثة فتشمل النفس العاقلة في الانسان كما تشمل الله سبحانه أيضاً ، والبرهان الذي يقيمه أرسطو على إثبات الله هو العلة الأولى ويذكر أنه لا بد من وجود مبدع لايجاد الحركة عندما لم تكن حركة سابقاً ولا بد أن يكون الشيء المحرك غير متصف بالحركة ولا بد أن يقع أزلياً وان يكون وجوده وجوداً بالفعل لا بالقوة والاستعداد ولكن نجده في نقاط أخرى قد أثبت سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركاً لا يتحرك ولكن التحقيق العلمي

يقضي بعدمه .

وقد قسم العلة إلى أربع : ١ - العلة المادية ٢ - العلة
الصورية ٣ - العلة الفاعلية ٤ - العلة الغائية وجعل العلة الغائية
من الأمور غير الصالحة للتحرك .

ولهذا يقول برتراندرسل في كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية)
لقد أسلفت القول بأن أرسطو بحكم مزاجه لم يكن عميق الايمان
الديني (١) .

إلا أن الذي نعتقده أن أرسطو لم يخرج عن الايمان بالله لأنه
يعترف بوجود علة أزلية لم تقف أمامه غاية لم تنجز وإنما إذا أراد
وجود أمر أن يقول له كن فيكون فالله هو الغاية لكل موجود ويفرق
أرسطو بين العقل والنفس ويرى ان العقل أعلى من النفس وأقل
منها المقارنة الجسدية .

ويذكر عن العلاقة بين النفس والجسم ويقول في حديثه أما
العقل فحالته تختلف عن ذلك فالظاهر انه جوهر قائم بذاته في
النفس وانه غير قابل للفناء .

ويقول في موطن آخر ان العقل هو الجزء + منا الذي يفهم
الرياضة والفلسفة وموضوعاته التي تتعلق بها لا تخضع لحدود الزمن
وعلى ذلك فهو نفسه يعتبر غير خاضع لحدود الزمن والنفس هي ما
يحرك الجسم وما يدرك الأشياء المحسوسة وخواصها المميزة لها هي
أنها تغذي نفسها بنفسها وتحس وتشعر وتحرك .

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ ص ٢٥٨ ط ٣ .

ويتجلى لديك أن البحث الموضوعي في ميدان الميتافيزيقا
الارسطية ترسم في نقاط أربع :

١ - المناقشة الأفلاطونية في المثل .

٢ - التمسك بالكلية مع الفرق بين الجوهر والكلي .

٣ - الفرق بين المادة والصورة .

٤ - البحث اللاهوتي .

ويمكن المناقشة مع أرسطو في إحصائه إلى بعض الموجودات
غير المتحركة لأن طبيعة الممكنات تقتضي الحركة المستمرة كما أثبت
العلم الحديث وجود الحركة والتغير المستمر ولا يختص ذلك في إطار
التجربة بل يعم المجردات أيضاً ما عدا الواجب المطلق .

نظرية أفلوطين (٢٠٤ - ٧٠ م) في الثالث :

ترسم الميتافيزيقا لدى أفلوطين في خطوط ثلاثة :

١ - الواحد ويطلق عليه تارة اسم الله وثانية على الخير وهو
فوق الكون ولا يصح حمل الصفات عليه وإنما يكفي بمجرد صدق
الوجود عليه بكونه موجوداً ولا يطلق كلمة الكل على الله وإنما الله
فوق الكل والله حاضر في كل شيء ومن الممكن للواحد أن يكون
حاضراً بغير حركة الحضور فبينما هو بغير مكان لا يخلو منه مكان
والواحد سابق على الخير ويستعمل كلمة (ناوس) في الدلالة على
العقل وكلمة (العميدانج) في الدلالة على الروح ، ويقول أفلوطين
ان الناوس صورة الواحد على نحو ان يكون الكاشف والمنكشف
شيئاً واحداً نظير الشمس فان باعث الضوء والشيء المضاد يقع شيئاً

واحداً وبهذا يكون النأوس هو الضوء الذي يمكن الواحد من رؤية نفسه ويتوصل بذلك إلى تعريف العقل الالهي عن دراسة النفس الانسانية لأنها شبيهة بالله وذلك بالابتعاد عن الجسد والحس والشهوات والاندفاعات وما عدا ذلك يبقى صورة العقل الالهي والذي يحمل روح الله في جوفه يمكنه أن يدرك تلك القوة العظمى فإذا تمحض النأوس (العقل) يمكن الوصول إلى معرفة العقل الالهي الكامن فينا وهو الذي يهب الوجود وهو فوق العقل والشعور .

٢ - الروح لا بد من مقارنة النأوس مع الواحد عندما تملؤنا روح الله ويحركنا بإلهامه ، ويبدو انه اعترف بالحلول حيث يحدثنا انه قد نؤمن بحضور الله فينا وذلك حين يشرق علينا الله بضوئه فيكون برهاناً على حضوره (١) .

ويقول في مجال آخر حدثت مرات عدة ارتفعت خارج جسدي بحيث دخلت نفسي وأصبحت بالنسبة لكل شيء خارجه إذ انحصرت في دخيلة نفسي وقد شهدت عندئذ جمالاً باهراً وعندئذ أيقنت أكثر من يقيني في أي وقت مضى باندماجي في النظام الأعلى كنت عندئذ أحيا أشرف حياة وأظفر باتحاد مع الالهي وركزت نفسي داخل العنصر الالهي حين بلغت تلك الفاعلية الروحية فأنا إذا ما وضعت نفسي في أعلى مقام ممكن من عالم العقل كنت لا أزال أدنى من مكانه (الأسمى) ومع ذلك فقد تأتي أهبط فيها من المنزلة العقلية الخالصة إلى المنزلة التدليلية وبعد أن أقيم ما أقيمت في

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ ص ٤٢٥ .

مرتبة الالهي أسأل نفسي كيف حدث لي أن أعود فأهبط وكيف جاز للنفس أن تدخل قط في الجسد تلك النفس التي حتى وهي داخل الجسد تظل ذلك الشيء الرفيع كما قد تبين من فعلها^(١) .

٣ - النفس وهي أقل من النّاوس (العقل) إلا أنها خالقة الكائنات الحية فهي التي خلقت الشمس والقمر والنجوم ونحوها وهي وليدة العقل الالهي ، وللنفس جانبان أحدهما باطني مباشر للنّاوس (العقل) وثانيهما ما يواجه العالم الخارجي وصورة الطبيعة والحس ويرى العالم المرئي جميل وهو موطن أرواح مباركة إلا أنه أقل خيرية من العالم العقلي على عكس نظرية الغنوسية حيث يقولون بأن العالم المرئي شر وليس بخير وان الأفلاك خلقتها روح شريرة إلا أن أفلوطين لا يرى ذلك ويعتقد أن الأجرام السماوية أجسام لكائنات مشابهة لله أسمى من الانسان ويذهب إلى أن المادة من مخلوقات النفس وليس لها وجود واقعي مستقل ولكل نفس ساعتها الموعود لها في اتصالها مع الجسم اللائق والمناسب لها والدافع إلى هذا الاتصال هو الجنس وليس هو العقل .

فإذا غادرت النفس إلى الجسد كان لزاماً عليها أن تدخل جسداً آخر لو كانت نفساً آثمة لأن العدالة تقتضي ان تعاقب هذه النفس الآثمة فإذا قتلت أمك في هذه الحياة الدنيا أصبحت في الحياة التالية امرأة ليقتلك ابنك^(٢) .

ويعتقد أفلوطين وجود الذاكرة بعد الموت على عكس معظم

(١) التاسوع الرابع ١٨ .

(٢) تاسوع ٣ ، ٢ ، ١٣ .

اللاهوتيين المحدثين فانهم يرون الذاكرة مختصة في الحياة الدنيا المحدودة بالزمان ولا يعترف بخلود الجسد لأنه مركب من عناصر وليس الجسد جزءاً من الروح وإلا كان غير خالد وذهب إلى أن العالم مليء بالشر بأسباب الخطيئة التي يقترفها نتيجة للارادة المطلقة خلافاً لنظرية الجيريين .

ولكن الذي يشرق في تصورنا ان أفلوطين (٢٠٤ - ٧٠ ميلادية) في تصويره للواحد أراد به صدقه على ذات الواجب سبحانه أو صدقه على الخير ويكون الواحد مقدماً على الخير .

فأما أن يراد بالواحد الذات المتصفة بالوحدة بنحو حمل الوحدة على الذات أو هي نفس الذات فان كان التصور الأخير فالوحدة والواحد شيء واحد ، وإلا فلا بد أن يقع التغير بين الحمل والمحمول عليه .

وأما الخير فان قصد به منبع الآثار الطيبة وصفة الفاعل يكون الخير نفس الذات وان قصد به صفة العقل يكون متأخراً كما انه سبحانه يأبى الحركة لأن الحركة والتغير من شؤون الحادث دون القديم .

أما توصله إلى العقل الالهي فيكون عن طريق (الناوس) العقل وجعل الناوس صورة الواحد بلحاظ الاتحاد دون الانضمام لأن النفس شبيهة بالله من حيث ابتعاد النفس عن الجسد والحس والشهوات والانفعالات .

ويبدو انه تمسك بالحلول في فقرات أخرى كما أشرنا إليها في قوله وقد نؤمن بحضور الله فينا وذلك حين يشرق علينا الله بضوئه

فيكون برهاناً على حضوره وهذا مخالف للقوانين الفلسفية ولاعترافه مسبقاً بأنه فوق الكل ودخوله في العنصر مما يوجب تضيق تلك الطاقة العظمى في هيكل مخصوص أما إشراقه في وجود النفس فانه كان بمعنى الابداع والقدرة فذاك أمر آخر وليس من الحلول بشيء وان كان ظاهر تعبيره لا يشير إلى الحلول كما يقول وعندئذ أيقنت أكثر من يقيني في أي وقت مضى باندماجي في النظام الأعلى كنت عندئذ أحيا أشرف حياة وأظفر باتحاد مع الالهي وربما يكون هذا التعبير في مقام الاتحاد دون الحلول .

وهذا مما يمكن نقده لعدم في الاتحاد بين الواجب والممكن المعبر عنها بوحدة الوجود .

المثالية الحديثة :

تحدثنا عن المثل الأفلاطونية بما أنها قائمة على المدركات العقلية ومقدمة على الادراك الحسي ولكن بعد فترة قامت نظرية أخرى في توسعة المثالية إلى الروحانية واللاادرية والتجريبية والعقلانية والنقدية والظاهرانية الوجودية (١) .

ولنتحدث أمامك عن بعض نظريات الفلاسفة الغربيين في التوسعة المثالية أشرنا في مقالتنا إلى أن جون لوك قسم المعرفة إلى ثلاثة أنحاء المعرفة الوجدانية والمعرفة التأملية والمعرفة الحسية إلا أنه مع ذلك كله التزم بالمعرفة الحسية على غيرها وقال بعدم العقل الفطري كما ان ديكارت قسم المعرفة إلى عقلية وحسية .

(١) ما هي المادية ص ٥ .

ولكن مدرسة باركلي اتخذت مذهباً جديداً في المثالية غير ما عليه المثاليون القدامى حيث كانت عبارته المعروفة أن يوجد هو أن يدرك أو يدرك فلا يتصف الشيء بالوجود إلا إذا وقع إما في جانب المدرك أو في جانب المدرك فكل شيء إذا لم يخضع للجهاز الإدراكي لا يكون له استقلالية ذاتية فحقيقة الوجود ما كان واقعاً في الإدراك ولكن بعين التزامه هذا ذهب إلى أن الإدراك العقلي يقوم على نقطتين الأولى الذات المدركة الثانية الحقيقة الخلاقة لآحاساساتنا وهو في المعنى تفسير لتلك الطاقة الالهية .

ويعتقد باركلي أنه لا تناقض في الواقع الموضوعي فإذا وجد هنالك من تناقض في الإدراكات والتجارب الحسية يكون في الحقيقة عدم وجود واقع موضوعي .

إلا أن التأمل في ملاحظة باركلي في مبدأ عدم التناقض مبني على التجريد دون التجربة هذا مع انه مناقض لمذهبه برجوع الحقائق إلى التجربة فلا بد أن يلتزم بإخضاع مبدأ عدم التناقض إلى التجربة فكيف يؤمن به من غير إجراء التجربة عليه ومناف لرأيه أيضاً بوجود حقيقة خلاقة لآحاساس مع كونها غير خاضعة للعامل التجريبي .

وعلى الجملة ان باركلي يرى ان الالتزام بالواقعية من حيث الاحساس الظاهري أو من حيث تحليل الاحساس عن طريق الأمر التصوري كلها متناقضة ولذا التزم بمذهب اللادري لأن جميع هذه الوسائل لا توصل إلى معرفة الحقيقة .

والذي يبدو من خلال حديثه لا بد من الوصول إلى حقيقة

واقعية غير حاملة للتناقض ولكن مع الالتزام بمبدأ عدم التناقض كما أسلفناه يكون خروجاً عما بنى عليه من إخضاع الجهات إلى التجربة لأن الايمان بمبدأ عدم التناقض في الواقع الموضوعي حصيلة التجربة أولاً والالتزام باركلي بمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية هما واقعيتان وليستا دخيلتين في مذهب اللادري ثانياً .

وثالثاً لو قدر الالتزام بالمثالية الباركلية لكان القول بها موجباً لتحديد الموضوع لأنها واقعة في إطار الادراك الخاص المحدد في ذهنية الشخص المدرك ولا تتعدى غيره .

الثاني المثالية الفيزيائية :

تفسر المثالية الفيزيائية على اتجاهين :

١ - تفسير تقليدي وهو النظر إلى المادة بما أنها جزئيات صغيرة لا تتجزأ وهي المعبر عنها الجوهر الفرد وهي المنسوبة إلى ديموقريطس .

٢ - تفسر المثالية الفيزيائية على نحو وجود ارتباط بين كل كتلة وكتلة أخرى أو النظر فيهما إلى وجود قوي في الكتل مع لحاظ كون القوى أو الارتباط يقع ناظراً إلى جهة التفسير الآلي. لظواهر الطبيعة أو أن المثالية الفيزيائية عبارة عن كونها قائمة على وجود حركة في صميم المادة وليست هي عبارة عن جزئيات أصلية فهي تؤمن بوجود العلم أو المادة التي يكشفها العلم كما قال كارل بيرسون المادة هي اللامادي الذي هو في حركة .

والذي نلمسه من التفسير للمثالية الفيزيائية من حيث الارتباط بين الكتل أو القوى أو التموج الكهربائي لا تحدد واقعية

المثالية الفيزيائية وإنما هي من نوع الآثار للواقعية الموضوعية المتحلية في المثالية الفيزيائية ومثل هذا لا يوجب علينا إنكار الواقعية الموضوعية للعقل بل في حاجة إلى جريان الأحكام العقلية وان كانت هناك واقعية حين الاكتشاف إلا أنها واقعية نسبية لم تخرج عن إطار الشك أو كما يقول لينين ان تلاشي المادة يعين ان الحد الذي وصلت إليه معرفتنا بالمادة يتلاشى وان وعينا يتعمق فثمة خصائص للمادة كعدم قابليتها للاختراق وعدم الحركة والكتلة كانت تبدو لنا من قبل مطلقة ثابتة أولية وهي تتلاشى الآن وقد عرفت بأنها نسبية ملازمة فقط لبعض حالات المادة ذلك أن الخاصة الوحيدة للمادة التي يحدد التسليم بها المادية الفلسفية إنما هي كونها - المادة - حقيقة موضوعية وانها موجودة خارج وعينا (١) .

ويبدو ان لينين أكد على دعمه للمادة على أنها حقيقة موضوعية لا يمكن إنكارها وان الصفة للمادية ملازمة للواقعية على أساس أن الخصائص هي الواقعية الموضوعية والغرض ان صفحة العقل مرنة في كشف الحقائق كما انه بواقعه له موضوعية ولا يصح إخضاع الوجودات اكتع تحت عامل تجريبي لأن بعض الحقائق خارجة عن ذلك الاطار في الدخول تحت الشعور المحسوس .

وأما بطلان الصفة للمادية وان كان غير موجب لاثبات المثالية إلا أن الواقعية الموضوعية في كيان دائرة العقل لها استقلال ذاتي غير معتمد على المادية أو خصائصها وإنما له كيانه الذاتي الموضوعي لوجود مسلمات أولية غير قابلة للجدل (الديالكتيك) والمناقضة

(١) ما هي المادية ص ٢٠-٢١ .

وليست المسلمات الأولية خاضعة للتجربة ولا يصح أن توجد أخطاء في دائرتها وان قدر لها الأخطاء فذاك في ناحية المقدمات لا في نفس واقع المسلمات الأولية .

الثالث المثالية الفيزيولوجية :

يعتبر الفيزيولوجيون الادراك ناشئاً عن تفاعل مادي سببه الجهاز العصبي وان كان منشأه الحس الخارجي لكنه لا بنحو المعطي الكامل للادراك وإنما الصورة التي تتجلى في جانب الجهاز العصبي هو الركيزة على انبثاق الادراك .

ولكن الدقة الفلسفية والعلمية تأبى الركون إلى مثل هذه النوعية من المثالية لأنها دائماً تقع في عدة نقاط مرتجفة غير مرتكزة على قاعدة وطيدة إذ العامل الفيزيولوجي يتبع في سير نمو الجسم وتكامله أو نقصانه ويقع الادراك مضطرب الاتجاه وعدم الاستقامة إذ في حالة الصحة شيء وفي حالة المرض شيء آخر بينما المثالية صفحة مستقلة لا ترتب هذه المؤثرات والعوامل الخارجية إنما لها واقع موضوعي مستقل ثم انه عند ملاحظة المثالية الفيزيولوجية لا بد من استقرارها على خط نسبي بالقياس إلى كل فرد من حيث تقدمه البدني أو ضعفه بينما المطلوب من المثالية أن تكون في قالب المفاهيم العامة والقواعد الكلية دون متابعة الجزئيات فانها غالباً مختلفة الاتجاهات مضافاً إلى ذلك كله حصول التناقض المستمر عند ملاحظة الجزئيات .

النظرية النسبية :

تقع النظرية النسبية على ثلاثة اتجاهات :

١ - النسبية الذاتية .

٢ - النسبية التطورية .

٣ - النسبية الفردية .

أما بيان النسبية الذاتية وهي الاحساس بالحقائق في محيط الزمان والمكان على أساس كون الحقيقة تستنتج من الواقع الخارجي أو من صميم الجوهر كما يقول «كانت» النظر اما إلى الشيء في ذاته وهو الواقع الخارجي أو الشيء لذاتنا وهو النظر إلى الشيء من حيث عنصره التركيبي المكون من التجربة والفترة التي موطنها الذهن .

ويختص هذا الاتجاه بنظرية «كانت» على أساس ان المجتمع يختلف نمط إدراكه بالنظر إلى الأفراد والحالات والشرائط ولذا كانت الحقيقة عند بعض الأفراد في اتجاه غير ما عليها عندهم في الاتجاه الآخر .

إلا أن «كانت» يرتئي النسبية على نحو الشمول لكافة المجتمع البشري في خضوع الحقائق تحت طابع واحد بأن يكون الشيء الذي أدركه علي في آسيا هو نفسه الذي أدركه خالد في افريقيا كما في النسب الرياضية التي تتخلف في محط الأنظار والآراء ولا مجال للشك فيها .

وأما الميتافيزيقا عند «كانت» فهي خارجة عن النسبية الذاتية

والموضوعية ويمكن نقد النسبية الذاتية لأن الزمان والمكان من نوع الحصة التوأمية للادراك وليستا دخيلتين في حقيقته فالتوصل إلى الحقائق عن طريق النسبية الزمانية والمكانية بعد الاستنتاج من الواقع الخارجي أو بما أن الشيء مزيج من التجربة والفترة إنما يتم ذلك إذا كان الزمان والمكان لهما واقع موضوعي معلوم غير مبني على الايمان العقلي بينما إذا ارتهنت معرفة الحقيقة بالنسبية الذاتية لزم دخولها تحت دائرة النسبية ولازمه هدم النسبية الذاتية .

هذه خلاصة نظرية «كانت» في النسبية الذاتية وما يمكن الرد عليها من لمعات ذهننا .

وأما بيان النسبية التطورية فيراد بها تطور المادة لأنها حقيقة الاحساس الذي يكون من خلاله انبثاق المعرفة دون النظر إلى الاتجاه العقلي في الحصول على المعرفة ويكون تطور المادة بلحاظ وجود التناقض الداخلي فيها وان واقعها الموضوعي في دور الانماء والتطور مضافاً إلى ما تحمله المادة من خط إيجابي وخط سلبي في كل مادة تطورية .

إلا أنه يلمع في ذهننا ان الالتزام بالنسبية التطورية لا يخلو في مقام التصور بين ملاحظتين :

١ - الملاحظة الفلسفية .

٢ - الملاحظة العلمية .

أما الملاحظة الفلسفية فإن كل مادة في دور الانماء والتطور تحمل جانب الجنس والفصل وطبيعة الماهية تقتضي التحديد واللاقضاء فلا بد أن تجد الماهية بمرتبة استعداد الشيء وفعليته

وتكون كل مادة محددة بحدود خاصة لا ترتبط بالتحديد الآخر بالقياس إلى المادة الأخرى وتكون المعرفة منوطة في جهة التحديد لا بالقياس إلى النسبية التطورية لأن النسبية التطورية في واقعها تعطي مفهوم السلبية أو المضادة بين مادة ومادة أخرى ومثل هذا النوع لا يكشف الواقعية المطلوبة .

وأما الملاحظة العلمية فإن طبيعة المادة تأخذ شكلاً معيناً من الصورة والمادة فإذا عرض عليها تغير وتبدل فإن استلزم تبدل الصورة والمادة كان من نوع الانقلاب الموضوعي ويكون الموضوع المنقلب هو الذي يحمل طابع التحديد الماهوي وان كان الموضوع باق على وجوديته الأولى فالنسبية لم تأت بأمر جديد في كشف المعرفة والتطلع إلى معرفة جديدة من خلال النسبية التطورية ويكون الرجوع إلى نفس التحديد الماهوي الذي يعرف من خلاله معرفة وجود المادة هذا مع ان كل لحظة زمنية يولد فيها عدة موارد من كل مادة فالمعرفة على هذا تكون متساوية النسب فلا يكون هناك إجمال وتفصيل حتى يتوصل من خلالها إلى الحقيقة .

وبهذا تكون المعرفة مضطربة الاتجاه إذا ارتكزت على النسبية التطورية عندما تستند إلى جهة التحديد من حيث الجنسية والفصلية مضافاً إلى أن النسبية تحمل طابع الاندكاك والفناء من ناحية الموضوع والمحمول فلا تكون صالحة للتعريف وكاشفة للحقائق لأنها لم تستند إلى ركيزة اسمية استقلالية كما يقتضيه طابع التعريف في اتجاهه نحو المعاني الاستقلالية .

وأما توضيح النسبية الفردية فيراد بها الاختلاف بحسب

الأفراد من حيث النوع أو الصنف وهذا يستدعي عدم رجوع المجتمع البشري تحت ضابطة كلية لأن الأفراد مختلفين بحسب مداركهم وتطورهم الذهني على عكس نظرية كانت من رجوع جميع الحقائق إلى حقيقة واحدة معينة .

وقد أنكر النسبيون الذاتية الكانتية وذكروا بأن المجتمع ليس سواءً بحسب الإضافات لأن طبيعة كل إنسان يحمل خصوصية من حيث الإدراك الذي ربما لا يحملها ذلك الفرد الآخر فالحقيقة التي انطبعت في ذهنية علي مثلاً غير الحقيقة التي انطبعت في ذهنية عثمان حتى بالقياس إلى المفاهيم الرياضية التي تشاهد ان $4 + 4 = 8$ فان الحقيقة عند شخص آخر قد يحسبها تسعة لأنها حقيقة اعتقادية لا واقعية .

والذي يلوح في خلدنا ان إنكار النسبية الكانتية من أساس أو إنكار النسبية الفردية من أصل غير صالح وإنما يمكن القول بأنه يمكن أن نتمسك بالنسبية الذاتية في بعض النقاط ويمكن تقبل النسبية الفردية في بعض النقاط ولا يصح إنكارهما من جذورهما ولكن كل ذلك بحسب مواردهما الخاصة .

نظرية المتكلمين في العقل :

ابتدأ مذهب المتكلمين منذ عهد الاسكندر حيث كان الرائد والرافع لهذا المشعل هوفيرور المتوفي عام ٢٧٥ قبل الميلاد وكان من رجالات الاسكندر في جيشه فأنكر القيمة الإدراكية للحس وقال من المستحيل على الانسان أن يصل إلى أساس عقلي يقدم فيه جانباً على آخر حتى أن تيمور وتلميذ فيرور أنكر القياس الاستنباطي وقال

بعدم صحة الركون إلى مثل هذه المبادئ والصعود من العام إلى الخاص .

ويسلم يهتمون (المتوفي ٢٣٥ ق م) بأن الظواهر صحيحة دائماً ويقول في جانب آخر في تشكيكه لحلو العسل إذ يقول اني أرفض أن يثبت صدق قولنا ان العسل حلو حقاً أما كون العسل يبدو حلواً في الذوق فذلك ما أسلم به تسليماً تاماً^(١) .

ويصطلح على مذهب المشككين بالسفسطة وهي المغالطة وإظهار الفلسفة أمام المجتمع بأنها كذب وخيال وان كلام الفلاسفة لا يصل إلى محصل .

وقابل سقراط وأفلاطون هذا التيار وأبطلا نظرياتهم بالبراهين المنطقية حتى ذكر ان سقراط كان أسلوبه يستدرج السوفسطائي ويتظاهر له بالجهل وعدم الدراية ويوقعه بشكوك كثيرة حتى يقع في التناقض الواضح ويتركه في محل التبكيت أمام الآخرين .

ونشطت السفسطة في عهد العباسيين وكان عميدها الأول صالح بن عبد القدوس معاصر النظام .

ويمكن تقسيم السفسطة إلى ثلاثة أرقام :

١ - إنكار الوجود فلا شيء موجود وما يظن وجوده فهو وهم وخيال ويعبر عن هذا الاتجاه بالمذهب العنادي وهو عبارة عن معاندة البديهة والحس الواضح .

٢ - مذهب اللاادري وهو المبني على عدم الدراية سواء كان

(١) الرواقيون والشكاكون لمؤلفه Edwyn Bevan إيدون - بيغان .

من طرف الوجود أم من طرف العدم ونشك في كل شيء حتى يصل إلى الشك في الشك . ولم يكن لديه علم وإلا لوقع في التناقض إذ البداهة عنده خاطئة والنظري لا بد أن يصل إلى البداهة فهو خاطيء مثله فابتناء العلم على البداهة والنظر غير صحيح .

٣ - لا شيء ثابت بنفسه وان الموجودات جميعاً ترجع إلى الاعتقاد فمن اعتقد ان السماء تحت الأرض تكون كذلك في حقه ومن اعتقد انها فوق فهي كذلك بالقياس إليه ومن أدلتهم أن العسل يكون مرأً في مذاق وحلواً في مذاق آخر بل قد يظهر حلواً عند الانسان الواحد في الصباح مرأً عنده في المساء وليس إحساس أصدق من إحساس والحكم بفساد أحد الاحساسين دون الآخر ترجيح بلا مرجح أما بحثهم العقلي فيقع البحث فيه على عناوين ثلاثة :

١ - الحسن والقبح العقليان

تبنت الأشاعرة فكرة إنكار إدراك الحسن والقبح العقليين فقالوا بعدم حكم العقل في الحسن والقبح وإنما حسن الأفعال أو قبحها مرجعها إلى حكم الشريعة الالهية ويتردد الحسن والقبح بين ثلاثة معان :

١ - الحسن بمعنى الكمال القبح بمعنى النقصان وينطبق على الصفات الأخلاقية والذي يبدو عدم إنكار الأشاعرة إلى مثل هذا النوع للتطابق الخارجي .

٢ - الملائمة للنفس والمنافرة لها فالملائمة للنفس حسن وعدمها قبح فإذا جرت النفس على وفق الملائمة كان حسناً وان كانت منافرة لطبائعها كان قبيحاً .

وربما يكون الحسن والقبح بلحاظ أثرهما وان كان في واقع الحسن حسناً والقبح قبيحاً كما لو تأثرت النفس واشمأزت من بعض الأمور كشرب الدواء وإجراء عملية جراحية إلا أنه بالدقة الفلسفية لا أثر لمثل هذا الحسن والقبح إذا لم يكن النظر فيهما إلى واقعية الشيء فان النظر إلى الحسن والقبح العقليين بلحاظ نتائجهما وان في بداية الأمر لم يكن فيه شعور بالحسن أو القبح نظير الجهد في الاجتهاد وطلب المعالي السامية فانه في ابتداء العمل لا يشعر

بالحسن فيها إلا بعد نيل غايته وتحصيل مرامه أو من أكل نوعاً من الطعام بإكثار ولكن بعد ذلك شعر بالتخمة وهكذا .

وأشار القوجي في شرحه على التجريد بنص عبارته وقد يعبر عنها - أي الحسن والقبح - بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا منها لا يكون شيئاً منها (١) .

والذي نتصوره أن الملاءمة والمنافرة لم يكونا في عرض المصلحة والمفسدة على نحو القسمة لا القيم ولم ينكر الأشاعرة عقليتها المحضة ولم يلزموا بتوقف الملاءمة والمنافرة على الرضاء الشرعي .

٣ - إطلاق الحسن على المدح وإطلاق القبح على الذم وذلك بلحاظ ما ينتج وراء الفعل من مدح أو ذم لدى العقلاء وما يعقبه من استحقاق الثواب أو العقاب عندهم .

ولكن الأشاعرة في مثل هذا المعنى قابلوه بالرفض وقالوا بعدم إدراك العقل ، وعلى الجملة ان اختلاف الانظار في الحسن والقبح لا يجعل الحسن حسناً والقبح قبيحاً في مناطه الواقعي وإنما المدار بالنظر إلى واقعية الشيء لأن صورة الاعتقاد بالشيء لا يدخل في ماهية الشيء وحقيقته والميزان في الحسن والقبح الدخول تحت الرأي العام والقاعدة الكلية في صورة توحيد الأنظار كالحياء والعفة والصدق والوفاء فانها حسنة عند كافة المجتمع البشري أو مثل

(١) القوجي على شرح التجريد .

الكذب والخيانة والظلم والنفاق انها قبيحة عند عامة البشرية جمعاء
أما إذا اختلفا بحسب الأنظار دون الأمر الواقعي فلا اعتبار بهما إذا
لم يخضعا تحت الرأي العام وهذا لا يتحدد بإطار الملاءمة والمنافرة أو
ما ينبغي فعله أو تركه كلها خارجة عن إطار الواقع .

وبهذا ذهب الشيخ ميثم البحراني (٦٣٦ - ٦٩٩ هـ) في
شرحه على التجريد كما في نص عبارته فان الطباع في الخلق مختلفة
فكثير من الأمور تنفر عنها طبع إنسان ويميل إليها طبع آخر مع
اتفاقهم على الحكم بهذه القضايا فظهر أنها قضايا عقلية كلية
وليست نظرية وإلا لما حصلت لمن لا يتأهل النظر كالعوام فهي إذن
قضايا تضطر العقول إلى الحكم بها (١) .

وعند الملاحظة في الملائمة والمنافرة فان مرجعها إلى الأمر
الجزئي دون الأمر الكلي ومقتضى الحكم العقلي يقع في اتجاه القضايا
العامة ولا يقع في محور خاص يوجب تضيق دائرته فلا بد أن تكون
الملائمة والمنافرة أو الكمال والنقصان أو العقل الموجب عليه المدح
أو الذم في طريق الأمر العام دون النظر إليها في حجم صغير وإلى
مثل ذلك حدثنا الشيخ في منطق الاشارات (٢) ومنها الآراء المسماة
بالمحمودة وربما خصصناها باسم الشهرة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة
وهي آراء لو خلى الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب
بقبول قضاياها والاعتراف بها لم يقض بها الانسان طاعة لعقله أو
وهمه أو حسه مثل حكمنا بأن سلب مال الانسان قبيح وان الكذب

(١) قواعد المرام ص ١٠٥ .

(٢) منطق الاشارات .

قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه وبهذا يظهر أمامك أن فتح المناقشة مع الأشاعرة في خصوص إنكار الملائمة والمنافرة والكمال والنقصان في القضايا العامة .

٢ - الحسن والقبح الذاتيان

يرجع الحسن والقبح تارة الى ذاتية الشيء كالعدل فإنه حسن لذاته والظلم قبيح لذاته لا بواسطة شيء آخر وهكذا بالنظر الى العلم فان ذاته حسنة والجهل قبيح لذاته لا لشيء آخر .

وأخرى يرجع الحسن والقبح الى أسباب أخرى ليستا دخيلتين في صميم الشيء وواقعه وهما اللذان يطلق عليهما الحسن والقبح العرضيان كإفطار يوم من رمضان لخوف عدو والكذب لدفع مظلمة ويعبر عن هذا النوع بالحسن والقبح بنحو الاقتضاء .

وربما يرجع الفعل عن الحسن والقبح عن العلية والاقتضاء وذلك في صورة جواز انطباق الفعل على احدهما بالحيثية كأن يضرب اليتيم للتأديب يكون حسناً وقد يضربه للتشفي والظلم يكون قبيحاً وأما النظر من غير تقييده بحيثية من الحيثيات يكون بنحو اللاقتضاء .

ولكن كما يقول الشيخ ميثم البحراني ان العاقل اذا قيل ان صدقت فلك دينار وان كذبت فلك دينار واستوى الصدق والكذب بالنسبة اليه بحيث لا يتصور وراء كونها صدقاً وكذباً مرجحاً آخر لاحدهما فانا نعلم بالضرورة انه يختار الصدق على الكذب وذلك

لاضطرار عقله الى الحكم بحسنه وقبح الكذب لذاته (١) .

فيكون المورد من هذا القبيل إلا ان اللاقتضاء وان لم يكن فيه ترجيح لاحد الطرفين على الآخر إلا ان الانسجام العقلي يقضي بأن يكون الضرب للتأديب بما هو حسن ذاتاً والقبيح بما انه قبيح ذاتاً فاللاقتضاء ليس له وجود إلا بانضمامه لاحد الأمرين .

٣ - العقل النظري والعملي

ليس التقسيم واقعاً في ناحية العقل وانما التقسيم للنظري والعملي في ناحية المدرك والمتعلق فان الذي ينبغي فعله أو ينبغي تركه مما اطلق عليه عقلاً عملياً وان نظر الى المدرك بالفتح والمتعلق بما انه صورة ذهنية كاجتماع النقيضين والكل اعظم من الجزء سمي العقل النظري ويكون العقل النظري منطبقاً على ادراك الكمال والنقصان وكذا يدخل في دائرته ملاءمة النفس ومنافرتها أيضاً .

وقد اعتبر صاحب جامع السعادات في رده على ابن سينا ان مطلق الادراك والارشاد انما هو من العقل النظري فهو بمنزلة المشير الناصح والعقل العملي المنقذ لاشارته (٢) .

ولكن اشرنا الى عدم وجود عقليين وانما هو عقل واحد

(١) قواعد المرام ص ١٠٥ .

(٢) جامع السعادات ج ١ ص ٥٩ ط ١٣٦٨ هـ .

والاختلاف في المدرك بالفتح لا في ناحية المدرك بالكسر حيث لا مورد للتنفيذ بعد وجود الصورة للعقل النظري والنصح من قبله .

الجمود العقلي :

ذهبت بعض النظريات الى عدم لياقة العقل في ادراكه للمصالح والمفاسد وانما يستعين على ادراكه بالشريعة الالهية لانها أوصل الى المعرفة من غيرها فيكون قاصراً عن الادراك إلا إذا استند الى حكم شرعي الهي حتى ان جماعة اشترطت الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الالهني وقالت بعدم استقلالية العقل وانما اذا حكم العقل بشيء حكم الشرع على فقه من حيث المصلحة أو المفسدة .

وقد اشرنا إلى ان حكم العقل إذا كان بنحو القضايا العامة دون القضايا الشخصية كما تقتضيه طبيعة حكم العقل فلا بد من الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي لان الشارع لم يخرج عن ذلك الاطار الكلي مع كونه الرائد العام للموازن العقلية .

والذي نعتقده ان عدم ادراك العقل إلا بمعونة الشريعة الالهية مما يوجب الوقوف الفكري لان فيه الغاء صلاحية الادراك وسلب قدرته الذاتية وهذا لا نسلم به كما انه يمكن القول بالملازمة اذا كان التوافق بين العقل والشرع على نحو الصياغة العامة ويكون البحث عن الملازمة من صغريات التحسين والتقيح العقلين .

خصائص حكم العقل :

لحكم العقل خصائص أربعة :

١ - اذا حكم العقل بشيء لا بد ان يقع في دور الجزم والحتمية من غير ترديد في الموضوع فاذا تبدل متعلق حكم الموضوع صار موضوعاً آخر لا يرتبط بالمتعلق الاول فيتغير الحكم تبعاً لموضوعه وانما نظر العقل الكشف التام دون الكشف الناقص كما في الظن .

٢ - وقوع حكم العقل بنحو الشمول وغير صالح للتخصيص ولذا تكون احكامه بنحو القضايا الكلية العامة .

٣ - اتفاق كافة العقول تحت ميزان عقلي عام كالامانة فانها :

واجبة الرد وان الحكم عام عند كافة المجتمع والخيانة حكم عام يحكم به جميع المجتمع البشري بانه قبيح أو الصدق حسن والكذب قبيح .

٤ - عدم تغير الاحكام العقلية بحسب الاوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية لان الحكم العقلي له استقرار تام بعد ادراك المصالح والمفاسد وهذا لا يوجب الاختلاف في حكمه في اي تقدم اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي ونحوها .

التجرد لا ينحصر في العقل :

فتحنا عدة نوافذ حول التجرد وذكرنا ان التجرد عبارة عن تعريته عن صفحات المحسوسات ولو كانت عن اشباح مثالية . ويمكن ان نجعل فرقاً بين النفوس الناقصة والمتوسطة وبين

العقول فان التجرد الحقيقي للعقول خاصة والتجرد المثالي للنفوس الناقصة والمتوسطة .

ولكن التحقيق العلمي يأبى ان يكون هناك تجرد يصدق فيه على المثالية وانما في واقعه عنصري لا تجريدي خلافاً لما صدر عن الملا صدر الشيرازي المتوفي في ١٠٥٠ هـ في كتابه المبدأ والمعاد حيث قال ان التجرد الواقع في الكلام ان اراد به التجرد عن الاجساد الحسية والاشباح المثالية جميعاً فليس الحال كذلك في نفوس الناقصين والمتوسطين لانها وان تجردت عن الحسية ولكن لم تتجرد عن المثالية وان اراد به التجرد عن الاجساد الحسية دون المثالية فهو الصحيح ولا فساد فيه (١) .

وقد اثبتنا ان التجرد من العقل والنفس وغيرهما ولكن ليس بما التزمه صاحب الاسفار بمعنى المثالية التي تعطي معنى الشفاف والرقّة اما المثالية بمعنى التجرد من غير اضافة الى هذه الانحاء فهو مقبول .

مراتب القوة النظرية والعملية :

للقوة النظرية مراتب اربع :

١ - قوة النفس من حيث نشأتها وقدرتها لانتزاع الماهيات واستعدادها لادراك المعاني العقلية وهو العقل الهولاني .

٢ - قوة النفس على جعل الصور المنتزعة مع المواد شيئاً واحداً كاتحاد الصورة مع المادة وهو العقل بالملكة .

(١) المبدأ والمعاد ص ٣٤١ .

٣ - القدرة على تبدل المعقولات الأولية الى وجودات ثانوية بعد ان كانت سابقاً صورة لمادة حسية انتقلت الى التجسيد الثانوي فاصبحت عقلاً بالفعل فتتحد الصورة الثانوية بان تكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً في شيء واحد وهو المسمى العقل بالفعل لان التعقل للنظريات جاء بواسطة البديهيات .

٤ - القدرة على احضار عدة معقولات في مورد الحاجة من دون الرجوع الى عملية التجريد وهو المعبر عنه العقل المستفاد لوجود مجموعة معلومات نظرية وبديهية وأما مراتب القوة العملية هي :

١ - صيانة الاعمال الخارجية واتيان الاحكام الشرعية والقانونية على طبق منهجيتها .

٢ - الابتعاد عن ساحة الملكات الردية والمثابرة على تطهير الضمير .

٣ - تحلي النفس بالصور القدسية .

٤ - فناء النفس امام العظمة الالهية .

ويمكننا عرض اجمالي حول هذه المراتب النظرية والعملية .

أما بيان المرتبة الأولى للقوة النظرية فان طابع النفس وقدرتها على استخراج الماهيات والتحديد في دائرة الوجود يعطي لوحة عن كفاءتها الذاتية من حيث الانتزاع ومن حيث القدرة على رد المعاني العقلية المعبر عن هذه القدرة بالعقل الهولاني وكلمة الهولوي تشير الى التفسير المادي للشيء وهو عبارة اخرى عن تشبيه النفس بالهولوي الجسمية المجردة عن الصور المحسوسة مع قبولها للمحسوسات جميعاً .

وأما توضيح المرتبة الثانية وهي صورة العقل بالملكوت ذلك عندما

كن للنفس جعل الصورة والمواد شيئاً واحداً .

وأما معرفة المرتبة الثالثة وهي عندما ينتقل من الوجود الأولي الى الوجود الثانوي ويكون دور الثاني قد اتحدت فيه جميع القوى العاقلة والمعقولة والعقل في وجود واحد بواسطة البديهيات وهو الذي يطلق عليه العقل بالفعل .

وأما بيان المرتبة الرابعة النظرية وهي في صورة تجمع معلومات نظرية وبديهية فيكون العقل محيطاً بها جميعاً .
وأما توضيح مراتب القوة العملية .

فالمقصود من المرتبة الأولى ان يأتي القائم بالتنفيذ العملي على وفق الخطاب المرسوم له بأحسن وجوهه من اتيان تمامية الاجزاء والشرائط واعدام الموانع حتى يكون الامثال مطابقاً للحكم المقرر في عاتق المكلف غير عاص فيه .

وأما بيان المرتبة الثانية فترشد الى جهة الابتعاد عن ساحة الاعمال الشريرة كالكذب والخيانة والنفاق والمخادعة والظلم والسرقه والتهتك وسحق كرامة الآخرين .

أما المرتبة الثالثة فهي متجهة الى ناحية التحلي بالفضائل والخلق المثالي : كالصدق والوفاء والحياء وطيب الخلق والانسانية والكرم والامانة والعفاف .

وأما المرتبة الرابعة بان تكون النفس فانية امام القوة الالهية قد افنت الذات الجسدية امام العظمة الالهية كما هو سير الانبياء والأولياء في سلوكهم وعدم النظر الى الجسد المادي وانما ينظرون دائماً الى افناء

الجسد في الروح والتجرد كما يقول رسول الانسانية محمد بن عبد الله (ص) لو ان فاطمة سرقت لاقمت عليها حد الله وهذا يدل على اعدام الذات والعاطفة وانما حبه وبغضه لله سبحانه كما تشاهد دور الامام علي (ع) في افناء ذاته أمام عظمة الله في الصلاة بحيث لا يشعر بانسلال الاسهم من جسده وانما توجهه لتلك الطاقة المثلى والذات العظمى وقد افنى ذاته الجسدية امام تلك العظمة فلا يحسب للذات الجسدية قيمة وانما النظر الاستقلالي لديه هو عالم التجرد والدخول في مجال العشق الالهي .

مراتب الوجود الحس والمثال والعقل :

الحس والمثال والعقل من لوحات الوجود لأن حقيقة الوجود من المراتب المشككة فيصدق على هذه الوجودات ولا يضر في اسبقية بعضها على البعض الآخر كاسبقية العقل على المثل والمثل على المواد الجسمية أو كون الوجود أولاً هو العقل وبعده النفس وبعدها الحس وبعده الجسم ومثل هذا غير مضر في ناحية المرتبة وانما جهة التمايز بلحاظ التحديد والافهي داخله في مراتب الوجود على نحو الاشتراك المعنوي دون الاشتراك اللفظي .

وبعبارة واضحة ان العالم الكوني يتمثل في حلقة وجودية ذات مراتب اولها العقل وهو يحكي عن عدة مراتب طولية ، وثانيها المثل فقد يدنو الى مراتب العقل وقد يهبط ويكون بعيداً عنه ، وثالثها مرتبة المادة وهي ذات مراتب متفاوتة من اللطافة والرقه وبين وصولها الى مرتبة التجسيد والدخول تحت قبضة الحواس وبهذا يمكن ان تكون المراتب الوجودية تقع بين ركيزتين :

١ - الموضوع الواقعي .

٢ - المادة .

ويكون الاختلاف بينها بحسب متعلقها كماً أو كيفاً ويكون دور التمييز يعطي مرحلة وجود الماهية لانها المتكفلة الى فصل الافراد بعضها عن بعض بفوارق الفصول أو الخواص عن الاجناس .

العقل والذهن :

تبدأ المعرفة من الحواس وتسير الى ملتقى الذهن وهو الوعاء ثم تسير في موكبها الى العقل يتصرف في وجود تلك المحتويات ويرجع تلك المعارف الى ضوابط كلية .

فالذهن في مفهومه غير قادر على توليد المعارف ويقول «كانت» الذهن ملكة القواعد والعقل ملكة المباديء وهي التي يعرف الجزئي من خلال التصوير العام وذلك بواسطة تصورات .

والذي نلمسه من الوجود الذهني هو وعاء يحمل تلك المعارف وله الاستعداد والقدرة على العرض والكتم طبقاً لعوامل مثيرة .

وأما صفحة العقل فهو في اتحاد ادراك الكلليات وانتزاع الجزئيات من دائرة الكلليات أما على وجه الاستنباط أو التطبيق كتطبيق الكلي الطبيعي على مصاديقه أو يكون في مقام التمييز بين الخير والشر والنافع والضار، وبتعبير آخر ان العقل يحمل في جانبه طرف الحكم والتمييز والذهن يحمل في جانبه طرف الموضوعية .

هل التجرد قديم أو حادث :

يتصور في الذهن ان حقيقة التجرد لها طابعان :

١ - التجرد الواجبي .

٢ - التجرد الامكاني .

فالتجرد مفهوم معتور للواجب والممكن من غير جهة الى الفقر الذاتي والغناء الذاتي فالفقر وان كان مستنداً الى جهة الممكن والغناء مستند الى جهة الواجب وهكذا فان الممكن فيه صفحة التجرد والتبدل وفي الواجب فيه الاستقامة وعدم التغير .

وتعريف القدم هو وصف اعتباري لا وجود له خارجاً ولا مكان كذلك ولكن بخلاف الممكن فان الاتجاه اليه بحسب ماله من وصف خارجي ولذا قد فككنا بين الامكان والممكن فالتجدد والتغير بلحاظ الأمر الوجودي دون الأمر المفهومي فالواجب صرف الوجود والممكنات لها التعلق والربط بذاته المقدسة والامكان النظر فيه الى معنى اللاقتضاء .

والمهم في العرض ان وصف التجرد بالقديم والحدوث كما عن بعض النظريات الفلسفية ألحقت المجرد بدائرة الحدوث على اساس ان الحادث يعطى صفة عدم التحيز ولا يكون حالاً في متحيز والتجرد يعطي نفس ذلك الدور والصبغة ولكن قد قوبلت بالرفض وانكروا التحاق التجرد بالحدوث .

والذي نلاحظه ان التجرد يختلف بالنسبة الى الاضافة والتعلق فاذا استند الى ذات الواجب اصبح قديماً واذا اضيف الى دائرة الامكان كان حادثاً لأنه كما أوضحنا ان التجرد مفهوم عام يشمل الواجب

والممكن وليس منحصرأً في دائرة الواجب أو الممكن واختلاف هويته بلحاظ متعلقه لا بالنظر الى ذات المفهوم بوجه عام .

ثبوت الحقيقة :

ثبوت الحقيقة قائم على ثلاثة أنواع :

١ - الثبوت الواقعي وذلك يتصور في تحديد الوجود بمرحلة الاستعداد في الجنس وبمرحلة الفعلية في الفصل .

٢ - الثبوت الخارجي وهو قائم على المقولات العشر الوضع والايين ومتى والزمن والمكان ونحوها أو كانت حيثية موجود خارجي كالأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية ونحوها .

٣ - الثبوت المقارن وهو عبارة عن الحصنة التوأمية المعبر عنها في مصطلح المناطقة بالقضية الحينية كالتعمم والتقمص .

أما الطرق الموصلة للحقيقة تكون على نحوين :

١ - العلم وهو عبارة عن حضور المعلوم عند العالم مع عدم احتمال الخلاف .

٢ - الظن وهو عبارة عن تقديم الراجح على المرجوح مع احتمال الخلاف .

وبعد تناولنا هذه الفقرات ان الوصول للحقيقة لا يحدد بوجود المجردات أو بالوجودات العينية وإنما الوجود له غطاء واسع يعم الوجود الذهني والخارجي والكبتي والنفسي ولا يمكن إنكار مثل هذه الوجودات لأن الوجود أعم من التجريد وأعم من التجربة وليس

منحصرًا في أحدهما .

كما ان مذهب اللاادري الذي سار على وفق السلبية فهو من الأمور الواقعية التي يعمل على هدم الوجود ولا يصح أن تستسلم له مع فقدانه لموازين الصناعة العلمية ولانكاره للحقائق الثابتة بالوجدان والفطرة حيث لا معنى لانكار المسلمات الأولية التي يقابلها بالرفض فكيف يعقل أن ينكر الألم والخوف والجوع والعطش والرغبة والحب والبغض والغضب والحلم والكرم والبخل والشجاعة والجن والصدق والوفاء والحياء والأمانة والعلم ونحوها فان مثل هذه المجالات احكام ذاتية بحتة وإذا لوحظت بالقياس إلى مشاعر الآخرين تكون موضوعية .

فالحقيقة تصدق على الأمور الكلية والجزئية سواء كانت بالنظر إلى صفحة الوجودية أم كانت معدومة .

فالحقيقة تصدق على الوجود وعلى المعدوم وتصدق على التضاد والتخالف والمثلية ولا بد أن يكون النظر إليها بلحاظين من حيث الحمل الأولى وهو حمل المفهوم على المفهوم أو الحمل الشائع وهو حمل الكلي على مصاديقه إذ مفهوم الحقيقة لها ميدان منتشر يشمل هذه الموارد كلها .

نظرية الرواقين :

يقوم أساس المذهب الرواقي على الجبرية الكونية وعلى الحرية الفكرية وهي عبارة عن الحرية التجريدية ويكون مذهباً معاكساً للتجريبين لأن الرواقي يرى البعد عن ساحة القيود التجريبية والدخول في إطار الفكر المحض كان مؤسس المذهب الرواقي زينون المعاصر للقرن الثالث قبل الميلاد وان كانت تعاليمه خليطة من المذهب

الكلبي ومن مذهب هرقليطس ولكن بعد فترة ابتعد الرواقيون عن المادية ويعزى هذا الابتعاد بواسطة امتزاج المذهب الأفلاطوني مع مذهبهم ولكن الرواقيين لم يأخذوا بالمثل الافلاطونية وأنكروا خلود الروح وان ذهب المتأخرون منهم إلى عدم مادية الروح أما المتقدمون فذهبوا إلى نظرية هرقليطس بتركيب الروح المؤلفة من نار مادية .

ويرى زينون ان الميتافيزيقا ما أوصلت إلى الفضيلة ويعبر عن الفضيلة (١) الصلبة وبهذا تجلى لديك ان المذهب الرواقي على اتجاهين :

١ - الجبرية الكونية .

٢ - الحرية الانسانية .

كما ان الفضيلة لدى الرواقيين مؤلفة من إرادة متفقة مع اتجاهات الطبيعة (٢) فالفضيلة هي الخير ومتوقفة على الفرد وحده دون سواه ولذلك فلكل إنسان مطلق الحرية على شروط ان يحرر نفسه من شهوات الحياة الأرضية .

وقد ناقشهم براندرسل وقال وتكتنف هذا المذهب مشكلات منطقية واضحة فإذا كانت الفضيلة حقاً هي الخير الذي لا خير سواه لزم ان يحرص الله الخير عنايته في احداث الفضيلة ومع ذلك نرى قوانين الطبيعة قد أخرجت كثيرين من مقتري الخطيئة وإذا كانت الفضيلة هي الخير الأوحد لما كان هناك حجة ضد القوة والظلم لأن القسوة والظلم

(١) الفلسفة الرواقية جلبرت مري ص ٢٥ ط سنة ١٧١٥ م .

(٢) الفلسفة الغربية براندرسل ج ٢ ص ٣٧٦ .

كما قال الرواقيون وأعادوا القول مرة بعد مرة تهيئان لمن يقع تحت تأثيرهما أحسن فرصة تتيح له ممارسة فضيلة وإذا كانت الدنيا مجبرة بقوانينها جبراً كاملاً كانت القوانين الطبيعية هي التي تقرر لي أن أكون فاضلاً أو لا أكون وإذا كنت شريراً فالطبيعة هي التي الزمتني أن أكون شريراً ، واستحالت علي الحرية التي يقال ان الفضيلة تهبها للانسان ان العقل الحديث ليتعذر عليه ان يرى موجباً للتحمس لحياة فاضله إذا كانت تلك الحياة ليس من شأنها أن تنتج شيئاً اننا نثني على الرجل الذي يخاطر بحياته في وباء الطاعون لأننا نرى المرض شراً ونأمل أن يقل وقوعه أما إذا لم يكن شراً فخير لرجل الطب أن يظل في داره مستريحاً أما الرواقي فيقول ان الفضيلة مثل ذلك الرجل غاية في ذاتها لا وسيلة تؤدي إلى ما هو خير فإذا نحن ألقينا بإبصارنا إلى بعيد سألنا ما هي الغاية النهائية التي تترتب على الرواقية خراب العالم بفعل النار ثم عودة العالم سيرته الأولى فهل يمكن أن ترى عبثاً مخرباً أكثر من العبث فقد ترى تقدماً هنا وتقدماً هناك لكنه تقدم مرهون بوقت معين ولن يكون في نهاية الأمر سوى أن يبدأ كل شيء سيرته من جديد اننا إذ نرى شيئاً يؤلم المأفوق ما يمكن احتماله رجونا ان يزول مثل ذلك الشيء بعد حين اما الرواقي فيؤكد لنا ان ما يحدث الآن سيعود إلى الحدوث مرة بعد مرة مرة وان الانسان لا يسعه إزاء ذلك إلا أن يقول بأن الاله الخير الذي يشرف على العالم في سيره الكلي لا بد أن ينتابه اليأس آخراً ملاماً من هذا التكرار (١) .

وذهب براندرسل إلى التناقض بين الارادة الحرة والجبرية فقال

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ ص ٣٧٧ - ٣٧٨ .

اما التناقض القائم بين الارادة الحرة والجبرية فواحد من التناقضات التي سايرت الفلسفة من أقدم العصور إلى يومنا هذا (١) .

ويقول هيغل في رد الفلسفة الرواقية انها فلسفة تجريدية صورية لا تملك سوى ان تبقى خارج الأشياء وآية ذلك انها تحلق فوق عالم الأشياء دون أن تتمكن من النفاذ إلى مضمون الحقيقة وقد سبق لنا أن لاحظنا كيف أن الحرية الرواقية هي عبارة عن حرية تجريدية لا تزيد في النهاية عن كونها مجرد وهم الحرية (٢) .

والذي نفهمه من خلال عرض فكرة الفلسفة الرواقية إنكار العالم الخارجي فمثلاً لا يرى الرواقيون معنى العبودية وإنما الفرد لا بد أن يكون متحرراً وله استقلال ذاتي ولكن لا بالنظر إلى العينية الخارجية .

ويحدثنا جان پير ديمون في مؤلفه الفلسفة القديمة ترجمة ديمتري سعادة كان الرواقيون الأوائل يعلنون انه ليست هناك حقيقة غير الحقيقة الجسمية أو المادية وان المسلك الحكيم والعاقل هو وحده الذي من شأنه أن يوفر انعدام القلق والأهواء في النفس على ان وجه الشبه يقف عند هذا الحد لأنه إذا كانت نقطة الانطلاق الطبيعي ونهاية المطاف الخلقية للفلسفتين يظلان واحداً فان النظام الرواقي يحاول ان يقيم بين الانسان والعالم علاقات تبدو طبيعية لتلاميذ ابيقور ولكنها تنتج بالعكس مما يبذله تلاميذ زينون من مجهود قوي للتوفيق وعلاوة على ذلك تكوّن الرواقية

(١) المصدر نفسه ص ٣٩٣ .

(٢) عبقریات فلسفية هيغل ص ٢٣١ .

مغامرة روحية تمتد على أكثر من خمسة قرون وهي تضم على الأقل ثلاثة أنظمة رواقية مختلفة .

الرواقية القديمة وهي رواقية زينون (٣٣٦ - ٢٦٤) وكليانوس (٣٣١ - ٢٣٢) وكريسبس (٢٨٣ - ٢١٠) وجميعهم شيوخ محترمون .

والرواقية الوسطى التي يمثلها على الأخص بانيسيوس (١٨٥ - ١١٢) وبوسيدونيوس (١٣٥ - ١٥) .

الرواقية الأخيرة الرومانية للعهد الامبراطوري التي تضم سينكا (٤ ق م - ٦٥ ب م) وابيكتيتوس (٥٠ - ١٣٠) وماركوس اوريليوس (١٢١ - ١٨٠) قليلة هي المدارس الفلسفية التي يمكنها أن تتباهى بمثل هذا الاستمرار وباحترام فائق أشبه ما يكون بالاحترام الديني (١) .

(١) الفلسفة القديمة ص ١١٩ ط ١٩٧٤ .

نقد التجرّيبين

الباب الثالث

أنواع المعاني المجردة

طلّاع النقد :

- ١ - المعاني الكلية المنطقية .
- ٢ - الأحكام سواء كانت بنحو الاطلاق أم العموم .
- ٣ - الحقوق .
- ٤ - الاستدلال القياسي .
- ٥ - الاستقراء .
- ٦ - التفكير .
- ٧ - الخيال .
- ٨ - الوهم .
- ٩ - الملكة .
- ١٠ - الزمان .
- ١١ - الفراغ .
- ١٢ - تصور العدم المطلق .

- ١٣ - التناقض .
- ١٤ - المعنى الاندكاسي سواء كان في إطار المعنى الحرفي أم النسبة أم العلاقة أم الارتباط .
- ١٥ - الانتزاع .
- ١٦ - الرموز وحلها .
- ١٧ - اللاقتضاء .
- ١٨ - الرياضية .
- ١٩ - اللابشرط المقسمي .
- ٢٠ - الدلالة الالتزامية .
- ٢١ - الشعور والاشعور .
- ٢٢ - الصفات الأخلاقية .
- ٢٣ - البرهان الغائي .
- ٢٤ - الافتراض .
- ٢٥ - التنظيم .
- ٢٦ - العقل التأملي .
- ٢٧ - العقائد .
- ٢٨ - اللانهاية (التسلسل) .
- ٢٩ - الترديد (الشك) .
- ٣٠ - الاطمئنان .

- ٣١ - الاجتماع .
- ٣٢ - التاريخ .
- ٣٣ - الدور وأقسامه .
- ٣٤ - الاختيار وعدمه .
- ٣٥ - التجربة في المقدمات والتجريد في النتائج .
- ٣٦ - الغاية والمغني .
- ٣٧ - الواقع والمتعلق .
- ٣٨ - الصفة الابداعية .
- ٣٩ - الضرورة .
- ٤٠ - الجزم والاقرار النفسي .
- ٤١ - تأثير التجرد في المادة .
- ٤٢ - التجرد في ذات المطلق .
- ٤٣ - البيئة وأقسامها .
- ٤٤ - التقاليد والعادات .
- ٤٥ - المعاني الاعتبارية .
- ٤٦ - المحاكاة .
- ٤٧ - الوجود المعنوي .
- ٤٨ - السياسة .

- ٤٩ - الاشتراك .
- ٥٠ - التنبؤ والايحاء والغيب .
- ٥١ - الحدس .
- ٥٢ - المنعكس الشرطي وأثره التجريدي .
- ٥٣ - النظرية .
- ٥٤ - الانتقالات التبادر السياق المقارنة الاطراد .
- ٥٥ - القيم .
- ٥٦ - الشخصية .
- ٥٧ - الثقافة .
- ٥٨ - اللغة .
- ٥٩ - قانون السببية والاطراد .
- ٦٠ - الاستصحاب التجريدي .
- ٦١ - البراءة العقلية .
- ٦٢ - الاشتغال العقلي والوجدان .
- ٦٣ - الصدقة .
- ٦٤ - النقد .
- ٦٥ - الكتم والاضمار والعزم عليهما .
- ٦٦ - الفسخ والانفساخ .

- ٦٧ - النسخ التشريعي والنسخ التكويني .
- ٦٨ - التوضيح والبيان .
- ٦٩ - التشكيك في الوجود وأقسامه .
- ٧٠ - التحديد الماهوي .
- ٧١ - الرأي العام والاجماع .
- ٧٢ - الصدق والكذب والتناق .
- ٧٣ - مفهوم الشرط والوصف واللقب .
- ٧٤ - الظن الشخصي والظن النوعي .
- ٧٥ - الفطرة والوجدان .

طلائع النقد

يتصور نقد نظرية التجريبيين في عدة نقاط وقبل بيان المعاني المجردة نشير لديك إلى الصبغة الأولى وهي التي ترتسم في المفاهيم العامة وهي الصورة الأولى للتجرد ويتنور لديك ان الوجود الذهني له طاقات واسعة من المفاهيم الكلية العامة التي لا يوجد لها موطن خاص بها في الخارج نظير تصوير كلية الانسان والحيوان والنبات ونحوها فالوجود المفهومي لها غير صالح للتحديد الخارجي إلا أن ينتقل من صفحة الوجود المفهومي إلى الوجود الخارجي وهو ما يعبر عنه لدى علماء الميزان بالكلي الطبيعي أو من نوع الحمل الشائع فيقع التحديد في جانب الوجود الخارجي دون المفهومي .

والأحكام الكلية التي تجري عليها جميع القوانين العامة منوطة بالوجود الذهني في مقام التصور ولو قدر أن تكون الأحكام على نهج القضايا الشخصية الخارجية لكان الحكم منوطاً بها وجوداً وعدمياً وتكون الأحكام في محور خاص قابلة للفناء عند فناء موضوعها .

والأحكام العامة مثلاً بأن جميع الأجسام قابلة للانحطاط فإذا كانت الأحكام منوطة بفرد خارجي لازمه إلغاء الأحكام العامة ويكون هذا الجسم بالخصوص قابلاً للانقسام دون بقية الأجسام ، وبهذا أيضاً لا يفرق الحكم في الجانب الايجابي أو في الجانب السلبي حيث أن

الموضوع يقع محددًا في إطار معين ولم يكن قابلاً للشمول والتوسعة طبقاً لمحوره الخاص به .

وعلى الجملة ان المفاهيم هي عبارة عن الخطوط الذهنية التي يتوصل بها إلى معرفة المضمون والشكل فالكلية تعطي دوز الشكلية التي تجمع في إطارها الجزئيات أو ما يسمى بالعلامات كما عن علماء النفس ويقع دور العقل في إدراك العلامات والجزئيات التي هي واقعة تحت الكلية وإذا أدرك الكلية يكون من السهل عليه إدراك الجزئيات المعبر عنها في عرف علماء النفس بالمضمون ، والمفهوم قد يتحول إلى فعل أو فكرة وهكذا يمكن صيرورتها إلى مادي ملموس ولكن لا بنحو الانقلاب وإنما بنحو التطبيق على نحو الحمل الشائع دون الحمل الأولى كتصور الشكل إلى شكل خاص من رباعي وسداسي ومستطيل وهكذا اعتبر فيها الوجود الخارجي دون اللحاظ المفهومي والتي تقع في عالم التحديد هو العالم المفهومي أو الوجود الخارجي إذا كان من الأمور الواقعية العارية عن صفحة المادة والعناصر كما انه ينبغي ان نلفت نظرك إلى الفرق بين الاتجاه الكلاسيكي التجريدي وبين نظرية صاحب الأسفار في التجربة حيث ان نظر الفلاسفة القدامى يرون ان التجريد يحكي عن الانفصال عن الصورة والمادة تماماً بينما رأي الفيلسوف الشيرازي ان المجردات لها صورة ولها مادة بحسب ما يناسبها .

ولكن يمكن التفصيل في هذا الميدان حيث ان التجرد تارة كما يحدثنا الشيرازي ان تلحظ المجردات لها صورة ومادة وذلك بحسب ما تضاف إليها وأخرى أن تكون المجردات عارية عن المادة والصورة كالحكم الكلي والمسائل الرياضية والحقوق والتناقض والفراغ والمعنى الحرفي والانتزاع .

فإذا تمسكنا بالعالم التجريبي لا بد أن نقف على عدة مؤاخذات علمية وفلسفية وإليك بعض النقاط الآتية :

- ١ - غلق دائرة الأحكام الكلية .
- ٢ - سير الفكر التجريبي من الخاص إلى العام على نهج البحث الاستقرائي دون الرجوع إلى مبدأ القياس ولا يستند إلى دليل الاستنتاج .
- ٣ - التمسك بالتجربة يستدعي القول بعدم الاستحالة .
- ٤ - عجز التجربة عن إثبات الربط بين الوجودين والعلاقة بينهما .

أما التي يجري عليها الميزان العقلي فيرجع أولاً إلى مبدأ العلية وثانياً إلى السنخية والالتزام بين العلاقة والمعلول وثالثاً عدم التناقض بينها التجربة بعيدة عن هذه الاتجاهات .

ويمكنك أن تتعرف على أنواع المعاني المجردة حيث تقع على عدة تصورات ذهنية المعاني الكلية المنطقية والأحكام سواء كانت بنحو الاطلاق والعموم والحقوق والاستدلال القياسي والاستقراء والتفكير والخيال والوهم والملكة والزمان والفراغ وتصور العدم المطلق وتصوير التناقض والمعنى الاندكاسي والانتزاع والرياضية والرموز وحلها واللاقضاء واللابشرط المقسمي والدلالة الالتزامية والشعور واللاشعور والصفات الأخلاقية والبرهان الغائي والتنظيم والعقل التأملي والعقائد واللانهاية والترديد والاطمئنان والاجتماع والتاريخ والدور والتسلسل والاختيار وعدمه والتجربة في المقدمات والتجريد في

النتائج والغاية والمعنى والواقع والمتعلق والصفة الابداعية والضرورة
والجزم وتأثير التجرد في المادة والتجرد في ذات الواجب ونحوها كل ما
نلاحظه من هذه المعاني التي استعرضناها ترشدنا إلى وقوعها بنحو
المفهوم العام الذي لا يكون موطنها إلا في عالم التصورات الذهنية وليس
لها حقل خارجي يقع تحت العامل الميكانيكي والتجربة الحسية .

١ - المعاني الكلية المنطقية :

يقصد بالمعاني الكلية المنطقية انها عبارة عن المحور العام في دائرة
الوجود الذهني المشتملة إما على أفراد متفقة الحقيقة والنوعية أو مختلفة
الحقيقة نظير تصورك لمفهوم الانسان أو للمعدن المعتور لعدة معاني
وحقائق متباينة يشملها إطار واحد جامع لها ويعبر عن المتفق الحقيقة
بالنوع ويعبر عن المختلف الحقيقة (الجنس) (١) .

وهذه معاني عامة غير صالحة لجريان العامل التجريبي عليها مع
ما فيها من صلاحية الاضافة بين كل كلي مع الكلي الآخر من حيث
التوسعة والتضييق مثلاً عندما تتصور كلية الانسان مع كلية الحيوان مع
كلية النبات وهكذا فهي كليات إضافية لم تقع في إطار التجربة .

وهكذا عندما يكون الكلي محمولاً على كلي آخر المعبر عنه في
عرف المنطقيين بالحمل الأولى وهو عبارة أخرى عن حمل مفهوم عام على
مفهوم عام مثله كحمل الناطق على الانسان فانه حمل أولي ذاتي ومثل
هذه النوعية من الحمل تقع في إطار التجريد دون العامل التجريبي .
كما انه لو أردت أن تميز أحد الكلين عن الكلي الآخر إما بنحو

(١) المنطق المقارن للمؤلف مخطوط .

الحدية التامة من الجنس والفصل القريبين أو من الجنس والخاصة كالانسان الضاحك المعبر عنه بالرسم التام أو بالحدية الناقصة أو الرسم الناقص ، كل هذه الأنحاء تقع في ساحة التجريد وغير قابلة لجعلها في المعمل الميكانيكي .

ومما ذكرنا يتضح لديك أن سير الكليات لا تصلح أن تخضع تحت التجربة لعدم القدرة على إخضاعها للعامل التجريبي وبهذا يمكن تصوير الكلية على ثلاثة أنحاء .

١ - الكلي العقلي .

٢ - الكلي المنطقي .

٣ - الكلي الطبيعي .

وبيان معرفة هذه الأنحاء فان الكلي العقلي وعاءه الصورة الذهنية العارية عن الاتجاه الخارجي كتصورك لاجتماع النقيضين فانه كلي متمحض في الجانب العقلي .

وبيان الكلي المنطقي هو اتصاف الكلي بالكلية وتحملها عليه كقولك الانسان كلي والمجدن كلي والشجر كلي فيكون النظر إلى الكلي المنطقي بلحاظ ذلك الاتصاف الخاص .

وأما دور الكلي الطبيعي فيراد به حمل الكلي على مصاديقه الخارجية فتقول ما الذهب والفضة والنحاس فيقال لك انها معادن وهكذا في بقية الكليات الطبيعية وان وجودها بوجود أفرادها إلا أن الاتجاه في موضوعنا هو لحاظ الكلية المستقرة في الوعاء الذهني من حيث الاتصاف بالكلية كما في الكلي المنطقي أو عدم الاتصاف كما في الكلي العقلي المحض .

٢ - الأحكام :

تأتي الأحكام على لسان التشريع بنحو الأمر الانشائي دون المعنى الاخباري أو بالاخبار بقصد الانشاء وهو أكد في الوجوب سواء كانت من قبل الأنبياء أو من قبل الوضعيين ، ويقصد بالأحكام هي التي تأتي عن طريق البعث الالزامي أو الزجر من قبل السلطة الدينية أو الوضعية إلى المجتمع على نهج القضايا الحقيقية دون القضية الشخصية ويراد بها الطبيعة الكلية العامة للموجودين والمقدرين في الوجود ولا يكون الزمان في ناحية الحكم بنحو القيدية والشرطية أو بنحو الجزء في الماهية والحقيقة وإنما يقع الزمان مقارناً للأحكام على نحو القضية الحينية أو بنحو الظرف للمظروف .

وتتكون الأحكام الايجابية على نحو الالزام أو الترجيح وان لم يكن الطرف الآخر ممنوعاً من الترك كما ان الأحكام السلبية مفادها الزجر وهي تقع اما حتمية الزجر أو متضمنة ترجح الترك .

وهناك أحكام أخرى يعبر عنها بالأحكام الوضعية وهي الهادفة إلى جهة الصحة والبطلان من غير نظر إلى ناحية التكليف المحض المحددة لعمل المكلف من حيث الاقتضاء في الوجوب والندب أو الاقتضاء في الحرمة والكراهة أو من ناحية التخيير كما في الأمور الاباحية وإنما الأحكام الوضعية لها صبغة خارجية دون الحكم المجرد فالأحكام الوضعية ما كانت منتهية إلى جعل شرعي وإلا لما كانت صالحة لانطباق الحكم عليها ولذا ينظر إلى الأحكام الوضعية تارة بما أنها قابلة للجعل التشريعي ابتداءً واستقلالاً سواء كان الحكم قصد به التأسيس أو التأكيد وأخرى ما كانت قابلة للجعل إلا أنها بنحو التبعية دون الأصالة

نظير عنوان الجزئية والشرطية والمانعية انها مجعولة تبعاً للحكم كما ان الأحكام الوضعية ليست منتزعة من الأحكام التكليفية كما عن جماعة فالأحكام الوضعية والتكليفية قصد بهما الطبيعة العامة وبهذا لا تكون صالحة للخضوع تحت العامل التجريبي .

والأحكام ينظر إليها اما من حيث التوسعة المصدقية أو الزمانية أو من حيث الشمول والسريان فإذا كان النظر متجهاً إلى ناحية التوسعة في الأفراد كان الحكم عاماً وإذا لوحظ في جانبه الشمول والسريان كان من نوع الاطلاق .

وقد جعل «كانت» لوحة الأحكام راجعة إلى أربعة أقسام كل قسم يتألف من أربعة لحظات على النحو التالي :

- ١ - الكم وينطوي تحته كلي جزئي مفرد .
- ٢ - الكيف وتحته موجب وسالب ولا محدود .
- ٣ - الاضافة وتتألف من حملي وشرطي متصل وشرطي منفصل .

٤ - الجهة وفي ضمنها احتمالي تقريرى ضروري .
وقد واجه «كانت» مناقشة بأن زيادة المفرد في الكم واللامحدود في الكيف هما بمثابة نافذتين مسدودتين في المعمار^(١) .

وهذه المناقشة مقبولة لأن المفرد داخل في ضمن الجزئي فلا مجال لذكره في عرض الجزئي كما ان اللامحدود داخل في إطار السلب فلا موطن له في جعله في عرض السلب .

(١) مانويل كنت ص ٢٠٧ .

وكل هذه المعاني من الأحكام غير قابلة للانفعال الميكانيكي وإنما هي معاني ميتافيزيقية والمعاني الكلية قد تكون وليدة من الاستقراء أو القياس .

إلا أن الدكتور حلمي المليجي قال انه يفضل عادة مزيج من الاستقراء أو القياس (١) إلا أنه خلاف الصناعة المنطقية حيث ان الكلية توجد بأحد الموردين دون وجودهما معاً .

وبصياغة أخرى نتعرض لحقيقة الحكم وتفريعاته بصورة مفصلة لنبين لك عدم وصول الاحكام تحت التجربة وإنما لها استقلال ذاتي تناط بمواقف خاصة كما انه لا بد من عدم الخلط بين مقام إنشائية الحكم وفعليته .

ويتبلور في مقام العرض ان السيادة على المجتمع البشري تتحقق بوجهة شرعية مقبولة وقد توجد عن طريق الغلبة والقهر فعند صدور الحكم على المجتمع الخاضع لأحكامه لا يخلو الأمر بين اتجاهين رئيسيين :

١ - عرض الحكم بنحو الموضوعية المكمل في إطار السيادة .

٢ - بناء الحكم على مصالح أو مفسد .

وهذان الاتجاهان يعطيان لوحة القيمة الموضوعية للتمسك بذلك الاطار الخاص فإذا انفرد الحكم المكمل بالسيادة عن البناء الموضوعي أصبح الحكم عارياً لا يمت إلى واقعية دافعة سواء كانت إيجابية أم سلبية .

(١) علم النفس المعاصر ص ٢١٢ .

هذا بالنظر إلى الحكم بوجه عام أما الحكم بوجه خاص فيرتكز على ثلاثة قوائم :

- ١ - الحكم المكلل بالسيادة .
- ٢ - الحكم المضاف إلى من له الأحقية في السيادة .
- ٣ - ابتناء الحكم على المصالح والمفاسد أو ما يسمى بمبادئ الحكم .

فإذا تمت هذه القوائم كان الحكم حقيقياً يجب إطاعته من قبل الموالي وان جاء الحكم فاقداً لبعض هذه القطعات كان الحكم بشكلية خاصة ليس بحجم الحكم الواقعي .

ثم ان الحكم تارة يقع مباشراً و متمحضاً في الحكم ويسمى الحكم التكليفي وأخرى يقع في حجم الموضوع الخارجي وهو المسمى بالحكم الوضعي أو يمكن أن نقول فيه انه يقع موضوعاً للحكم التكليفي كالملكية والرقية .

وينبغي أن يلاحظ الحكم في عدم توجهه إلى دور المعارضة لأن كل حكم يحكي عن مصلحة وملاك يصطدم بالملك الآخر من غير حصول أهمية أحد الملاكين على الآخر كما انه لا بد ان يقع الحكم في اتجاه القضية الحقيقية وهي العامة للموجودين والمقدرين للوجود ولا يكون الحكم في إطار القضية الشخصية لأن الحكم يناط بموضوعه الخاص بحيث متى انعدم الموضوع انعدم حكمه معه .

فالحكم الايجابي قد يعبر عنه بالطلب أو بلفظ الارادة أو انه يعبر عنه بوجود صفة وراء العلم والقدرة والارادة وهو الفعل النفساني

ويكون عند عرض الحكم على الافراد ويجب الطاعة والانقياد بحكم العقل للخطاب المتعالي كما ان الحكم الزجري مما يحتم على المكلفين الانزجار عنه كل ذلك بحسب وجود مبدأ الطلب أو مبدأ الزجر من المصلحة والمفسدة .

ولكن البحث الفلسفي في تقدم الفعل النفساني على الارادة أو العكس وان كان الذي اعتقده وجود الفعل النفساني بعد وجود الارادة لا قبل الارادة ومثل هذه التصورات لا تقع تحت عناوين التجربة سواء كان الحكم بنحو الفعل النفساني أم الارادة أم الطلب أم الطلب عين الارادة أم الاختلاف بينهما مفهوماً وحقيقة كل هذه الأنحاء لا تجعل الحكم خاضعاً تحت العامل الميكانيكي .

وقد استعرضنا هذا البحث في كتابنا المحاكمات مفصلاً في النزاع الأصولي والفلسفي (١) .

٣ - الحقوق :

مسألة الحقوق تعرض إليها فقهاء القانون التشريعي والوضعي كل بحسب ما يهدف إليه من تعريفه الخاص في ناحية الحق مثلاً ان القانون الوضعي يرى الحق اما بنحو المكنة أو السلطة عندما يعترف بها القانون للفرد او كان تعريف الحق على أساس وجود الارادة لاكتساب الحق وأن كنت أعتقد أن الارادة غير دخيلة في الحق كما سار عليه بعض فقهاء المسلمين من الامامية .

(١) المحاكمات بين الكفاية والاعلام الثلاث ج ٣ ص ٥٢ - ١٤٦ تقارير سماحة الوالد للمؤلف .

كل هذه النظريات لا تعطي لوجه عن جعل الحق تحت العامل التجريبي لأنها من المعاني الاعتيادية ولو قدر كون الحق من الأمور المقولية كما يراه بعض فقهاء الشيعة فان طبيعة المقولة تستدعي كونها من الوجود الخارجي أو ما كانت حيثية موجود خارجي وكلا القسمين لم يقع في حقيقة الحق لأن طبيعته تقتضي أن يقع من الأمور الاعتبارية وهي أيضاً غير صالحة تحت عامل التجربة وإنما صبغتها تتناسب مع عالم التجريد .

وإليك انموذجاً في عرض حقيقة الحق ذكر انه مرتبة ضعيفة من الملك^(١) أو انه من الملك بنحو المقولات بمعنى الجده أو الاضافة كإضافة المالكية والمملوكية أو بمعنى السلطنة الذي هو من مقولة الكيف^(٢) .

وقد حررنا في ميدانه الفقهي ان الحق ليس أمراً مقولياً ولا أمراً واقعياً كالماهية للوجود وإنما هو اعتباري وخروج الحق عن المقولة لأن طبيعة المقولة تقتضي الدخول في الأمر الخارجي أو ما كان حيثية موجود خارجي كالفوقية والتحتية وطبيعة المقولة ثابتة لا تقع في محط الأنظار بخلاف ما نلاحظه في جانب الحق فانه مختلف بحسب الأنظار ولذا كان خاضعاً بيد الاعتبار .

ويفترق الحكم عن الحق بأن الحكم لم يكن قابلاً للاسقاط بخلاف الحق فانه قابل للاسقاط وان كان بعض مصاديقه غير قابلة للاسقاط كحق الولاية إلا أن الميزان فيه طبيعته الذاتية دون خروج بعض المصاديق .

(١) تعليقة الزيدي على المكاسب ص ١٢٠ ج ١ ط ١٣٧٥ هـ .

(٢) تعليقة الاصفهاني ج ١ ص ٥ ط حجرية .

والغرض في العرض أن دور الحق يكون في مجال التجريد ولا يلتحق في موكب التجربة بأي صورة ميكانيكية ولذا نجد الانسان ينازع في إثبات الحق في دعواه بشتى الأدلة وان حصل البعض منها على أمر محسوس إلا أن عنوان الحق لصاحبه يكون من مجالات التجريد دون التجربة كما انه لا يفرق الحال في موضوع البحث بين كونه حقاً نوعياً أو شخصياً .

٤ - الاستدلال القياسي :

يرتكز الاستدلال القياسي على ضم مقدمتين المعبر عنهما بالصغرى والكبرى على الاختلاف فيهما من الناحية الكلية والجزئية أو الموجبة والسالبة المصطلح على هذه المجموعة في عرف المنطقيين والفلاسفة بالكم في طرف الكلية والجزئية والكيف في جانب الموجب والسالب وتكون النتيجة وليدة هذين المقدمتين ويستقر التعريف فيه من العام إلى الخاص فإذا قام البرهان مثلاً على ان العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث يكون الاستدلال القياسي بنحو البرهان العام لجميع صفحات التغير لأن التغير يلزمه الحدوث والتجدد ولا يتناسب مع القدم فمثل هذا الاستنتاج عند ضم المقدمتين يكون من المعاني العامة التي لا تخضع للتجربة وهذا باب يسير عليه علماء الأصول في استنباطهم للأحكام الشرعية وذلك في صورة ضم الصغريات إلى كبرياتها تنتج فرعاً فقهياً إلهياً وكذا سار عليه علماء المناطقة في استنتاجاتهم المنطقية وقد حررناه في المنطق مفصلاً كما يرتئي ذلك علماء النفس بأن الاستنتاج عبارة عن استخلاص من عناصر خبرة معروفة سابقاً مع القدرة عليها ويرى علماء النفس أن الحدس من موارد

الاستنتاج ولذا يقولون انه استنتاج عادي استخلص من معلومات كامنة لا يفتن إلى وجودها الفرد في تلك اللحظة (١) .

وقد اعترض على القياس الارسطي بأنه يستلزم الدور لأن المقدمة متوقفة على النتيجة والنتيجة متوقفة على المقدمة إلا أنه يدفع هذا الاعتراض بأن المقدمة في دور الاجمال والنتيجة في طرف التفصيل .

ويبدو من الدكتور سليمان دنيا في الاجابة عن الدور بأن كبرى القياس لا تقوم على أساس استقراء تام للجزئيات الداخلة تحتها بل تقوم على أساس استقراء لبعض الجزئيات فقط (٢) فان الاجابة منه تقوم على الاستقراء دون القياس ولكن يمكن الاجابة عنها معاً في دفع الدور بالاجمال والتفصيل .

وعند مطالعتك للأدلة القياسية سوف تدرك أن عملية الضم والاستنتاج لم تكن بقوة تجريبية وإنما هي صفحة تجريدية سواء قلنا بمقالة المناطقة أو علماء النفس فالمطلب مبني على طبيعة الاستنتاج وكيفية الحصول على النتيجة من غير نظر إلى سلامة النتيجة أو سقمها لأن الهدف من البحث هو النظر إلى كيفية الاستنتاج بأي صورة تحققت أما سلامة النتيجة وعدمها فوظيفة العالم المنطقي متكفل لضم المقدمات الصالحة للحصول على الاستنتاج السليم .

٥ - الاستقراء :

طبيعة الاستقراء والتبع تقوم على أساس تتبع الموارد الجزئية للوصول إلى الطبيعة الكلية العامة .

(١) علم النفس المعاصر للدكتور حلمي المليجي ص ٢٢٢ .

(٢) التفكير الفلسفي الاسلامي ص ٢٠١ .

والاستقراء قد يكون معرى عن التجربة إذا كان في دور الاستنتاج العلمي وهو المبني على الملاحظة وقد يكون مرتدياً لباس التجربة كما لو كان في صورة الاستنتاج وذلك في صورة عدم اعتماده على الملاحظة فهو خاضع للتجربة ويرتكز على الحواس .

فالاستقراء من حيث تتبع الموارد الجزئية للوصول إلى المعاني الكلية ، وان كان في إطاره العام ذلك إلا أن الاستقراء إذا كان محددًا في قالب الحس يكون منوطاً للعامل التجريبي ولم يكن من مصاديق التجريد ولكن الجزم بآخر نقطة لم يكن من العامل التجريبي وان حصل بمقدمات تجريبية .

وعلى الجملة فإن التجربة لا تستطيع أن تنتج برهاناً يقينياً على عكس التجريد لارتكازه على المعاني العامة وان كانت التجربة قائمة على الدليل الاستقرائي حيث ان المعرفة على الأمر الكلي تتولد من منطلق الجزء ولكن تصوير القاعدة العامة يقع بعامل التجريد وان كان عن طريق الجزء كما ان الجزم بآخر جزء يكون من دائرة التجريد ولا يمت إلى التجربة . هذا مع اعتماد الاستقراء على ارتباط الحادثة بالسبب وان الحالات المتشابهة في الطبيعة تؤدي إلى نتائج متماثلة وان الاتفاقيات لا تكون دائمة . (منطق الاشارات ص ٣١٧) .

٦ - التفكير :

يقوم التفكير على أساس التجريد دون العامل التجريبي ، وبهذا يكون شاملاً للتخيل والاستدلال والمعاني الكلية والابتكار ويشمل الرموز وهي فكرة تقوم مقام معنى آخر .

وان كان الغالب فيه ارتكازه على اللغة في انتقال المعاني إلا أن الطابع الذي يلاحظ في جانب المنكشف هو ما يحتوي عليه التفكير من المعاني المجردة فالصيغة الصوتية وهي الكلمة أو الحركية الدالة على

مفهوم ذهني ما احتوى عليه الاطار اللفظي من معنى التجريد .
أما عملية التفكير فيستند إلى الانتقال من الشكل إلى المضمون
وهذا تابع إلى مقدار قوة التفكير في مرحلة الانتقال من حيث المرونة
والجمود والقوة والضعف .

ولا ننكر وجود صلة بين اللغة والتفكير وان ذهب بعض علماء
النفس إلى أن المفاهيم تكون نابعة عن اللغة .

ويحدثنا الدكتور أحمد فائق والدكتور محمود عبد القادر ان هذه
الجوانب الثلاثة تبرز الصلة بين اللغة والتفكير فما دامت اللغة هي المنبع
الذي تصدر عنه المفاهيم فان اضطراب التعامل مع المفاهيم أو طابع
الانتقال من الشكل إلى المضمون أو سهولة الانتقال بينهما لا بد أن
يعكس طبيعة اللغة وينعكس عليها^(١) .

وان كان في ما اطمئن إليه ان اللغة لا تخلق مفاهيم ومعاني ذهنية
وإنما اللغة تكون في صدد الحكاية والطرق الرمزية لكشف الحقائق
الثابتة في واقعها .

فالتفكير له القدرة على معالجة الصيغ والرموز والمضامين وقد
تنجح بمهمته بمساعدة اللغة كما ان له القدرة على الانتقال من الجزئيات
إلى الكلّيات يكون السير عكسياً فينتقل من الكلّيات إلى الجزئيات
ويعتبر هذه المسيرة كما أوضحناها بالاستقراء والقياس لأجل سلامة
التفكير من الدخول في قضايا غير برهانية .

ومن جملة انطباقات التفكير أيضاً صورة التعلم حيث ان الطبيعة

(١) مدخل علم النفس ص ٢٣٧ .

البشرية لها قابلية التعلم بسبب وجود طاقة كامنة في قرارة نفسه بالحصول على كشف المعلوم بأسباب العلاقة بين العلم والمعلوم ويقتضي طبيعة التفكير البشري عدم التحديد في جانب التعلم وإنما يستجيب له عن الاستبصار التدريجي مع مراعاة الصورة السابقة ورعاية حسن التناسب بخلاف تعلم بعض الحيوانات كالقردة ونحوها فانها استجابات محددة تقع بواسطة التشریط أو المحاولة والخطأ أو الاستبصار التالي على الحل .

وقد لاحظ علماء النفس وجه التفرقة بين التعلم الحيواني والانساني بما يلي :

- ١ - تفكير الانسان يختلف كيفياً عن تفكير الحيوان .
- ٢ - تفكير الانسان متطور دون حدود بينما تفكير الحيوان محدود .

- ٣ - تفكير الانسان ينشغل بالمستقبل بينما تفكير الحيوان قاصر على الحاضر (١) .

ومما ينطبق عليه التفكير تارة في مرحلة العيان كما يشاهده الطفل في مراحل الأولى فيستجيب لتلك المثيرات الخارجية من مرحلة الفهم إلى أن يتطور في معرفة المثيرات الأخرى إلا أنه لا يمكنه الوصول إلى معرفة العلاقة والارتباط بين المثيرات ففي بداية حياته الأولى ان النشاط الذهني يتحدد في شكل معين .

وأخرى في استجابة المثيرات عن طريق التفكير التجريدي

(١) مدخل علم النفس ص ٢١٤ - ٢٢٤ .

الكاذب وذلك عندما يبدأ الجهاز العصبي في تنظيم الحواس عندما تتآزر بعضها مع بعض كتآزر حاسة البصر مع اللمس فتؤدي إلى إدراك الطفل ان ما يلمسه هو نفسه ما يراه فيكون المجموع مثيراً واحداً وليس مثيرين مختلفين وهكذا في جميع الحواس وربما يكون مثل هذا النوع من التآزر بين الحواس شبيهاً بالتعلم عن طريق المحاولة والخطأ .

وثالثة يكون التفكير في مرحلة وفرة المثيرات يقع في دور ملاحظة الشبه أو أوجه الاختلاف بين المثيرات وهو ما يسمى بالتفكير المجرد .

وذكر بعض علماء النفس ان أساس التفكير المجرد هو إدراك العموم والخصوص في نفس اللحظة في تصنيف اختيار الشكل واللون يدرك الشخص أوجه الشبه في الشكل وأوجه الاختلاف في اللون فيتعامل مع أحدهما ويرجىء التعامل مع الآخر (١) .

ويوجد التفكير أيضاً في مرحلة الابتكار والمقصود به كما ذكر علماء النفس ان الابتكار له خصائص كالحدس والالهام فذهب «كان ولاس» (١٩٢٦) بأن عملية الخلق والابتكار عبارة عن مراحل متباينة تتولد أثناءها الفكرة الجديدة وهذه المراحل :

أ - الأعداد وتحتوي على الدقة في تصوير الأشكال بالقراءة والتجربة .

ب - الكمون ويتضمن هضماً أو تمثيلاً عقلياً تصورياً ولا شعورياً وامتصاصاً لكل المعلومات المكتسبة الملائمة .

ج - الاشراف وهو عبارة عن الانبثاق المصطلح عليه بشراة

(١) مدخل علم النفس ص ٢١٤ - ٢٢٤ .

الابداع وفي أول تكوين الفكرة الجديدة .

د - التحقيق ويراد به الاختبار التجريبي للفكرة المبتكرة .

ويرى كراتشفيلد (١٩٥١) ان الكمون ربما يعود دون ان يفطن الفرد إلى رموز جديدة أكثر فائدة مستمدة من البيئة كما يسمح لنمو التمثيل الذهني بينما الفرد منغمساً في نشاط آخر .

ووصف غيزلين مرحلة الاشراق بأنها العمل الدقيق الحاسم للعقل في عملية الخلق ، ويرى ريس (١٩٥٩) ان عملية الابداع تتكون من ستة نقاط :

١ - وجود الحاجة إلى حل مشكلة .

٢ - جميع المعلومات .

٣ - التفكير في المشكلة .

٤ - تخيل الحلول .

٥ - تحقيق الحلول أي إثباتها تجريبياً .

٦ - تنفيذ الأفكار .

وقد أنكر فوكس عملية الابداع مطلقاً وان الخطوات التي نشاهدها ما ذاك إلا تعبيراً عما يحدث قبل وبعد لحظة الابداع والخلق .

والذي يرتسم في مخيلتنا ان الابتكار يقع في جهاز التفكير وليس هو عين الابتكار والغرض سواء قلنا ان الابتكار له القدرة على الخلق والابداع أم انه تعبير عما يحدث كما ذكره فوكس ، والذي نعتقده أيضاً وان كان له جهة الأصالة والحداثة مع كونه له فائدة وكل هذه الأنحاء

أضواء عن عالم التجريد دون التجربة بما في التفكير من المرونة التلقائية وهي التي تأتي عن طريق الاختبار والانتقال من نوع لآخر بأسباب وجود الفائدة وتفاعل الفرد مع البيئة أو عن طريق عملية الابداع أو توصيل الانتاج المبتكر إلى الآخرين وهذه العوامل مما يستعين بها على الحصول إلى الطرف الثاني .

أو كانت المرونة تكيفية كما هو في صورة الابتكار إذا كان بمعنى الأصالة والخلق فإذا استطاع الشخص ابتكار شيء صار ماهراً وكل هذه الأنحاء دليل على تجريدها وان استعان الفكر في ناحية أخرى إلى الماديات فذاك من أجل الوصول إلى النتيجة والنتائج أيضاً غير خاضعة للتجربة .

ونحب أن نلفت نظرك إلى أن الفكر لم يكن حصيلة الدماغ بينما الدماغ قائم على الخلايا والتجدد في كل آن بينما سير الفكر في خط آخر لا يتمشى مع طبيعة الخلايا وإنما الفكر عمل عقلي غير صالح للاستهلاك كما هو بالنظر إلى تجدد الخلايا ويقول الكسيس كاريل ومن العجيب ان العمل العقلي لا يزيد في تجدد الخلايا إذ يبدو انه لا يحتاج إلى أي نشاط أو انه يستهلك كمية ضئيلة جداً منه إلى درجة لا يمكن اكتشافها بواسطة فنوننا الراهنة بالطبع ان من الحقائق التي تدعو للدهشة ان التفكير البشري الذي غير سطح الأرض وقضى على شعوب كما أنشأ شعوباً أخرى واكتشف عوالم جديدة في الفراغ الكوكبي الشاسع الأطراف هذا التفكير البشري قد بلغ حد الاتقان من غير أن يطالب بأي قدر يقاس من النشاط ان أقوى جهد يبذله تفكيرنا له تأثير تافه على تجدد خلايانا وهذا التأثير لا يقارن بذلك التأثير الذي يحدثه

تقبّض عضلة الكتف حينما ترفع ثقلاً يزن غرامات قليلة (١) .
وبالجملة ان دور الفكر يعطي اللمحات إلى فضاء التصور
والتصديق ومثل هذا يقع من صفحات التجرد ولا يستقيم مع خطى
التجربة وكونه حصيلاً من الدماغ المكون من مجموعة خلايا تتجدد في
كل آن بينما حصيلة الفكر والوعي لها الاستقامة من حيث الجانب
التصوري أو التصديقي واما ادعاءات المادية أولاً : ان الوعي والأفكار
والتصورات والارادات من اعراض الانسان وثانياً ان الوعي من نتائج
المادة العالية وهي تنظم الدماغ وثالثاً : ان الفكر أو الوعي انعكاسات
صور الأشياء الى الدماغ والتفكير ليس الا اعادة لانتاج الواقع منسوخاً
على صفحة الذهن (٢) يمكن مناقشتها فان هذه العناوين الثلاث أما
الأول فان الوعي والفكر والتصور والارادة لا بد لها من متعلق ولكن
لا ينحصر في جانب المادة واما الثاني ان الوعي والتفكير ليس من
نتائج الدماغ كما اوضحناه واما الثالث ان الفكر والوعي لهما موضوعية
مستقلة وليس من نوع الانعكاسات للدماغ .

٧ - الخيال :

ذكر علماء النفس ان التفكير هو علاقة الشخص بواقعه اما
التخيل فهو علاقة الشخص بنفسه ويقع التخيل في دور صياغة الواقع
الداخلي عن كشفه للربغبات الداخلية والجهات الغريزية .

(١) الانسان ذلك المجهول ص ٧٢ .

(٢) الدفاتر الفلسفية ١ / ٣٢ المادية والمذهب التجريبي النقدي ٧٧ والقضايا

الأساسية في الماركسية لبيخانوف ١١ والمادية الديالكتيكية ٢٥٥ .

وبالجمله ان التفكير خيال الا انه بملاحظة الواقع الخارجي والتخيل تفكير ولكنه يفقد الواقع صفة الاشباع في الرغبة وان له وجود واقعي الا انه بالنظر الى الداخل دون ملاحظة الخارج كما يحمله صورة التفكير .

وليس للخيال صلاحية الاستمرار فاذا استمر فترة طويلة يكون دليلاً على عدم سلامته ، ولذا يقسم علماء النفس الخيال بين حالتين خيال سوي وخيال مرضي فان كان الخيال مستمراً كان مرضياً وان كان في فترة قصيرة كان خيلاً سويّاً .

وذهب بعض العلماء الى ان الميزان في السلامة والمرض الابتعاد عن الواقع واقربه اليه اما نظر علماء المناطقة فقد بحثوا مسألة الخيال من زاوية الصناعة الشعرية حيث انه يرتكز على الخيال كما يعرف الشعر انه كلام مخيل مؤلف من اقوال موزونة متساوية مقفاة .

وقد تكون المخيلات واقعية أو كاذبة إلا ان لها التأثير على النفوس في تحريك مشاعرها في دور الخطابات والشعر .

فعالم الخيال له التأثير على النفوس من حيث التلذذ والنفورة .

ويعتبر المناطقة ان الخيال اساسه التصوير والمحاكاة والتمثيل لما يراد من التعبير عن معنى والتصوير له من الواقع في النفوس ما ليس لحكاية الواقع باداء معناه مجرداً عن تصويره (١) .

كل ما نلاحظه من بحث الخيال في كلا العلمين النفسي والمنطقي فانه يسير في ركاب التجرد وليس له علاقة بالماديات والركون الى عالم

(١) منظر المظفر ص ٤٥٦ .

التجربة في تحليق النفس الى المثل والميتافيزيقا .

والرجوع الى سبب التفكير أو الخيال اذا كان في بعض الاحيان لا يوجب ان يقعا في العامل التجريبي لأنها من نوع الاضواء التجريدية .

٨ - الوهم :

الوهم هو الادراك نحو امر غير محسوس فالوهم من المعاني المجردة عن الحس الذي يتعلق غالباً في الامور الكاذبة التي لا واقعية لها ويكون دائماً في سير معاكس مع اتجاه العقل ربما يحكم العقل بتجسيد شيء ويقوم الوهم على خلافه وقد يبرهن العقل بالتجريد ويقوم الوهم بالبرهان على التجسيد وهكذا .

فمثلاً يرى الوهم ان كل موجود لا بد ان يخضع للاشارة الحسية حتى بالقياس لله سبحانه فانه يتمثله في مكان مرتفع والبرهان العقلي على خلافه .

ويعد الوهم من الجهات الاعتقادية فيبنى المتوهم على أمر وان لم يكن له حقيقة واقعية ويبحث علماء النفس عن الوهم من زاوية القلق والخوف والانهايار العصبي (الهستيريا) .

ويتعرض علماء المناطقة إلى الوهم في اطار الاعتقاد الكاذب الذي يتحدد في صورة طرف المرجوح وترك الراجح ويستعين السفسطائيون على معتقداتهم في مقام الجدل .

الملكة من الصفات النفسانية وذكر في تعريفها بانها قوة راسخة في النفس تختلف عن الطبع أو الفطرة اختلاف الكل نوعاً ما عن الناقص ويطلق عليها الكندي في رسالته في العقل القينة وهي عبارة اخرى عن القدرة على اتيان فعل أو قول متى شاء بما يقتضيه استعداد ذلك الشيء وقابليته نظير وجود الكتابة للشخص أو معرفته لبعض الصناعات والحرف والفنون ونحوها فاذا فقدت تلك الأمور يكون عدماً لها ويقال عدم الملكة نظير عدم البصر فان توجه العدم لا يحصل الا لمن له شأنية الاتصاف بتلك الفعلية الخاصة .

وبعبارة ثالثة ان الملكة عبارة عن كون النفس لها القابلية متى شاءت بان تخرج الشيء من دائرة الاستعداد إلا مرحلة الفعلية مع صلاحية ذلك الشيء للتقبل ويقول الفيلسوف الشيرازي في توضيح الملكة في صفحة العلم (تحصل أي الملكة - من ممارسة العلوم والأفكار يقدر بسبب حصول تلك الملكة على استحضر الصور العقلية متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان لم تكن علومه وادراكاته حينئذ حاضرة عنده) .

ويمكن تناول تعريف الملكة بانها عبارة عن وقوع العقل وسطاً بين القوة والفعل وذلك عند حصوله بين العقل الهولاني المعبر عنه بالقوة المحضة وبين العقل الفعال وهو المسمى فعل محض والقائم بينها العقل المسمى بالملكة .

كل ذلك يعطي كون الملكة من صفحات التجرد لانها من

الصفات النفسانية وهي عند ما يكون لها القوة من الخروج من صفحة الاستعداد الى صفحة الفعلية .

فيبحث علماء النفس عن الملكة من حيث قابليتها وقوتها في خروجها من دائرة القوة الى الفعلية ويبحث عنها الاصولي في مسألة المشتق فيما لو فقدت الملكة هل يجري المشتق على من تلبس وانقضى عنه المبدأ نظير من تلبس بخلاف جريان الملكة من نوم أو اغماء أو انشغال بعمل ونحوها فهل الملكة باقية حقيقة أو تصدق مجازاً في مجال الانقضاء .

ويبحث عنها الفقيه في العدالة هل تعتبر بمعنى الملكة أو بمعنى المقتضى لوجود مقتضاه أو حسن الظاهر .

كل هذه الابحاث في مقام التجرد وليس لها صلة بالعامل التجريبي اصلاً بشتى اختلاف المذاهب في انحاء الملكة فعندما يكون للانسان ملكة العلم والقدرة في استنباط الحكم أو الملكة على الخطابة أو الملكة على بعض الحرف والصناعات فانها في واقعها صفة عارية عن العنصر التجريبي وليست قابلة للتجزئة والتحليل الميكانيكي مع كونها من المعاني البسيطة .

١٠ - الزمان :

اشرنا الى حقيقة الزمان بانه من الحقائق المجردة وليس داخلياً في قالب الحواس .

وذكر بعض الفلاسفة ان الزمان نظير الحركة التوسطية غير قابل للتجزئة الى الماضي والمستقبل وهو وعاء للحركة التوسطية وليس له

وجود عيني كما ذهب اليه بعض المتكلمين وليس بجوهر جسماني الذي هو عبارة أخرى عن الفلك الاقصى كما انه ليس بنفس الحركة .

وبالجمله ان الذي نعتقده ان الزمان اعتبار عقلي ليس من نوع العوارض الخارجية وانما الزمان من الامور التحليلية يكون عروضها بحسب الماهية للحركة تحليلياً لا خارجياً وبهذه الفكرة يحدثنا بها الفيلسوف الشيرازي كما في نص عبارته الحركة والزمان من العوارض المتأخرة في الوجود للطبيعة ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعدان الا بنفس وجود معروضه اذ لا عارضية ولا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني .

ومما استعرضناه يتضح لديك ان الزمان سليم عن الدخول في عالم الحس والتجربة ولو التزمنا بدخوله تحت الحس والتجربة لاستلزم مؤاخذات فلسفية وعلمية .

وتعال معي الى فتح سجل تاريخي عن حياة الزمان في نسج اراء الفلاسفة القدامى اذ اختارت جمهرة من الفلاسفة ان الزمان عبارة عن مرور الايام والليالي ومقدار حركة الفلك ينقسم الى القرون والقرون الى السنين والسنون الى الشهور والشهور الى الأيام والساعات وهو انفس رأس مل به يكتسب كل سعادة وبه يضمحل شيئاً فشيئاً .

وجعل اليونان والرومان ومن سبقهم من الأمم المتقدمة الزمان في جملة معبوداتهم ولما كانوا يشخصون الموهومات ويعينون لكل أمر صورة معلومة نحتوا للزمان تمثالاً فشخصوه شيخاً اشهب اللحية جليل القدر عريض الجبهة مكشوف الرأس كللته الهيبة باكلة الوقار ذو عينين براقتين تدل على النجابة كثيب الشعر متجدد الناصية .

وهذا التمثال يحكي عن حالة تكون الزمان وانه قد مر على التجارب وصار ذو حنكة وتدبر .

وذكر ارسطو تعريف الزمان بانه المعدود اي ما هو مشار اليه في حضرة العقرب السائر أو الظل ^(١) ويقصد به العدد المقروء في كل لحظة حاضرة يمر بها العقرب السائر في الساعات العادية أو الظل في المزالة ويبدو نظر ارسطو الى جهة التحرك الزمني في الآن الفعلي المكون من عدة آتات ، ويعتقد أفلوطين أن الزمان الأصيل في النفس الكلية حيث أن العالم مكون من ثلاثة جواهر : ١ - الواحد ٢ - العقل ٣ - النفس الكلية فالواحد غير متحرك والعقل صار من الواحد والنفس الكلية صادرة من العقل وتعطى دور الحركة من غير تغير كما في الحركة الطبيعية وتتصف بالزمان لكونها تقع في مجال الحياة فتنتقل من آن إلى آن آخر ويكون زمانها حاك عن الواحد والعقل ^(٢) وعرف زينون الرواقي الزمان بأنه ليس إلا مدة كل حركة وعرفه كريستفوس بأنه مدة حركة الكون ويعتقد ارسطو ان المحرك الأول هو النفس الكلية وهي متحركة بذاتها كما سار عليه أفلاطون وبواسطة حركتها الذاتية تتولد جميع الحركات للعالم فتكون الحركة الأولى علة للحركة الثانية ويكون الزمان في رأي ارسطو هي الحركة المتولدة من حركة النفس الكلية وهي عبارة عن الحركة العامة للكون ويفترق الخط التعريفي بين أرسطو وارسطو ان أرسطو يقول ان الزمان مقدار كل حركة إلا أن ارسطو يرى ان الزمان هو عبارة عن مقدار حركة معلومة ويكون

(١) هيدجر الوجود والزمان ص ٤٢١ - ٤٢٢ .

(٢) افلوطين التساعات الثالثة ٧٢ ف ١٠

قصده عبارة أخرى عن الحركة الجوهرية فتكون (أقوال الأقدمين مع التعريف الذي قال به ارخوطاس فبعضهم يعرف الزمان كما يدل عليه هذا اللفظ نفسه بأنه دورة معينة تقوم بها النفس الكلية حول العقل وبعض آخر يربطه بالحركة الدورية للنفس الكلية وعقلها الخاص ونفر ثالث يربطه بالدورات الدائرية للكواكب والصيغة الفيثاغورية تضم معاً كل هذه التعريفات فان المدة العامة للطبيعة الكلية تشتمل في داخلها بوجه عام على كل الطبائع وتمتد إليها جميعاً بلا استثناء) .

وذهب ارسطو الى ان الزمان عبارة عن مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الأطلس وذهب الجرجاني في التعريفات الى كون الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك .

واختار المتكلمون بان الزمان عبارة عن متجدد معلوم يقدر فيه متجدد آخر موهوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم والاتيان موهوم فاذا قرن الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام .

وتمسكت الزرادشتية بأن للمعبودات أباً وسمته زروان وهو المقصود بالزمان ونسب إليه قوة الخلق وقالت بأنه ولد لهرمز واهرمن وأما الاختلاف بين الزمان والدهر ان الزمان يقع على المدة الكثيرة والقليلة بينما الدهر يوجد في دائرة المدة الكثيرة .

وتعرض الفلاسفة إلى الزمان في الأعراض في الكم من حيث النظر إلى أن الزمان كم متصل فينظر إليه من حيث هو وهو ينظر إليه مرة أخرى من ناحية عروضه على الحركة العارضة على المسافة .

ويبحث عنه في متى أيضاً كما ذكره الخاجه نصير الطوسي وهو النسبة إلى الزمان فاتضح من مجموع هذا العرض ان الزمان حقيقة مجردة وان التجسيد له من بعض النظريات لا يعطى بيان واقع الزمان وإنما الحقيقة هي التي أشرنا إليها بكون الزمان من الجهات التحليلية كما ذهب إليه الفيلسوف الشيرازي .

وعند ملاحظة نظرية هيدجر^(١) مع نظرية هيغل كلاهما يرجعان الزمان إلى الصفة الآنية على أساس الآن يعطي دور الحدية وقد فسر الآن بمعنى النقطة وعند أرسطو بمعنى الشيء المعين ولكن سواء تمسكنا بنظرية أرسطو بأن الزمان ذلك المعنى الواضح عند عامة الناس أو بما ذهب إليه هيغل بأنه أمر عقلي تصوري منطقي كلياً من حقل المجردات وإنما الحقيقة للزمان كما سار عليه الشيرازي وبهذا فان أبعاد الزمان من الحاضر والمستقبل والماضي لا تكون المعنى الحقيقي للزمان إلا بصفة الحاضر إذ المستقبل منطوي في الحاضر والماضي يحصل كنتيجة للمستقبل إلا أن الذي يبدو لدينا أن الزمان لا يتحدد بصفة الحاضر أو المستقبل أو الماضي وإنما هي أمور تحليلية بلحاظ متعلق الزمان وليس الزمان منقسماً إلى هذه الأمور الثلاثة .

١١ - الفراغ :

مسألة الفراغ يبحث عنه الفلاسفة في إمكانية الخلاء وعدمه وإن كان العلم الحديث أقر الفراغ لوجود الذرة لأجل الحركة فيه ولا يصغي إلى نظرية الفلاسفة التقليدية بعدم الفراغ وما صاغوه من أدلة على

(١) الوجود والزمان ص ٤٣٢ تعليق ٢ .

الامتناع غير مقبول علمياً .

كل ذلك يعطي كون الفراغ من الأمور التجريدية العارية عن أي عنصر وليس الفراغ واقعياً في إطار التجربة والقضايا المحسوسة .

١٢ - العدم المطلق :

يتصور للعدم على اتجاهين :

- ١ - العدم المطلق وهو ما حصل مقابلاً للوجود المطلق .
- ٢ - العدم المقيد وهو الذي يحصل بعد الوجود ويكون متجهاً إلى نفيه خاصة أما دور العدم المطلق فليس له وعاء تجريبي وإنما وعاءه صفحة المجردات أما بالنسبة إلى العدم المقيد وهو الناظر إلى اتجاه العدم نحو الوجود الذي هو عبارة عن العدم والملكة فالتجريد وعدمه ينظر إلى جهة الاضافة في ناحية الوجود وإلا ان لوحظ العدم بما هو فليس صالحاً أيضاً للخضوع تحت العامل التجريبي .

١٣ - تصوير التناقض الميتافيزيقي :

التناقض يقع في صور اجتماع الوجود مع العدم في صورة تامة شروط التناقض من وحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والقوة والفعلية والكل والجزء والشرط والاضافة فإذا اكتملت الشروط صح التناقض ، ويكون وعاءه الذهن دون الأمر الخارجي وبهذا لا يقع في إطار التجربة والحواس الظاهرة كما ان رفض التناقض أمر عقلي مجرد .

وأما تصوير التناقض الديالكتيكي وهو الذي يقع بين اثنين في مكانين متقاربين كالسالب والموجب في السلك الكهربائي أو في زمانين

متقاربين كالبيضة والفروجة فهو ليس بتناقض واقعي وإنما التناقض ما جاءت به الميتافيزيقا التي تعتبر التناقض محددًا في الشروط الثمانية وإليك ما جاء به هنري لوفانر حين لا يجري شيء فليست ثمة مناقضة ومن ناحية مقابلة حين لا يكون ثمة مناقضة لا يحدث شيء ولا يجد أي شيء ولا يلاحظ أي نشاط ولا يظهر شيء جديد وسواء كان الأمر يتعلق بحال من الركود أم التوازن المؤقت أم يلحظه من الازدهار فإن الكائن أو الشيء غير المتناقض في ذاته يكون في مرحلة ساكنة مؤقتاً^(١).

وقال ماوتسي تونغ لقضية عمومية التناقض أو الوجود المطلق للتناقض معنى مزدوج الأول هو ان التناقض قائم في عملية تطور كافة الأشياء والثاني هو انه في عملية تطور كل شيء تقوم حركة اضداد من البداية حتى النهاية يقول انجلز الحركة نفسها تناقض^(٢).

ويبدو ان المذهب الماركسي القائل بالتناقض في الحركة لم يفرق بين الانتقال من القوة إلى الفعلية بينما شرطية التناقض الميتافيزيقي يعتبر الوحدة في القوة والفعلية فإذا اختلفت الجهة لم يتحقق التناقض.

ويمكن أن يقع التناقض في الموجودات عند الماركسيين بما ذهب إليه أرسطو في الأضداد ولكن لم يفرق الماركسيون بين حقيقة الضدية لأن مآلها إلى الوحدة في الوجود بينما التناقض مرجعه إلى التنافي بين السلب والايجاب وقد مثلوا التناقض بالحركة المتطورة والحياة والموت وفي مقدرة الانسان على المعرفة.

(١) كارل ماركس ص ٥٨ .

(٢) حول التناقض .

وإليك ما نص عليه أرسطو في الصراع بين الأضداد الخارجية وعلى جملة من القول إن شيئاً مجانساً يمكن أن يقبل فصلاً من قبل الشيء المجانس والسبب فيه ان جميع الأضداد هي في جنس واحد وان الأضداد تفصل بعضها من بعض وتقبل بعضها من قبل البعض الآخر (١) فبحسب الصورة قد انضم شيء ما لكل جزء كيف ما اتفق ولكن لا بحسب المادة ومع ذلك فان الكل صار أعظم لأن شيئاً جاء وانضم إليه وهذا الشيء يسمى الغذاء ويسمى أيضاً الضد ولكن هذا الشيء لا يزيد من أن يتغير في النوع بعينه كمثله ما يأتي الرطب ينضم إلى اليابس وبانضمامه إليه يتغير بأن يصير هو نفسه يابساً وفي الواقع يمكن معاً أن الشبيه ينمو بالشبيه وبجهة أخرى يكون ذلك باللاشيئية (٢) .

وخلاصة التناقض الديالكتيكي انه قد أخفق بقاعدتين فلسفتين وهما :

١ - عدم المعرفة بين القوة والفعلية كما في الحركة الناقصة والكاملة .

٢ - الخلط بين الضدية والتناقض كما هو بالنسبة إلى السلك الكهربائي من الموجب والسالب بل هما متضادان وأما الحياة والموت فلا تناقض بينهما لاختلاف الزمان بينهما وأما مقدرة الانسان من حيث المجموع ونفيه لا بعاضه لا يثبت التناقض لأن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام لأن النفي للفرد لا للحقيقة .

(١) الكون والفساد ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٢) الكون والفساد ص ١٥٤ .

ويتضح مما استعرضنا ان صورة التناقض يكون موطنها الذهن وعالم التجريد وليس مرتهاً بالتجربة .

ويكون الحكم الميتافيزيقي بحسب الاستحالة على ثلاثة أنواع :

١ - الاستحالة المنطقية وهي التي لا تحمل إلا على قضية فيها جهة إيجابية وجهة سلبية كقولك المربع له أربعة أضلاع وليس له أربعة أضلاع لأن القضية الأولى إيجابية مناقضة للقضية الثانية .

٢ - الاستحالة التجريبية وهي استحالة تقع في الجملة إذا كانت تقرر شيئاً يناقض قانوناً من القوانين الطبيعية نظير قولك الماء يغلي لدرجة مائة وهو في مستوى سطح البحر وإذن فإذا قال قائل ان الماء لا يغلي في درجة مائة وهو في مستوى سطح البحر كان من نوع الاستحالة .

٣ - الاستحالة الفنية وهي النظر إلى الجهة الفعلية كالصعود إلى بعض الكرات أو الصعود إلى القمر حين وقته كان متعذراً لعدم تهيئة مقدماته الفنية وحقيقة الاستحالة الفنية مرجعها إلى العرف إلا أن المعنى الحقيقي للاستحالة لا ينطبق إلا على الاستحالة العقلية دون الاستحالة التجريبية والاستحالة الفنية ولكن درك الاستحالة والامتناع هو بعامل تجريدي أيضاً وكلما أراد التجريبي أن يفر من ميدان التجريد وقع فيه قهراً .

١٤ - المعنى الاندكاسي :

وقعت عدة نظريات حول المعنى الحرفي وهو المعنى الفاني والمندك بين الموضوع والمحمول :

١ - عدم اتصاف الحروف بالكلية والجزئية وإذا اتصفت بهما فذاك بلحاظ المتعلق كما هو نظر الرشدي .

٢ - المعنى الاستقلالي والآلي بالنظر إلى الاستعمال كما هي نظرية صاحب الكفاية .

٣ - المعاني الحرفية نظير المعاني الاعتبارية كما هي نظرية الفقيه السيد الحكيم .

٤ - المعاني الحرفية من نوع الأمور الواقعية كما هي نظرية سماحة والدنا .

٥ - الحروف من نوع الاضافات بأن يكون المفهوم الحرفي كلي استقلالي إلا أنه مندك في الجزئيات .

وقد ذكرنا في كتابنا المحاكمات بين الكفاية والاعلام الثلاث ان المعنى في الذهن والمفهوم المتصور إما استقلالي أو آلي فإذا قسنا المفهوم إلى الخارج ان وجد في نفسه ولنفسه عبرنا عنه جوهرًا وإذا لوحظ إلى الخارج كان رابطيًا وكان وجوداً متقومًا بغيره وإذا لوحظ إلى الخارج لم يكن رابطيًا ولا جوهرًا وإنما الحرف والاندكاك يقع في صورة الوجود الرابط وليس بالنظر إلى الوجود الرابطي (١) .

فالوجود الرابطي يحكي عن الصفحة الاستقلالية بينما الوجود الآلي الاندكافي يوجد عن طريق الوجود الرابط وسوف تلاحظ أن دور الاندكاك موطنه التجريد ولا يركن إلى عالم التجربة سواء كان مفهومه معنى استقلاليًا أو آليًا حيث ان وعاءه الصورة الذهنية ومسألة التجريد

(١) المحاكمات ج ١ ص ١٦٤ .

لا تحدد في إطار الآلية وإنما لها السعة حتى بالنسبة للاستقلالية أيضاً ويرى جون لوك رجوع العلاقة إلى الأفكار المركبة حيث قسم الأفكار إلى نوعين بسيطة ومركبة ومآل الأفكار المركبة الرجوع إلى الموقف التجريبي وقيل لها بالابوة والأخوة والزوجية (١) .

إلا أن الذي يبدو أن العلاقة تارة ترجع إلى الجهات الواقعية التصورية وأخرى إلى جهة واقعية خارجية وثالثة إلى ناحية الدال على وجود المدلول وحصر العلاقة بالأفكار المركبة غير تام لأن العلاقة تستقر في اتجاه البساطة ولا تكون في جانب التركيب حيث أن جميع العلاقات مهما يكن نصيبها من التجريد والبعد عن الحس تؤول في نهاية المطاف إلى أفكار بسيطة .

وتقع العلاقة إما بين العام والخاص من مطلق أو بين العام والخاص من وجه كما أنه قد تقع العلاقة بين العامين على نحو المباشرة كالعلاقة بين الحجر والانسان وقد تقع العلاقة متساوية بينهما كعلاقة الانسان مع البشر ويعبر المنطقيون بالعلاقة وجود النسبة بين الكلين حيث قسموها إلى أربع نسب العموم والخصوص من مطلق كالحوان والانسان فالعام من جانب الحيوان والخاص من جانب الانسان وهكذا بالنسبة إلى المعدن والنحاس ونسبة العموم والخصوص من وجه كالبياض مع الانسان فان النسبة بين البياض والانسان في مورد الاجتماع كالانسان الأبيض ويفترق البياض عن الانسان في القرطاس الأبيض ويفترق الانسان عن البياض في الانسان الأسود ونسبة

(١) جون لوك للدكتور محمد فتحي الكشنيطي ص ٨٠ - ٨١ .

التساوي كالناطق مع البشر ونسبة التباين كالحجر والانسان هذا بالنظر إلى جهة الايجاب في النسب الأربعة وأما نقائضها فنقيض العموم من مطلق يكون نقيض الأعم أخص ونقيض الأخص أعم ونقيض العموم من وجه التباين الجزئي ونقيض المتساوين متساويان ونقيض التباين الكلي هو التباين الجزئي .

وعند النظر إلى هذا السير في جانب العلاقة سواء كانت في طرف الايجاب أم في طرف السلب مع لحاظ ركنيها التي تركز عليها العلاقة تقع في أفق التصورات الذهنية وليست صالحة للدخول في الإشارة الحسية .

ويقول پول موي في كتابه المنطق وفلسفة العلوم العلاقة ليست شيئاً بل تصور تربط بين الأشياء ومن ثم فلها طبيعة الفكر لهذا كان العقل يدركها ويتخذها موضوعاً خاصاً له إذ هي من نفس طبيعته فالتعبير الرياضي لا ينطوي إلا على علاقات والقانون علاقة (١) .

والذي يلمع في تصورنا ان العلاقة ليست بمفاد القانون وإنما لسانها الربط بين الأشياء الذي مؤداه الآلية والاندكاك بينما القانون مفاده المعنى الأسمى الاستقلالي دون المعنى الحرفي الاندكاكي فتصوير العلاقة بما أنها معنى فنائي في الغير ويحصل بها الربط مقبول أما انطباقها على القانون غير مقبول وينكشف أمامك ان المعنى الاندكاكي الفنائي يحصل في عالم التجريد دون التجربة .

ولنقدم إليك سجلاً آخر في بيان العلاقة الميتافيزيقية حيث يراد بها اتصال بعض مع بعض آخر وهنا ثلاثة عناوين :

(١) المنطق وفلسفة العلوم ترجمة الدكتور فؤاد حسن زكريا ص ٤١٨ - ٤١٩ .

١ - التعدي من مجموعة إلى مجموعة أخرى سواء كان من جهة برهانية أم من جهة التفكير العقلي بلحاظ الترتيب والتنسيق في الذهن كما يحصل ذلك في كلمة قبل وبعد وأكبر من وأقل من .

٢ - التماثل ويحصل ذلك عند اتحاد السنخية والشركة في النوع ككلمة زوج .

٣ - الارتباط ويقصد به حصول العلاقة بين العناصر فيصدق عليها الترابط بعضها مع بعض .

أما بيان الرابطة المنطقية فيراد بها ربط المحمول بالموضوع على وجه المعنى الحرفي دون المعنى الأسمي ولذا تجد جون ديوي يشير إلى هذا المعنى إلا أنه أخفق في التعبير عنه فقال فليس هذا الربع عنصراً منفصلاً مستقلاً كلا ولا هو بالعنصر الذي يؤثر في المحمول وحده لاصقاً إياه بموضوع مفرد يعرض لنا في الوجود الخارجي باعتباره كائناً مستقلاً عن محموله سواء كان ذلك الموضوع شيئاً أم صفة أم معطى حسياً بل الرابطة بين الموضوع والمحمول هي تعبير عن الفعل الذي نشط به في إلحاق المحمول بموضوعه .

إلا أنه بعد ذلك أخذ في خط المناقضة وعدم التمييز بين المعنى الحرفي والاسمي فقال وإذن فالرابطة اسم نطلقه على مركب من إجراءات بفضلها تختار وتقيد موجودات بعينها لتحديدنا حدود مشكلة ما^(١) وهذا التعبير يعطي عدم درايته بواقع الرابطة المنطقية والفلسفية .

(١) المنطق جون ديوي ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

١٥ - الانتزاع :

عملية الانتزاع تتولد من المعاني الاضافية وهي التي يعبر عنها بالمصطلح الفلسفي بحيثية الموجود الخارجي كالفوقية والتحتية والزوجية والرقية فيحصل في الذهن مفاهيم جديدة من وجود المعاني الأولية الاضافية ويقع الانتزاع من نوع التصور الثانوي دون التصور الأولي .

وبعبارة توضيحية ان التصور الذهني يقوم على اتجاهين :

١ - التصور الأولي .

٢ - التصور الثانوي .

أما التصوير الثانوي فيستخرج من دائرة التصور الأولي على نحو الاستنباط .

وأما التصور الأولي فيدرك عن طريق الحواس .

وعندما نستعرض مفاهيم العلة والمعلول والوجود والوحدة والجوهر والعرض كلها تقع في محور المفاهيم الانتزاعية عند وقوعها في اتجاه التصور الثانوي دون التصور الأولي لأنه لا يعطي مفاده الانتزاع لعدم وجود المعنى الاضافي فيها .

فالانتزاع يقع في محور التصور الثانوي لأن موطنه المعاني

الاضافية .

وأما التصور الأولي فمرجعه الإدراك بالمحسوسات وهذا لا يستدعي الانتزاع حيث أن الإدراك يعطي صورة الانتقال إلى المعنى الآخر ويكون سبباً في الكشف دون الدخول في حقيقة الانتزاع .

وينقسم الانتزاع إلى ثلاثة أقسام :

١ - الانتزاع عن مقام الذات كانتزاع الامكان عن ذات الممكن .

٢ - الانتزاع عن مقام العرض كانتزاع البياض من الرومي والسواد من الحبشي .

٣ - الانتزاع من أمر مبهم من المصاديق .

والمهم في حديثنا ان الانتزاع غير واقع في العامل التجريبي وإنما وعاءه الصورة الذهنية وهي تأتي الدخول في محور التجربة بينما الصورة الذهنية تتناسب التجريد ولا تنسجم مع التجربة بحسب مفهومها العام أو الخاص .

١٦ - الرموز وحلها :

الرموز قد تكون صوراً أو معاني أو أفكاراً وقد يعبر عن الرموز بالأفكار وهي قابلة لأن توجد بصور عديدة كأن تظهر في شكل خاص أو معاني عامة أو استجابات لفظية .

وأما صورة حل المشكلة فيأتي إما تحت عنوان التعلم بالمحاولة والخطأ وإما عن طريق الإدراك والعقل والمراد بالإدراك هو الحس الحركي والفعل التوافقي الحركي .

وأما مثل الاستجابة اللفظية فهي الألفاظ الكاشفة عن المعاني أو الألفاظ المرتبطة بالخوف والجوع أو الزواج كما نجده عن بعض الحيوانات .

ومن جملة موارد الحل الرمزي الاستدلال وهو الدخول في نطاق المحاولة والخطأ أو الاستبصار ولكن بعد معرفة نوع المشكلة بكونها عملية أو نظرية .

والطرق الرمزية قد بحثها علماء النفس وعلماء الأدب المعاصر ومثل هذه النوعية يمكن سرايتها إلى العلم التجريدي دون العلم التجريبي حيث ان الرموز هي العلامات الكاشفة عن معاني جعلية أو منجعله تلقائياً والرموز التي تخرج عن الاحاطة الحسية تقع في ضمن التجريد وليست صالحة للدخول تحت العنوان التجريبي كما ان صورة الحل الرمزي إذا احتاج إلى الاستدلال خرج عن دائرة الحس واتصل بالتجريد مباشرة .

١٧ - اللاقتضاء :

يتصف اللاقتضاء بعدم صلاحيته للوجود والعدم وهو عبارة عن التساوي وعدم ترجيح الوجود على العدم أو العكس وهذه الصفة ليس لها موطن محسوس ظاهري تتعلق بالعامل التجريبي .

وهكذا يمكن أن نلحق باللاقتضاء الحصة التوأمية كالتعمم والتقمص ويعبر عنه علماء المناطقة بالقضية الحينية وهي الحالة المقارنة بين الوجودين فليس لها علاقة ظاهرية محسوسة تصلح للدخول في التجربة .

من جملة الأضواء على صفحة التجريد البحث القائم على الحساب والهندسة والميكانيكا حيث انه قائم على الاستدلال الاستنباطي عند صحة الفروض وعلى نحو القواعد الاستنباطية فعندئذ تكون النظرية الرياضية صحيحة وبعبارة جلية ان الرياضيات تركيبات فرضية استنباطية بعد ضم مقدمة بديهية غير مناقضة إلى بديهية أخرى مع كون كل مقدمة مستقلة عن المقدمة الأخرى .

فالطبيعة الرياضية تقتضي التجريد فلا تتحدث عن أشياء محسوسة إلا بحسب مطابقتها دون مفهومها التصوري المجرد بكونها مربعة متساوية الأضلاع أو مثلث أو مستطيل ونحوها فإذا قلت $4 + 4 = 8$ لا يكون النظر إلى هذه الأعداد الثلاثة الوجودات العينية وإنما العدد يقع ناظراً إلى الطبيعة المفهومية من غير ملاحظة التطبيق على متعلق الأعداد كأن تكون أعداد كتب أو أقلام أو بشر ونحوها .

وكذا بالقياس إلى سائر الأعداد الأخر من الضرب والتقسيم والكسور والعشور ونحوها فانها تلحظ فيها جهة الطبيعة الكلية من غير ملاحظة التطبيق الخارجي ويكون بحسب الاصطلاح الفلسفي النظر إلى الرياضية بحسب الحمل الأولى دون الحمل الشائع الصناعي وهكذا بالقياس إلى مفاهيم الهندسة العامة بكونها مربعة متساوية الأضلاع أو مثلث الأضلاع أو مستطيل ونحوها .

فان كان الاتجاه إلى طبيعة العدد أو المساحة من حيث هو مفهومها كان حملاً أولياً وان لوحظت الأعداد أو المساحة بحسب التطبيق الخارجي على الأفراد الخارجية كانتا من نوع الحمل الشائع فالعلم

الرياضي قانون واقعي يقع في التصور الذهني بعد كونه انعكاساً علمياً لقوانين موضوعية لها الاستقلال الذاتي على خلاف مايرتئيه «كانت» بأن القوانين المتأصلة في العقل البشري قوانين للفكر .

ويعتقد «كانت» ان الرياضيات أحكام تركيبية أولية سابقة على التجربة إلا أن طبيعة التركيب الأولى ليست علوماً قائمة بنفسها وإنما تفيد الربط بين الأشياء ، وبهذا ذهب إلى أن الادراكات العقلية الأولية والميتافيزيقا ليست بعلوم وإنما هي روابط وإذا احتاجت إلى صبغة علمية وجب عليها إيجاد موضوع ينشؤه الذهن أو يدركه العامل التجريبي فالصياغة العلمية في نظر «كانت» تحدد في إطار الموضوع إذا قدر لها موضوع يشمل شتاتها ، وفي نظر الصياغة تأتي في أفق الأغراض .

وتعرض «كانت» في كتابه (نقد العقل المجرد) إلى جهة الفرق بين المعرفة الفلسفية والرياضية وقال فان المعرفة الفلسفية تعتبر الخاص في العام فقط أما الرياضية فتعتبر العام في الخاص لا بل حتى في الفرد (١) كما ذكر أيضاً پول موي بأن الاستدلال الرياضي عملية تنتقل مع العام إلى الخاص (٢) .

والذي يلمع في ذهننا ان الفرق غير تام بحسب الميزان العلمي والفلسفي حيث ان الموضوع له وان كان خاصاً والوضع عاماً بحسب المفهوم العام في الفلسفة إلا أن المعرفة الرياضية إذا كانت من نوع اعتبار الوضع الخاص والموضوع له عام فان الخاص لا يكشف ستار العام لأن الخاص بطبيعته ضيق الدائرة والحجم الخاص لا يعقل ان يكون كاشفاً

(١) نقد العقل المجرد ص ٧٦٦ - ٧٨١ .

(٢) المنطق والفلسفة ترجمة الدكتور فؤاد حسن زكريا ص ١٢٨ .

عن واسع الدائرة والذي نتصوره ان الوضع الرياضي يقتضي ان يقع من نوع الوضع العام والموضوع له خاص وليس الأمر عكسياً .

وبتعبير واضح ان العلوم لها دور الكشف عن الحقائق الثابتة كما تقتضيه طبيعة العلم من الكشف والاراءة وليس هو في مقام الجعل الانشائي والابداع الذي يكون مؤداه - كما أشرنا إليه - المعنى الانشائي بل مفاده المعنى الحكائي والكاشفية عن الجهة الواقعية .

كما انه يمكن المناقشة بأن الروابط إذا كانت في مجال التصور كيف يصح أن ترتسم في موضوع خارجي .

وعلى الجملة ان المفهوم الرياضي في صورة الحمل الأولى أو كان في طرف اللاحدية كلها تقع خارج نطاق المادة وليس واقعاً في مجال التجربة .

١٩ - اللا بشرط المقسمي :

عندما نلاحظ التقسيم على وجود الشيء تارة يكون من نوع بشرط شيء أو بشرط لا أو لا بشرط وهذه الأقسام تكون بحسب اللا بشرط المقسمي وهو عبارة عن المقسم الذي قصد به التقسيم .

ونوضح لك هذه المصطلحات الفلسفية انه عندما تمر في مرحلة تقسيم ما كتقسيم الماء إلى الاوكسيجين والهيدروجين فلحاظ التقسيم قبل الشروع فيه يعبر عنه اللا بشرط المقسمي وعند الشروع في التقسيم يعبر عند اللا بشرط المقسمي .

وأما بالنظر إلى الانقسامات فان كان لحاظ الماء مع عناصره يسمى بشرط شيء وان كان النظر تقييده بعدم دخول المانع فيه سمي

بشرط لا وان كان الاعتبار عدم تقييده بأي جهة كانت سواء كانت الجهة وجودية أم عدمية كان التعبير عنه لا بشرط ولذا يقال ان اللابشرط يجتمع مع ألف شرط .

والغرض ان التجرد يقع في خصوص اللابشرط المقسمي وهو أمر تصوري لم يكن موطنه الحس حتى يقع في العامل التجريبي .

٢٠ - الدلالة الالتزامية :

تفيد الدلالة الالتزامية الانتقال من الملزوم إلى اللازم ومن الدال إلى المدلول كالانتقال من الأثر إلى المؤثر والانتقال من هذا الوجود الكوني إلى مبدع وطاقة تديره بأجمل تنسيق .

وقد استعرض علماء المناطقة هذه الدلالة ومثلوا لها بالانتقال من الضوء على وجود الشمس وهي تقع إما بحسب الوضع كوجود علامات الطائرات والسفن والقطارات والسيارات في موقفها الخاص واما ان تكون بحسب العقل كوجود الدخان على وجود النار .

وأما ما يتعلق في بحثنا الموضوعي هو الانتقال الناشئ من العقل حيث ان هذه الصفة التي طرأت على وجود الانسان والانتقال إلى الملزوم لم يكن خاضعاً للعامل الميكانيكي .

ويضاف إلى الدلالة التزامية الدلالة العقلية المحضة وهي التي تعرف عن طريق اللاشعور وسوف نتحدث عنها في نقطتها الخاصة الذي يعبر عنه بالعقل الباطني .

ولوراجعنا صورة الانتقال بما هو سواء كان عن طريق وضعي أم

لفظي أم خارجي فانه يقع في محور الادارة العقلية ولا يخضع للعامل الميكانيكي .

٢١ - الشعور والاشعور :

فسر الفسيولوجيون الشعور بأنه الأثر المركزي للتنبيه العصبي أو الجانب الذاتي لنشاط الدماغ وذهب علماء النفس في تفسير الشعور من الجانب التلقائي وهو القائم على مجرد الاحساس أو على جانب الشعور المنعكس ويقصد به الاحساس بالاحساس أو يراد من الشعور هو المباشر أو الشعور التأملي .

وبعبارة أخرى ان الشعور عملية تخضع للاحساس كالحاجة إلى الطعام أو الشراب أو الحاجة إلى العطف والحب والميل .

وعلى الجملة ان الشعور على نحوين شعور يدرك بالحواس الظاهرة وشعور يدرك بالغريزة والانفعالات والعواطف ثم ان الشعور تارة يكون في التحديد الزمني وأخرى ما كان خاضعاً للتجربة وثالثة يكون له واقعية .

وأما الاشعور فهي الأفكار والمشاعر والرغبات والنزعات المنطوية في خزانة الذاكرة التي يدوم عليها زمن طويل فقد يكون بقاءها في دائرة الاشعور عن طريق الكبت الذي أخفته تلك الأفكار والمشاعر فإذا قفز العقل الباطني إلى دائرة الشعور صار مستغرباً أمام الجمهور أو الفرد ففي صور المهاجمة المفاجئة تظهر أفكار جديدة طليقة عن ذلك السور المقفل بعد النسيان الطويل .

٢٢ - الصفات الأخلاقية :

يتصف الانسان بصفات أخلاقية كالصدق والامانة والوفاء والاخلاص والعفة والحياء والشجاعة والكرم والنبل والحلم والفضيلة كما انه قد يتصف بالصفات المعاكسة كالكذب والخيانة والنفاق والدجل والتهتك والبخل واللؤم والحسد والنميمة والمخادعة .

فان مفاهيم هذه الصفات تقع في صفحة المجردات وليست لها علاقة بالتجربة حيث أن الموازين الأخلاقية كما تحدثنا عنها في كتابنا علم الأخلاق أن يكون الفرد في دور تطبيق الصفات على نحو الشكل الثلاثي الهندسي من تعديل الصفات وضم بعضها إلى البعض الآخر كما هو بالنسبة إلى أخذ البخل والاسراف في تكون صفة ثالثة منتزعة من هاتين الصفتين وهي عنوان الكرم وكذا بالنسبة إلى المتهور والجبان يشكل منهما صفة ثالثة وهي الشجاعة وهكذا .

فمثل هذا النحو يرتبط بعالم المجردات ولا يتصل بالمحسوسات لأن عملية تعديل الصفات لم تقع في حجم معين قابل لعروض العامل الميكانيكي عليه وما ذهب إليه «كانت» بأن المعاني العامة الأخلاقية ليست كلياً معاني عامة مجردة للعقل وذلك لأنها تركز على شيء ما تجريبي على السرور والألم يستند فهمه للمعاني الأخلاقية عن طريق الغرائز والصفات بينما الذي يساعد عليه الفهم الأخلاقي هو تعادل الصفات وهي عملية ما وراء الصفة .

وإليك عرضاً مفصلاً عن تطور الأخلاق وأثرها التجريدي لأنها قد ينظر إليها بما هي صورة عقلية مجردة أو ينظر إليها بما أنها مضافة إلى الخارج .

وبتعبير واضح ان للأخلاق اتجاهين :

١ - من حيث كونها هادفة إلى الخير .

٢ - من حيث الغاية .

وذلك عندما نكون في صدد الاستعمال والتطبيق الخارجي ولذا نفرق بين الغرض والغاية ان الغرض يقع في مرحلة التصور الذهني والغاية تكون في مجال التطبيق والاستعمال الخارجي فتأتي مثلاً إلى العدالة كما يحدثنا الغزالي في إحياء العلوم ان العدالة جماع كل فضيلة كما ان الجور جماع كل رذيلة وعلى هذا لا تكون العدالة واحدة من الفضائل الأربع بل تكون جملتها معاً^(١) .

ويكشف الامام الغزالي عن تمسكه بما ذهب إليه أفلاطون في النفس بأن فيها ثلاث قوى شهوية تعنى بحاجات الجسد مركزها البطن وفضيلتها العفة وغضبية هي مثار النوازع مركزها الصدر وفضيلتها الشجاعة وعاقلة هي مجتمع الحقائق مركزها الرأس وفضيلتها الحكمة وإذ يشارك الانسان سائر الحيوان بالقوانين الأولية يتميز عنها بالثالثة فينبغي له إذن أن يخضع قوته الشهوية والغضبية لقوته العاقلة فإذا فعل نشأت عنده فضيلة رابعة هي فضيلة العدالة^(٢) .

فالتفسير الفلسفي للعدالة بمعنى الملكة النفسانية على ترك

(١) احياء العلوم ج ٣ ص ٧٨ .

(٢) الموجز في مسائل الفلسفة الاسلامية د . كمال اليازجي ص ٢٩ - ٢٦ ط ١ سنة

. ١٩٧٥

المعاصي أو أنها حالة نفسانية التي توجب الستر والعفاف على وجه الاقتضاء دون العلية (١) .

وفسر مسكويه (٣٣٠ - ٤٢١ هـ) العدالة عن طريق مجاهدة النفس كما جاء في معجم ياقوت انه ذكر في عبارته عاهده على ان يجاهد نفسه ويتفقد أمر ما استطاع فيعف ويشجع ويحكم وعلامة عفته أن يقتصد في مآرب بدنه حتى لا يحمل السرف على ما يضر جسمه أو يهتك مروءته وعلامة شجاعته أن يجارب دواعي نفسه الذميمة حتى لا تقهره شهوته القبيحة ولا غضب في غير موضعه وعلامة حكمته أن يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف ليصلح أولاً نفسه ويهذبها ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التي هي العدالة (٢) .

ونجد ليتريه (١٨٠١ - ١٨٨١) زعيم المدرسة الواقعية في فرنسا بعد كومت في كتابه أصل فكرة العدالة وهي أن فكرة العدالة لم تكن عند الشعوب القديمة ومنها اليونان في عصورهم الأولى والجرمان يفهم منها إلا فكرة تعويض المعتدى عليه عما أصابه على يد المعتدى حتى كان إذا دفع هذا التعويض الذي عليه سار رافعاً الرأس شأن من لم يقترب ذنباً بل انه ليؤمن على المعتدى عنده ان كان ما وصله من خير ونعمة في شكل تعويض (٣) .

فيكون تفسير العدالة بحسب مفهومها العام للأمر التجريدي كما

(١) المحاكمة في القضاء لسماحة الوالد ص ٨١ .

(٢) ياقوت ص ١٣ .

(٣) دروس في الأخلاق لماريون ص ٨٠ - ٨١ .

نلاحظ أيضاً في تفسير الفضيلة كما جاء عن أرسطو هي ملكة خلقية يكون المرء بحسبها صالحاً ويقوم بما يتوجب عليه بأحسن وجه (١).

وجاء في معجم «الاند» ان تعريف الفضيلة هي الاستعداد الراسخ لانجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية أو لاستعداد الراسخ لارادة الخير، فإذ فعل الخير فان دور الفضيلة كما أشرنا إليها في ميدانها الأخلاقي تحكي عن صفحة التجرد وليست معرضاً للتجربة وغير صالحة لاستيلاء التجربة عليها ولذا نجد الفضيلة متفاوتة بحسب مراتبها المشككة ولكن ذكرنا في البحث الأخلاقي أن الفضيلة عبارة عن الوسطية المنتزعة من الصفتين المتعارضتين كما بين التهور والجبين ينتزع منها صفة الشجاعة على نحو الشكل الهندسي فلا مجال للتفاوت والمفاضلة.

وهكذا في مطالعتنا لدور العفة ويقصد بها هي الوسط بين الانغماس في الملذات والاقلاع عنها جملة (٢) فيكون هدف العفة تقليل حدة نشاط الشهوة وسائر الغرائز الأخرى وإنما تسير على خط معتدل وعلى نظام منسق.

وجاء في الميزان العفة هي انقياد القوة الشهوية بسهولة ويسر للعقل حتى يكون انقباضها وانبساطها مرة وبإشارته وبذلك يكون المرء حراً غير مستعبداً لشهواته وهي وسط بين الشره والخمود وكل منها رذيلة فالشره إفراط هذه القوة بالمبالغة فيما لا يرضاه العقل من اللذات والخمود عدم انبعاث الشهوة إلى ما يرى العقل نيله من مطالب ورغائب

(١) أرسطو - ماجد فخري ص ١١٤ .

(٢) أرسطو ماجد فخري ص ١٢٢ .

فيها سعادة وخير (١) .

وهكذا في صفة الحياء سواء كان الحياء من الله أو من الناس أو من نفسه تحكي عن الواقع التجريدي دون التجريبي .

أو كون الشخص صادقاً بلحاظ مطابقته للواقع أو كونه كاذباً بلحاظ عدم مطابقته للواقع فان مثل هذه النوعية تدور في محور التجريد لأن وجود تلك الحالة صفة تجريدية .

أو يتصف الانسان بالتواضع بما يرتكز عليه الانسان من صدق الانسان مع نفسه أو مقارنته للعدل والتحلي بالشجاعة .

أو اتصافه بالأمانة والوفاء لاظهار تلك الصفة النفسانية المطابقة للوجدان وعدم أو كون الشخص موصوفاً بالسخاء ويفرق جنكليفتش بين سخاء تجريبي أو طبيعي وبين سخاء ما بعد تجريبي يختلط بالاحسان فاما السخاء التجريبي فيعمل بالخلو من الأغراض أكثر مما يعمل بإيجابية النية ولا نهائية الموارد فالطبيعة الثرية إذا كانت عندها حيوية تطفح مثل الاناء المفرط الامتلاء والانسان السخي كما صورته لوحة روبنس الموجودة في متحف ليل وعنوانها السخاء يصب في غيره الفائض المفرط من حيويته لكن يعطي الانسان ما هو فائض عنده هذا ليس بعد محبة لأن المحبة تحرم نفسها وتعطي الجوهري (الزائد الفائض وهو المعنى المقصود من الآية الكريمة ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة وقد فسر السخاء بأنه من أعطى البعض وابقى البعض فهو صاحب سخاء ومن بذل الأكثر وأبقى لنفسه شيئاً فهو صاحب جود

(١) الميزان ص ٦٧ - ٦٨ الغزالي .

والذي قاسى الضرر وآثر غيره بالبلغة فهو صاحب إيثار (١) .

وكذا في اتصاف الانسان بالحلم كما جاء عن الامام علي (ع) الحلم والاناة توأمان ينتجها علو الهمة وطبيعة الحلم يقتضي فيه ضبط النفس وقد ذكر الماوردي عشرة أصناف في حالة الضبط الرحمة والقدرة على الانتصار والترفع عن الأسباب والاستهانة بالمسيء والاستحياء من جزاء الجواب والتفضل عن السباب واستنكاف السباب وقطع السباب والخوف من العقوبة على الجواب والرعاية ليد سالفه وحرمة لازمة والمكر وتوقع الفرص الخفية .

وهكذا في بحث الضمير كما جاء في معجم لالاند في تعريف الضمير هو خاصية العقل في إصدار أحكام معيارية تلقائية .

ففي نظر علماء النفس الجدد مرجع الضمير إلى قوانين نفسانية أو بيولوجية أو حاصل من ضغوط أبوية كما هو مذهب فرويد ولكن ناقشناه في ميدانه الأخلاقي ان حكم الأبوين دافع إلى دور الطاعة وليس مولد الحقيقة الضمير فالضمير حاكم عادل في قالب داخلي مبطن وبعبارة أخرى ان الدفع على نحوين دفع خارجي ودفع داخلي وبينهما مراتب طولية لا عرضية ويبدو من فرويد الخلط بين الدفع الداخلي والدفع الخارجي .

كما ان الضمير لدى علماء الاجتماع في مدرسة دوركايم بأنه ناشئ عن الهيئة الاجتماعية على الفرد من حيث الأسرة والمدرسة (٢) .

(١) الرسالة القشيرية ص ١٣٣ - ط ١٩٥٩ القاهرة .

(٢) الأخلاق نظرية ص ٦٢ .

وقد أشرنا إلى ان الاجتماع لا يخلق ضميراً وإنما هو كائن موجود يسير على وفق الفطرة والذي نطالعه من آراء الاجتماعيين والأخلاقين الخلط بين الحكم وذات الضمير إذ الحكم معطى دور الاندفاع نحو الامتثال والانقياد نحو الطاعة للمأمور به وذات الضمير هو التحسس والوعي الخاص في الاتجاه نحو الحق ضد الباطل .

أوان الضمير كما عند العقلانيين بما جاء عن كنت ان اسوأ خدمة يمكن ان تسري الى الأخلاق هي ان نريد استخلاصها من القدوات لأن كل قدوة يشار عليّ بها يجب ان يحكم عليها مقدماً وفقاً لمبادئ الأخلاقية حتى يعرف هل تصلح ان تكون قدوة أصيلة أي نموذجاً يحتذى لكنها لا يمكنها بنفسها ان تزودنا بفكرة الاخلاقية وحتى نموذج القديس الذي يتحدث عنه الانجيل يجب ان يقارن أولاً بمثلنا الأعلى عن الكمال الأخلاقي قبل ان نقر بأنه قديس ولهذا يقول عن نفسه لماذا تسميني خيراً انا الذي تراه لا خير لأنموذج للخير إلا الله وحده الذي لا تراه لكن من أين اكتسبنا تصورنا لله على انه الخير الأسمى فقط من الفكرة التي يرسمها العقل قبلياً للكمال الأخلاقي والتي يربطها ربطاً لا انفصام له بتصور الارادة الحرة وفي أمور الأخلاق لا محل أبداً للاقتداء والقدوات لا تفيد إلا في التشجيع أي أنها تزيل الشك عن امكان تنفيذ ما يأمر به القانون وتدرج تحت العيان ما تعبر عنه القاعدة العملية بطريقة اعم لكنها لا تستطيع ابداً أن تعطى الحق في اطراح أصلها الحقيقي القائم على العقل وفي السير وفقاً لها (١) .

ونشاهد من سير «كانت» ان الأخلاق لها الأسبقية على التجربة وهي كامنة في طبيعة العقل ولا تحدث الأخلاق من التجربة فالنموذجية التي

(١) المصدر نفسه ص ٦٧ - ٦٨ .

يصطلح عليه «كانت» تعرف عن طريق فكرة الكمال الأخلاقي ويكون تصويره للضمير عبارة اخرى عن العقل العملي .

ولكن الذي يبدو هو العقل المنسجم مع طبيعة الحق ضد الباطل المهم ان دور الضمير أو الصفات النفسانية في خط الاعتدال كلها ترمز الى قاعدة التجريد وليست واقعة في لوحة التجربة وداخلة في موضوعيته .

٢٣ - البرهان الغائي :

ان تصور هذا العالم بما عليه من ابداع وجمال تكويني يوصلنا الى التفكير بوجود كائن تتجلى فيه أسمى مظاهر الابداع والتكوين وهذا ما يعبر عنه بالبرهان الغائي .

وقد سار عليه بعض الفلاسفة الى الوصول بالتجريد العقلي كما اشار اليه كنت في كتابه نقد العقل المجرد بما يتلخص في نقاط :

١ - انه توجد في كل مكان من هذا العالم علامات واضحة للتنظيم المعتمد المقصود الذي جرى انجازه بحكمة عظمية وهو يشكل كلا كلاماً غير قابل للوصف في تنوع محتوياته ولا نهائية امتداده .

٢ - ان ملاءمة هذا التنظيم غريبة غرابة كلية بالنسبة للأشياء الموجودة في العالم وهو ينتمي اليها بصورة عارضة فقط اي ان طبيعة الأشياء المختلفة تجعلها غير قادرة ابدأ على التعاون بصورة تلقائية وبواسطة مزيج من وسائل عديدة غفيرة على اهداف محددة لو لم يتم انتقاء هذه الوسائل وتنظيمها عمداً بواسطة مبدأ عقلاني مدبر ووفقاً لفكر أساسية معينة .

٣ - لذلك فانه توجد علة سامية ماجدة حكيمة (أو الكثير من هذه العلل) يجب ان تكون علة للعالم لا بوصفه فقط طبيعة عمياء كلية القدرة

على تخصب أو خصب غير وواعٍ بل بوصفه عقلاً أولاً من خلال الحرية .

٤ - انه لمن المستطاع الاستدلال على وحدة هذه العلة بصورة يقينية من وحدة العلاقة المتبادلة لاجزاء العالم بوصف هذه الاجزاء أقساماً من صرح فارة والاستدلال الى الحد تبلغه خبرتنا وما وراءه وباستصوابيته ووفقاً لمبادئ التمثيل (١) .

فالعلة الغائية توجب الوصول الى الخط النهائي عند الفحص عن الكمال النهائي وهذا غير قابل للسير مع التجربة لأنها تحجم عن السير وتقف وسط الطريق بينما التجرد يسير في ركب سريع الى هدفه الأسمى ويمكن ان نعبر بان الاهداف والغايات يمتلكها العقل وأما الشروط فتمتلكها التجربة غالباً .

٢٤ - الافتراض :

مما يقوم به التفكير البشري على سعة اطلاعه وتوسعة معارفه في افتراض مسائل علمية كما يتعاطاه المتكلمون أو ما يحتمله الفكر من وجود آراء مثبتة أو نافية لرأي آخر عند جمع الملاحظات والمشاهدات للوصول الى الحقيقة وقد بحثه المناطقة في باب دليل الافتراض في الاستدلال على بعض الاشكال الأربع كاتيان فرد خاص يرمز الى اتجاه معين لانطباق الحكم عليه أو استخراج قضيتين صادقتين بعد الفرض أو جعل القضيتين الصادقتين مع تأليف قياس اقتراني لينتج نوعاً جديداً بعد تأليف المقدمتين الصادقتين من دليل الافتراض ومن مقدمتين اقترانيتين كما اوضحناهما في كتابنا المنطق المقارن وذكره «بيكون» في محاولة استعراض فروض عند البرهنة على عدم

(١) نقد العقل المجرد ص ٦٨٥ - ٦٨٦ .

صحة كل واحد منها اما بالاستدلال العقلي أو التجربة وبعد ذلك يثبت صحة المطلوب ويعبر عنه برهان الضد (١) .

وهذا البحث يسير عليه رجال الفكر في جميع ميادين العلوم عندما تمس الحاجة اليه من احتمال مسائل وارااء قد يظن من نفسه الابتكار والابداع في بعض الأحيان .

وبعد تجلي هذه الآراء يظهر امامك الطريق بصحة التجرد وانه له وجود حتمي غير قابل للانكار والمناقشة فلذا يقول نيوتن في الاستنتاج العام انني لم استطع الوصول حتى الآن الى استنتاج سبب صفات الجاذبية هذه من الظواهر ولست أود ان أحدث فروضاً اذ ان كل ما لا يستنتج من الظواهر بعد فروضنا والفروض لا مكان لها في الفلسفة التجريبية (٢) .

وقد جاءت الفروض على ثلاثة معاني :

١ - الفرض الرياضي وهو الذي يأتي من مقدمات مسلمة كما يقال ان الكمين المتساويين لكم ثالث متساويان .

٢ - الفرض الفلسفي وهو الابتداء من المفاهيم العامة للحصول على معرفة الجزئيات كما سار عليه ديكارت كما يقول سافرض هنا بعض الفروض التي اعتقد انها خاطئة وليس خطأها بمانع من ان يكون ما يستنبط منها صحيحاً وقال نيوتن لقد تقدمت حتى الآن في تفسير الظواهر المساوية وظواهر المد والجاذبية ولكن لم احدد بعد سبب هذه الجاذبية ولم استطع ان أستنبط من الظواهر اسباب خواص الثقل ولم أجد فروضاً لان كل ما

(١) مناهج البحث العلمي ص ١٥٦ للدكتور عبد الرحمن بدوي .

(٢) المنطق وفلسفة العلوم للدكتور حلمي المليجي ص ٢٩٣ .

لا يستنبط من الظواهر يسمى فرضاً وليس للفروض مكان في الفلسفة التجريبية سواء كانت فروضاً ميتافيزيقية ام خاصة بالصفات الخفية أم ميكانيكية ويقول في ذلك كونت (١) لأنه لا قيمة للتجارب اذا تكدست فوق بعضها مهما كانت كثيرة العدد مثال ذلك المشاهدات الجوية التي تملأ جداول من الذهن لا نهاية لها فان هذه الملاحظات لا تصبح ملاحظات مفيدة إلا اذا دلها العقل في اثناء جمعها .

٣ - فرض عملي كما يحصل ذلك للمهندس في البناء أو المخترع للأجهزة الميكانيكية أو الفيزيائي في تصويره لفرضية الفرض المسمى بفرضية هذه الجسمية بمعنى ان الضوء بث لجسميات أو الفرض التموجي بكون الضوء هو انتقال اهتزازات في الاثير دون مصاحبة .

ويضاف الى المعاني الثلاثة فرض رابع وهو الفرض العلمي وهو الذي يعتمد على وجود معلومات قبلية لكشف معلومات اخرى مع وضوح الفرض وعدم التعقيد ومحدودية الاتجاه لان الفروض طبيعتها الطولية ولا تصلح للعرضية في جعل عدة فروض في عرض واحد في آن واحد كلها سليمة ومسألة التجرد تقوم على اصل الفكر اما سلامة الفرض وعدمه لا تخص البحث الموضوعي للتجريد وانما هو قائم على العامل التجريبي في بعض الموارد .

ويكون كيان الفرض وركيزته الأولى على جمع المعلومات ومثانة الفطنة ولحاظ العلاقة والتشابه فاذا حصلت هذه المجموعة يكون الفرض في محيط التجرد .

ويرى علماء النفس ان الفرض عبارة عن التخمين عن علاقة اصلية أو حقيقة تتوقع صدقها بعد اجراء ملاحظات موضوعية اخرى ويعتمد

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث ص ١٥٢ .

التخمين على ملاحظات أولية أو على أساس معقول وعادة كليهما^(١) وحدثنا روبرت موريس بيج عالم الطبيعة المكتشف للرادار قال ان صحة الفرض لا بد ان توجد ثلاثة شروط : ١ - ظروف معينة . ٢ - تحقيق نتائج تتفق مع سلامة هذا الفرض . ٣ - التسليم بصحة هذا الفرض حيث يثبت عكس ذلك وبني على هذا الفرض فكرة وجود الله (٢) .

٢٥ - التنظيم :

يرتكز العمل التجريبي على ادارة منظمة فلو كان العقل خاضعاً للتجربة لكانت في وقت واحد هي منظمة وغير منظمة والاشراف على التنسيق والتعديل في الاجزاء والتراكيب الخاصة لا بد ان يخرج عن دائرة التحديد والحس والاشارة ويكون في افق اعلى وراء الطبيعة المادية وان اكتشف حالياً وجود ذري صغير جداً يحفظ توازن الحركة الأرضية وفيها كهارب خاصة تدفع النيازك الموجهة الى الأرض إلا انه يمكن سراية التساءل والاستفهام الى انه من أوجد هذا التنسيق في أصل ذلك الوجود الصغير الذي فيه هذا التوازن الخاص الذي قد حفظ التعديل المستمر .

فوجود التنظيم انما هو لأجل رفع العامل التجريبي عن الخطأ وانما يرسم له الخطوط الأساسية الموافقة بين كل جزء وجزء أو حركة مع حركة أخرى حتى لا يقع الخلط والفوضى فيما بينها وانما تصبح متوازية في الاتجاه المرسوم لها من غير اعوجاج في السلوك والاتجاه .

ولا يستغني العامل التجريبي عن ادارة مركزية تنسقه في خطواته

(١) علم النفس المعاصر ص ٥٣ .

(٢) الله يتجلى في عصر العلم ص ١١ ط ٣ لجون كلوفر مونسا ترجمة الدكتور

الدمرداش .

المادية والعنصرية والحركية والا كانت هذه المجموعة تسير في غير هدى اولاً ويوجب لها الخلط والدخول في الاخطاء الكثيرة ثانياً فمثلاً ان العامل الميكانيكي يقوم أولاً على الجسم وثانياً على الاتجاه وثالثاً على السرعة ، ورابعاً على الزمن وخامساً على القوة وسادساً على المكان ففي كل عنصر من هذه العناصر وضم بعضها البعض الآخر على نحو جعل الارتباط والتنسيق المرتب لا يتم الا عن طريق العامل التجريدي ومسألة العقل الالكتروني لا تتم في مثل هذا المجال لأنه وليد من العقل المجرد وليس له استقلالية ذاتية كما يرتديه وجود العقل المجرد ويكون حلول العقل الالكتروني تبعية ومحددة بحسب وجود منهجية خاصة في اصل الجعل والتكوين بخلاف العقل المجرد فانه في فسحة وانطلاقة كاملة .

٢٦ - العقائد :

مما تخضع لسنن التجريد العقائد لانها وليدة عن تصور تصديقي فاذا توصل الشخص بأي واسطة الى هدف معين وأصبحت له قناعة في الموضوع نظير الفحص عن مبدأ العلية فاذا وصل الى وجود علة أولى تتحلى بحرية مطلقة بعيدة عن كل القيود المادية والعنصرية وجزم بهذا الرأي من غير ترديد فيه سمي موحداً ومعتقداً بالالهية وهكذا في جميع ميادين العقائد الأخرى الدينية والعلمية بحيث تصل الى مرحلة الايمان دون الاعتراف اللساني .

وعلى الجملة ان العقيدة والمذهب ارتكازهما تارة على التصديق واخرى على التصديق المقترن مع الاقرار وهو عبارة عن الفعل القلبي الذي يوجد بعد مرحلة التصديق ، وهذه الحالة غير مرتبهة باقفال التجربة فتكون صفة الاقرار عامل قلبي لم يجنح للتجربة .

وأما النظريات العلمية التي تقوم على التجربة فاصل التجربة امر ظاهري محسوس غير قابل للترديد ولكن وجود تلك الصفة التي هي وراء ذلك الأمر الخارجي يكون من خزانة العقل والصور الذهنية كما انه لا بد ان نفرق بين الاعتقاد النظري والاعتقاد العملي حيث ان الاعتقاد النظري ما كان متوقفاً على ادلة برهانية من ايجاد حد متكرر بين الأصغر والأكبر للوصول الى أمر يقيني .

وأما الاعتقاد العملي فهو الذي يستعين على مقدمات ظاهرية يتوصل بها الى نتيجة محسوسة ويكون مجموع ذلك ان العقيدة النظرية تقع في افق ميتافيزيقي والعقيدة العملية بغض النظر عن المقدمات المحسوسة صفة انتزاعية تقع ما وراء المحسوس .

وعلى هذا الضوء لا بد ان يفرق دائماً أيضاً بين الصورة الذهنية ومتعلقها فالتجربة تقع في الأمر المحسوس وأما الصورة الذهنية فغير خاضعة لسلطان التجربة وانما هي دولة لها كيانها الذاتي مستقلة عن حكومة التجربة بأي وجه من الوجوه .

والذي يبدو لدينا من تتبع بعض كلمات الفلاسفة الغربيين ان اشكالاتهم على الفلسفة التقليدية تكون بمثابة الخلط بين المفهوم والمصداق وينبغي لهم ان يميزوا بين الحمل الأولي والحمل الشائع وبين ذات العنوان والمعنون كما يستفاد ذلك من سياق امثلتهم واستطراد حديثهم .

٢٧ - العقل التأملي :

يصطدم العقل تارة بتصورات ساذجة غير مشبعة بافكار دقيقة وانما تأخذ على سلامتها لوضوحها كتصور شروق الشمس المعبر عنه بالتصور الأولي .

وأخرى يصطدم بتصورات برهانية تحتاج الى امعان النظر ودقة التفكير وهو الذي يعبر عنه الفلاسفة بالتصور الثانوي وهو الذي يعقب التصور الأولي حيث انه في حاجة إلى أدلة برهانية وهي التي تتألف من مقدمات يقينية لكي تنتج أمراً يقينياً بالذات اضطراراً واحدى المقدمات لا بد ان تخضع إلى البديهيات أو نظرية تنتهي إلى البديهيات .

والبرهان أمالي أو اني والمقصود من البرهان اللمي هو العلية مصدر صناعي ماخوذ من كلمة لم ويحتاج في البرهان الى فرض حد أوسط يقع علة لليقين بالنتيجة ويعبر عن الحد الأوسط الواسطة في الاثبات او يكون علة لثبوت الأكبر للاصغر وهو المعبر عنه بالواسطة في الثبوت .

والذي يلتقي ان يكون الحد واسطة في الثبوت والاثبات معاً وهو الذي يطلق عليه البرهان اللمي واما لو كان الحد الأوسط يتجه الى ناحية الواسطة في الاثبات خاصة فيسمى البرهان الآني وهو ما يفيد الانتقال من المعلول الى العلة .

وهذا السير في ناحية العقل وتأمله في الوجودات الكونية المستند الى برهان لمي أو آني أو بتعبير آخر برهان عليّ أو معلولي للوصول الى امر يقيني فهو واقع في شبكة الميتافيزيقا دون الاشارة الحسية ، ويتضح لديك ان طريقة العقل التأملي في الحصول على المعرفة اليقينية من الادلة البرهانية وان احتاج الى مقدمات بديهية أو نظرية ترجع الى البداهة .

٢٨ - اللانهائية (التسلسل) :

بحث الفلاسفة عن موضوعية اللانهائية في اثبات التوحيد وذلك عندما تتصور هذا الوجود الكوني وتشكك باصل مبدع له يقع التساؤل من الذي اوجد هذا العالم تجيب لا بد من علة واذا جئت الى العلة ثانية تقول من

الذي أوجد العلة تقول لا بد من استنادها الى علة ثالثة وهكذا حتى يسير الرقم الى عدد غير متناه ويصطلح عليه الفلاسفة الالهيون دليل التسلسل فان رجعت العلة الثانية الى الأولى سمي دوراً لأنه يتوقف احدهما على الآخر .

وهكذا لو نظرنا الى جانب العلوم الرياضية تجد بعض الأرقام لا توصل الى حد معين كما لو اخذت عشرة دراهم من واحد الى عشرة ووضعتها في حقيبة و اردت ان تخرجها على نحو التسلسل لما وقعت الارقام متناسقة من الواحد الى العشرة وكلما حاولت الوصول الى تعديل الارقام بالترتيب ازدادت الاعداد وصارت في سير لا نهائي .

ويتضح امامك ان اخذ هذه الصورة اللانهائية تقع في التصورات الذهنية وهي كيفية منفصلة عن حلقة الحواس وصفحة التجربة .

٢٩ - التردد (الشك) :

تطراً للانسان حالة متساوية الخطى لم يقدم جانباً على جانب حيث يراهما متساوين في المصلحة والغاية مثلاً ويعبر عن دور هذه الحالة بالتشكيك لعدم ترجيح احد الطرفين على الآخر كالترديد بين كون العالم زيداً وعمر أو الشجاع علي أو عمرو ووصفة التردد موطنها الذهن وإلا فالوجود الخارجي شيء واحد اما موجود أو معدوم لانه لا ترديد في الامور الواقعية وكل ذلك فهي تجريدية فقد نهج المشككون بهذه النظرية في تشكيك المعارف الحسية لانها تقع في محور المخادعة لانها تصور الحق باطلاً والباطل حقاً على خلاف ما ذهب اليه الطبيعيون من استدلالهم على الجزئي من مبدأ كلي مفترض وانما اهتمام السوفسطائية اجراء التجارب العملية من غير تركيزهم على الوصول الى العلل الأولى للأشياء .

وبنوا على عدم استقرار الواقعية لغموضها واقعاً أو للتعمية أمام المخاطبين على نسق اسلوب المحاوره بان تكون لدى المجادله مجموعه من الشهوات بعد القدرة على معرفة الالفاظ المشتركة المنقولة والمتواطئة والمترادفة والمشككة والمتباينة وله القدرة على تميز الفصول واستئصال الحقائق عن الأمور المتشابهة والتمييز بين الذاتيات والعرضيات وهكذا .

فاذا لم يتوصل الى المعنى الحقيقي وكان اللفظ مجملاً من غير تقديم احد الطرفين على الآخر لتساويهما في مقام التصور يكون مشككاً لعدم توصله الى هدم معين سواء كان من طرف المتكلم أو المخاطب .

ويقول الدكتور محمد علي ابوريان وكان سير الجدل هنا انما يمثل نوعاً من التجريد الذي يتقدم صاعداً بالتدرج متجهاً الى الوجود في سعته وامتلأته وتما حيويته الدافقة (١) .

ويعزى مذهب التشكيك الى (ديوجينز من انتستينز) وهو تلميذ سقراط واسبق سناً من افلاطون بمقدار عشرين سنة وذهب الى ان كل ضروب الفلسفة التي تدق معانيها لا قيمة لها فها يمكن معرفته اطلاقاً بدان يستطيع فهمه الرجل الساذج وآمن بالعودة الى الطبيعة ..

وهكذا صار هذا المذهب منتشراً في الاسكندرية في القرن الثالث قبل الميلاد حتى جاء أول مبشر له (فيرو) المتولد عام ٣٧٥ ق م) الذي كان من رجال الاسكندر ولم يكن في مذهبه جديد كثير سوى ما تناول به الشكوك القديمة من تنسيق وصياغة فالتشكيك فيما تأتينا به الحواس من علم مذاق الفلاسفة اليونان منذ زمن بعيد جداً لا نستثني من هؤلاء إلا طائفة بارميندس وافلاطون انكرت القيمة الادراكية للحواس واتخذت من

(١) تاريخ الفكر الفلسفي ص ١٨٠ - ١٨١ .

انكارها هذا فرصة بتشريفها بمذهب عقلي جامد .

وأما السوفسطائيون خصوصاً بروتا جوراس وجورجياس فقد انتهى بهم ازدواج معاني الادراك الحسية وما فيها من تناقض ظاهر الى نزعة ذاتية نظير ما ذهب اليه هيوم واطاف فيروالتشكيك الاخلاقي والمنطقي الى التشكيك الخاص بالحواس وقال انه من المستحيل على الانسان ان يجد اساساً عقلياً يبرر به مسلكاً دون آخر .

حتى قال احد المشككين وهو يتمون المتوفي عام (٢٣٥ ق م) ان الظواهر صحيحة دائماً وقال أيضاً اني ارفض ان اثبت صدق قولنا ان العسل حلو حقاً اما كون العسل يبدو حلواً في الذوق فذلك ما أسلم به تسليماً تاماً وقال في معارضته أرقيسلاوس معاصر تيمون المتوفي سنة (٢٤٠ ق م) وقال بوجود عالم عقلي فوق الحس تتفوق الروح الخالدة فيه على الجسد الفاني (١) .

وقد سار هؤلاء في اتجاهات ثلاث :

١ - انكار الوجود وقالوا لا شيء موجود أصلاً وما يظن وجوده فهو حقيقة وهمية أو خيالية واطلق عليه بالعناد

٢ - لا شيء ثابت بنفسه وانما الأمور الكونية مرجعها الى الاعتقاد فمن اعتقد بان السماء تحت الأرض صح بحسب معتقده ومن اعتقد بانها فوقه فكذلك وان العسل يكون مرّاً في مذاق وحلواً في مذاق آخر .

٣ - اللادري هو عدم ثبوت أي جانب سواء كان الطرف ايجابياً أم سلبياً فيكون الشك في كل شيء ويشك بأنه شك ولو علم انه شك لناقض

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ ص ٣٣٩ - ٣٣٥ ط ٣ ١٩٧٨ .

نفسه بنفسه لان العلم غير مسلم عنده واستدلوا على بطلان العلم بأنه اما ان يحصل من الامور البديهية واما ان يوجد عن طريق الأمور النظرية وكلاهما محال لأن البديهية في معرض الخطأ والنظر انما يقع حجة اذا انتهى الى البديهية والبديهية كما ذكرنا قابلة للخطأ اذا كانت مقدماتها غير صالحة .

وذهب باركلي إلى أن ما يدركه البشر يرتكز على الحس وإذا اخترنا الحس وجدناه مليئاً بالمتناقضات فالبصر يرى الشيء القريب كبيراً وإذا ابتعد عنه حسبه صغيراً والأذن تسمع الصوت ضعيفاً إذا كان بعيداً عنها وإذا اقترب إليها سمعه عالياً وهكذا اليد تلمس الشيء الواحد حاراً مرة وبارداً أخرى فمثلاً ان أخرجت يديك عن مائين بارد و حار وأغمستها في ماء دافئ شعرت كل واحدة بعكس ما كانت فيه والماء واحد فإذا كان الاحساس يتناقض فكيف نطمئن إليه .

ويستدل باركلي بمذهبه اللاادري انه لدى تحليل الاحساس نجده ليس سوى التصور ، والتصور لا يعدوان يكون فكرة تعيش داخل الشعور ولكن لدى التعمق نجد أن هذه الفكرة قد لا تكون وليدة واقع موضوعي بل وليدة هاجسة نفسية أو قوة علوية تبعثها في نفوسنا أستم أيها الواقعيون تعترفون بوجود أفكار لا واقع لها فلماذا لا تجعلون كل الأفكار بعيدة عن الواقع ، ثم قال ولندع التصورات الساذجة لندرس المعارف البشرية هل هي ذات قيمة بعد التناقض الذي نجده بينها فهي لا تقوم إلا لكي تنهار فكم من قضية كانت من المسلمات أصبحت من الخرافات وكم من فكرة أجمع عليها المفكرون ولم تمض عليها فترة حتى اغتدت مهجورة .

وسار على ركاب نظرية اللاادري دافيد هيوم أيضاً إلا أن نظرية باركلي مرتكزة على نقد الفلسفة الأرسطية بكون المعرفة هي صورة النفس

المنعكسة على الموجودات الخارجية ، وحيث ان الموجودات الخارجية قابلة للخطأ فالصورة مثلها .

إلا أن الذي نرتئيه أن المعرفة قائمة على التفتح العقلي وعلى القيم الواقعية ومثل هذه النوعية غير صالحة للخطأ ففي صورة انكشاف الخلاف لم يكن الخطأ متوجهاً على الواقعية وإنما كان الخلاف في ناحية الطريق دون المعرفة الواقعية .

والغرض من هذا العرض ان التشكيك بحسب واقعه يعطي صبغة ذهنية ليست تحت العامل التجريبي وإنما هو في محور التصورات الذهنية .

٣٠ - الاطمئنان :

حينما تعرض على الفكر عدة تصورات البسيطة منها والمركبة التصورية والتصديقية لا يخلو في تصوراته الذهنية للوصول إلى المعرفة بأحد الطرق الحسية أو الحدسية فإذا وصل إلى الخط النهائي في المعرفة تستقر ذهنيته إلى نوع معين عند تقديم الراجع على المرجوح بعد سقوط مرحلة الشك والوهم بما تقتضيه طبيعة الاطمئنان من حيث اليقين أو الظن المتأخم للعلم لقربه إلى صورة الانكشاف الواقعي وبعده عن ساحة الجهل وعدم المطابقة للواقع .

وتكون حالة الاطمئنان من الصفات التجريدية وليست لها وعاء خارجي وإنما الذي يقع خارجاً المطابق لتلك الصورة لا حقيقة الصورة الذهنية .

٣١ - الاجتماع :

تناولنا البحث عن الظواهر الاجتماعية في كتابنا علم الاجتماع وذكرنا فيه ان الاجتماع يرتكز على توطيد وارتباط الفئات وتلاحمها حتى يكون كتلة واحدة مجتمعة مترابطة كل ذلك عند خضوعها تحت قانون موحد جاء على وفق الفطرة السليمة ولا يكون الواقعي الذي يضم جميع الفئات البشرية إلا الدين الاسلامي لأن فيه الوصول إلى الكمال والخروج من دور الاستعداد إلى مرحلة الفعلية كما في قوله سبحانه اليوم أكملت لكم دينكم وهو أمر عقلي لا تجريبي .

أما ما يتعرض إليه علماء الاجتماع من جهة احتوائه على دراسة الظواهر أو وقائعها أو النماذج الاجتماعية لا تعطي لوحة واقعية عن حقيقة الاجتماع وإنما الظواهر من جملة الآثار إذا أريد بها التعريف الحقيقي للشيء دون النظر إلى آثاره وخواصه .

وعلى الجملة ان الظواهر تارة تقع متعلقة بفرد وقد تكفل في دراستها علم النفس وظواهر متعلقة بجماعة كالأسرة والمدينة والمدرسة وسائر أصناف المجتمعات وقد تكفل ذلك علم الاجتماع وتتميز الظواهر الاجتماعية بكونها عامة ومنتشرة ومتكررة وانها تاريخية وهي مادة التراث التاريخي والاجتماعي أو انها تتميز بلحاظ ترابط بعضها البعض أو انها تمتاز بصفة الجبر والالزام وهي عبارة عن فرض الظواهر نفسها على الأفراد ويمكن أن تجعل الظواهر الاجتماعية تحت ثلاث بيئات :

١ - البيئة الطبيعية كالمناخ والأرض والنبات والحيوان .

٢ - البيئة الثقافية وهي القائمة على العادات والعرف والتقاليد .

٣ - البيئة الاجتماعية وهي عبارة عن نماذج العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع .

وذكر في تعريف علم الاجتماع اميل دوركايم ان الظواهر الاجتماعية عبارة عن نماذج من صورة العمل أو نموذج من جانب التفكير والاحساس التي بها يحصل المجتمع وعلى سبيل المثال إذا شعر الانسان بأنه مواطن أو زوج أو رب أسرة أو موظف في الدولة فان هؤلاء الأفراد الذين أحسوا بهذا المنظار يسرون وفق تقاليد ومثل هذا يقال فيما يختص باللغة والعادات الاجتماعية والنظم الاقتصادية والدينية .

ويكون منطلق الاجتماع أولاً من الزوجين الذي حصل بسبب ذلك التجاذب الجنسي التي انفلقت منها الأسرة وحدثنا دوركايم عن الأسرة ليست عبارة عن التكتل الطبيعي ويقول ان المجموعة التي تتألف بالفعل من أفراد تجمعهم صلة الدم بحيث يتفقون فيما بينهم على العيش سوياً دون أن يرتبط أحد منهم إزاء الآخر بالتزامات محددة .

ثم يعقب المجتمع الأسري المجتمع العشائري وهو عبارة عن كتلة عائلية تنحدر من أصل واحد وان تشعبت الأفراد وصارت بين طوائف إلا أنها تخضع إلى ذلك الرائد المعين الذي ترمز إليه باللقب وتقع الهيئة الاجتماعية وحدة مترابطة بحيث متى ما جاءها العدو قفزت أمام وجهه بكل صلابة لدحره .

وعند ملاحظة الاجتماع مع الرأي العام تجد تارد يحدثنا عنها بأن الرأي العام في العصور الحديثة بالنسبة إلى الجماعة بمثابة الروح من الجسد فنحن نوافق الرأي العام إذا سار مع ركب العقل والمنطق السليم المتبعد عن

دائرة العواطف والانفعالات حتى يكون هو الميزان في تعديل المجتمع وأخذه
بمنظار العدالة والاستقامة .

وينطبق المجتمع على عدة مجالات :

١ - قسم تشارلس كولي ان المجتمع ينقسم إلى أولي وهو ما يقوم
التأثير بين أفرادها وجهاً لوجه وهو المبني على التعاطف وكصلة الدم بين
الأخوين والصدقة والمشاهدة ويعتبر كولي ان الأسرة مع نوع المجتمع
الأولي والقسم الثاني المجتمع الذي يقع في إطار أوسع من حيث أفرادها ومن
حيث أنظمتها وفي هذا القسم لا تقابل بين الوجوه حتى تتحقق به العاطفة .

والاجتماع بمفهومه العام يشتمل على هذه النواحي كلها وقد
استطردنا الحديث عنها وأشرنا إلى المجتمع في المرحلة الأولى والذي يكون
منبعه الأسرة ويسير في دور التصاعد والرقى إلى المجتمع الكبير كلها تنطوي
تحت مفهوم الترابط والتضامن .

٢ - قسم وليام جراهام سمنر المجتمع إلى جماعة داخلية وجماعة
خارجية (١) فان كان المجتمع فيه الحرب والسلب أو المودة والصفاء أو
الاخاء فانه يحدد في نطاق المجتمع الداخلي وأما الشراسة والتنافس والخوف
والبغضاء فتكون في إطار المجتمع الخارجي وقد إرتأى جماعة هذا المذهب .

وهذه التفريعات للاجتماع إنما تقع بلحاظ الأسباب ومنشئها .

٣ - قسم المجتمع أيضاً إلى طوعي وتلقائي ويراد بالطوعي
الانتفاء إلى جماعة كهيئة العلماء وهيئة المتدينين ونادي الشعراء ويراد
بالمجتمع التلقائي ما كان متمثلاً بالأسرة والقرية .

(١) أسس علم الاجتماع ص ١٤٤ - ١٤٧ .

٤ - جماعة ذات نزعة اجتماعية فانها تطلب الاتصال والتوادد وجماعة غير ذات النزعة الاجتماعية نظير بعض القبائل المنزوية عن المجتمعات فان لها أعراف خاصة لا تنسجم مع المجتمعات الأخرى ولذا تكون منفصلة عن المجتمع لا تريد الاتصال بل دائماً تحب الانقطاع التام عن أي مجتمع أو نظير المذهب الفاسد فانه دائماً يطلب من منتميه عدم الاجتماع مع الطبقة المثقفة .

٥ - المجتمع المركب والمجتمع البسيط ويقصد بالمركب أن يتكون المجتمع من عدة جماعات تضمهم المدينة ، والمراد بالمجتمع البسيط وهو المجتمع الذي لا ينقسم إلى أبسط منه ^(١) وقد أتى بهذا التقسيم دوركايم .

٦ - المجتمع المتدرج والمراد به ان الانسان لما كان في دور الرقي الفكري إلى أن يتسلم مقاليد الحياة ومثل هذا التدرج ظاهرة اجتماعية لا يمكن انفكاك المجتمع عنها .

كل ما أشرنا إليه إجمالاً لكي نطلعك على هذه التقاسيم وبيان حقيقة المجتمع للوصول إلى كون الاجتماع من الأمور المجردة وليس من الجهات التجريبية وليست خاضعة له ولو التزمنا إلى التمسك بكل أمر تجريبي لا بد أن تخرج عدة قضايا بينها هي ضرورة لا يمكن الانفصال عنها .

٣٢ - التاريخ :

موضوعية التاريخ تستند إلى كشف الأحداث عبر الزمن سواء كان بنقل قولي أم عرض مسرحي أم تدويني .

وهذه المشاهدات التاريخية الواقعة في ملف حلقات الزمن

(١) أسس علم الاجتماع ص ١٤٦ .

لا توجد إلا عن طريق العقل ولا يكون سحبها إلا بواسطة وليست خاضعة تحت التجربة .

فإذا سحبت الأحداث أو قرأت على مسامع المجتمع حادثة أو شاهدت على الصعيد المسرحي قصة لا يكون ذلك إلا عن الجهاز العقلي عند دراستها ودرك أبعادها وكون المشاهدة أو التدوين بأعمال خارجية تكون في صورة التطبيق لما هو مرسوم في صفحات الذهن كما ان مقارنة الأحداث ورعاية المطابقة للواقع وعدمه يستعان ذلك أيضاً عن طريق العقل وليس مورداً للتجربة .

ولنطالع ما تحدث به أوجست كونت ان تطور العقل يتحكم في تقدم البشرية وهذا التطور ينتقل من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية ثم إلى الوضعية وذلك هو قانون المراحل الثلاث (١٨٣٠) وهي المراحل التي يقتضي كل منها نوعاً معيناً من أنواع التفسير ففي المرحلة اللاهوتية يفسر العقل البشري عالم الواقع بقوى سحرية ثم بالآلهة وديانة التوحيد تمثل أعلى مركب في هذا النوع من الفهم وتتصف المرحلة الميتافيزيقية قبل كل شيء بأنها مرحلة نقدية تعقب مرحلة عضوية وتبشر بمرحلة عضوية أخرى وفيها تنبذ البشرية المعتقدات القديمة ولكنها لا تلمس في نفسها القدرة على ان تستبدل بها تفسيراً يقبله كل الأفراد فالميتافيزيقا ذاتية أعني انها تنحصر في تفسيرات يسميها أوجست كونت باللفظية ويستخلصها كل فيلسوف من أعماقه الباطنة وهذه الفوضى العقلية التي تتصف بها تلك الكثرة المحتوية من المذاهب الميتافيزيقية تؤدي إلى فوضى اجتماعية وسياسية على أن ظهور العلوم الخاصة من علم الفلك إلى علم الاجتماع يسمح للعقل البشري بأن يستبدل البحث الوضعي

في القوانين بالبحث في العلل ويقوم آخر العلوم وهو علم الاجتماع بوضع حد للفوضى عندما يحقق اتفاق العقول على سياسة وضعية ، وهكذا يفسر أوجست كونت تفسيرات التركيبات الاجتماعية والسياسية للانسان عن طريق إصلاح عقلي يقوم على أساس من تطور العلوم .

أما هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) فيرى ان فيلسوف التاريخ يكتشف في التاريخ تطوراً ذا دلالة وهو يطلق على المعنى الذي يتبدى تدريجياً في تعاقب الأحداث اسم الفكرة ويبدو ان صانعي التاريخ ينقادون على غير علم منهم نحو تحقيق هدف لم يريدوه ومع ذلك فهو هدف زاخر بالمعنى (وهذا ما يسميه هيجل بدهاء العقل) الذي هو صراع وتجاوز لذلك الصراع يكون الديالكتيك التاريخي الذي يقضي إلى الشعور بالحرية ضد كل اغتراب وقد تتبع هيجل هذا التطور الديالكتيكي في التاريخ السياسي وفي التاريخ الديني وفي تاريخ الفنون كما تتبعه في تاريخ الفلسفة لكنه اتهم بأنه لا يحرر الانسان إلا من الوجهة النظرية وبأنه تصور انه قد تغلب على الاغتراب عن طريق الوعي به كما لو كانت الفلسفة هي هدف التاريخ وقد اتخذت الهجيلية اليسارية هذا النقد نقطة بدء لها فسارت بفلسفة التاريخ في اتجاه علمي إلى الفلسفة الماركسية في التاريخ .

وذكر پول موي فالمادية التاريخية في تفسير التطور التاريخي ابتداء من هذه العلاقات الأساسية التي تحمل في ثناياها وجود الانسان ومختلف الآراء التي يكونها لنفسه عن موقفه الخاص وعندئذ يكون من المحل أن نفصل طريقة فهم هذا الموقف عن هذا الموقف

ذاته على أن آخر الطبقات الاجتماعية في الظهور وهي الطبقة العاملة لا تكتفي بفهم موقفها وإنما تستطيع بناء على هذا الفهم أن تدرك مواقف الطبقات الاجتماعية الأخرى وحركة التاريخ وهكذا يحاول كارل ماركس أن يعرف بطريقة علمية لا نظرية ما اسماء هيغل وهي الانسان بذاته (١) .

ويحدثنا پول موي عن وضعية التاريخ ويقصد بها الدلالة التي يضيفها المؤرخ على حاضره وعلى الماضي من خلال المستقبل الذي يؤمله أو يتنبأ به وربما كان من المحتم على المؤرخ أن يشعر بأنه قد حدد موقفه على هذا النحو وارتبط بالماضي في الوقت ذاته وذلك حتى يتسنى له أن يولي الماضي اهتمامه وحتى يكون لبحثه التاريخي معنى ومع ذلك فالواقع ان خير ما ينطوي عليه إنتاج المؤرخ هو ما يقوم به من دراسات مضمينة حول لحظات معينة في التطور وهذا الجزء يقتضي جهداً لكشف الحقيقة التاريخية في تعقيدها بل في فجائيتها أحياناً وذلك في مقابل فلسفة التاريخ التي تقتل التاريخ بسبب غلوها في تبسيطه وفي هذا الصدد يقدم علم التاريخ الذي يظل ناقصاً واحتمالياً على الدوام خير مثال لما يمكن أن تكون الروح العلمية التي تلهمها مشاعل قد لا تكون من مجال العلم دائماً ومع ذلك فانها تؤدي إلى أن تتغلب فيه روح احترام الحقيقة وتقديرها (٢) .

ويذكر لينين الوجهة التاريخية حين يعمد المرء إلى تحليل قضية

(١) المنطق وفلسفة العلوم ص ٢٦٤ - ٢٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

اجتماعية أياً كانت توجب عليه النظرية الماركسية إطلاقاً ان يضع تلك القضية في نطاق تاريخي معين كما تشترط عليه أيضاً إذا كان الموضوع يدور حول بلد بمفرده مثلاً حول البرنامج القومي لهذا البلد ان يأخذ بعين الاعتبار الخصائص الملموسة التي تميز هذا البلد عن سواه في حدود حقبة تاريخية واحدة معينة فماذا يعني هذا الشرط المطلق الذي تقول به الماركسية في حال تطبيقه على القضية التي نعالجها انه يعني بالدرجة الأولى ضرورة التمييز بدقة بين عهدين من الرأسمالية يختلفان كل الاختلاف من حيث الحركات القومية فهناك من جهة عهد تنهار فيه الاقطاعية والحكم المطلق عهد ينشأ فيه مجتمع ودولة ديمقراطيان برجوازيان وتصبح فيه الحركات القومية لأول مرة حركات جماهيرية تجذب جميع طبقات السكان نحو السياسة بمختلف الأشكال سواء عن طريق الصحافة أو عن طريق الاشتراك في الهيئات التمثيلية وغيرهما من الطرق ومن جهة أخرى أصبحنا في عهد اكتمل فيه تأسيس الدول الرأسمالية بنظامها الدستوري الموطن منذ زمن طويل في عهد تعاضم فيه التناحر بين البروليتاريا والبرجوازية في عهد يمكننا تسميته عشية انهيار الرأسمالية (١) .

ولنأتي إلى تفسير التاريخ طبقاً لمذاهبه :

١ - عند هيردر يفسر التاريخ بنحو الدورية التاريخية إذ يقول لا بد أن ندرس الماضي لفهم مشاكل اليوم والغد وقد شابه ابن خلدون في تشبيه الجماعات الانسانية بالمخلوقات الحية ، وقال بأن لها هي الأخرى أعماراً من الطفولة والفتوة والشيخوخة (٢)

(١) لينين ج ١ ص ٢٠١ دار التقدم موسكو ١٩٦٦ .

(٢) عالم الفكر مجلد ٥ عدد ١ للدكتور مؤنس ص ٧٦ كويت .

والذي نلاحظه أن الدورية تنطلق من الطفولة إلى الشيخوخة .

٢ - حتمية مثالية كما ذهب إليها هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١) يقول في ذلك ان التاريخ على هذا الاعتبار ان هو إلا عملية طويلة مقدرة بقدر يأخذ فيها كل حادث أو طرف مكانه ومبرراته على ضوء مسار التاريخ في مجموعه (١) .

٣ - حتمية اقتصادية أو المادية الطبيعية وهي للمذهب الماركسي (١٨١٨ - ١٨٨٣) حيث يعتقد ان التاريخ تحكمه قوانين يدركها العقل الانساني وهذه القوانين حتمية أي انها تفرض نفسها لأنها ناتجة عن حركة التاريخ نفسه وإذا أدرك الانسان هذه القوانين استطاع أن يقرر صورة مستقبل الجماعة الانسانية ، وان الأحوال والأوضاع الاقتصادية لأي جماعة هي التي تحدد صورة نظامها وكل مظاهر حضارتها ويكون الانتاج هو المحرك لتاريخ الانسان الاجتماعي والسياسي والديني .

الفهم التاريخي :

يتمثل التاريخ في معرفة الأحداث المتجسدة في الكيان البشري أما تاريخ الحوادث الطبيعية من زلزال وسيل وزوابع رعديّة هائلة أو نظام الكرات ونحوها لا تقع في محيط التاريخ الاصطلاحي إذا لم تدخل في محور الوجود البشري فيمكن أن نقول ان التاريخ متجسد في الانسان بسبب أحداثه وبهذا يصح أن نستخلص حقيقة التاريخ .

(١) عالم الفكر مجلد ٥ عدد ١ للدكتور مؤنس ص ٨١ - ٨٢ .

١ - الزمان المنصرم .

٢ - الانسان .

٣ - الحادثة .

فالتاريخ له اطلاقان عام ويعتور جميع الأحداث والوقائع الطبيعية للوجود البشري وللأحداث الكونية وخاص وهو الذي يحدد في إطار الانسان فإذا جاء بنظام صالح للنوع البشري جاءت الطبقات اللاحقة على ذلك المنهج ويمكن أن نحرر البحث في موضوعية التاريخ تحت عناوين ثلاثة :

١ - التاريخ بحسب المقولة .

٢ - التاريخ بحسب الجهة الواقعية .

٣ - التاريخ بحسب الأمر الاعتباري .

حقيقة المقولة اما ان تقع وجوداً خارجياً أو حيثية موجود خارجي والتاريخ بالنظر إلى مفهومه لا يتمثل في الأمر الخارجي بعد تصرم الزمن وانعدام موضوعية الحادثة .

كما ان الجهة الواقعية تكون في إطار التحديد الماهوي نظير الماهية للوجود وهذا لا يصلح أن تنطبق عليه موضوعية التاريخ .

ولكن يصح أن يتجسد التاريخ في قالب الأمر الاعتباري ولا يفرق البحث التجريدي في المفهوم التاريخي سواء كان في إطار الأمر الواقعي أو الاعتباري فان التجريد منطبق عليهما ويمكن أن نحرر البحث في نقاط .

١ - هدف التاريخ إلى دراسة الماضي المتصل في وجود الانسان الفردي والجماعي .

٢ - الواقعة التاريخية وهي الحادثة التي وجدت في الزمن الماضي المتصل بوجود الانسان بحيث لا يمكن سحبها إلى الزمن الحاضر لعدم القدرة على نقلها فمثلاً عندما ننظر إلى فيلم سينمائي في معركة وقعت بين طائفتين أو الحرب الأولى أو الثانية واندحار الالمان وغلبة الحلفاء لا يكون إلا بمجرد الصورة والصوت دون التجسيد الخارجي هذا مع كون الواقعة شخصية تنقضي بحسب النواميس الخاصة وليست من نوع القضايا الحقيقية ولذا فان الحادثة تقع بين نقطة الابتداء والانتهاك كما في الحركة التوسيطية .

٣ - المنهج التاريخي يقوم على تحقيق المؤرخ في الواقعة والاهتداء إليها بواقعها من غير زيف ويكون أول منطلق في الوصول إلى الحقيقة التاريخية الأثر المادي أو ما تسمى بالوثيقة التاريخية كما ان الوثيقة التاريخية قد تقع في حجم المادة وقد تكون أمراً معنوياً فمثلاً النقود والآثار الحفرية من الأمور المادية والأنظمة والقوانين من الأمور المعنوية .

والذي يقع في معرض النقد التاريخي إذا كانت الوثيقة مستندة على الجهات الارادية كما في الأمور المعنوية دون الأمور المادية لأنها لا تخضع للارادة ولذا يقول پول موي أما الوثائق الارادية فتقول أكثر ولكن لا يطمئن إليها كثيراً إذ يمكننا أن نتساءل عما إذا كان المؤرخ الذي دونها قد ألم بالحوادث إلاماً كافياً وعمماً إذا كان حكمه حراً وهنا تتدخل روح النقد أي روح الدقة^(١) ويبدو عدم تمييزه

(١) المنطق وفلسفة العلوم ص ٢٥٧

بين الدقة وعالم النقد لأن الدقة تقع في حقل التحديد الماهوي والنقد أعم من ذلك .

وبعد حصول الوثيقة المادية والمعنوية^(١) يقوم المؤرخ على المقارنة بين الزمان الحاضر والماضي وربما يستدل بالحاضر على الماضي أو العكس كل ذلك بحسب الظروف الخاصة لفهم الواقعة والأغراض التي يحملها الطرف .

ولا يمكن أن تدرج الأحداث بشكل حضاري واحد كما يبدو من تصوير پول موي الذي يطلق عليه بالتركيب التاريخي^(٢) لأن طبيعة الحادث توجد في إطار المعنى الانشائي الذي لا يصلح للتركيب ثم إن مقارنة حادثة ماضية بحاضرة لا يجعلها متجسدة بهيكل واحد تحكي عن طبيعة واحدة بمجرد المقارنة والمشابهة .

ويكون الفهم التاريخي بما أنه حاضر أو يكون الفهم بلحاظ من انقضى عنه المبدأ وبعبارة واضحة النظر إلى الماضي تارة بما انه وصف للماضي أو ان الماضي بلحاظ كونه في الحاضر والذي نعتبره

(١) المنطق وفلسفة العلوم ص ٢٥٩ .

(٢) المراد من الوثيقة المعنوية وهي التي تضم الدراسات التاريخية التي دونت من قبل جماعة من المؤرخين والرسائل المحررة من قبل القادة والمفكرين أو السجلات الرسمية كما تدون من قبل المحاكم أو الصحف أو نقل الشهود أو ما يستعرضه الأديب من شعر وقصص كما انه يجب على الذين يريدون التخصص في البحوث التاريخية أن يعطوا مرحلة البحث عن الوثائق والرجوع إلى الفهارس حقها من الأهمية فلا يسرعوا في اختيار موضوعات بحثهم قبل التأكد من وجود الوثائق والمراجع التي تتصل بهذه الموضوعات.^(٣)

(٣) المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٤٦٧ .

ان تصور الماضي متجسداً في حقل الحاضر ومثل هذا النوع يكون من طبيعة التجريد دون عالم التجربة والأمور الحسية ولكن كل ذلك لا يمكن أن يحدد بطرف خاص من الاتجاهين لأن الأغراض هي الموجبة للتعدد إذ قد يكون التاريخ في جهة الموضوعية الذاتية وقد يكون الغرض فيه إلى جهة الطريقية والمرآتية للماضي .

وقد تصور الأصوليون بحثاً يتناسب مع الفهم التاريخي للحادثة ان من انقضى عنه المبدأ كالجالس والضارب هل هو حقيقة فيه ام يصدق عليه مجازاً انه جالس وضارب (١) .

ويكشف الفهم الأصولي عن التاريخ ان من يعتقد بالحقيقة في حال انقضاء المبدأ الاشتقاقي ان الحادثة تتصور على موقع الواقعية الآنية وان الفهم لها بما يستمد من مقارنات فعلية بخلاف ما لو كان المبدأ الاشتقاقي مجازاً في حال الانقضاء لا بد أن يكون النظر على طبق ذلك الزمن المنقضي عنه المبدأ. وكلا هذين المذهبين لم يخرجا عن محور التجريد أيضاً لأن كل ذلك يقع في عالم التصور .

أما حين التطبيق فهي في صورة خاصة وان كانت في محيط التجربة إلا أنها بواقعها قضية شخصية متصفة بالحاضر وليست داخلة في سجل التاريخ ولا يصح أن نفهم التاريخ من زاوية التطبيق من حيث مفهومه العام .

ولا بد أن نفرق بين اتجاه الفهم للتاريخ والتفسير له وان كان

للمؤلف .

(١) المحاكمات بين الكفاية والاعلام الثلاث

بول موي جعلها متداخلين وقال ان الفهم هو أيضاً تفسير^(١) لأن الفهم يقع في محور التصور الأولي والتفسير يقع في إطار التصور الثانوي وكل واحد له خطه الخاص به واشتراكهما في الواقعة الخارجية لا يجعلها شيئاً واحداً كما انه لا بد للمتبع والمؤرخ أن يبتعدا عن ساحة الأغراض الأجنبية عن حقيقة التاريخ وموضوعيته ويكون التفسير التاريخي ليس بحسب فهم المؤرخ وإنما بحسب الواقعة ولذا يصح أن يطلق ان التاريخ يفسر الانسان لأن النظر إلى الواقعة دون النظر إلى فهم المؤرخ وان ذهب ماكس فيبر إلى صورة الجمع بين كون التاريخ مفسراً وبين كون الانسان مفسراً للتاريخ وهو جيد إذا أمكن ذلك .

أما الحتمية التاريخية فقد جاءت على ثلاثة أصناف كما أشرنا إليها : الدورية والمثالية والاقتصادية فيكون تصويرها العام اما ان تخضع لأسباب طبيعية أو أسباب عقلية ولكن حصر السبب باتجاه طبيعي غير ملائم لواقع الحتمية مع ما تنطوي على واقعية لها أطراف كثيرة محتملة وان كانت الواقعة بما هي لا يمكن تكرارها وإعادةتها لأنها معنى إنشائي بسيط غير خاضعة للتجربة وتكون ملاحظة الأسباب والمقارنات تقع بحسب الأفق الذهني دون الوجود الخارجي .

كما انه ينبغي على المؤرخ ان يلم بعلم الاقتصاد إماماً يمكنه من الوقوف على مدى تأثير العوامل الاقتصادية على مسار التاريخ فنحن نعرف أن السياسة الداخلية لدولة من الدول تعتمد اعتماداً

(١) المنطق وفلسفة العلوم ص ٢٦٠ .

كبيراً على مدى ثرائها الطبيعي ونشاطها التجاري وطريقة توزيع الثروة الطبيعية في بلد ما تحدد عادة نوع الحكم فيها ومستوى الرخاء العام بها وعلاقة طوائفها ببعضها^(١) وكذا هو في حاجة إلى معرفة علم الاجتماع كما جاء عن ابن خلدون « بأن يحصل - أي المؤرخ - على ثقافة اجتماعية تعينه على فهم حوادث التاريخ » أو معرفة المخطوطات والمناخ الطبيعي كما انه في حاجة إلى اللغة والأدب وأن يكون له فطنة في معرفة التزوير والتحريف والقصد والحيادية المطلقة والاستقامة في التفكير والحرية والاختيار كما جاء عن كتاب مصطلح التاريخ لاسد رستم حين كلف بفحص إحدى الوثائق المكتوبة وكانت عبارة عن رسالة من عهد محمد علي للوقوف على مدى صحتها وكيف اضطر إلى فحص نوع الورق الذي دونت عليه الوثيقة وفحص نوع المداد ومقارنتها بمثيلاتها من الوثائق في أماكن مختلفة ودراسة عادات المراسلة والأسلوب واللغة وتاريخ ومكان الكتابة واتفاق ما جاء بها من الظروف التاريخية وذلك كله يبين لنا مدى الصعوبة التي يجب على المؤرخ أن يواجهها ويتغلب عليها ليصل إلى الحقيقة^(٢) فمثل المقارنة بين خط المؤلف وغيره المنسوبة إلى المؤلف أيضاً أو المبادرة إلى معرفة الوثيقة بالطرق الكيماوية وهي المادة التي كتبت عليها الوثيقة أو الاستعانة بالمكبرات ونحوها أو ان الوثيقة واحدة من قبل المؤلف وما يحتمل فيها الأخطاء العمدية والسهوية كل هذه الأنحاء المتصورة ليتوصل إلى الواقعة التاريخية عن طريق سلامة الوثيقة بأسباب الانتقالات الذهنية

(١) عالم الفكر عدد ١ ابريل ١٩٧٤ دكتور محمد عواد حسين ص ١٣٥ .

(٢) عالم الفكر عدد ١ ابريل ١٩٧٤ دكتور محمد عواد حسين ص ١٤٥ .

وليست منصهرة بالعامل الميكانيكي .

أما الحتمية الاقتصادية التي سار عليها المذهب الماركسي بأن الانتاج هو الاداة الأولى في تكوين التاريخ للانسان سواء كان من الوجهة الاجتماعية أم السياسية أم الدينية لأن الانسان لما كان محتاجاً إلى نيل مطالبه ولا توجد إلا عن استخدام المادة وكان أول عامل استخدمه هي أعضائه وهي يده في تدليل المواد الطبيعية من نحت الجبال ونحوه وهكذا ولا يحصل الانتاج إلا عن طريق المجتمع وينتج من ذلك كيفية التوزيع على المجتمع وبهذا تكون الأوضاع الاجتماعية منبعثة من علاقات الانتاج (علاقات الملكية) ثم ان حصول الطبقة في المادية التاريخية يوجد بسبب الصراع بين الجهات المنتجة النامية وعلاقات الملكية القائمة الذي بواسطته ينعكس على المجتمع ويقسمه إلى طبقتين كما انه قد دأب أعداء المادية التاريخية أعداء علم التاريخ على أن يفسروا الاختلافات في إدراك الأحداث التاريخية على أنها دليل على عدم وجود حقيقة ثابتة ويؤكدون أننا نختلف في وصف حادث وقع قبل يوم فكيف بأحداث قد وقعت قبل قرون (١) .

ويكون الاتجاه الماركسي في المادية التاريخية هي الحصول على درك الواقع الموضوعي وان من لم يؤمن بالمادية التاريخية هم أعداء لعلم التاريخ وأعداء للحقيقة الموضوعية .

والذي نلاحظه من المذهب الماركسي عدم التمسك بالمذهب الفلسفي وإنما يعتقد بأن الفلسفة الواقعية إذا كانت في محيط الطبيعة

(١) الثقافة الجديدة العدد ١١ السنة ٧ ص ١٠ .

دون الانطواء تحت معالم الميتافيزيقا ولذا قال لينين فالمادية
الديالكتيكية لم تعد بحاجة إلى فلسفة توضع فوق العلوم الأخرى
وان ما يبقى من الفلسفة القديمة هو نظرية الفكر وقوانينه المنطق
الشكلي والديالكتيك^(١).

إلا أن الحديث مع الماركسيين في مجال البحث ان الميتافيزيقا
لها واقعية بحسب ذاتها وليست حقيقتها مرتبهة بالواقع الموضوعي
الطبيعي وأما توقف الانسان على العامل الاقتصادي لا يجعل
الميتافيزيقا منعدمة الموضوعية كما نشاهد روجيه غارودي يقول سوف
تكون مهمة النظرية المادية للمعرفة على وجه التحديد ان لا تقطع
أبدأ الفكر الفلسفي عن الفكر العالمي ولا عن النشاط العملي
التاريخي^(٢) وبهذا البيان يوضح ان الميزان العلمي لذوي الفكر
الماركسي غير كاف ما لم يستمد من الوجود الميتافيزيقي والاندفاع
إلى الميتافيزيقا يوجب الخروج عن إطار موضوعية البحث الاقتصادي
الماركسي كما ان ربط الميتافيزيقا بالعلوم الطبيعية غير ملائم واما
تصاعد الخبرة بحسب العوامل التجريبية لا يوجب ربط الميتافيزيقا
بالطبيعة ولا خضوع الميتافيزيقا للطبيعة لأن للميتافيزيقا وجود ذاتي
يأبى التبعية والاندكاك والخط الذي تسير عليه الميتافيزيقا من العام
إلى الخاص والخط الذي يسير عليه العلم الطبيعي من الخاص إلى
العام ولذا لا يمكن الجمع بين الخطين كما تصوره العلامة الصدر^(٣)
حيث أوضحنا سير الفلسفة بأنها تقوم على أساس الدقة بينما العلم

(١) لينين ماركس انجلز والماركسية ص ٢٤ .

(٢) ما هي المادية ص ٤٦ .

(٣) فلسفتنا ص ٩٨ .

يسير على أساس الفهم العرفي ولا يمكن جعلها في صفة واحدة مترابطة :

ويحدثنا جون ديوي فالتاريخ هو ما قد حدث في الماضي وهو أيضاً العملية الذهنية التي تعيد بناء تلك الحوادث في لحظة من الزمن تالية لحدوثها ، وأما الفكرة التي تقول بأن البحث التاريخي ان هو إلا إعادة عرض الحوادث التي حدثت ذات يوم كما قد حدثت فعلاً ففكرة بلغت من السذاجة حداً غير معقول فقد تكون ناموساً منهجياً له قيمته إذا فهمناها على أنها تحذير لنا كي نجتنب الميل مع الهوى وان نجاهد في سبيل الحصول على أكبر قدر ممكن من الموضوعية والنزاهة ثم إذا فهمناها على أنها دعوة تحفزنا إلى الحذر والتشكك عندما نتعرض لتحديد الصدق التاريخي للمادة المعروضة علينا باعتبارها مما يمكن أن يصبح هو معطياتنا الأولية أما إذا أخذنا الفكري بأي معنى آخر كانت لغواً لا يفيد وذلك لأن البحث التاريخي عملية :

١ - فيها اختيار وترتيب .

٢ - توجهها المسائل والمعاني العقلية التي تسودها الثقافة القائمة في العصر الذي يكتب فيه ذلك البحث التاريخي (١) .

ويقول في فقرات أخرى ان كتابة التاريخ هي نفسها حادثة تاريخية فهي شيء يحدث ويكون لحدوثه نتائج في الوجود العقلي فكما عملت الأساطير والآثار والمدونات الموروثة التي كانت لاثينا مثلاً على تحوير مجرى المياه الأثينية فيما بعد فكذلك قل عن البحث التاريخي

(١) المنطق نظرية البحث ص ٣٩٠ - ٣٩١ .

وإنشاء التاريخ انهما عاملان في توجيه سير التاريخ (١) .

ثم يتعرض إلى الفكرة الماركسية عن الدور الذي قامت به في الماضي قوى الانتاج من حيث تحديدها لعلاقات الملكية وعن الدور الذي قام به نزاع الطبقات في الحياة الاجتماعية .

ثم يقول ان هذه الفكرة الماركسية قد عملت هي نفسها خلال أوجه النشاط التي خلفتها على حث قوى الانتاج على أن تكون عاملاً في تحديد العلاقات الاجتماعية المستقبلية كما عملت كذلك على ازدياد ما لتنازع الطبقات من مغزى فكون التاريخ من حيث هو بحث يظهر في صورة إعادة بناء الماضي هو نفسه جزء مما يحدث تاريخياً عامل هام في أن تكون كلمة تاريخ مزدوجة المعنى (٢) .

ولكن الذي نتأمله ان ملاحظة الماضي تارة تؤخذ في البحث بنحو الموضوعية الآنية والاستقلالية الذاتية وأخرى تبحث على نحو الطريقة لحقيقة الماضي ويكون النظر فيه إلى كشف الماضي وثالثة البحث بنحو العلاقة بين الماضي والحاضر ويبدو من جون ديوي عدم تفضنه إلى هذه الأنحاء لأن كل باحث له غرضه الخاص به في اتجاهه نحو الواقعة .

وقد أشرنا إلى أن النظر إلى الواقعة التاريخية أو المواد الطبيعية وأثرها في الانسان لا يحقق الاندماج الذاتي أو قهر الفلسفة إليها لأن لها الاستقلال وعدم التبعية في المواد الطبيعية وأما مسألة تطور

(١) المنطق نظرية البحث ص ٣٩٠ .

(٢) المنطق نظرية البحث ص ٣٩٢ .

الانتاج فلا تستلزم اندكك العقل الفلسفي في جانبه وإنما يمكن أن تدعي ان الميتافيزيقا هي الموجبة للتطور إذا تم التعبير وان قلنا في ميدانه انه لا يصلح التطور في المادة الطبيعية ولا في الحركة في الميزان الفلسفي كما ان التمسك بالارتباط بين الاقتصاد والفلسفة يكون من نوع الخلط بين البرهان القياسي والبرهان الاستقرائي كما ان عود الفلسفة إلى الاقتصاد وعود الاقتصاد إلى الفلسفة يقع في حلقة دائرية كما ذكر بليخانوف وهيكل نفسه في ذات الحلقة المفرغة التي وقع فيها علماء الاجتماع والمؤرخون الفرنسيون فهم يفسرون الوضع الاجتماعي بحالة الأفكار وحالة الأفكار بالوضع وما دامت هذه المسألة بلا حل كان العلم لا ينفك عن الدوران في حلقة مفرغة باعلانه ان (ب) سبب (أ) مع يقينة (أ) كسبب لـ (ب) (١) .

ويعتقد جون ديوي ان موضوعية التاريخ قائمة على الماضي وحده والكتب التي تعالج تاريخ اليونان وتاريخ روما وتاريخ أوروبا في العصور الوسطى وهكذا وهكذا ومنها أيضاً ما يعالج الأمم والنظم الاجتماعية والأوضاع الاجتماعية التي كانت قائمة فيما مضى فلو اننا استقينافكرتنا المنطقية عن التاريخ مما هو محتوى بين أغلفة هذه الكتب لانتهدنا إلى نتيجة هي أن التاريخ ينصب على الماضي وحده دون سواه لكن الماضي بالضرورة المنطقية هو ماضٍ لحاضر كما ان الحاضر ماضٍ لما هو مقبل وان يكن لا يزال قائماً الآن (٢) .

(١) فلسفة التاريخ ص ٤٤ .

(٢) المنطق نظرية البحث ص ٣٩٢ .

وقد أشرنا في طي البحث ان موضوعية التاريخ بما ان المعنى أخذ بنحو الطريقة لصفة المعنى للحادثة أو أخذ التاريخ بنحو الموضوعية على نحو الجهة الاستقلالية فيكون البحث فيه على الجهة الذاتية فعلاً متصفاً بالحاضر ويبدو من جون ديوي تمسكه على نحو الجهة الموضوعية في التاريخ إذ يقول فلا قيام لتاريخ إلا على أساس الحركة التي تتجه نحو نتيجة معينة أي نحو شيء نعدّه وليد ما قد حدث سواء كان ذلك الشيء هو نشأة وسقوط الامبراطورية الرومانية أو استرقاق الزوج في الولايات المتحدة أو المسألة البولندية أو الثورة الصناعية أو ملكية الأراضي فاختيارنا لما يكون نتيجة ختامية أو لما يكون نهاية نختم بها سير البحث هو الذي يحدد لنا اختيار المادة وتنظيمها^(١) وهذه الظاهرة التي أوضحها جون ديوي تعطي مفاد الموضوعية للتاريخ بمعنى كون المعنى فيه جهة البحث الذاتي دون النظر إلى الطريقة الحادثة ولكن ذكرنا اتجاه البحث بحسب الأغراض قد يكون بنحو الموضوعية أو الطريقة أو المقارنة وان كان الميزان الفلسفي للتاريخ يعطي جهة الموضوعية دون الطريقة .

ويحاول جون ديوي في فهمه للتاريخ على أساس نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء من حيث الزمان والمكان وان التغيير لا يتصف بالتاريخ وإنما يدل على نهاية (نختم بها سير البحث) والمواضع والامكنة يراد بها النسبية بعضها إلى بعض وهي تتعاصر بعضها مع بعض فان كان الزمن المجرد من حيث هو كائن رياضي

(١) المنطق نظرية البحث ص ٣٩٣ .

يمكن تصوره ذا بعد يتجه في خط واحد إلا أن الحوادث لا تحدث في حالة التجريد (١) .

والذي يقوم في تصوّرنا ان الحوادث لما كانت واقعة بحجم مقولي في فترة زمنية مع بعد جغرافي ففي المرحلة الآنية الأخرى صار أمراً حكائياً خبرياً دون المعنى الانشائي لأن التاريخ يقوم في دور الحكاية عن أمر واقعي وبالجملة ، يكون البحث فيه ذي حيثيتين إحداهما النظرة الطريقية والكاشفية إلى الواقعة في حينها وحيثية استقلالية دالة على المعنى الایجابي والحضور الفعلي ولكن إتيان الحادثة إلى الحاضر لا يمكن صدوره من حيث المحالية وعدم القدرة على سحبه أولاً وثانياً اصطدام المقولة بالتجريد وثالثاً يلزم الخلع واللبس من غير جنسه الحقيقي .

والمهم في موضوع البحث أن التاريخ بواقعه أمر اعتباري تجريدي سواء كان البحث فيه على نحو الجهة الموضوعية أم الطريقية للحادثة .

٣٣ - الدور وأقسامه :

يراد من الدور توقف كل وجود على الوجود الآخر بحيث يكون الاستناد إلى كل واحد من الوجودين بنحو الاستقلالية وهو ما يعبر عنه بتوقف الشيء على نفسه كتوقف الوجودات الكونية على المطلق وتوقف المطلق على الوجودات الكونية .

وينقسم إلى دور صريح ومضمّر ومعني .

(١) المنطق نظرية البحث ص ٣٩٥ .

أما بيان الدور الصريح وهو ان يحصل التوقف من طرفين كتوقف الخيمة على الوتد وتوقف الوتد على الخيمة وكتوقف السيارة على السائق والسائق على السيارة وهكذا .

وأما بيان الدور المضمّر بأن يوجد التوقف على حصول ثلاثة أطراف كتوقف السقف على الاسطوانة والاسطوانة على الأرض والأرض على السقف ووجه التسمية بالمضمّر لأن التوقف حصل عن طريق الوساطة دون التوقف المباشر كما في الصريح .

وأما بيان الدور المعني وهو ان يحصل اتصال بين الوجودين على نحو المقارنة كأن تقول سافر علي ومحمد فوجود السفر تحقق بعلي ومحمد أو سافرت والنيل .

والذي يقع مورد البطلان الدور الصريح والمضمّر دون الدور المعني وتكون الطريقة التجريدية في البحث ان إدراك البطلان لناحية توقف الشيء على نفسه وبعين الاثنية والثلاثة واحد .

كما انه قد أشرنا سالفاً إلى بطلان اللانهاية في الوجودات الكونية وهو من الأدلة التجريدية وان كانت المقدمتان من الدورية واللانهاية تجريبية إلا أن الحكم يقع أمراً تجريبياً .

٣٤ - الاختيار وعدمه :

يتصور الاختيار في مرحلة انطلاق الارادة وحريتها وعدم جبر النفس في اتيان الفعل والترك ، وتكون صفة الاختيار عندما تتم لدى الانسان ثلاثة عناصر رئيسية العلم والقدرة والارادة ينتزع من ورائها صفة الاختبار كما سار عليه المذهب العدلي والمعتزلة وعلماء

النفس خلافاً لمذهب الأشاعرة حيث تمسكوا بالجبر وان الانسان مجبر على الطاعة والعصيان لأن إرادته تابعة لارادة الله .

ولكن النظرة الفلسفية قاضية على وجود صفة الاختيار ويكون دور تلك الصفة مظهراً من مظاهر التجريد وليست خاضعة للتجربة والميكانيكا .

كما ان عدم الاختيار أيضاً يعزى إلى العامل التجريدي دون العامل التجريبي لأن كسر التصميم وإكراهه واضطراره على خلاف إرادته صفة تجريدية وان جاء أولاً بمقدمات تجريبية .

ولنستقرىء بعض السجلات التاريخية التي تناولت بحث الجبر في العصر الاسلامي (١) ان فكرة الأشاعرة نبعت من خلال فكرة المعتزلة لأن الرائد لها واصل بن عطاء قد اعتزل بحث حسن البصري وقال بخلق القرآن وانه حادث وليس بقديم ولو كان قديماً لتعدد القدماء وليس القرآن من صفات الله تعالى وفي القرآن أمر ونهي ووعد ووعيد وان مرتكب الكبيرة يقع بين منزلة الكفر والايان .

وتعتقد المعتزلة ان مصدر الكون الواجب المطلق وان الله خلق العالم من عدم والعدم نوعان عدم ممكن وهو إظهاره إلى صفحة الوجود وعدم غير ممكن وهو ما لم يكن عيناً ولا يمكن كشفه .

(١) مسألة الجبر والاختيار جاءت قبل الاسلام وتحدث عنها فلاسفة اليونان ونقلها السريانيون وتكلم فيها الزرادشتية كما بحث عنها النصارى ثم المسلمون ص ٢٨٤ . فجر الاسلام للدكتور أحمد أمين د ١٩٥٥ مصر .

وينكرون معرفة الله للجزئيات لأن الله جوهر محض وعلم غير متغير والجزئيات متغيرة بسبب عوامل الطبيعة فإذاً حوادث الكون نشأتها تلازم الأسباب والعوامل الخارجية .

ولا يعتقدون برؤية الله مشاهدة في الدنيا أو في الآخرة لأنه لا جسم له ولا لون له ولا جهة تحده وليس بجوهر ولا عرض فرؤيته بالابصار مستحيلة وإلا كان قابلاً للتحديد والتحيز ويذهبون إلى عدالة الله فانه لا يعمل إلا لصالح الأمة وان الانسان مختار في أعماله فيثيب ويعاقب عليها ووهب للانسان الحرية المطلقة وقال انا هديناه النجدين وقوله انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً - الدهر .

ويعترفون بوجود عقل مدرك للحسن والقبح ويدرك الخير من الشر والضار من النافع وان العقل يحث الانسان إلى الخير والصالح والخير والشر ذاتيان وان الجرائم والخطايا الكبيرة لا ترفع إلا بالتوبة لأن العمل شطر الايمان .

ويمكن أن نستخلص آراءهم على نقاط :

- ١ - وحدانية الله وعدم تجسيده .
- ٢ - الاختيار لأن الانسان فطر على الحرية .
- ٣ - حدوث القرآن .
- ٤ - الآيات الظاهرة في التجسيم صالحة للتأويل .
- ٥ - العدالة الالهية .
- ٦ - تقديم حكومة العقل عند المعارضة القرآنية .

وعند انتشار الفكر المعتزلي جاء دور الأشاعرة وكان الرافع لهذا
المشعل أبو الحسن علي بن اسماعيل ابي بشرى اسحاق بن سالم بن
اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى
الأشعري (٣٦٠ -) .

أعلن أبو الحسن المناوئة الصريحة بعد صعوده على المنبر يوم الجمعة
في البصرة وقال من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي أنا
فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وان الله لا تراه الأبصار وان
أفعال الشر أنا أفعالها وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة مخرج
لفضائحهم ومعايبهم ثم اتخذ مسلك أبي محمد عبد الله بن محمد بن
سعيد بن كلاب القطان وبنى على قواعده وتعرف عقيدة الأشعريين من
خلال خطابه بأن الله عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة ومريد بإرادة
ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر وان صفاته أزلية قائمة بذاته
تعالى لا يقال هي هو ولا هي غيره ولا هي هو ولا غيره وعلمه واحد
يتعلق بجميع المعلومات وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده
وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص وكلامه واحد وهو أمر
ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد وهذه الوجوه راجعة إلى اعتبارات في
كلامه لا إلى نفس الكلام والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء
دلالات على الكلام الأزلي فالمدلول وهو القرآن المقروء قديم أزلي
والدلالة وهي العبارات وهي القراءة مخلوقة ففرق الأشعري بين القراءة
والمقروء والتلاوة والمتلو نظير الذكر والمذكور .

ثم استدرج في خطابه الملتهب إلى أن الكلام معني قائم بالنفس
والعبارة دالة على ما في النفس وإنما تسمى العبارة كلاماً مجازاً وان الله
تعالى أراد جميع الكائنات خيراً وشرها ونفعها وضرها وجوزت

الأشاعرة التكليف بما لا يطاق لقول الأشعري ان الاستطاعة مع الفعل وهو مكلف قبله وهو غير مستطيع قبله وان جميع أفعال العباد مخلوقة مبدعة من الله تعالى مكتسبة للعبد والكسب عبارة عن الفعل القائم بمحل قدرة العبد وإن الخالق هو الله تعالى حقيقة لا يشاركه في الخلق غير ما خص وصفه القدرة والاختراع وهذا تفسير اسمه الباري وان كل موجود يصح أن يرى والله تعالى موجود فيصح أن يرى .

وقد صح السمع بأن المؤمنين يرون في الدار الأخرى في الكتاب والسنة ولا يجوز أن يرى في مكان لا صورة مقابلة واتصال شعاع فان ذلك كله محال (١) .

البحث الموضوعي للاختيار :

جاء بحث الاختيار في عدة مجالات :

١ - البحث الأصولي : تناول الأصوليون مسألة الاختبار من زاوية توجه الخطاب التشريعي للمكلفين على نحو الصفة الاختيارية لهم وذهب أحد القادة الأصوليين إلى أن الطلب مع الإرادة متحدان في المفهوم والانشاء والحقيقة والمصداق (٢) فإذا أطلق لفظ الطلب بمعنى أراد وان كان الانصراف عند الاطلاق ينتقل الذهن من الطلب إلى المعنى الانشائي ومن الإرادة إلى المعنى الحقيقي ولكنه اعترض بأن هذا يستدعي التمسك بنظرية الجبريين وأجاب ان الأحكام الشرعية متوقفة على إرادة التشريع من النبي أو الولي وليست ناشئة عن الإرادة التكوينية

(١) راجع ما كتبه في مصادر الاختيار .

(٢) المحاكمات ج ٣ ص ٢٠ ط ١ المؤلف .

من الله تعالى .

ويرى النائي عدم الاتحاد بين الطلب والارادة وان الاختيار هو عين الفعل النفساني إذ الطلب فعل نفساني والارادة صفة نفسانية والاختيار كما ذهب إليه انه عين الفعل النفساني والأفعال الاختيارية ناشئة منه والارادة صفة غير اختيارية .

ويعتقد بأن الفعل النفساني إذا وقع بعد الارادة لازمه وقوع الجبر لأن الارادة غير اختيارية والذي يتفرع عنها يكون غير اختياري أيضاً والذي يرفع عنوان الاختيار :

١ - اختلاف الطلب مع الارادة مفهوماً وحقيقة وإنشاءً ومصداقاً .

٢ - الاختيار عين الفعل النفساني والأفعال الاختيارية ناشئة منه .

٣ - الفعل النفساني طابع للطلب يقع قبل الارادة .

وذهب العراقي إلى اختلاف الطلب عن الارادة مفهوماً ومصداقاً مستنداً على ذلك بالأوامر الامتحانية وان الكفار والعصاة مكلفون وتركهم للتكليف يدل على المغايرة بين الطلب والارادة فالطلب هو الفعل النفساني والتصديق الفعلي والنفساني هو مؤداه الاختيار وتابع لصفة الاختيار في النفس فالفعل النفساني ناشئ عن الصفة الاختيارية وان الاختيار صفة تقع في عرض العلم والقدرة والارادة .

والذي نعتقه في ميدانه الأصولي كما حرره والدنا بأن الاختيار منتزع من العلم والقدرة والارادة وهو الذي يتناسب مع البحث التجريدي .

٢ - البحث الفلسفي تعرض الفلاسفة الاغريق إلى دور الاختيار وان للانسان إرادة حرة وهو ان الطلب مظهر الارادة وان النفس لها صفات من العلم والقدرة والارادة ولها مرحلة فعل كالتصديق الفعلي والعلم بمعنى الكيف ومقام فعليته هو فعل من أفعال النفس وهو الوجود العلمي الفعلي كإدراك التوحيد وهذا المعنى يصبح مختلفاً سيره عن الارادة لأن الارادة من الصفات النفسية وهذا التصديق من الأفعال النفسية وليس في ذات المطلق صفة يطلق عليه الكلام النفسي الدال عليها بالكلام اللفظي لأن الكلام النفسي القائم في ذاته اما ان يقع من سنخ الوجود وتقرر ثبوته في ذات المطلق وهو لا يمكن أن يعبر عنه بالكلام اللفظي لأن الوجود العيني الحقيقي لا يأتي بالمدارك الادراكية ولا يتحول بمفاهيم العبارات والألفاظ وان كان من سنخ الماهية فتعالى المطلق عن ذلك إذ الماهية لا تتقوم بها الذات المطلقة ولا تعرض على الذات (١) .

وان الارادة في العرفي الفلسفي التقليدي عبارة عن تمام الرضا والابتهاج بالذات وتمام الانبهاج بالنفس المقدسة العلوية وإلا فالارادة بالقياس إلى الانسان تقع بنحو التصميم على الشيء أو الشيء المؤكد أو حملة النفس على الشيء .

وأشار الفيلسوف الأصفهاني إلى مسألة الجبر ان الانسان حيث انه مركب من الوجود والماهية فمن حيث الوجود ينسب فعله إلى الله ومن حيث الماهية ينسب فعله إلى نفسه فهو أولى بسيئاته كما في الحديث (وهو مؤدي الأمر بين الأمرين) .

(١) رسالة التصديق والاسفار للفيلسوف الشيرازي والمحاکمات ج ٣ ص ٢٤ - ٣٠

وهناك جهة فرق بين الارادة التشريعية والارادة التكوينية لأن اتجاه الارادة التشريعية في الأحكام واتجاه الارادة التكوينية في اليجاد .
وبالنظر إلى ذات المطلق له إرادتان إرادة عزم وإرادة حتم لأنه قد يأمر وينهي ولا يقع الفعل من المكلف خارجاً وهذا في الارادة التشريعية وقد لا ينفصل الفعل عن الارادة أبداً وهذا بالقياس إلى الارادة التكوينية .

٣ - البحث النفسي أشار علماء النفس إلى وجود الاختيار للانسان عن طريق البحث عن الارادة نجد الدكتور فاخر عاقل يحدثنا عن علماء النفس القدامى بأنهم يرون أن كل فعل إرادي يتم على مراحل أربع تصور فمذاكرة فتصميم فتنفيذ ومعنى ذلك أن الانسان في رأيهم كان يبدأ في تصور العمل الذي يريد القيام به ويتخيله أي يحاول أن يراه ذهنياً بكل صفاته ومتطلباته ومقتضياته ثم ينتقل إلى النظر في ما للعمل وما عليه ويوازن بين ما ينجم عن القيام به أو الامتناع عنه ويأتي بالمؤيدات التي تدعّمه وينظر في الأسباب التي تضعفه (١) .

ويعتقد بعض علماء النفس القدامى ان الارادة هي التي تحقق الرغبة والنفس البشرية التي تمثل هذه الرغبة هي التي تقرر تنفيذ الرغبات أو الاحجام عن تنفيذها أو الاستعاضة عنها برغبات أخرى .
وذهب جماعة آخرون إلى ان الارادة هي كابح الرغبة وضابطها ومنظمها وانه لولا الارادة لفعل الانسان كل ما يخطر في باله ولحاول تحقيق جميع رغباته .

(١) اعرف نفسك دكتور فاخر عاقل ص ١٥٦ .

ويؤكد علماء النفس ان الارادة ليست إلا رغبة دخلت في نزاع مع رغبة أخرى واستعانت بأنصار من المجتمع ومن الأخلاق والأعراف والعادات والتقاليد والكرامة أو غير ذلك في انتصارها على الرغبة الأخرى .

والذي يبدو من هذه الآراء أنهم قد خلطوا بين مقدمات الارادة وحقيقة الارادة إذ التصور والتصميم والرغبة كلها من مقدمات الارادة وليست عين الارادة .

وتعرض أحد فلاسفة الغرب وهو القديس أوغسطين بأن الارادة تمثل القدرة على قبول تصور أمر ما أو رفضه فليست الحرية إذاً القدرة على الاختيار بين الخير والشر لأن اختيار الشر نقص ولو كان شرطاً للحرية لما كان الله حراً وكيف لا يكون الله حراً وهو واهباً الحرية وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان فإذا لم تكن الارادة التي بها أريد ولا أريد ملكاً لي فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه انه ملك لي .

ويعتقد أوغسطين ان للارادة قانون يجب اتباعه وهو قانون طبيعي ندركه حالما ننظر في أنفسنا وفي الأشياء فان هذا النظر يظهرنا على أن لكل موجود ماهية ثابتة ونظاماً وميلاً طبيعياً إلى غايته الموجود غير العاقل يتجه إلى غايته طبعاً والموجود العاقل يتجه إليها بإدراك وحرية ويعبر اغسطين عن القانون بأنه عبارة عن احترام الطبائع ونظامها لتحقيق النظام العام وعلى هذا فالخير خير لأنه يطابق النظام والشر شر لأنه يعارضه ويرى أغسطين أن الحرية محدودة بطبائع الأشياء فان أفعالها تابعة لله الذي هو وحده مطلق وكان سبب التزامه أن قام راهب (١)

(١) اسمه بيلاج .

وقال ان للانسان إرادة الخير دون احتياج لنعمة الهية .

ولكن الذي استفدناه من طبيعة الاختيار ان الإستغناء عن النعمة الالهية في الایجاد غير تام وان كان للانسان اختيار من جوانب أخرى كما انه لا بد أن نميز بين مقام العلم بالمصلحة والقدرة والارادة ولا يصح أن نفسر الارادة بالقدرة أو العلم كما يبدو من بعض فلاسفة الغرب .

ويقول ديكارت ان الارادة متمسقة المدى بطبيعتها فانها لمزية عظمى أن تكون لنا القدرة على العمل بواسطتها أي العمل بحرية وان نصبح بذلك سادة أفعالنا ومن ثم جديرين بالمدح عندما نحسن قيادتها فكما اننا لا نمتدح الآلات التي نراها تتحرك على أنحاء كثيرة مختلفة تتفق وما نطلبه منها وذلك لأن هذه الآلات لا يصدر عنها إلا ما كان ناتجاً عن تركيبها الآلي وكما اننا نوجه المدح لصانعها الذي كانت له القدرة والارادة على تركيبها بحذق عظيم فكذلك لأن لنا القدرة على اختيار الصدق حينما نميزه عن الكذب فلا بد أن يكون لنا من الفضل أكثر مما لو كان اختيارنا هذا أمراً محتوماً يضطرنا إليه مبدأ خارج إرادتنا .

ويعتقد ديكارت أن لنا إرادة حرة قادرة على القبول أو الرفض كفيما تشاء ولكن عندما تلاحظ ديكارت في تعبيره يمزج الارادة بالارادة والارادة بالقدرة وهو من الخلط الواضح كما يبدو منه في بعض الفقرات عدم تمييزه بين الارادة والاختيار ويجعلها من مقولة واحدة .

وذهب «كانت» إلى أنه ليس الواجب ممكناً إلا بالحرية ووجوده يدل على وجودها وهما معنيان متضايقان فانه إذا كان على الانسان واجب كانت له القدرة على ادائه وكان فيه إلى جانب العلية الظاهرة عليه معقولة مفارقة للزمان تضع القانون وتفرضه على نفسها فالحرية خاصة

الموجودات العاقلة بالاجمال فان هذه الموجودات لا تعمل إلا مع فكرة الحرية وهي إذن من الوجهة الخلقية حرة حقاً .

يتعرض «كانت» إلى مرحلة كون الانسان متحرراً من قيود العلية التي تخضع لها سائر الكائنات والذي نلاحظه من عرض «كانت» عدم بيان الاثبات وأما الثبوت فلا نقاش فيه كما انه لم يظهر حقيقة الحرية وإنما يعطينا كشافاً عن آثارها كما اننا نناقشه حول حرية الانسان من قيود العلية ولا بد أن يفرق بين التكوين والتشريع وإنما الحرية انتزاعية .

ويرى الفيلسوف فيتشنتان الحرية ليست من المعطيات الضرورية بل هي إنتاج تلقائي فليست الحرية بمفهومه واقعة بل هي فعل بدليل اننا لا نجد لها في ذواتنا كواقعة تجريبية أو كمعطى من معطيات التجربة بل نحن إنما نشعر بحريتنا في اللحظة التي نحقق فيها تلك الحرية والحرية ليست شيئاً مكتملاً قد تم إعداده من ذي قبل بمعنى انها ليست مجرد موضوع خارجي محقق من ذي قبل بحيث يصح أن نقول ان الحرية موجودة وإنما هي فاعلية تخلق ذاتها وتحقق ذاتها ولهذا فهي شيء ينبغي أن يكون من هنا فان الحرية التي ينادي بها لا تكاد تنفصل عن فكرة الواجب الأخلاقية أو عن فكرة الذات الحقيقية فنحن هنا بإزاء ذاتها ماهيتها الحرية ولكن هذه الحرية لا تظهر نفسها إلا عن طريق العقبات التي توجد لها لنفسها أو (الأنا) التي تضعها أمام ذاتها وهكذا يعتقد نيتشه بتوحيد الحرية مع الواجب لكي يتوصل إلى المبدأ المطلق ويقول الارادة هي العامل الفعال الحي الذي يجعل الانسان بين عالمين عالم الحس وعالم الروح وكلاهما يوجد بفعل قانون الواجب فالارادة هي المبدأ الحي الذي يسود كل ما هو موجود ان الحياة العقلية لا ترضي نفس الانسان لأنها تدخل به في الظلمات بل ان التقدم الأخلاقي هو

الذي يقود إلى الحكمة الحقيقية وانه لا بد من وجود آثار للارادة تترتب عليها وهذا لا يتوفر إلا إذا اعتقدنا بالعالم المادي وهو يرى ان هذا العالم المادي على الرغم من ثرائه ونظامه ما هو إلا حاجز يحجب وجود العالم الآخر عالم الأرواح والارادة .

والذي يبدو من فيتشثة انه لم يتوصل إلى حقيقة الحرية إلا من زاوية أثرها بكونها موجودة تخلق ذاتها مع ما يستلزم من التمسك بالدور الباطل لتوقف الحرية على ذاتها وتوقف ذاتها على الحرية .

وتمسك هيجل بأن ماهية الانسان روح أي بمعنى الشعور والحرية ولكن الشعور والحرية بمفهومه على درجات ثلاث ففي الدرجة السفلى الروح مقارن للجسم ينمو وينضج ويشيخ معه إحساساته غامضة تقابلها انفعالات غامضة وهذه تعني باللاشعور ثم يظهر الشعور الواضح فيدرك الانسان ذاته ويدرك الأشياء وهذا إدراك متعارضان يوفق بينهما الفهم الذي وظيفته إدراج الاحساس تحت قوانينه الأولية وجعل مدركات الشعور موضوعية .

والذي يبدو من عقيدة هيجل ان الروح تعطي لوحة عن الشعور والحرية بينما حقيقة الروح ليست عبارة عن الشعور والحرية وان صح التعبير فانها من آثار الروح وليستا عين حقيقة الروح .

ويرى وليام جيمس القائل بحرية الارادة هل ثمة دليل أوقع على يقيننا يقيناً ثابتاً بحقيقة واقعية من اننا نستطيع الاختيار ونقدم على المغامرة ونقبل على المخاطرة ونواجه المستقبل في وسع البعض ان يزعم ان هذا الشعور بالتعدد وبالامكانيات التي تقبل التحقق كلها على قدم المساواة وبتداخلها الحرفي صف واحدة دون الأخرى في مقدور البعض أن يدعي أن هذا الشعور لا يعدو ان يكون وهماً من الأوهام فليس لدينا

على ذلك وسيلة تجريبية ندحض بها فرصة الحتمية ما دمنا لا نستطيع أن ندير إلى الوراء عجالات الزمن ونبرهن على أن مجرى الأحداث كان يمكن أن يكون مختلفاً عما رغبناه عليه ، -ودليل حرية الارادة لا يمكن أن يتحقق تجريبياً إلا بهذه التجربة الباطنية أعني تجربة الاختيار .

ولكن يمكن مناقشة جيمس حيث أن تعبيره بأننا نستطيع الاختيار قد فسر الاختيار بالاختيار والقدرة على الاختيار لا يعطي لوحة الاختيار الواقعية كما انه يكرر في بيان التغير اللفظي للاختيار في قوله دليل حرية الارادة يتحقق تجريبياً بالتجربة والاختيار .

ولنتابع نظرية سارتر في حرية الارادة أيضاً إذ يعتقد أن الانسان يوجد أولاً ثم يتعرف على نفسه ويحتك بالعالم الخارجي فتكون له صفاته ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده فإذا لم يكن للانسان في بداية حياته صفات محددة فذلك لأنه قد بدأ من الصفر بدأ ولم يكن شيئاً وهو لن يكون شيئاً إلا بعد ذلك ولن يكون سوى ما قدره لنفسه والانسان هو الذي يصنعه بنفسه وانه يمتلك ذاته فقد أرغب أن أنضم مثلاً إلى حزب من الأحزاب أو أن أكتب كتاباً أو أن أتزوج لكن في حالة كهذه فان ما يسمى عادة باسم إرادتي ان هو إلا الممارسة الطبيعية لقرار مسبق اتخذته عفواً فإذا كان الوجود حقيقة أسبق على الماهية فالانسان مسؤول عما هو عليه وإذن تكون أولى آثار الوجودية المترتبة على ذلك هي وصفها كل فرد وصياً على نفسه مسؤولاً عما هي عليه مسؤولية كاملة، وعندما نقول ان الانسان يختار لنفسه لا نعني أن كلامنا يجب أن يختار لنفسه وهو إذ يختار لنفسه يختار لكل الناس لأن الانسان في الواقع وهو يمارس الاختيار كي يخلق نفسه كما يريد لنفسه لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق انه باختياره لذاته يختار أيضاً لبقية الناس فلا عمل من

أعمالنا في خلقه لما نريد ان نكونه إلا ويساهم أيضاً في خلق صورة الانسان كما نتصوره وكما نطن انه يجب أن يكون ان اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما يختار وإعلاء لشأنه وكأننا نقول لكل الناس اختاروا مثلما اخترنا فنحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا وما نختاره دائماً خير لنا ومن ثم فهو خير لكل الناس (١) .

والذي نلاحظه من عرضه للحرية للانسان يؤكد على أسبقية الحرية للتدبير والتبرير العقلي ولكن الذي عليه التحقيق الفلسفي ان الاختيار يقع في رتبة متأخرة عن العلم والقدرة والارادة وإنما ينتزع من هذه الطاقات الثلاث وليس واقعاً في رتبها ويبدو من سارتر الخلط بين القدرة والحرية كما انه لا معنى لتفسير الحرية بالتدبير أو التبرير العقلي لأن التدبير والتبرير من شؤون العقل وأطواره بينما الحرية تقع في خط نهائي بعد موقف التبرير والتدبير .

وان كانت هناك نظريات إسلامية متأخرة قامت بدور التفصيل بكون الاختيار متفرعاً من القدرة (٢) في الانسان وفي ذات الواجب لأنه لو لم نلتزم بأعمال القدرة في الواجب وفي الانسان معاً لاستدعى التمسك بالجبر في ذات الواجب وفي الانسان أيضاً .

وتوضيح هذه النظرية ان الفعل إذا كان منبعثاً عن واقعية الارادة لاستدعى كون العقل مجبوراً لترتبه على الارادة التي هي غير اختيارية لأن المتفرع منها لا بد أن يكون مثله غير اختياري ثم أشار إلى جهة التفصيل وهي ان القائل بالجبر في صورة المماثلة بين الواجب والممكن

(١) الموسوعة النفسية الارادة مسلسل ١٥ ص ١٦ - ٦٨ .

(٢) المحاكمات ج ٣ ص ٩٨ .

في الوجود وان وجود الممكنات تقع من طبيعة الواجب ولا بد في وجود الممكن اعتباره ظلًا للواجب بلحاظ اتحاد السنخية بينهما ومقتضى الظلية سلب الاختيار .

إلا أن الفلاسفة الاسلاميون وان التزموا بوجود السنخية بين الواجب والممكن كما يحوي ذلك في الأمور الطبيعية التي يقع المعلول من سنخ العلة كما يوجد ذلك بين الحرارة المائية والنارية ولكن هذا لا يوجب الملازمة بين السنخية والقول بالجبر والفلاسفة صرحوا بأن الله مختار في فعله وإيجاده وإن كان وجود الانسان مثلاً لوجود ذات المطلق وان الانسان مثاله في خلقه فتكون نفسية الانسان بمقتضى المماثلة المحاكاة لما في ذات الحق من انتزاع الاختيار من حصول تلك الطاقات العلم والقدرة والارادة .

والذي ينبغي أن نلفت نظرك إلى قاعدتين فلسفتين :

١ - ليس المقصود من اشتراط السنخية على القول بها بين العلة والمعلول المشابهة الطبيعية كما في الحرارة بين النار والماء لأنه لا شركة بين الذات المطلقة والذات الممكنة .

٢ - انه من تمام العلة أن تؤثر في المعلول حيث لا سنخية ومثالة بين من ذاته الغنى وبين من ذاته الفقر والاحتياج .

هذه بعض اللقطات الفلسفية في إطار الاختيار يعطي دور التجريد وليس من صفات التجربة كما ان الاضطرار والاكراه على إيجاد العمل من الصفات التجريدية وليستا من حقيقة التجربة وليستا خاضعتين أيضاً للعامل الميكانيكي بأي صورة واتضح لديك أيضاً ان الاختيار لا يعرف الحال فيه من حيث عنوان التجريد بين التمسك به يكون

تبعياً للعلم والقدرة والارادة أو كونه من الأفعال القلبية كلها تعطي لوحه التجريد دون التجربة وان كان هناك آثار تترتب على التفصيل بين الصفة والفعل النفساني من حيث أثر الاختيار وعدمه وقد أشرنا إلى ذلك مفصلاً .

٣٥ - التجربة في المقدمات والتجريد في النتائج :

قيام التجربة دائماً على المقدمات فإذا قام المكتشف بعملية تجريبية كتركيب أجزاء الطائرة أو القمر الصناعي أو العقل الالكتروني وسائر الأجهزة الصناعية الحديثة فان التجربة تأخذ حركتها في نفس ذلك الحقل ولا يمكنها القفز إلى ما وراء ذلك للحصول على المعرفة الفعلية .

وأما النتائج فهي خارجة عن إطار التجربة لعدم سيطرة الاختيار عليها ولكونها في سوار المراحل الاستعدادية دون المراحل الفعلية فلا تكون المعرفة متكاملة إلا بعد الانتقال إلى الاستنباط وطبيعة الاستنباط يقع في محور المجردات كما ان الملازمة بين المقدمة والنتيجة والحكم بالملازمة من شؤون الجهاز التجريدي دون العامل التجريبي لأن العقل يأخذ في دور عدم تكون النتيجة إلا عند ضم المقدمة إليها وانه لا بد من الملازمة بينهما ولذا تجد عند عدم سلامة المقدمات يكون التأثير في جانب النتيجة وكل هذه الأمور تقع في حقل التجربة ولا تقع في العامل التجريبي .

٣٦ - الغاية والمغى :

حقيقة الغاية ان ترسم لك خطأً للانطلاق نحو الجهة المقصودة فيكون تصويرها المفهومي من الصفات التجريدية دون التجريبية .

وأما كبر حجم الغاية بما تنطوي على مصلحة عظيمة في نظر القائم بتحصيلها كما نشاهد بعض القادة العظماء يقدمون على تحصيلها وإن كانت الوساطة معقدة ولذا يقال الغاية تبرر الوساطة والتجرد يقع بالقياس إلى الغاية والتجربة تقع بالنسبة إلى المقدمات الموصلة إليها سواء كانت المقدمة عادية أم لها قيمة موضوعية .

ولا بأس أن تتابعني فيما لخصته من كتابي دراسات في التعريف والموضوع والغاية إن الغاية تقع في مرحلة تطبيق القواعد فإذا قلت النحو يصون اللسان عن الخطأ في المقال يراد به تطبيق قواعده دون مجرد التعليم من غير ملاحظة التطبيق لقواعده وهكذا الحكم بالقياس إلى علم المنطق فإن المنطق إنما يصون الفكر عن الخطأ عند تطبيق قواعده ، ولذا لو كان الإنسان قد درس علم الاستنباط فإن الدراسة لا تجعله مستنبطاً ما لم يطبق قواعده ، فالغاية على هذا النحو تكون في مقام التطبيق العملي دون مجرد المعرفة العارية عن التطبيق ، وبعبارة أخرى الغاية ما تقدمت بوجودها العلمي على الشيء وإن تأخرت بوجودها الخارجي ولا يصح أن تقع بوجودها العلمي متأخرة عن العمل وإلا لزم الخلف (١) .

وبما ذكرنا يتضح أن مجيء العلة الفاعلية والمادية والصورية يعقبها وجود العلة الغائية التي تأتي بعد تقديم العلة الفاعلية بأن يقوم المرید لانجاز البيت وذلك يتحقق إذا حصلت المواد من المواد الطبيعية كالآجر والحديد والأخشاب والجص وإذا قام بترابط هذه المواد بعضها مع بعض وجدت الشكلية الخاصة المعبر عنها بالصورة وعند تمامية الشكلية يأتي دور الغاية وهي سكنى البيت .

(١) أنوار الوسائل ج ٢ ص ٤٠٧ .

فتكون الغاية هي الخط النهائي لتطبيق القواعد إذا كانت النوعية لخصوص العلم أو تكون بعد تامة مراحل العلة الفاعلية والمادية والصورية إذا كانت من نوع المقولة ، وقد تسري حتى للعلوم أيضاً كما في العلة الفاعلية للتدوين ووجود نفس المسائل للعلة المادية وتنظيمها بالعلة الصورية والغاية هي المترتبة بعد ذلك كصون اللسان أو الفكر أو الاستنباط .

ونلفت نظرك إلى جهة الفرق بين الغاية والغرض ان الغاية ترتسم في دور تطبيق القواعد خارجاً .

أما الغرض فيقع مقوماً لموضوعية المسائل ويكون محددًا للقواعد العلمية فنسبة الغرض إلى الموضوعات كنسبة المضاف إلى المضاف إليه وليست من نوع نسبة المعلول إلى العلة (١) .

وعلى الجملة ان الغرض بوجوده الخارجي والغاية تقع بوجودها التصوري والعملي وهي محط تدوين الفنون دون الغرض القائم بالتعليم والتعلم الذي يكفي فيه بيان الفهرست والاشارة الاجمالية .

فعلى هذا تكون الأغراض هي الحدود للشيء الموجبة للتدوين في مقام التصور وكلها تعطي أضواء على صورة التجرد أما مسألة دخول الغاية في المعنى فيمكن أن تدخل في إطار التجربة .

٣٧ - الواقع والمتعلق :

طبيعة التجربة دائماً تتجه نحو المتعلق والخارج بينما خط التجريد يتجه نحو الواقع ويكون حقل المعرفة الواقع والمتعلق وربما

(١) المحاكمات ج ١ ص ٧٤ .

يكونان متطابقين إذا التقا الخطان معاً بنحو الدلالة المطابقة نظير قولك جاء الخليفة من السفر ويعبر عنه مطابقة الحكم للواقع أو الانسان حيوان ناطق وربما ينفصل المتعلق عن الواقع إذا لم تحصل المطابقة فيكون غلطاً واشتباهاً .

وينطبق الواقع على المتعلق في صورة انطباق الماهية على الوجود فانهما من نوع التجريد وليسا خاضعين للتجربة .

ونقدم إليك أضواء أخرى في معرفة الواقع والمتعلق ان طبيعة الواقع ترسم على خط المطابقة والتطابق كما أوضحناه في صورة مطابقة الماهية للوجود فإذا قلت الانسان حيوان ناطق حصل التطابق والتحديد الماهوي في الوجود من غير زيادة بينهما خارجاً وان حصل التغير بحسب المفهوم أو نظير مطابقة الحكم للموضوع كالخطابات الموجهة للشعب من قبل الدولة أو الأحكام الشرعية الموجهة للمكلفين ففي صورة مقارنة الحكم للمتعلق واتصاله معه يكون بنحو المطابقة وقد يكون الحكم في واقعه موجوداً إلا أن الطريق كان منسداً وفيه زيف وتحريف يكون غير مطابق للحكم الواقعي .

ويقسم المتعلق على ثلاثة أنحاء :

١ - متعلق الحكم .

٢ - متعلق المتعلق .

٣ - موضوع الحكم .

ويعبر عن هذه الانقسامات بالانقسامات الأولية أما الانقسام الذي يقع على كل واحد من هذه الأقسام يعبر عنه بالانقسامات الثانوية

لأن التقسيم جاء عن طريق الحكم بينما الانقسامات الأولية يكون التقسيم لها بنحو الاستقلالية الذاتية دون النظر فيها إلى الحكم .

٣٨ - الصفة الابداعية :

يتعلق في وجود الفكر طاقتان :

١ - الطاقة الابداعية : وهي التي لم يكن للشيء وجوداً سابقاً فأنشئ من كتم العدم إلى الدائرة الوجودية .

٢ - الطاقة الانكشافية : وهي التي لها مقدمات يهتدي إليها العقل للحصول على النتيجة عند طي المقدمات الاستعدادية وان كانت الاختراعات الحديثة جميعاً من نوع الانكشاف دون الاختراع .

والذي نحن في بحثه الموضوعي ان الفكر الابداعي أو وجود قوة الاهتداء لم تكن من العامل التجريبي وإنما هي طبيعة ميتافيزيقية أو هي مجرد لمعة خاطفة (١) .

وبيان هذا العرض نتحدث إليك بما جاء عن ولاس (١٩٢٦) حيث يعتقد أن عملية الابداع والخلق عبارة عن مراحل متباينة تتولد أثناءها الفكرة الجديدة وبيان المراحل :

١ - الاعداد ويتضمن البحث الدقيق في المشكلة بالقراءة والتجربة .

٢ - الكمون يتضمن هضماً أو تمثيلاً عقلياً شعورياً ولا شعورياً

(١) موسوعة نفسية - الذاكرة مسلسل ١٠ ص ١٧٩ للدكتور مصطفى غالب ط
١٩٧٩ م .

وامتصاصاً لكل المعلومات المكتسبة الملائمة .

٣ - الاشراق : ويتضمن انبثاق شرارة الابداع وهي اللحظة النهائية لتولد الفكرة الجديدة .

٤ - التحقيق : ويتضمن الاختبار التجريبي للفكرة المبتكرة .

ويبدو من لاوس الخلط بين المقدمات التمهيدية وهي التي تتوقف على التجربة أو المقدمات الاستعدادية كما في الأعداد وأما التحقيق فيكون في ظرف الآثار والنتائج فان خرج إلى دور الفعلية فهو أمر تجريدي وان كان في دور الاستعداد فهو في دور التجربة ولا بد أن نميز بين الاتجاهين .

أما الاشراق والكمون فهما من الأمور التجريدية ولذا يحدثنا كراتشفيلد (١٩٥١) ان الكمون ربما يقود دون أن يفتن الفرد إلى رموز أكثر فائدة مستمدة من البيئة كما يسمح لنمو التمثيل الذهني بينما يكون الفرد منغمساً في نشاط آخر .

ووصف غيزلين مرحلة الاشراق بأنها العمل الدقيق الحاسم للعقل في عملية الخلق وهو يفضل اعتبار ان عملية الخلق مكونة من عدد أقل من المراحل المنفصلة كما يرى انه لا يوجد نوع من الحساب المعروف الكافي للانتاج المبتكر فالابداع أو الخلق يحتاج إلى صياغة طازجة "نحرد نقل يصحبه بعض التغيرات أو عمليات الاتقان وبالرغم من أنه يعتقد ان المعاني الكلية للأفكار اللاشعورية غير دقيقة فهو يعترف بأهمية الانحراف الذي يرتبط بما سماه ما قبل الشعور التشكيلي .

أما هاريس (١٩٥٩) يعتقد ان الابداع يتكون من ستة أنحاء :

- ١ - وجود الحاجة إلى حل مشكلة .
- ٢ - جمع المعلومات .
- ٣ - التفكير في المشكلة .
- ٤ - تحقيق الحلول أي إثباتها تجريبياً .
- ٥ - تنفيذ الأفكار .
- ٦ - تحليل الحلول .

ولكن فوكس أنكر العملية الابداعية وذكر بأن عملية الخلق أو الابداع ما هي إلا تعبيراً فقط عما يحدث قبل وبعد لحظة الخلق فإذا رجعنا إلى الخطوات التي اقترحها ولاس فان الخطوتين أ ، ب أي الأعداد والكمون تعتبران خطوتان مبدئيتان لا تدخلان أصلاً في الابتكار ذاته فان التجميع والتمثيل والامتصاص لأي نوع من المعلومات يحدث يومياً في العمل الروتيني لآلاف لا تحصى من الناس دون إنتاج فكرة مبتكرة أما الخطوة (د) أي التحقيق فهي بالضرورة يجب أن تعقب حقيقة الخلق أو الابتكار ولكن ليس لها دور بالمرّة في الخلق ذاته (١) .

والذي استقر في ذهننا كما أوضحناه ان الابداع يوجد بقوة متصرفه لها تمام الاختيار ومعرفة الهوية والحقيقة مع جهة الفرق بين الابداع والاكتشاف وان الابداع يقع في مرحلة الخروج من كتم العدم إلى دائرة الوجود ومرحلة الاكتشاف لم يكن إلا في دائرة موضوع موجود

(١) علم النفس المعاصر ص ٢١٨ - ٢٢١ .

أو أجزاء متفرقة جمعها القائم بالاكتشاف وليس المخترع أو المبدع إلا الواجب المطلق لأنه الموجد الحقيقي وضم جزء إلى جزء لا يحقق الواقع الموضوعي للاختراع والابداع وإنما يسمى اكتشافاً ولذا نكرر القول انه لا بد أن نميز بين واقع الاكتشاف وحقيقة الابداع وطبيعة الابداع يقع في حقل التجريد .

٣٩ - الضرورة :

من الأمور الميتافيزيقية الضرورة مع أقسامها الذاتية والوصفية المنتشرة أو المؤقتة فانها تعطى استحالة التخلف ولذا يكون الامكان نقيضاً لها .

وتنطبق الضرورة على عدم التناقض وضرورة النتائج عن المقدمات في الاستدلال القياسي أو ضرورة فيزيائية كضرورة سقوط الأجسام عند عدم المانع وضرورة تمدد المعادن بواسطة الحرارة وضرورة تجمد الماء في درجة صفر مئوية وكل هذه الموارد تقع في حقل الميتافيزيقا وليست واقعة في محيط التجربة .

ونقدم إليك بعض الملاحظات حول الضرورة الذاتية فقد ذكرنا في كتابنا المنطق المقارن ان الضرورة الذاتية يراد بها ضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه ما دام ذات الموضوع باقياً مثل الانسان حيوان بالضرورة النبات ليس متنفساً بالضرورة .

وأشار الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى أن الضرورة لا تكاد تفهم المقصود بها هل يقصد مجرد الضرورة الواقعية بمعنى انها هي انطباق الحكم على أشياء واقعية عرفت بالتجربة أو يقصد بها أن تكون معبرة عن أحوال التزامية يضطر فيها الانسان إلى القول بشيء ما فمن الناحية

الأولى يلاحظ أن الأحكام الواقعية ليست هي الضرورية باستمرار إذ قد لا يكون الحكم متوقفاً على واقعة ومع ذلك نعد هذا الحكم ضرورياً فالعقائد الايمانية بالنسبة إلى أي مؤمن تعبر عن حقائق ضرورية بالنسبة إليه ومع ذلك هو لم يشهدا عن طريق التجربة لا يمكن اذن ان نفسر الضرورة بمعنى القيام على الاحكام الواقعية ففارق بين الأحكام الضرورية وبين الأحكام الواقعية (١) .

وهو قابل للنقد لان الأمور الواقعية من حيث عنوانها الكلي عامة للضرورة والامكان والامتناع ولازمه تعريف الاخص بالأعم ولا يمكن ان تتجرد الضرورة عن الاحكام الواقعية لانها من مصاديقها كما ان الضرورة ليست منحصرة في اطار التجربة وانما التجربة احدى الطرق المثبتة للضرورة لانها توجد بالتجريبيات وتوجد بالأمور الأولية الوجدانية فالتفكيك بين الأحكام الضرورية وبين الأحكام الواقعية من باب سلب الشيء عن نفسه إلا ان الاختلاف الذي قرره المنطقيون بين جهة القضية وبين كونها موجهة والا فالواقعية لا تخرج عن طبيعة الضرورة الحتمية .

ويوجد بعض المصاديق للضرورة التي لم يشترط فيها بقاء الموضوع ودوامه وهي التي توجد في الله وصفاته وتسمى بالضرورة الأزلية فتقول الله موجود بالضرورة الأزلية وهذا بالنظر الى ذات الله سبحانه وتقول الله حي عالم مرید قادر بالضرورة الأزلية وهو بالنسبة الى صفاته .

وتقع المشروطة العامة بالقياس الى الضرورة بلحاظ بقاء عنوان

(١) المنطق السوري للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٠٣ .

الموضوع فتقول الشجر متحرك بالضرورة ما دام الهواء موجوداً والسفينة متحركة بالضرورة ما دامت الأمواج موجودة والماشي متحرك بالضرورة ما دام على صفة المشي .

أما ملاحظة الموضوع من غير وجود قيد الصفة فلا يكون الموضوع متحركاً^(١) وبهذا يتضح ان الضرورة لا بد من ثبوتها بحكم العقل ولا اعتقد ان النافي لوجودها في مقام خاص لا يرجع اليها في صورة الاحتكام اليها .

والقائل بالوضعية يرى ان الحكم بالظواهر الطبيعية تسير في اتجاه واحد مبني على المشاهدة وحدها وغير مؤيد بالضرورة العقلية اذن هو يعترف بها كمبدأ ولكنه فقط لا يرى ان هذا المبدأ منطبق على هذه الحادثة ونظير ذلك قول القائل ان حادثة السرقة التي وقعت بالأمس ليس هنالك شهود ليشهدوا بوقوعها فنفى الشهود في هذه الحادثة ليس يعني عدم اعتبار الشهادة في اثبات الجريمة أو نفيها وانما يعني اعتبارها كمبدأ عام غير انه ينفي تحقيق هذا المبدأ في هذه الحادثة واذن فقوله وليس هناك ضرورة عقلية تحتم ان يكون هذا وحده هو طريق السير^(٢) .

ويبدو من المذهب الوضعي اعترافه بالضرورة العقلية على اساس كونها مبدأ عاماً يحتكم اليها إلا انه مناف لحقيقة المذهب الوضعي لارتكازه على الحواس وهذا غير بعيد عنه حيث ينكر الاستنباط ويقره كما تقرأ عبارتهم كيف اعلم ان لصاحبي عقلاً وراء سلوكه الظاهر

(١) المنطق المقارن للمؤلف .

(٢) التفكير الفلسفي الاسلامي للدكتور سليمان دنيا ص ١٣٩ - ١٤٠ ط ١ /

١٩٦٧ م مطبعة السنة المحمدية .

الجواب هو انك تعلم ذلك بعملية استدلالية تقوم على اساس التمثيل فكما ان لي سلوكاً يشبه سلوك صاحبي وكما ان سلوكي هذا منبعث عن عقل فلا بد كذلك ان يَرِنَ سلوك صاحبي منبعثاً عن عقل ورائه (١) .

ويرى النايب الوضعي ان الميتافيزيقا عدم صرف ولكن عندما تلاحظ تمسكاً بالعقل يكون مناقضاً لرأيه .

٤٠ - الجزم والاقرار النفسي :

تأتي ثلاثة عناوين لطبيعة التصديق :

١ - الجزم .

٢ - الاستقامة .

٣ - الاقرار النفسي .

هذه العناوين الثلاث تدخل في اطار التصديق بوجود الشيء وكلها خاضعة للميتافيزيقا والتجربة سواء كان الجزم أم الاستقامة أم الاقرار ايجابياً أم سلبياً لان هذه المجموعة يشملها عالم التصورات وطبيعة التصورات تارة تقع ساذجة وبسيطة كتصور الهواء والماء والنار مجرداً وأخرى تلحق بالتصور الساذج المقارنة مع الحكم ويعبر عنه بالعرف المنطقي التصديق الا ان التصديق له اتجاهان :

١ - التصديق المجرد .

٢ - التصديق الاقراضي .

(١) نحو فلسفة علمية ص ٢٠٤ .

ويكون المعنى الحقيقي للتصديق اذا كان فيه الاقرار النفسي
مُعبر عنه بالفعل النفساني دون مجرد التصديق ويكون ذلك الآن
الاقراري هو انقداحات نفسية اجتمعت بصورة هيكل واحد متجسد
في قالب ميتافيزيقي وليس من نوع العامل التجريبي .

ويمكننا عرضاً موضحاً لهذه العناوين الثلاثة اما بيان الجزم وهو
حالة تعقب التصور الساذج البت بوجود الشيء والحكم عليه أو نفيه
عنه سواء كانت المقدمات من الامور الوجودية المقولية أم من الأمور
الاعتبارية كما ان جزمه بوجود الشيء أو بعدمه غير مشروط بالمطابقة
الواقعية وهذا الايمان والاطمئنان حالة ميتافيزيقية .

ويراد بالاستقامة كما ورد في قوله تعالى فاستقم كما امرت عدم
الالتواء الى الطرق المعاكسة بل التمسك بالجادة المثلث عند توجيه الخطاب
اليه من غير اضطراب في التفكير ولا اضطراب في الذاكرة ولا اضطراب
في الانفعالات ولا اضطراب في الادراك وانما قوام الاستقامة على
التركيز وضبط النفس ويحصل ضبط النفس على جهات .

١ - تحديد الغضب .

٢ - ضبطها في مجال السخط والانقباض .

٣ - ضبطها عن الاسترسال في الشهوات .

٤ - ضبطها في الفكر فلا تجعلها في متاهة الفكر وتجواله .

وكل هذه الجهات مما تقع في عالم التجرد والابتعاد عن ساحة
التجربة .

وأما حقيقة الاقرار فهو من افعال النفس ويقع آخر الخط النهائي

للتصديق وهو أيضاً من الحقائق المجردة ولا يتحكم فيه الصراع القائم بين اللذة والألم وانما له البت والجري العملي ومثل هذه النوعية غير داخلة في حقل التجربة وانما هي من صفات التجريد .

٤١ - تأثير التجرد في المادة :

تقرر في الميدان الفلسفي ان تأثير الأشياء بعضها في بعض يرجع الى اربعة انحاء :

١ - تأثير الأجسام المادية في الاجسام المادية كالمغناطيس في الحديد .

٢ - تأثير الأنفس في الاجسام كالعين والرقية .

٣ - تأثير الأنفس في الأنفس كالوعظ والنصيحة .

٤ - تأثير الأجسام في الأنفس كالنقر في السماع .

ولنحاول دراسة التأثير في صورة موسعة .

ويتنور في خلدك ان مقام التأثير يحمل موضوعية القهر والغلبة على الطرف المقابل الذي يحمل في جانبه الضعف والانكسار مثلاً ان القوة الجاذبية التي في المغناطيس تجعل الحديد منجذباً اليه بنحو التأثير والتأثر .

وعلى الجملة ان العوامل المؤثرة على صور :

١ - التأثير الفيزيائي وهو الذي يتعرض مثلاً الى الأقاليم نظير البلاد المجاورة لخط الاستواء فانها ربما توجب السمرة في البشرية كما ان الاقليم اذا كان بعيداً عن الشمس يكون المناخ رطباً دافئاً أو شديد الحرارة كما

ان العوامل الفيزيائية تتدخل في مرحلة السكن والهجرات وطول العمر وقصره . وقد يكون التأثير الفيزيائي مؤثراً في الزراعة كزراع الصحراء اشجاراً أو تحويلها من وجود الى وجود آخر وغير ذلك من الأمثلة التي تحصل من التأثير الفيزيائي .

٢ - التأثير الوراثي وذلك عند ما تنطلق الحياة من رحم الأم باخصاب بويضة انثوية من حيوان منوي ذكري والبويضة الانثوية هي خلية حية تماماً وتكون البويضة قبل الاخصاب لها كيانها الاستقلالي والحيوان المنوي يكون ذو خليتين ناقصتين ويتحدان عند الاخصاب والخلية الحية تتكون من نواة وفي اطرافها توجد مادة هلامية تسمى بالسيتوبلازم وفي جوف النواة تقع الصبغيات ٣٤ زوجاً وهي تحمل المورثات التي في كل واحدة من المواد الموروثة الخصائص الوراثية ويكون عند التلقيح يحصل الاندماج بين البويضة والحيوان المنوي وعندئذ توجد خلية واحدة ذات نواة واحدة وتزواج الصبغيات فتكتمل الخلية .

٣ - التأثير البيئي وسوف نتحدث عنه في موضوعه الخاص .

٤ - التأثير الديني وهو الناشيء عن بعثه الانبياء للأمم وتقبلهم لاقوالهم لما قاموا بمعاجز وادلة على صدق الدعوى الرسالية ويرجع التأثير الى ناحية اقوائية نفوسهم وهذا مما يعطي اللوحة الواضحة على اثر التجدد في المادة وكما يحصل ذلك أيضاً في الخطابات الملهبة للجماهير والاندفاع نحو اقواله النارية وهذا أيضاً من نوع تأثير التجرد في المادة أو نظير الحسد واثره في الآخرين .

٤٣ - التجرد في ذات المطلق :

ومن الأدلة على التجرد بما جاء عن الامام علي (ع) كمال الاخلاص نفي الصفات عنه وهذا يعطي اللوحة الواقعية عن حقيقة التجرد بان يتعري الوجود الحقيقي عن العوارض لشهادة ان كل موصوف غير الصفة فلا بد ان تكون الذات خالية من الصفات لان طبيعتها تقتضي التركيب والتغير والتجدد فيحسن بالموصوف الابتعاد عن حقل العوارض والدخول في القيم المثلى فهو إذاً بعيد عن الاين والوضع والحركة والزمان والتغير كما انه ليس بماهية والا لزم كونه ممكن الوجود وليس بواجب الوجود .

وقد تعرض الفلاسفة في التجرد لاثبات الواجب اولاً ان موضوعية الامكان مؤداه سلب ضرورة الوجود والعدم فاذا قدمت الى احد الجانبين الوجودي والعدمي لا بد من تقديم مرجح بينهما والمرجح اذا لم يصل الى تمام الاقتضاء أو الفعلية كان من لوحات الامكان الذي مفاده النقصان حيث ان الترجيح الامكاني لم يخرج عن دائرة النقصان ما لم يدخل في اطار تمامية الاقتضاء والفعلية .

وثانياً : ان الموجودية تارة ينظر اليها من حيث هي هي واخرى ينظر اليها بالاضافة الى ذاتها ، وبعبارة اخرى النظر الى الوجود الواقعي على نوعين احدهما النظر الى جوهرية الذات وثانيهما اضافة الذات الى الموجودية .

هذا بالقياس الى الجانب الايجابي في كلتا النظريتين اما لو كانت الموجودية بعد العدم كوقوع الفعلية بعد القوة كما في طبيعة الامكان لأنها تقتضي الوجود بعد ان لم تكن موجودة ويكون مفادها الحركة والتغير

والانتقال .

وعلى هذا العنوان الانتقال والخروج من القوة الى الفعلية يحتاج الى مخرج غير ذات الشيء فاذا احتاج المخرج الى مخرج آخر لزم التسلسل أو الدور .

وذكر ان النفس جوهر شريف يشبه دائرة لا بعد لها ومركزها هو العقل وكذلك العقل له دائرة استدارت على مركزها وهو الخير المطلق الأول فكل المجردات قد استدارت عليه وهو مركزها لتساوي نسبتها اليه .

وثالثاً : يمكن اثبات المطلق عن طريق الدور والتسلسل وهما ادلة برهانية تجريدية وليست بأدلة تجريبية لانه عند بطلان الدور او التسلسل لا بد من الوقوف الى عالم آخر لا يخضع تحت التجربة .

ويقول ديكارت ان الله غير جسماني وانه لا يعرف الأشياء بالحواس على نحو ما نعرفها وانه ليس مرید لحصول الخطيئة والأثم ، ويقول انه بعد معرفتنا بوجود الله ينبغي للانتقال الى معرفة المخلوقات ان نتذكر ان اذهاننا متناهية وان قدرة الله لا متناهية (١) . والذي نلاحظه في اثبات المطلق سواء كانت المعرفة عن طريق المعلول الى العلة أم العكس كلها أمور تجريدية .

٤٣ - البيئة واقسامها :

يتعرض لبحث البيئة علم الاخلاق من وجهة تعادل الصفات ويبحث عنها الاجتماعي بما لها الاثر في المجتمع على الفرد ويبحث عنها

(١) مبادئ الفلسفة ديكارت للدكتور عثمان أمين ص ٦٨ - ٦٩ .

الفسولوجي بما لها الاثر في نمو الجنين في الرحم ولذا يمكن تقسيم البيئة إلى ما قبل الولادة وما بعدها فمثلاً ان السيتوبلازم يمثل بيئة النواة بما لها الأثر فيه ، ثم ان بيئته التي في فضاء الرحم تعتبر بيئة ثانية كما انه عند خروج الولد إلى الظروف الاجتماعية يكون في محيط البيئة الثالثة وحيث ان المنساق إلى البيئة بما هي في محيط المجتمع فيكون البحث عنها على ركيزتين :

١ - المحل .

٢ - الحالة الاقليمية .

والمقصود بالمحل هو الذي يتكون منه الخط الطولي والخط العرضي واما الحالة الاقليمية فيراد بها الحالة التي لا استقرار لها كالقضايا التجارية والاقتصادية والسياحية فالجماعة تباشر عدة مجالات وتتأثر بها .

١ - الارض .

٢ - المباشرة البحرية .

٣ - المباشرة الجوية .

٤ - مباشرة الانسان للانسان بالثقافة والتعليم .

أما سبب المباشرة في الأرض فيوجب خصب الأرض وزراعتها وكثرة انتاجها ويقع التأثير في المجتمع بسبب هذا العمل من حيث الخصب أو من جهة استخراج المعادن الذي به التقدم الاقتصادي كما ان الجماعة تتأثر أيضاً في المباشرة البحرية من نقل البضائع المهمة عن طريق السفن والبواخر الضخمة في تلك الابحر بحسب موقعيتها الجغرافية .

وأما المباشرة الجوية فقد أصبح في زماننا الحاضر التقارب بين المشرق والمغرب بسبب الطائرات السريعة من نوع الميراج والفانتوم والكنكورد الى غير ذلك من هذه الانواع أو غيرها فان المجتمع يكون بواسطة هذا الاتصال الجوي قد حصل على التأثير السريع في الانتقال الى الكرات الأخرى بواسطة الاقمار الصناعية والمركبات الفضائية ، واهم مباشرة بين افراد الانسان هو وجود الثقافة والتعليم فذاك هو الذي يحقق مغزى اهداف المجتمع كما ان الحياة الاجتماعية تابعة للحالة الطبيعية التي توجب التأثير في الاجتماع من حيث تقدم حضارته وكثرة نسله (١) .

ومقتضى هذا العرض لموضوعية البيئة يتجلى لديك ان طبيعتها تقتضي التجرد وليست واقعة في اطار التجربة ولا من شؤونها .

٤٤ - التقاليد والعادات :

من جملة المصاديق التجريدية التقاليد كما تعرضنا اليها في كتابنا علم الاجتماع بان التقليد يراد به المتابعة للآخر في اقواله وافعاله ويكون النظر الى مؤسس الفكرة نظر اجلال وتقدير . اما بنحو المحاكاة أو الالتزام .

ان مفهوم التقليد معنى عام لعبور الزمن البدائي والمتحضر ويشمل القول والعمل والتقليد البدائي يمت الى البيئة الاجتماعية بما لها من مراسيم خاصة تطوق أبناءها بفكرة الاجداد للأبناء .

أما التقليد الحضري فيرجع الى ناحية المعرفة والعلم والثقافة

(١) علم الاجتماع للمؤلف .

والادب الرفيع فان الالتزام بادب الجاحظ أو ببلاغة الامام علي (ع) لا يكون ناشئاً عن جهل وعدم معرفة بل يسير على تقييم الشخص والايمان بالفكرة عن منهج المعرفة دون المتابعة والاقتداء بصورة ساذجة .

ويأتي التقليد على صور :

١ - التقليد بمصطلح الديانات فعند اليهود بمعنى التلمود وعند المسيحية القواعد والمبادئ وعند المسلمين برجوع الجاهل للعالم في غير الكتاب والعقائد والضروريات .

٢ - المشابهة في العمل نظير تقليد بعض الدول في الانتاج الصناعي كاليابان للدول المتقدمة .

٣ - التقليد العلمي وهو الاقتضاء بما يطرحه المستنبط من مباني يحسن، تطبيقها منه من غير رفع مبنى أ و تأسيس مبنى جديد .

أما بيان العادة فذكر علماء النفس انها توجد عند تكرار الشيء حتى يصبح معتاداً فيما بين الافراد والعادة عند علماء الاجتماع هي نوع من السلوك الفردي الذي أخذه عن طريق التعليم والتدريب وتقابل كلمة التعود الافعال المنعكسة التي تأتي عن طريق الوراثة كما انها تقابل الافعال الانتحائية ايضاً الناشئة من افعال ولادية وراثية وهي الغنية عن الجهاز العصبي وذلك يختص ببعض الحيوانات المعتمدة على ضياء الشمس والكهرباء والمغناطيس بينما في الافعال المنعكسة تظهر في الحيوانات التي يكون فيها الجهاز العصبي موجوداً .

أما الافعال التعودية فهي تفرق عن الافعال المنعكسة بمرونتها للتعليم والتعلم فتجد الانسان المظهر لبقية الحيوانات الراقية لما يحمل

من الجهاز العصبي الذي بواسطته يكتسب حركات الآخرين عن طريق الرموز الصوتية المعبرة عنها باللسان وسائر الرموز الحركية ويمكنه ان ينقل هذه الافعال الى اولاده وهكذا الى الأجيال المتأخرة عنه حتى تصبح العادة من انواع السلوك .

ويعتقد الفلاسفة ان العادة مفادها احترام الرأي العام لها وجعلها بمثابة قانون مقدس ، ولكن القانون الوضعي يرى الفرق بين عالم القانون والعادة اذ القانون ما كان مدوناً في الكتب والعادة غير مدونة وانما تعارف عليها الناس .

والذي يشرق في الذهن انه ليس بفارق جوهرى لان الميزان في تدوين الكتب وعدمه امر سهل يمكن ان يقع الأمر العادي مدوناً في الكتب أيضاً وانما الميزان هو التقبل من قبل آراء المجتمع وجعله بمنزلة رأي مقدس يجب الركون اليه الا الانزجار عنه .

وبمقتضى هذا لعرض للتقاليد والعادات تعرف ان ادوارهما في محيط شبكة التجريد .

٤٥ - المعاني الاعتبارية :

وجود المعاني الاعتبارية هي التي تقوم على يد المعتبرين وصلاحيه بقائها برواها بالنظر إلى من بيده الاعتبار وهي من المفاهيم التجريدية كالملكية والزوجية والرقية وقد تقرر في الميدان الفقهي ان حقيقة الملكية ليست من نوع المقولة ولا انها من الأمور الواقعية وقد أشرنا إلى جهة الفرق بين المقولة والواقعية ان المقولة تقع في اطار الوجود الخارجي أو ما كانت ذات حيثية خارجية كالفوقية والتحتية

ويراد بالواقعية هي الماهية للوجود وكون الملكية عند مجتمع تعتقد بانه لا بد ان يسودها الفرد وان الجماعة لا بد ان تتعري عن الملكية كما في الدول الرأسمالية والنظام الاقطاعي او تعتقد جماعة بان الملكية لا بد ان تخضع للمجتمع وليست ملكاً للفرد وان تنظيمها بيد الجماعة وهي التي يصطلح عليها بالملكية الجماعية أو النظام الاشتراكي وهذه من المعاني الاعتيادية ولا يفرق في اتجاهها نحو التجرد وان اختلفت المباني والآراء الا ان ذلك كله في متعلق الملكية لا في ذات الملكية وهي داخلة في صفة التجرد وقد تعرضنا في كتابنا علم الاجتماع الى تقسيم الملكية وهي :

١ - الملكية الاشرافية .

٢ - الملكية الحقيقية .

٣ - الملكية الاعتبارية .

تتجلى الملكية الاشرافية لبعض الافراد الذين منحوا السلطة على كافة الأمم ولهم الاشراف المنبسط على الكون الأرضي حيث انهم اشرف الموجودات كما تتجلى هذه الملكية للرسول الأعظم (ص) واهل بيته (ع) في معتقد الامامية ولكن ليس لهم التأثير في الموجودات وانما هم عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون أو أنهم بنحو شرائط المعلول دون شرائط العلة ويكونون بمصطلح الفلاسفة الاسلاميين من قبيل تميم قابلية القابل وليسوا من شروط فاعلية الفاعل .

أما الملكية الحقيقية وهي التي تتجلى في مظهر العلية والمعلولية والتأثير والتأثر نظير قدرة الله سبحانه في خلقه وموجوداته فاذا اراد

للشيء ان يقول له كن فيكون حيث له التصرف المطلق من غير منازع
لانه الفاعل الحقيقي فالملكية الحقيقية ما كانت خاضعة للارادة المطلقة
دون الارادة الامكانية .

وأما الملكية وهي التي تقع في نطاق ملكية الانسان العادي ولذا
تختلف بلحاظ الاعتبارين فقد تعتبر جماعة الملكية في شيء ولا تعتبرها
جماعة اخرى أو تكون الملكية خارجة موضوعاً بنحو التخصيص دون
التخصيص كما في المعاملات الربوية .

وكذا تأتي الى جهة الزوجية فانها من الأمور الاعتبارية التي ليست
بأمر مقولي ولا بأمر واقعي وهي أيضاً داخلة في حلقة التجرد فاقدام
الزوجين على حصول العلقه في اجراء العقد وتحقيق الايجاب من قبل
الزوج والقبول من طرف الزوجة وعند تمامية العقد توجد الرابطة
المنتزعة من الزوجين المسماة بالزوجية فهي أيضاً من صفات التجرد
ولا تقع في اطار التجربة .

وهكذا بالنظر الى الرقية عند تملك العبد واسترقاقه أو عند
اطلاق حرته وجعله يملك نفسه المسماة بالحرية كلها أمور اعتبارية
والامر الاعتباري غير صالح للركون تحت العامل التجريبي وانما هو
من صفحات التجرد والمعاني البسيطة التي لا تخضع للمشاهدة والعيان
الحسي .

٤٦ - المحاكاة :

تحدث علماء النفس عن المحاكاة بان وجودها ناشيء عن عمل
غير ارادي ومطاوعة غير مفاجئة إلا ان هذا التعريف غير مرضي لدينا
لأن المحاكاة وان كانت بنحو المطاوعة والمنابهة الا انها قد تكون ارادية

وغير ارادية لاننا نرى بعض الأفراد يسيرون نحو شخصية عظيمة فيحاكون سلوكها وأقوالها ويقلدون نفس ذلك الأسلوب .

ولذا نجد التفاوت في اصل وجود المحاكاة من حيث القوة والضعف وذلك بلحاظ اختلاف الشخصيات من حيث صغر السن وكبره ومن حيث الجنس أو السلالة ويكون سير المحاكاة غالباً في ضعف الارادة وضعف المدارك العقلية ويكون الملتقط لهذه الصورة النظر الى حالة المبتكر والمخترع والمحاكاة تأتي على أنحاء :

١ - المحاكاة الاثيرية وهو ان يقع في الأثير تموجات بان تحدث أول حركة في الفضاء وبسبب تلك الحركة تصبح عدة حركات متلاحقة وعلى هذا الضوء استفاد علماء اللاسلكي والموسيقى والتنويم المغناطيسي ذلك .

٢ - المحاكاة السلوكية وهي التي تقع بواسطة الكترونات .

٣ - المحاكاة بواسطة السلك العصبي وهو ان يكون السبب في نقل الحركة من طرف الى الطرف الآخر نظير نقل صوت الغناء الى الأذن بواسطة نقل تلك الأمواج الذي يوجب حركة عصب السمع الذي منه يسبب حركة المركز السمعي .

أما أثر المحاكاة في المجتمع فهو مما يوجب اثاره الرأي العام كما يحصل ذلك عندما يلقي الخطيب أو الواعظ على الجماهير بما يناسب مقتضى الحال من تحريك شعور الجماهير واحساساتهم فنجد الجماهير تقبل عليه بكليتها ويكونون في دور الاقتباس لحركاته ونطقه وافعاله عندما يأخذ بمجامعهم ويستجلب شعورهم .

هذا في صورة ما لو استهواهم فكرياً وجاء على وفق رغباتهم كما

لو كانوا في ضغط اقتصادي أو كانت سياسة الدولة في عنف واستبداد مع رعيتهما يقع خطابه مؤثراً في المجتمع ويمكنه القيام بكل قوة ضد المستبد لتجاوب المجتمع معه وعلى هذا فالمناسبة للجمهور تأتي في خطوات :

١ - الرأي .

٢ - العقيدة

٣ - العادة .

٤ - التقليد .

أما الرأي كأن يوجد لدى عالم محقق آراء علمية يلقيها الى تلامذته فيقتبس تلامذته آراءه ويثبثها للطبقات الأخرى كما نرى ذلك في الآراء الفلسفية بين مذهب المشائين والاشراقين وبين المذهب المعتزلي والاشعري .

قد تكون المحاكاة سارية حتى في التصور الفكري كما نجد ذلك في الخيالات الشعرية لأمير الشعراء شوقي بالقياس إلى الشعراء الذين اتخذوا أسلوبه ومنهجه الشعري .

وقد يقع الرأي والمحاكاة على صعيد المجتمعات العامة كما نشاهد في صورة خروج مظاهرة صغيرة تطالب بحقوقها المدنية أو الدينية سرعان بعد لحظات سوف تشاهد تجاوباً من المجتمعات الأخرى تنضم إليها لا إرادياً .

وأما العقيدة وهي تلك الصورة والانطباعات التي احتضنها المجتمع وبتبثها إلى الفرد لتسير على هديها كما هو السير بالنظر إلى الأنبياء

والأوصياء .

والعقيدة مفهوم عام قد توجد في إطار الرأي الخاص وقد توجد في الطقوس الدينية والمنصرف إليها في خصوص الطقوس الدينية لتبادر الذهن إليها .

وعلى هذا يقع في دور التجاوب مع تلك الطقوس التي سار عليها مجتمعه بحيث يكون مردداً تلك الأوتار وتلك الترددات الواقعة في صفوف المجتمع .

ومثل هذه اللوائح للمحاكاة تعطى أهمية عن التجاوب من قبل الآخرين وطبيعة المحاكاة تقتضي التجرد بحسب واقعها لا بالنظر إلى مظهرها الخارجي .

٤٧ - الوجود المعنوي :

حرر في ميدان الفلسفة ان الوجود يتصف على أنحاء :

١ - الوجود الخارجي كوجد زيد الخارجي والنبات الخارجي وهو الذي يدخل تحت المقولة .

٢ - الوجود الكتبي كما يتعاطاه المؤلفون والكتاب ككتابه اسم زيد .

٣ - الوجود الذهني كتصور اجتماع النقيضين والمثلين في عالم التصور الذهني حيث لا وجود له في الخارج

٤ - الوجود المعنوي ويراد به عدم تحديده بقالب لفظي .

٥ - الوجود اللفظي وهو الذي يقع بقالب لفظي كندائك على

زيد وخروج مقاطع الحروف عند احتوائه على الصوت المشتمل على بعض الحروف الهجائية دلالة على الوجود اللفظي .

والغرض أن طابع الوجود المعنوي يحكي عن طبيعة التجرد ولا يرتدي لباس التجربة ونقدم لك أمثلة على الوجود المعنوي كما في الأمور الكلية والاشتراك المعنوي والصفات الانتزاعية والمعاني الاعتبارية والأمور الواقعية والمعرفة ذاتها لا بالنظر إلى الطرق الموصلة إليها والنسب والسببية والضرورة ونحوها .

وأما الوجود النفسي لو تصور له كيان استقلالي أمام الوجود الذهني كان أيضاً من المجردات وليس له صفة تجريبية وان كان في الحقيقة لا نرى له وجود استقلالي وان كان الوجود المعنوي عند الدقة مرجعه إلى الوجود الذهني إلا أنه يختلف بلحاظ الاضافة والحيشة ولكن مع ذلك كله لم ينفرد المعنوي عن صفحة التجرد .

وهذه الأمثلة توضح لنا الخط التجريدي وعدم انتمائه إلى الخط التجريبي بشيء من الأشياء لأنها لا تصلح أن تكون في محيط التجربة والدخول في إطار الحواس لعدم الاستيلاء عليها .

ولو كان الميزان في المعرفة الرجوع إلى التجربة في كل شيء لما كان للوجود المعنوي حقيقة ثابتة بينما الأمر يعطي الالتزام بوجود الأمر المعنوي .

٤٨ - السياسة :

من الأمور التجريدية المفهوم السياسي وعلى ضوء ذلك تقدم إليك بعض آراء الفلاسفة كما جاء عن كتاب أفلاطون في الجمهورية الفاضلة حيث شاهد الاضطرابات السياسية بعد مقتل سقراط حرر أسساً سياسية :

- ١ - يتعين على الحكومة أن تستند إلى المعرفة الحقة .
- ٢ - أن يقع التبادل بين المجتمع في الوفاء .
- ٣ - ان كل صانع أو عامل أو جندي أو رجل دين أو مدرس لا بد أن يمر بمرحلة تجريبية قبل الممارسة وعلى السياسي لا بد أن يكون لديه مجموعة ثقافية تؤهله على الخوض في المعارك السياسية .
- ٤ - وكان يستنكر وجود الطبقات لأنه يسبب توزيع ولاء المواطنين بين المصالح الطبقيه إذ تهفو نفوس الارستقراطيين لاقامة حكومة أو ليجاركية يسيطر عليها الأغنياء بينما العامة تتوجه إلى وضع دستور ديمقراطي ويعتقد أفلاطون أن منشأ هذا الصراع هو تعارض المصالح الاقتصادية بين من يملكون وبين من لا يملكون وتكون زبده حديثه ان المجتمع يقع بين طبقتين مجتمع الأغنياء ومجتمع الفقراء ويقع دائماً الصراع بينهما ويجعل طرقاً ثلاثة لحل ذلك الصراع القائم بينهما .
- ١ - احداث تغيير عميق في نظام الملكية الخاصة وانه ليفضل إلغاء الملكية الخاصة تماماً .
- ٢ - توعية المواطنين على إثثار الصالح العام على كل ما عداه .
- ٣ - رفع مستوى القائمين على شؤون الحكم والادارة ثقافياً وأخلاقياً وإزالة التحزب وتثبيت مراكز القوى .
- ويوصى بتقسيم السكان إلى أربع مجموعات حتى لا يكون المجتمع في صراع مستمر بين الطبقة الديمقراطية والطبقة اليجاركية .
- وبنى جمهوريته على ثلاثة طبقات :
- ١ - الصناع الذين يبنون المنازل ويحكون الملابس ويعدون

الطعام ويجب أن تشمل الدولة على أربع حرف أو خمس الزراعة البناء الخياط الاسكافي وأضاف إلى المهن الصناع والبحارة والتجارة .

٢ - المحاربون الذي يذودون عن حياض الدولة تجاه المغيرين عليها .

٣ - الحكام ، ويرى أهم هذه الطبقات الحكام ويجب أن يتعلموا الموسيقى والرياضة لأن فيها صفاء الروح والجسم .

وينبغي على الحكام أن يتصفوا بسجايا طيبة كالصدق والقسط والجلد وضبط النفس ويحرم الملكية الخاصة على الحكام لأنه يوجب تشطير المدينة ويشتت جهود حكامها إذ تسيطر المصلحة الذاتية على عقل كل حاكم ويحتم على الحكام أن يعيشوا مع عامة الناس كما يفعل المحاربون في المعسكرات وإذا امتلكوا البيوت والأراضي والمعادن النفيسة فانهم يخرجون عن دور الحاكمية إلى صفة المزارعين .

ويقول بأن تكون زوجاتهم وأطفالهم مشاعاً لهم جميعاً كما في نص عبارته المترجمة لن تكون لأحد زوجة خاصة ولن يعرف الابن أباه ولا الأب ابنه ويرى سبب الحكم بالاشاعة العائلية حتى لا يرى الحاكم اتجاهها في المصالح الشخصية وإنما نظره دائماً في مصالح المدينة خاصة ، ويذهب إلى أن العدالة جزء من الفضيلة البشرية والفضيلة هي الصفة التي تؤهل الانسان ليغدو صالحاً أو خيراً .

وأما طبيعة الدولة لديه فيعتقد انها نظام اقتصادي مع تعلقه بفضيلة الانسان ولا بد أن تتسم الدولة بالعدالة بأن لا تضر دولة أخرى ويحتم أفلاطون على إقامة جيش للدولة للدفاع عن مصالح المجتمع وصيانة سلامتها وإذا كانت الحرب فناً فلا بد أن يتفرغ جماعة من

المواطنين وان يؤهلوا لدراسة الموسيقى والرياضة .

وذهب أرسطو إلى أن الدولة هي الجماعة وهي كائن طبيعي وعرفها بأنها جماعة ذات تنظيم مشترك ويفهم كون الدولة كائناً طبيعياً بالتجاهين :

١ - أن يخطط التنظيمات الاجتماعية من العائلة ومنها إلى القرية ثم إلى دولة المدينة فالدولة هي المرحلة الأخيرة لنمو العلاقات البشرية .

٢ - ان الانسان حيوان سياسي ولا يعيش إلا في إطار الدولة وعلى هذا فالدولة أرفع للجماعة، ويعتقد أرسطو ان الفرد والجماعة حلقة متصلة ويتصل أحدهما بالآخر اتصالاً عضوياً ولا يفرق بين الجماعات السياسية والجماعة التي في خصوص المجتمع ويقول بأن التفرقة أساس الدولة بخلاف أفلاطون انه يرى أساس الدولة الوحدة .

وكانت عقيدته في الملكية هي الملكية الخاصة دون الملكية المشاعة كما سار عليها أفلاطون إلا أنه أباح الملكية الخاصة للعمال والفلاحين .

واستدل أرسطو على أربعة أسس منطقية :

١ - الحافز والارتقاء وفسره بقوله انه لو أحرز إنسان مغناً خاصاً فلن يتضرر أحد من الآخر سيسعى للارتقاء بذاته .

٢ - البهجة التي تبثها الملكية الخاصة في النفوس فالناس بطبعهم مغرمون بحيارة النقود وتملك الأشياء .

٣ - الحرية فالملكية العامة للأشياء تخضع الأفراد لارادة سلطة عليا .

٤ - تتأصل الملكية الخاصة في نفوس الناس بحيث أن انتزاعها منها يصيب المجتمع بأضرار بليغة وتتألف الدولة على ثلاثة ركائز :

١ - من الزوجين والسيد والعبد ومن المجموع توجد العائلة .

٢ - مجتمع القرية التي تجمعها عدة عائلات ويحكمها الرجال المسنون على منهج سيطرة الأب لأبنائه وتكتفي القرية بالدراسة الثقافية البدائية .

٣ - تتكون الدولة بالقرى المتعددة ويكون دور الدولة السعي إلى سعادة أمتها التي تحتوي على الأنظمة في مصلحة الأمة بحيث تعيش على قانون واحد ولن تأتي هذه الجماعة إلا بين أناس يعيشون في مكان واحد ويتزوجون ويقول ان العائلة يمكنها أن تملك الأرقاء لصالح شؤونها الحياتية ، وان نظريته في الانتفاع يدور على نوعين الأول الانتفاع الأصلي ، الثاني الانتفاع الثانوي فاستعمال الشيء أصيل واستبداله انتفاع ثانوي .

ويقصد بالمواطن من كانت له القدرة على المشاركة الفعالة في تسيير شؤون الدولة سياسياً وإدارياً وقضائياً .

ويتكلم عن الديمقراطية ويحدها بخمس نقاط :

١ - المساواة المطلقة للفقير نفس حق الغني وليس لأحد من المواطنين فضل على آخر إلا بالعمل الصالح .

٢ - يساهم جميع المواطنين الصالحين في إدارة شؤون الدولة كل حسب طاقته والقانون فوق كل شيء .

٣ - عامة الناس أصحاب السلطة العليا فمنهم تصدر الأوامر

والتوجهات وتسمى بدولة الدهماوين .

٤ - ينتخب الحكام عن طريق العامة (١) .

ولنحاول أن نتدخل في العرف السياسي المعاصر لكسب أثر التجريد فيها فمثلاً ان قيام منظمة دولية لدعم الاقتصاد والتجارة أو المساعدة المتبادلة كما يحصل ذلك في السوق الاوروبية المشتركة أوللمساعدة الاقتصادية المتبادلة (الكوميكون) أو إقامة منظمات لتدعيم التطور التقني بين الدول كما يوجد فعلاً في الجماعة الاوروبية للطاقة الذرية .

أو تكون دولة مناوئة إلا أنها تقوم على دعم الجماعات غير السياسية من تغذية وزراعة كما انه حصل بعد الحرب العالمية الثانية احلاف كما في الحلف الأطلسي ويعتقد بطرس غالي ومحمود خيرى ان التكتل الأطلسي كان موجوداً قبل عقد الحلف رسمياً (٢) ويعتقد هؤلاء أن التحالف الذي يضم انكلترا وفرنسا والولايات المتحدة في الحرب العالمية الأولى .

إلا أنه تم توقيع معاهدة واشنطن في ٤ نيسان ابريل ١٩٤٩ التي ضمت كلاً من الولايات المتحدة وكندا وبلجيكا والدانمارك وفرنسا وايسلنده وإيطاليا واللوكسمبورج وهولنده والبرتغال وبريطانيا وانضمت إلى هؤلاء المتحالفة في عام ١٩٥٢ تركيا واليونان وفي عام ١٩٥٥ التحقت بهذه المجموعة جمهورية المانيا الاتحادية (المانيا الغربية) .

(١) علم الاجتماع للمؤلف .

(٢) المدخل في علم السياسة ص ٧١٢ ط ٣ .

ومثل هذه النوعية من الأخذ والعطاء في التحالف يعطيك لوحة واضحة عن صفحة التجرد أيضاً وعندما تلاحظه ركائز الحلف القائم على مجلس الحلف وهو السلطة العليا واللجنة العسكرية والقيادة العسكرية كلها تركز على النمو الفكري وتطلع الاستنتاجات والاستقراء والتمثيل .

وهكذا بالقياس إلى حلف وارسو الذي انطلق في عام ١٩٥٥ / ١٤ أيار (مايو) وهو الذي يضم البانيا بلغاريا تشيكوسلوفاكيا المانيا الديمقراطية المجر بولونيا رومانيا الاتحاد السوفياتي ومدته عشرون عاماً ويتألف من القيادة العسكرية الموحدة ومن لجنة سياسية استشارية ومن الميدان الثقافي والايديولوجي .

ولنلاحظ بما جاء في مخطط الأمم المتحدة عندما افتتحت عام ١٩٧٤ / ٩ نيسان (ابريل) المبنية أولاً في المحافظة على السلم والأمن الدوليين وثانياً تنمية العلاقات الودية بين الدول وثالثاً تحقيق التعاون الدولي في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الانسانية والمحافظة على حرمة حقوق الانسان وحرياته الاساسية من غير تمييز في العرق أو اللغة أو الدين أو تفريق بين الرجال والنساء الفصل ٧ - ٦ - و ١٤ و ٩ - (١٠) .

وتكون مبادئ الأمم المتحدة على ما يلي (١) :

١ - المساواة في السيادة .

(١) جولة في السياسة الدولية ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ط ١٩٧٨ د . حسن الابراهيم د . يوسف عباس د . عزيز شكري .

- ٢ - تنفيذ التزامات الميثاق بحسن نية .
- ٣ - حد المنازعات الدولية بالطرق السلمية .
- ٤ - الامتناع عن التهديد واستخدام القوة في العلاقات الدولية .
- ٥ - تقديم كل مساعدة ممكنة للأمم المتحدة فيما تتخذه من إجراءات .
- ٦ - واجب الدول غير الأعضاء في التصرف وفق مبادئ الميثاق .
- ٧ - عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء .

وتشاهد من خلال هذا العرض في النصوص القائمة عليها الأمم المتحدة وتمسك الأعضاء بها مما يوجب الالتزام بالميتافيزيقا حتى على من ينكرها وان مثل هذه القرارات لا تصلح للركون تحت عالم التجربة بشيء من الوجوه .

وتجد إلى مثل هذا في التمسك بالميتافيزيقا بما يجري بين الدول في رفع العلم وهو رقعة من نسيج ذات لون معين أو عدة ألوان وقد تحمل أشكالاً ورموزاً وتمثل الشخصية الاعتبارية للدولة لتمييزها عن غيرها من الدول في المحيط العالمي ينظم استخدامه القانون والعرف الدوليين والقوانين المحلية للدولة صاحبة العلم فالقانون المحلي يحدد أوصاف العلم كألوانه وأبعاده والأشكال المرسومة عليه وينظم استعماله كما ينظم استعمال الأعلام الأجنبية على إقليم الدولة نظراً للمعنى الرمزي الذي ينطوي عليه رفع العلم على الأبنية العامة أو في المناسبات القومية

ونحوها فاعتبر رفعه رمزاً للسيادة على المكان كما اعتبر تحقيره عملاً عدائياً موجهاً إلى الدولة صاحبة العلم وقد يؤدي إلى نزاع سياسي أو مسلح، تطورت الأعلام الوطنية على مدى الأجيال بالنسبة للدول المستقرة ذات التاريخ الطويل ومنذ الحرب العالمية الثانية وقيام عدد كبير من الدول الحديثة العهد بالاستقلال تضاعفت أعداد الأعلام الوطنية في العالم المعاصر وأكثر هذه الأعلام المستحدثة تعتمد على عاملين اللون والتقسيم الهندسي لرقعة العلم^(١).

فالعلم يعطي الدلالة على المعنى التجريدي وان من يلتزم بالمذهب التجريبي لا بد أن لا يؤمن بوجود العلم ولو كان من دولة وإلا كان متمسكاً بالمناقضة في جميع الفروض .

وتكون السياسة بمفهومها العام من عناوين التجرد لأنها لا تخضع للتجربة والعيان الخارجي واختلاف المباني فيها لا يعطي دخولها في العالم الحسي كما ان موارد الانطباقات فيها لا يثبت كونها واقعاً من الأمور التجريبية .

٤٩ - الاشتراك :

طبيعة الاشتراك تقوم على خطين :

١ - الاشتراك اللفظي .

٢ - الاشتراك المعنوي .

ووجه الفرق بينهما ان الاشتراك اللفظي يوجد في صورة تعدد

(١) القاموس السياسي ص ٨١٢ ط ٣ عام ١٩٦٨ أحد عطية الله .

المعاني المتباينة التي تنطوي تحت لفظ واحد كالعين والمعدن فلفظ العين غطاء لمعاني متعددة من النابعة والباصرة والنفط وهكذا ولفظ المعدن للذهب والفضة والنحاس .

وتعرض علماء الأصول إلى الاشتراك اللفظي على صعيد صحة جواز استعمال اللفظ بأكثر من معنى في آن واحد وعدمه والملتزم بالامتناع يدعي ان الاستعمال مفاده إيجاد المعنى باللفظ وإلقائه أمام المخاطب ويكون توجيه المخاطب إلى المعنى أولاً وبالذات ويكون نظره إلى اللفظ تبعاً وإذا استعمل اللفظ في معنيين على الجهة الاستقلالية تعلق اللحاظ الاستقلالي إلى كل واحد منفرداً وهذا غير ممكن حصوله .

وان كان حقيقة الأمر تبدو غير هذا فان النفس لها صلاحية اللحاظ لمعنيين استقلاليين في مقام التصور والامتناع إنما يقع في حقل الخارج ولا بد أن تميز بين الاتجاه التصوري والاتجاه الخارجي في الامتناع والفلسفي يرى الامتناع موجهاً لأن الآن الأولى في طرف المعنى الأولى لا يسري إلى المعنى الثاني بعد تلبس كل معنى بمادة وصورة وما أجاب به أستاذنا الخوئي في دفعه لنظرية أستاذه (١) من نوع المغالطة لأن الاعتراض كان في صورة الاستعمال والجواب كان في مقام التصور (٢) .

إلا أن سماحة الوالد تصور الامتناع فيما إذا كان اللفظ المشترك بنحو المرآتية للمعنى وكاشفاه عنه وبهذه الصورة لا يمكن في دور الفناء أن يكون اللفظ فانياً في معنى ثاني لأنه عند استعمال اللفظ في المعنى الأولى

(١) محاضرات ج ١ ص ٢٠٦ ط ١٩٦٢ م النجف .

(٢) دراسات أصوية للمؤلف .

قد لوحظ فيه جانب الاندكاك والفناء فلا يتصور أن يكون بذلك الآن
الفنائي متصوراً في معنى آخر لأنه يستلزم جمع اللحاظين على ملحوظ
واحد وهو غير معقول أصلاً نظير وجود ماهيتين كاملتين على وجود واحد
فالامتناع ليس من جهة عدم قابلية تصور النفس لتعدد اللحاظ حيث
أن النفس قابلة لخلق الصور المتعددة في آن واحد (١) .

ويكون دور الاشتراك اللفظي من المعاني المجردة كما ان الاشتراك
المعنوي كذلك لأن الاشتراك المعنوي عبارة عن الكلي بالقياس إلى
أفراده وهو من المعاني المجردة .

٥٠ - التنبؤ والايحاء والغيب :

من جملة الانطباعات التجريدية هذه العناوين الثلاثة :

١ - التنبؤ يراد به توقع الأحداث المستقبلية الناشئة عن
انقذاح نفسي سواء كان عن حدوث قضية في زمان أو مساحة جغرافية
ممكنة المشاهدة وحصول المتنبأ به وان كان أمراً حسياً إلا أن ذات التنبؤ
يتصف بعالم التجرد دون عالم الحس والتجربة « ويتضمن التنبؤ في
العلم تخصيصاً يعين أي الخطوات تخطو إذا أردنا أن نشاهد اضطراباً في
الطبيعة فتنبؤنا بالمكان الذي سيكون فيه كوكب معين في لحظة معينة
مساو لقرار نتخذه عن المكان الذي نضع فيه المنظار المقرب في لحظة
زمنية معينة إذا أردنا رؤية ذلك الكوكب وإذن فهو بمثابة خطة تصف لنا
طريق السلوك الصحيح » (٢) .

(١) المحاكمات ج ٢ ص ١٥٩ ط ١ للمؤلف .

(٢) منطق جون ديوى ص ٧٠٠ في الهامش .

ذكر الدكتور أحمد فائق والدكتور محمود عبد القادر ان الصدق النبؤي لا يقدر إلا في حالة الاختبارات النبؤية فقط فإذا كان الهدف من الاختبار هو النبوء فلا بد في هذه الحالة من تقدير معامل صدقه النبؤي أما إذا كان الهدف من الاختبار التشخيص فقط أي تقدير الحالة الراهنة للفرد فقط فانه يقتصر في هذه الحالة على تقدير صدقه التلازمي وصدقه التكويني (١) .

والمهم أن أصالة النبوء في مقام التجرد وأما المبادئ للانتقال والحصول على الخبرات لا يوجب الشمول في جانب النبوء فتكون صفة الصدق وصفة النبوء من حقل التجربة وغير واقعين في ساحة التجربة والحس وان اعتمد المتنبىء على خلفيات من دراسة التاريخ والتطلع على الحقائق ووضع عدة احتمالات تقريبية لينطلق إلى فضاء المعرفة والواقعة من غير فرق بين التفاؤل الطيب والتشاؤم في معرفة الأمور المستقبلية ويكون كشف الحالات المستقبلية من الصفات التجريدية وهذا لا يضر بشخصية المتنبىء من حيث قوة نفسيته كما في سير الأنبياء أو مما يستعين في فهم الحقائق عن وجود خلفيات فأصالة النبوء تعطى دور التجريد .

٢ - الايجاء قد عرف بأنه التأثير في عقائد أو أفعال شخص آخر دون الالتجاء إلى أوامر مباشرة (٢) ويقوم على عاملين :

أ - العامل الداخلي وهو الاشراف النفسي الذي يحدث فيها تلقائياً .

(١) مدخل علم النفس العام ص ٢٧٥ - ٢٧٦ .

(٢) علم النفس - معاصر ص ١٣٥ .

ب - العامل الخارجي وهو يتفرع على نوعين :

١ - سبب مسانخ للوجود البشري كما نجده في التنويم المغناطيسي كما عرفه فرانز انطون ماسمر (١٧٣٤ - ١٨١٥ م) ان ناموس الجاذبية العامة الذي أظهر حقيقته نيوتن ينطبق على السيال العام المعروف منذ قرنين سابقين وان هذا السيال العام يحدث في الجسم الانساني تأثيرات مماثلة لتأثير الجاذب المغناطيسي .

وعرفه فون هوهنهايم الطبيب السويسري بأنه اتصال شخص بآخر عن طريق سيال يكون شطراً من السيال العام .

وأكد علماء النفس أن التنويم عبارة عن عملية إيجاءات يستخدمها المنوم لاعطاء الأوامر أثناءها للمنوم لذلك أصبح من الضرورة بمكان اختبار الأفراد بالنسبة لقابليتهم للتنويم وهو اختبار يجب القيام به قبل تجربة التنويم الفعلي ويهدف إلى معرفة قابلية هؤلاء للايجاء وتقبلهم إياه (١) .

ومن هذا المنطلق كان لكل إيجاء نوع من التنويم والتوجيه إلى الوجهة التي يختارها المنوم ومن هنا كانت الحلقات الایجائية التجريبية لاختبار المجرب الخبير في أمثال هذه الأمور لضبط الحواس وانقطاع المنوم عن كل ما في العالم الخارجي (٢) .

وتكون التجربة التي قام بها المنوم للاستطلاع عن الوقائع والأحداث المستقبلية والمتصرمة تكون ذات الانكشاف عمل تجريدي

(١) موسوعة علم النفس - التنويم المغناطيسي ص ٤١ .

(٢) موسوعة علم النفس - التنويم المغناطيسي ص ٤١ .

وان حصل بمقدمات تجريبية ولا بد أن تميز بين الاتجاهين .

٢ - سبب غير مسانخ للوجود البشري كما يحدث ذلك في إيحاء الأنبياء عن طريق الوحي الالهي في تبليغ رسالات السماء للمجتمع الانساني وإعطائه قوانين اهيية يسير على ضوئها ويمثل هذا الدور أيضاً الصفة التجريدية .

والذي نلاحظه من آراء علماء النفس حول الايحاء تجدهم يصنفونه على ثلاثة أصناف :

١ - الايحاء المعنوي هو تصديق الآراء من غير مناقشة ولا سيما إذا كانت موافقة لطبيعته الشخصية .

٢ - الايحاء الوجداني ويراد به شعور الطرف الآخر بما تأثر به الشخص نظير تأثر الأم على ولدها عندما يتألم من جرح ويعتقد آدم سميث (١٧٧٦) أن هذه الصورة من المشاركة الوجدانية عبارة عن استجابة سريعة غالباً انعكاس شرطي ويمثل سميث إلى الايحاء بالتعاطف معرفياً عقلياً أو بإحساس المرء بالعدالة .

٣ - الايحاء الحركي (المحاكاة) وهو الذي يوجد عن طريق الفعل كما في محاكاة الأفعال ويكون التنويم المغناطيسي كما أشرنا إليه أكمل مراحل الايحاء ويعبر عنه بعض علماء النفس إفراط في الايحاء حيث يتلاشى مؤقتاً الضبط الشعوري للشخص على سلوكه ويقبل الايحاءات على مستوى لا شعوري من الشخص الذي يقوم بتنويمه (١) وكل هذه الأصناف تؤكد ثبوت التجرد ولا تلتحق بعالم الحس

(١) علم النفس المعاصر ص ١٤١ للدكتور حلمي المليجي .

والتجربة .

٣ - الغيب وهو على نوعين :

أ - غيب مختص في ذات الحق المطلق .

ب - غيب أطلع بعض عباده لصلاحية نفوسهم على هضم ذلك الغذاء الروحي من غير عمل ووسيط كما يتعاطاه المرتاضون لصقل نفوسهم وبعدها عن ساحة الشهوات والمنكرات والدخول في حقل الروحانيات .

وكل هذه الأنحاء تقع من صفات التجرد وليست في شبكة التجربة والحواس .

٥١ - الحدس :

الانتقال من المدرك إلى المدرك تارة تقع مع الواسطة كما في الحواس الظاهرة وأخرى يكون الانتقال إلى المدرك بدون واسطة كما في الحدس ويحصل ذلك بواسطة قوة انتباه الشخص إلى النتيجة بدون ملاحظة المقدمات تفصيلاً سواء كان عن غفلة أم سرعة خاطفة إلى النتيجة وهو من مصادر المعرفة أيضاً .

ويعتقد الحدسيون بأنه يمكن أن تدرك ذات الشخص من غير حاجة إلى مقدمات يستدل منها على حصول النتائج فيكون الإدراك مباشراً من غير مقدمة بل ولا نتيجة وعرفه علماء النفس بأنه استنتاج عادي استخلص من معلومات كامنة لا تعطى بوجودها الفرد .

ونحن ندعي أن وجود مثل هذه الكيفية من الانتقال إلى اللازم عملية تجريدية ولم يفقد الحدس وجود المقدمة وان كانت مغفولة عنها

لسرعة الانتقال والمباشرة إلى النتيجة وهذا لا يوجب رفع اليد عن وساطة المقدمة والمبدائية ،

ويردد جون ديوي الحدس بين احتمالين يقول اما ان الحدس هو في إدراكنا المباشر للكيفية المتضمنة في هذا الصدد وللتشابه الكيفي بين هذا الموقف وبين غيره من المواقف التي كنا فيما سبق قد استدللنا منها النتائج أو أن نقول بصورة أكثر مباشرة أن الحدس هو ما نعيه بالعادة التي تفعل فعلها عندئذ (١) .

إلا أن الذي نلاحظه في موقف جون ديوي ، بتعبيره للحدس ان حقيقة الحدس تتجه إلى ناحية الاتصال المباشر إلا أنه أكثر مباشرة في صورة تحديده بالعادة وهذا لا يحقق جوهرية الحدس لأن العادة وعاء لعدة مجالات وليست أداة لخلق الحدس وإيجاده .

ويحدثنا الدكتور حلمي المليجي الحدس في الحقيقة استنتاج عادي استخلص من معلومات كامنة لا يفتن إلى وجودها الفرد في تلك اللحظة ربما يفتن الفرد بغموض لبعض هذه المعلومات ولكنه لا يستطيع التعبير عنها بكلمات إذن أنواع الحدس ليست صوراً متميزة عن التفكير بل ربما تمثل فقط استنتاجات مستمدة من بيانات أو معلومات غالباً لا شعورية (٢) .

ويعرف وارن الحدس بأنه حكم بدون تفكير سابق معروف من الشخص ويرجع الحدسيون الإدراكات إلى إدراكات مباشرة كما ان

(١) منطق جون ديوي ص ٧٢٢ - ٧٢٣ .

(٢) علم النفس المعاصر ص ٢٢٢ .

الظاهرين يرون انه ليس لدينا إلا إحساسات وليس وراءها واقع تقابل
الإحساسات .

وقد أشرنا إلى أن طبيعة الاستنتاج تقتضي التجرد والدخول في
المتافيزيقا والتجديد والحدس لما كان قائماً على الاستنتاج السريع
فيكون من مصاديق التجرد وان كان مستمداً من معلومات منطوية
إلا أن كيفية الانتقال وطبيعة الاستنتاج من العوامل التجريدية .

٥٢ - المنعكس الشرطي وأثره التجريدي :

اختلف علماء النفس حول الطريقة التي يتوصل بها الانسان إلى
معارف جديدة عن طريق التعلم وينبغي أن نلفت نظرك إلى جهة الفرق
بين عملية التعلم وبين نتائجه إذ عملية التعلم تقع في الاطار الداخلي
التي لا يمكن مشاهدتها وتكون النتائج هي عبارة عن الآثار العارضة بعد
العلمية التي تقع صالحة للمشاهدة بخلاف عملية التعلم فانها نشاطات
عقلية والذي يقع في دائرة التجرد عند التعلم دون نتائجها لأنه يمكن
جعلها في قالب اللمس أما بيان الآراء فقد كانت الأولى المسماة
بالارتباطية تنادي بأن التعلم إنما يحدث نتيجة ارتباط بين المثيرات
والاستجابات المجالية اتجهت في تجاربها واهتماماتها نحو الادراك
والفهم في عملية التعلم ويرى المجاليون أن التعلم يحدث نتيجة لادراك
الكائن الحي للعلاقات المتعددة الموجودة بين مكونات الموقف التعليمي
وهم بهذا لا يقرون بدور ارتباطات المثيرات بالاستجابات بل يؤكدون
على أهمية الموقف الكلي أو المجال وأهمية الدور الذي تقوم به عملية
الادراك والعمليات العليا بمعنى آخر^(١) وعلى هذا نقدم "إلى التالية :

(١) الموسوعة النفسية ص ١٣٩ .

١ - نظرية بافلوف الروسي القائمة على دراسة فسيولوجية الهضم وذلك عندما أجرى عملية جراحية على كلبه بتوصيل غدده اللعابية بمخبر ليقين كمية اللعاب التي يفرزها الكلب عند تقديم الطعام إليه بينما رأى الكلب يفرز اللعاب قبل مجيء الطعام بمجرد سماعه للأقدام وقبل تقديم الطعام وسمي تقديم الطعام بالمثير الطبيعي الذي هو المثير غير الشرطي وعبر عن ذات اللعاب كنتيجة للاستثارة غير الشرطية بالاستجابة غير الشرطية وسمي الإفراز كاستجابة لصوت القادم الذي يقدم له الطعام بالاستجابة الشرطية وسمي صوت المقدم للطعام المثير الشرطي وأخذ بافلوف دراسة العلاقة بين المثير الشرطي والمثير غير الشرطي القائمة على الجرس والطعام وذلك في صورة دق الجرس قبل تقديم الطعام للكلب وبعد هذه العملية تجد الكلب يفرز اللعاب من مجرد سماع الجرس وإليك النقاط القائمة في دراسة بافلوف :

١ - الجرس (الاستجابة غير الشرطية) .

٢ - إفراز اللعاب (المثير غير الشرطي) .

٣ - الطعام (المثير الشرطي) .

ويمكن أن تتصور هذه التجربة على ستة قوانين :

١ - حصول الاستجابة الشرطية عند تكرار المثير غير الشرطي بعد المثير الشرطي وتطلق على عملية الاكتساب بتكرار تقديم المثير غير الشرطي اكتساباً بالتدعيم أو التعزيز .

٢ - اختفاء الاستجابة الشرطية فيما لو كرر المثير الشرطي من

غير تقديم الطعام .

٣ - إعادة الاستجابة الشرطية أسهل من تكوينها لأن أصل الایجاد يحتاج إلى عملية تكرارية بما يقارب عشرين مرة بينما الاعادة قد تحصل بمقدار خمسة مرات .

٤ - (من الممكن أن ينتقل تأثير المثير غير الشرطي إلى مثير شرطي عن طريق التدعيم وبعد مدة يصبح المثير الشرطي مثيراً غير شرطي لينقل تأثيره على مثير شرطي ثان وفي هذه الحالة تكون الاستجابة الشرطية للمثير الشرطي الثاني أضعف من مثيلتها الخاصة بالمثير الشرطي الأول) وهي عملية (الضوء يتلوه الجرس) وبعد هذه العملية صار الضوء مثيراً .

٥ - يحدث التشریط الانتقائي بواسطة التعزيز الانتقائي حيث ظهر لدى بافلوف ان أي صوت يحدث ويسمعه الكلب يؤدي إلى الاستجابة الشرطية وهي إفراز اللعاب وأطلق على هذه الظاهرة وهي ظاهرة التعلم الشرطي بالتعليم وأخذ بافلوف يتنوع في تجاربه للمثير من حيث الكمية والكيفية .

٦ - ربط زمن حدوث الاستجابة الشرطية بزمن احداث المثير الشرطي واتباعه بالمثير غير الشرطي ويكون مقصود بافلوف أن إفراز اللعاب من قبل الكلب يوجد بين فترة المثير الشرطي والمثير غير الشرطي وهو ما بين قرع الجرس وتقديم الطعام .

ويبدو أن مذهب السلوكيين اعتقدوا ان ردود الفعل المنعكس يكون من الأمور الفسيولوجية وعلى هذا الأساس فان الفكر يقع خاضعاً للعوامل الفسيولوجية كما في إفراز اللعاب بينما حقيقة الفكر والادراك

لا يفسران برد الفعل المنعكس وإنما لهما أبعاد أخرى .

أما ما يتعلق بموضوع بحثنا بعلاقة التجريد في الفعل المنعكس الشرطي فيظهر بوضوح أن طبيعة الفعل المنعكس الشرطي متعلق بعوامل الفسيولوجية على بعض النسب أما درك العلاقة بين الاستجابة غير الشرطية وبين المثير الشرطي فذاك بقوة أخرى غير رد الفعل ويكون المنبه الشرطي كما يحدث في دق الجرس للكلب أو خطوات المقدم له الطعام يوجب الانتقال إلى درك مجيء الطعام وبذلك يحصل المثير غير الشرطي وهو اللعاب وبهذا يظهر من السلوكيين وغيرهم الخلط الواضح كتفسيرهم للاستجابة بالادراك وإنما هو صفحة أخرى وفي حقل خاص إذ الادراك يحكي عن كيفية الارتباط والعلاقة والاستجابة تحكي عن ردود الفعل نظير الأصداء المنعكسة .

ويتنور الطريق أمامك بأن الفعل المنعكس الشرطي لا يتصف بالتجرد إلا بملاحظة حصول العلاقة والارتباط بين الاستجابة غير الشرطية وبين المثير الشرطي .

٢ - نظرية الجشتالط^(١) (كاركوفكا فرتهيمر) وذلك عندما قام كلو أو (كوهلو) بعملية تجريبية أولاً مع كلب وضعه في قفص ووضع له على مقربة طعاماً ثم جعل أمامه سلكاً فما كان من الكلب إلا أن خرج من القفص ولكن في التجربة الثانية للفرخة أخذت فترة زمنية عند مواجهة المسلكية حتى ان خرجت وفي المرة الثانية من نفس التجربة خرجت الفرخة من غير توانٍ وكلمة الجشتالط (الجشتالط) في التعبير

(١) كلمة الجشتالط المانية ويقصد بها الصورة أو الصيغة أو الشكل أو البناء أو التنظيم

أو الكل المتكامل أو الاطار .

الالمانى يراد بها الصيغة التي وردت بحسب الميزان السلوكي عن السلوك الكلي الذي يقع واسطة لتفاعل الكائن الحي مع البيئة الخارجية وبهذا يختلف سير الارتباطين مع الجشتالطين لأن الارتباطين يفسرون السلوك بما أنه منطوق سلوكي ويفسر الجشتالطيون السلوك على أساس كونه من الظواهر النفسية ويرتكز الجشتالط على قائمتين :

١ - المجال الطبيعي وهو عبارة عن مجال (جسم) في سلوكه وارتباطه مع جسم آخر ووجود المجال (الجسم) موجب لتحديد سلوك الجسم كما انه يمكن من خلال سلوك الجسم يكون طريقاً لاثبات خواص المجال نظير انضمام كلوريد الباريوم مع محلول كبريتات الصوديوم عند جعلها في أنبوبة وطبيعي سوف تترسب كبريتات الباريوم بلحاظ طبيعة العلاقة بينها وبين الماء لأن طبيعة كبريتات الباريوم يوجب الترسيب بما يحتوي عليه من مواد غير صالحة للذوبان في الماء .

وعرف فرادي المجال بأنه الحيز المحيط بشيء ما والذي تظهر فيه آثار قوى هذا الشيء .

٢ - المجال السلوكي : يعتقد أرباب نظرية الجشتالط ان التعلم عملية كلية لا يمكن تجزئتها إلى وحدات أولية ويكون حدوث التعلم نتيجة لادراك الكائن الحي بسبب حصول العلاقات المختلفة والتي يؤدي إدراكها إلى الاستجابة الصحيحة المعبر عنه بالاستبصار وقد كشف كلر هذه الملاحظة عندما قام بتجربة ثالثة على القرد الشمبانزي عند جعله في قفص وقدم له الطعام عن بعد وجعل داخل قفصه عصاً صغيرة وعصاً كبيرة يمكن جمعها في صورة عصا واحدة أكبر منها وأخذ كلر يبعد الطعام عن القرد المسمى سلطان شيئاً فشيئاً وكان دور

القرد في المرحلة الأولى أن أخذ العصاة الصغيرة ثم بعد ذلك أخذ الكبيرة وعند ابتعاد الطعام عنه أخذ يلعب في العصائتين حتى عرف كيفية إدخال إحداهما في الأخرى وفي المرحلة الثالثة توصل إلى تناول الطعام وأطلق كلر على هذه المرحلة من التعلم بالاستبصار ويعطي دور عملية القرد ان اهتدى إلى وجود العلاقة بين العصاة الطويلة المركبة من جزئين والمسافة التي وضع عليه طعامه ومثل هذه النوعية من العلاقة والاهتداء ترمز إلى ناحية التجرد وان حصلت المقدمة بالتجربة ويكون أصل الانتقال من الحيوان أمر تجريدي .

٣ - نظرية المحاولة والخطأ : تبني هذه النظرية على الأمور التجريبية كما يبدو من ثورنديك الامريكي وكانت تجربته أن وضع الحيوان في بعض الأجهزة وجعل غذاءه خارج الجهاز وكانت الكيفية ان وضع القط في قفص يحتاج في فتح بابه إلى رفع مزلاج خارجي إلى أعلى مع دفع الباب في نفس الوقت وجعل طعام القط خارج القفص وأخذ ثورنديك يلاحظ تحركات القط مع إحصاء المدة إلى أن فتح الباب ثم أخذ في تكرار العملية التجريبية للقط حتى تقلص الوقت بأقل من العملية الأولى وكانت العمليات المتأخرة رافعة للأخطاء السابقة وتوصل ثورنديك إلى نتيجة المحاولة والخطأ وأضاف ثورنديك إليهما بقانون الأثر وهي ان الاستجابة المتعلمة هي التي تقترن بالرضا والسرور بالنجاح وتترك أثراً مشبعاً في الحيوان وقانون الاثابة وهو ان الاستجابة التي تعطي أثراً طيباً تتدعم لأنها تثيب الحيوان على القيام بها في نفس الوقت تختفي الاستجابة الفاشلة لأنها لا تثيب الحيوان فلا تحظى بتدعيم يدعو إلى القيام بها مرة أخرى (١) .

(١) علم النفس العام ص ١٨٩ .

ويكون مفاد هذا العرض أن المحاولة والخطأ يقعان في التجربة والذي نلاحظه أنها لا يناطان في إطار التجربة والقضايا المحسوسة وإنما وعائهما أوسع من المحسوس والمجرد لأن المحاولة والخطأ يقعان أيضاً في الأمور النظرية والجهات الميتافيزيقية أو كما يسير عليه السوفسطائيون والمشككون في التردد بين هذين الخطين .

٤ - نظرية واطسون : وهي المسماة بالاتجاه السلوكي وهي القائمة على ملاحظة العلاقة بين المثير والاستجابة والمرتكزة على عمودين مضافين إلى المحاولة والخطأ (تعلم حل المشكلة) .

أ - التكرار .

ب - الحداثة .

ويكون على طبق مذهبه المادي الميكانيكي في تفسيره للسلوك تقع الاستجابة في كمال أوجها الحدوثي من قبل سلوك الكائن الحي ولذا يلزمها التكرار بخلاف ما لو وقعت الاجابة فاشلة وخاطئة فالحدوث يقع مرة واحدة من غير تكرار ولكن مذهبه يخالف ما اعتقده ثورنديك بأن المحاولات الخاطئة في مبدئها (تعتبر أكثر تكراراً في حدوثها من الاستجابات الحديثة التي تعتبر نهاية المطاف) .

ويبدو من واطسون في اتجاهه السلوكي ان دور الملاحظة بين المثير والاستجابة يعطي صبغة التجرد وان كان في بداية الأمر اعتمادها على التكرار والحداثة لأن العلاقة الحاصلة بين المثير والاستجابة من صفحات التجرد .

٥ - نظرية طولمان وهي قائمة على نوعين في معرفة السلوك .

١ - السلوك الكلي .

٢ - السلوك الجزئي .

قال طولمان في عرضه لهذين السلوكين ان السلوك الكلي قائم على قانون الوظيفة وان السلوك الجزئي قائم على قانون الشرطية فالسلوك الكلي مركب من عناصر نفسية متعلقة بالادراك الواقعي وكونه وظيفة لسلوك الكائن وعلى هذا النهج وضع معادلة لسلوك الانسان وهي س (سلوك) = و (وظيفة) × (إدراك) × (إدراك ء دافع السلوك) ومقصوده من هذه المعادلة ان ما يحصل من سلوك للانسان ناتج عن تفاعل الادراك للواقع (مع دافع معين يوجب حركة الانسان في خدمة السلوك ووظيفة للكائن^(١)) .

ونلاحظ نظرية طولمان انه لم ينكر وجود علاقة بين المؤثر الشرطي (الجرس) والمؤثر الطبيعي (الطعام) عند إدراك الكلب في الانتقال كما انه لم ينكر وجود الادراك بين الاستجابة الناجحة التي تستلزمها المكافأة ويكون تعلم الشخص عن طريق المعاني والعلاقات وهذا مما يؤكد نظريتنا في عالم التجرد .

٥٣ - النظرية :

يمكننا ملاحظة نوعين :

١ - الضرورة والنظر .

٢ - النظرية والقاعدة والقانون .

(١) المصدر نفسه ص ١٩٢ - ١٩٣ .

أما بيان الضرورة فهي قائمة على التصور غير المعقد والتصور الواضح من غير تأمل عقلي كتصور وجود الشمس والماء والهواء والنار .

ويراد بالنظر التصور المعقد الذي يحتاج إلى التأمل كتصور الوجودات الكونية هل هي مخلوقة صدفة أم ناشئة عن علة عقلانية مدبرة أو كتصور حقيقة الملك هل هو وجود نوري أم ناري .

أما حقيقة النظرية فتفسر على أساس كونها في قبال الحقيقة أو هي نسق متكامل من الفروض المتجانسة والمرتبطة أساساً بموضوع الظاهرة التي تسعى النظرية لتفسيرها ويكون تعريف النظرية هي مجموعة من المتواضعات أو المسلمات التي ابتكرها صاحب النظرية وافترض ان لها مقابل نظري في الواقع .

كما ان دور النظرية تساعد على فهم الوقائع والعلاقات المرتبطة بالواقع عند وجود مجموعة القوانين العلمية أو ما يسمى بالمبادئ .

ويكون فهمنا للنظرية من خلال هذا العرض انها من الأمور الانتزاعية إلا أنها في محيط الدائرة الجزئية ولذا لا توصلنا إلى خط نهائي قاطع لأنها قابلة للنقض بوجود نظريات جديدة معارضة فهي لا تعطي لوحة عامة يطمئن إليها في جميع الميادين ولذا يمكن ارتفاع موضوعها بالكل أو تنصهر إلى بعض النظريات الأخرى فتكون ذائبة أمام النظرية الحديثة .

وبهذا تفرق عن القاعدة لأنها تعطي دور القضايا الحقيقية والأمور العامة التي لا يصلح أن تحدد في زمان أو مكان فالنظرية في اتجاه جزئي والقاعدة في اتجاه كلي مستغرق كما ان القانون يراد به الضبط العام ولكن بما انه يعطي صبغة الجعل الاعتباري وكل هذه الأنحاء ترمز

إلى ناحية التجرد ولا تقع في لوحة الحس والتجربة بشيء من الوجوه .

٥٤ - الانتقالات التبادر السياق المقارنة الاطراد :

توجد الانتقالات الذهنية على أنحاء :

١ - التبادر يراد به الانتقال إلى المعنى الموضوع له من غير قرينة ترشده إلى الموضوع له وإنما ينسب الذهن إلى المعنى من غير واسطة بمجرد إطلاق اللفظ كقولك الخليفة الأول ينتقل الذهن إلى أبي بكر وأمير المؤمنين إلى الامام علي والشمس إلى هذه الشمس التي أمامنا ومثل هذا الانتقال من مصاديق التجرد كما ان الاهتداء إلى المعنى المجازي وان كان بواسطة القرينة على المعنى الموضوع له من المعاني المجردة أيضاً بغض النظر عن الحقيقة والمجاز وإنما النظر إلى جهة كيفية الانتقال المباشر واللامباشر وان كان في واقع التبادر إلى المعنى الموضوع له قد اعتمد أولاً على خبرات وترددات ذهنية للحصول على أنس المعنى والانسجام معه حتى كان بمجرد إطلاق اللفظ صار الانتقال إلى المعنى الموضوع له بصورة سريعة ومثل هذا الانتقال والكيفية لثبوت المعنى الحقيقي يقع من نوع المجردات بغض النظر عن الكيف المسموع الذي كان هو الواسطة في الانتقال أو وجود خبرات للحصول على انس المعنى الموضوع له .

٢ - السياق : يقصد بالسياق فهم المعنى والحقيقة من خلال مجموع عرض الجمل والقضايا التي لم يقع التصريح القولي عليها وإنما يفهم المعنى من خلال الوحدة المترابطة فالانتقال إلى المعنى الحقيقي هو من طبيعة المجردات ولا يصح أن نصفه من الحس والتجريب أصلاً ويمكن أن ندعي أن لسياق مقدمة تمهيدية للتبادر وانه يعرف المعنى

الموضوع له من مضمون الكلام ، كما ورد في تفسير كلمة أ . الامام علي (ع) معناها يعرف من الآية في قوله تعالى متاعاً لكم و لكم .

٣ - المقارنة : تتصور المقارنة على أنحاء في لمعانها التجريدي :

أ - المقارنة بلحاظ المماثلة وذلك في صورة الاتحاد بين شيئين متماثلين كقولك دار زيد مثل دار عمرو وفضيلة محمد كفضيلة علي والمقارنة بحسب المثلية تقع أما بالكم أو بالكيف كما في الخطين المتوازيين والسواد مع السواد والبياض مع البياض .

ب - المقارنة بحسب التفاوت كمقارنة الفكر الاسلامي والفكر المسيحي أو كمقارنة الفلسفة الميتافيزيقية والفلسفة الوضعية بما يقصد فيها من تفوق واضح بين الفلسفتين وتقديم إحدهما على الأخرى .

ج - المقارنة بحسب القضية الحينية كما هو بالنسبة إلى التقييد دون التقييد نظير التعمم والتقمص فان العمامة والقميص أخذاً مقارنين لوجود الشخص من غير زيادة أحدهما على الآخر الذي يعبر عنه في مصطلح الأصوليين بالحصة التوأمية وفي عرف المنطقيين بنحو القضية الحينية .

٤ - الاطراد يتخذ الاطراد كقانون عام اما ان يكون ناتجاً عن استقراء كما في فحصك لبعض جزئيات الحديد وتمدده بالنار يكون الحكم مطرداً على كافة المصاديق الأخرى .

أو يكون في مقام الحقيقة امام المجاز وان نوقش في هذه النقطة بأن المجاز كالحقيقة فانه مطرد أيضاً .

ومجموع هذه المعاني المتصورة للاطراد يكون في دور التجريد

ولا يقع في ميدان التجربة .

٥٥ - القيم :

تعرف القيم عند علماء النفس عبارة عن توجه سلوك الفرد وتدفعه في مسارات معينة ^(١) أو هي عقيدة يفضل المرء أن يسلك بناء عليها أو هي عقيدة توجه سلوك بناء على رغبته ^(٢) .

ويأتي علماء الأخلاق للقيم من زاوية الضمير وتعبيره كقيمة أخلاقية إذا استند على الاثابة والعقاب وعند علماء الاجتماع هي الآثار التي ينتجها الشخص حتى يكون مرضياً عند المجتمع ^(٣) .

وقد قام فرنون والبورت ولندزي بدراسة القيم على جهة الفروق الجنسية بين الرجال والنساء حيث طبقوا قياساً للقيم على (١١٦٣) رجلاً و (١٥٩٣) امرأة فوجدوا ان القيم الاجتماعية والدينية والجمالية ترتفع عند النساء أكثر من ارتفاعها عند الرجال في حين ان القيم الاقتصادية والنظرية والسياسية ترتفع عند الرجال أكثر بالقياس ما عند النساء .

ونشرت هذه الدراسة في عام ١٩٣١ إلا أنه في عام ١٩٥١ و ١٩٦٠ وفي عام ١٩٦٥ ظهرت تعديلات أخرى وكان تقسيم القيمة على ستة أقسام :

(١) علم النفس التربوي لجماعة من الدكاترة د . محمد خيري ص ٢٨ .

(٢) علم النفس المعاصر ص ١٧٥ للدكتور حلمي المليجي .

(٣) علم الاجتماع للمؤلف .

١ - النظري وهي المبنية على تكشف الحقائق وقيام الشخص بدراستها بعمق وتبصر من غير نظر إلى الجمال أو منفعة الأشياء ويكون غرض هذا الشخص إلى التنظيم وجمع المعلومات ويتمثل هذا النوع في الرجل .

٢ - الاقتصادي ويتجسد في الرجل لاهتمامه بالانتاج والتسويق والاستهلاك وكثرة الثروة .

٣ - السياسي يقوم به الرجل بحثاً عن القوة والسيطرة والغلبة بأي صورة توجد ولذا يعتقد كثير من الفلاسفة أن القوة من أكثر الدوافع العالمية والأساسية .

٤ - الاجتماعي يتطلبه الرجل أيضاً للحصول على العلاقة والارتباط بين المجتمع البشري وان كانت المرأة أكثر تطلباً من الرجل .

٥ - الجمالي وهو رعاية الشكل والانسجام ويتمثل ذلك في كيان المرأة .

٦ - الديني وهو أرفع القيم وأجلها لما يعتبره الشخص من الوحدة وفهم الكون متكاملأ أو يعرف سيرانجر الرجل الديني بأنه شخص يتجه بناؤه العقلي باستمرار نحو خلق أعلى الخبرات قيمة ذات الارضاء (١) .

كل هذه الانطباعات للقيم ترشدنا إلى اتجاهها نحو التجريد لأن القيم من الأمور الاعتبارية وليست من الأمور المقولية سواء فسرناها عن طريق كونها عقيدة أم الضمير أو الآثار الاجتماعية كل بحسب غرضه

(١) علم النفس المعاصر ص ١٧٧ .

بما يفسره العلم النفسي أو الأخلاقي أو الاجتماعي .

٥٦ - الشخصية :

تأتي كلمة الشخصية اشتقاقاً من كلمة الشخصوس أي الظهور والتبدي أمام الآخر والشخص هو سواد العين أي إنسانها الذي يرى عن بعد ثم استعمل الاسم في ذاته واشتقت منه التعبيرات المختلفة ولا يسمى شخصاً إلا ما كان له جسم يشخص لوجود ارتفاع له (١) .

وكلمة الشخصية في اللغات الأوروبية تطلق على الأدوار التي يقدمها الشخص أمام المتفرجين والناظرين إليه .

وعرف واطسن ١٩٢٤ بأنها محصلة أنواع النشاط الملاحظ عند الفرد بأسلوب موضوعي لمدة كافية من الزمن في مواقف مختلفة تتيح التعريف عليه عن كثر كما انها في النهاية تمثل مجموع عاداته التي تميزه عن غيره من الأفراد (٢) .

إلا أن هذا التعريف قد استند على الصفحة الخارجية والعوارض الخارجية لوجود الشخصية ويكون دور الملاحظة يعطي الصفة الخارجية لوجود الشيء .

وعرفها شيرمان (١٩٢٨ م) ان الشخصية هي السلوك المميز للفرد .

وعرفها ماي (١٩٣٠) بأنها ما يجعل الفرد فعالاً أو مؤثراً في

(١) مدخل علم النفس ص ٤١٢ .

(٢) مدخل علم النفس ص ٤١٣ .

الآخرين .

وفسرها بقراط (٤٠٠) قبل الميلاد بالامزجة وصنفها على اثنين الأول المزاج السكتي أي مرض السكتة القلبية الثاني المزاج السلي أي مرض السل ويرى المزاج الدموي على ثلاثة أنواع السوداوي والصفراوي والبلغمي ولكن تعتبر هذه الأمزجة الشخصية بلحاظ الجسم كما ان كوتشمر قسم الناس إلى أربع مجموعات قصير البدن ويعبر عنه النوع المكتنز وضخم الجسد وقصير الساقين نسبياً وممتلئ الصدر مستدير الكتفين صغير اليدين والقدمين والنوع القوي الرياضي وهو الذي يتميز جسمه وأطرافه بتناسق في النمو في البنية عريض الكتفين وكبير اليدين والقدمين النوع الثالث الواهن الذي يتضاءل جسمه بالنسبة للطول فهو نحيف طويل ضيق الصدر وكسر العظام غير مكتمل النوع الرابع : المشوه وهو الذي يتميز بعدم التناسق وعدم التوازن الغددي .

وعلى كل فان الشخصية لها انطباقات كثيرة ومن مصاديقها الشخصية الجسمية وعلى الجملة ان الشخصية اما تأتي عن طريق الجواهر والماهيات واما عن طريق الخواص والاعراض .

وفسر «هارم» ماكيثران نمو الشخصية من أجل الفرد والمجموع يكشف في طياته عن نمو مزدوج في الفردية والجماعية معاً ويرى ان الشخصية يسيرها عاملان الفردية والجماعية .

وذهب البورت (١٩٦١) بتصنيف أكثر من مائة تعريف للشخصية في ثلاثة أقسام عامة .

١ - التأثير الخارجي وتسمى بالتعريفات المظهرية حيث انها

تسير على ضوء المظهر .

٢ - البناء الداخلي وهو الذي يسير على وفق الجوهر وتسمى بالطبيعة الداخلية .

٣ - وجهة النظر الوضعية .

ويقصد بالقسم الأول ما كان له كفاءة اجتماعية أو جاذبية اجتماعية وتنطوي تحت هذا القسم ثلاثة تعريفات :

١ - المجموع الكلي لتأثيرات الفرد في الجماعة .

٢ - عادات أو أفعال تؤثر في الناس الآخرين .

٣ - استجابات الأشخاص الآخرين للفرد كمثير أو منبه .

ويزاد على هذه الثلاث تعريف رابع : (فكرة الآخرين عنك) .

وقد ناقش الدكتور حلمي التأثير الخارجي هو اننا لا نستطيع قبول الرأي الذي يرى أن هناك شخصاً له شخصية أكثر أو أقل من شخص آخر فهؤلاء الذين تنقصهم الجاذبية ومن جهة النظر السيكولوجية قد منحوا بسخاء بقدر ما منح هؤلاء الذين يتمتعون بالجاذبية الاجتماعية وأهميتهم بالنسبة للعلم سواء حقاً أحكام الناس الآخرين علينا تعرف شخصياتنا جميعاً ولكن ماذا يكون الأمر لو اثرنا في أشخاص مختلفين تأثيرات مختلفة هل يعني ذلك أننا نمتلك شخصيات متعددة لا يمكن أن تكون حكماً واحداً فقط هو الذي كون الانطباع الصحيح عنا بينما أخطأت انطباعات الآخرين^(١) .

(١) علم النفس المعاصر ص ٣٢٠ - ٣٢١ .

ويبدو من الدكتور ان تعدد المثيرات عنده اما انه قد اعتبرها شخصيات متعددة أو انها ترجع إلى مثير واحد فان كانت بنحو القضايا المتباينة فكيف ترجع إلى شيء واحد وان رجعت إلى وحدة المؤدى فهو يحكي عن شخصية واحدة دون الشخصيات المتعددة ولكن سيتضح من تعريفنا ان الشخصية بنحو الاعتبار دون الانتزاع ولا يتوجه عليه ما ذكرنا (١) .

وأما القسم الثاني وهو البناء الداخلي ذكر انه عبارة عن فكرة الآخرين عنك لأن المدار في البناء الداخلي تصور الآخرين عنك ولكن الذي يظهر من علماء النفس أنهم يرون أنها ذو تنظيم ديناميكي داخلي في ذات الفرد ويكون النظر إلى الشخصية تارة بما هي في داخل الفرد وأخرى. بما ان الغير مؤثر فيها ويقول البورت الشخصية هي تنظيم ديناميكي داخل الفرد من جهة نفسية وجسمية تحدد سلوكه وتفكيره المميز له .

ويقول ليكي في تعريف الشخصية هي نظام موحد للخبرة وتنظيم للقيم المتوافقة بعضها مع بعض .

إلا أن ما ذهب إليه البورت وليكي نظرهما إلى الشخصية من زاوية خاصة بينما لها مفهوم واسع لا تحدد بالنظام الديناميكي من الوجهة النفسية والجسمية ولا انها ناشئة عن النظام الموحد للخبرة وللقيم المتوافقة .

ويقصد من القسم الثالث هي النظرة الوضعية فلفظ الوضعية

(١) علم الاجتماع للمؤلف .

عبارة عن الاتجاه العلمي التجريبي وهي التي تعين على اكتشاف الحقيقة عن طريق القياس والطرق المفيدة للتوصل إلى الحقيقة فعلماء النفس الوضعيين يرون الحركة مسببة أو محددة بواسطة ضغوط فالإنسان مثل الأشياء الجامدة غير الحية ويقولون أننا لا نستطيع معرفة إذا كانت هناك حقيقة واحدة ديناميكية متعددة الصور .

وذهب ثورندايك وهاجين ١٩٦١ إلى أن طرق الشخصية تصنف إلى أربعة أصناف .

١ - ما يقرره الفرد على نفسه لأن الشخص أعلم بما تكنه نفسه ولا يمكن أن يطلع غيره عليه حيث أنه محيط بجميع ما تنطوي عليه نفسه .

٢ - رأى الآخرين عنه لأن الغير يمكنه وصف سلوكه من خلال معاشرته مع غيره ويلاحظونه بجميع تحركاته .

٣ - قيام مجموعة خاصة تلاحظه في سلوكه في مواقف مقننة .

٤ - اعتماد الفرد على ما يقرره من أسئلة غير مباشرة تدور حول تصوراته .

ويكون توجيه ثبوت الشخصية بلحاظ ما يقرره الفرد على نفسه وأما رأي الآخرين أو قيام مجموعة خاصة أو اعتماده على أسئلة غير مباشرة كلها طرق ومظاهر للشخصية المنطوية على ما تكنه نفسه ولا يصح أن يكون الطريق هو نفس ذي الطريق .

والذي نخاله في تعريف الشخصية إما أنها وحدة منتزعة من الفرد أو الجماعة بسبب الأعمال الحسنة أو السيئة التي بواسطتها يحصل على المميزات الخاصة الذي بها توجد الوحدة الشخصية أو أنها أمر

اعتباري كالملكية وليست الشخصية حصيلة عن المثير أو الاستجابة لا من حيث المثير وحده ولا من حيث اجتماع المثير مع الاستجابة لأنها من نوع النتائج عن أصل وجود الشخصية هذا مع ان الشخصية متغيرة الاتجاه فلا يصح أن تعرفها عن طريق المهن والحرف أو المزاج إلى غير ذلك فالشخصية الدينامية غير قابلة للتعريف إلا بلحاظ الغلبة أو إطلاق المشتق على من تلبس وانقضى عنه المبدأ حقيقة وهذا غير مرضي لدينا في بابہ الأصولي (١) كما انه لا يصح أن تكون الذات وليدة الشخصية لأن الذات من الجواهر دون الاعراض والشخصية من الأمور الاعتبارية لا الانتزاعية (٢) .

وتوجد للشخصية عناصر :

- ١ - الجاذبية بأن يكون له القابلية على سيطرة الآخرين كالعلم أو ضبط النفس أو سداد في الرأي .
- ٢ - الذكاء كأن يكون سريع الانتباه وسريع البديهة .
- ٣ - المشاركة في الشعور بأن يتحسس الشخص بحالة المجتمع من حيث احتياجاتهم وحل مشاكلهم .
- ٤ - الشجاعة بأن يكون له القدرة والسيطرة على الآخرين جسدياً .
- ٥ - الحكمة من مقومات الشخصية ان يتحلى الشخص بالتروي والتفكر في الأمور المستقبلية بأن يضع الأشياء في محالها ويفعل

(١) دراسات أصولية - للمؤلف .

(٢) علم الاجتماع للمؤلف .

بما يجب فعله ويترك ما ينبغي تركه .

٦ - التواضع بأن يخضع الشخص من غير ذل وضعف شخصيته .

٧ - مظهر الشخص بأن يكون سليم الجسم جميل الصورة تام المربع حسن التامة .

٨ - البيان ان يتحلى الشخص بالفصاحة والبلاغة .

٩ - الثقة في النفس بأن يكون صاحب الشخصية ذا رأي مستقر لا يعتمد على آراء الآخرين (١) .

كل ما جاء في حديثنا حول الشخصية لتتعرف على أبعادها ولتوصل إلى أن وجودها يقع في عالم التجريد وليست صالحة في إطار التجربة والحس لأنها من المعاني الاعتبارية ولا يضر إنكارنا للانتزاعية إلا أنها داخلية في إطار الأمور الاعتبارية وهذه الصفحة تحقق كيان التجريد لها دون التجربة .

٥٧ - الثقافة :

ذكر تايلو في تعريف الثقافة بأنها الكل المعقد الذي يشتمل على المعرفة والتعقيد والفن والأخلاقيات والقانون والعادات والقدرات الأخرى التي يكتسبها الانسان كعضو في المجتمع وأهم نقطة في تعريف الثقافة عند تايلو انها تشتمل على القدرات التي يكتسبها الانسان كعضو

(١) علم الاجتماع للمؤلف .

في المجتمع (١) .

وخلاصة تعريفه انه يعتقد ان العامل الأساسي هو القدرة على التعليم من قبل الجماعة وتحصيل العلوم عن دائرة الاكتساب .

ويحدثنا الدكتور محمد عاطف السلوك الذي ينتقل عن طريق التعلم من جيل إلى جيل يسمى الثقافة ، ويمكن أن نلتبس البدايات الأولى للتعلم الاجتماعي والثقافي في العالم الحيواني ولكن عدم وجود الكلام عند الأنواع الراقية من الفرد يقيد بشكل ملحوظ القدرة على الاكتساب ويقلل درجته ولذلك فالانسان وحده هو الذي له ثقافة (٢) .

ويقول فيبر ان الثقافة على عكس الحضارة إذ تقوم على تقدم الحياة الروحية أو تطور الحياة العائلية والروحية والفلسفية -

وعرفها فولسم بأنها مجموعة الابتكارات التي تستطيعها الجماعة لنفسها مثل مجموعة الأدوات المستخدمة والعادات التي يستخدمها الانسان والتي يتناقلها جيلاً بعد جيل (٣) .

ويعرفها علماء الاجتماع أيضاً بكل ما تمت إلى مظاهر الحياة الاجتماعية .

وعلى ضوء هذه الأنوار الفكرية تتطلع إلى حقيقة تعريف الثقافة بأنها ما توجب تقدم الحياة الروحية عن طريق الكسب والتعلم ويكون

(١) علم الاجتماع للدكتور محمد عاطف ج ١ ص ٢٧٥ ط ١٩٦٦ .

(٢) علم الاجتماع للدكتور محمد عاطف ج ١ ص ٢٧٥ ط ١٩٦٦ .

(٣) أسس علم الاجتماع د . حسن اشحاته ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

مفهومها أوسع من الحضارة المادية .

وتتألف الثقافة من عدة عناصر :

- ١ - اللغة وهي العامل الأساسي في نقل الأفكار .
- ٢ - الكتابة وهي من الوسائل التي تنقل الأفكار إلى المخاطب وتأتي بالمرحلة الثانية بعد المشاهدة .
- ٣ - الفن وهو استخراج عمل معبر عن انطباعات نفسية أو اجتماعية أو أخلاقية أو اقتصادية أو سياسية .
- ٤ - العقائد مما يوجب توعية المجتمع إلى عالم الثقافة والوعي الروحي .
- ٥ - المعارف العلمية وهي من جملة الأمور الثقافية أيضاً .

وتعرض ول ديورانت في قصة حضارته أن عوامل الثقافة تتألف من عناصر أربعة :

- ١ - الموارد الاقتصادية .
- ٢ - النظم السياسية .
- ٣ - متابعة العلوم والفنون .

وذهب ول ديورانت إلى أن الثقافة مرتبطة بالزراعة كما ترتبط بالمدينة ثم أخذ في حديثه عن أول ثقافة يقوم بها الانسان وهي نظام الوجبات الثلاث في كل يوم .

وذكر ان انتشار الثقافة يوجد بعدة عوامل :

١ - الاتصال العرضي بين الثقافتين الشامل للفرد والمجتمع .
٢ - وسائل الاعلان والنشر من الطباعة والصحافة والراديو والتلفاز .

٣ - انتشار الثقافة عن الثورة والعوامل الاستعمارية .

وربما يقسم الانتشار إلى نوعين :

أ - الانتشار الداخلي وهو انتقال الثقافة من فرد لآخر .

ب - الانتشار الخارجي وهو انتقال الثقافة من مجتمع إلى مجتمع آخر .

إلا أن هذين النوعين مرجعهما إلى الاتصال العرضي بين الثقافتين الشاملة للفرد والمجتمع ولا يشترط أن يكون الانتشار الداخلي خاضعاً للعقل الجمعي لأن التلقي قد يقع بين الفردين وليس منشأه الهيئة الاجتماعية ولا بد أن يسير الانتشار في تكامل حتى يصل الغاية التي قصد من أجلها الانتشار فإذا كان الانتشار لم يصل إلى هدفه المرسوم له كان الأمر عكسياً ولأصبح الانتشار عقياً غير صالح للتأثير ولا بد أن يقدر مدى تأثيره في النفوس حتى يكون له موقعية مركزة (١) .

وذكرنا في كتابنا علم الاجتماع ان منشأ الثقافة يمكن تصويره في نقاط :

١ - الأسرة .

٢ - البيئة .

(١) علم الاجتماع للمؤلف .

٣ - الدين

٤ - اللغة .

ويبدو من مجموع العرض ان مفهوم الثقافة من المعاني البسيطة المجردة وان صدقت على أمور خارجية فذاك من نوع انطباق الكلي على مصاديقه وإلا فأصل الثقافة تقع في محيط التجريد وليست واقعة في إطار التجربة والأمور الحسية ولا بد أن نميز بين مقام الحمل الأولى والحمل الشائع وبين المفهوم والمصداق .

٥٨ - اللغة :

تعتبر اللغة أداة رمزية على كشف مقصود الشخص ولها مراحل يسير الطفل في ركاها :

١ - المرحلة الانعكاسية وهي التي يتخذ الطفل على شكل صراخ ثم بعض الحروف المملوطة .

٢ - مرحلة الصدى وتتخذ صورة التكرار .

٣ - وضوح المعاني .

٤ - إدراك معاني اللغة .

٥ - مرحلة تعلم القراءة والكتابة (١) .

والمراد باللغة هي المفهوم العام المستمد من اللوحة الذهنية في

(١) علم النفس التربوي ص ١١٠ لجماعة من الدكاترة رئيس علم قسم علم النفس

محمد خيرى .

إدراك المعاني والكشف عنها بعدة أمور رمزية ويمكن أن نقدم بعض التعاريف للغة فذكر انها عبارة عن الحيوان المتكلم .

وهذا التعريف قابل للنقد لأن بعض الحيوانات لها حركات خاصة تؤدي دون النطق في حدود معينة .

وقال كارل فون فريش ان النحلة قادرة على تحديد مكان وبعد الزهور لباقي نحل الخلية عن طريق إداء رقصة اهتزازية وأخرى دائرية وصفها بدقة وظهر له ان عدد الاهتزازات واتجاه الرقصة الدائرية يحمل معالم الرسالة .

وقد انتقدا هذه النظرية الدكتور أحمد فائق والدكتور عبد القادر بأن إطلاق كلمة اللغة على هذه الرقصات أمر خاطيء لأربعة أسباب :

١ - ان النحل لا يستطيع التعبير عما هو أكثر من مكان الرحيق ولا توجد له رقصات أو حركات يعبر بها عن غير هذا الغرض لذلك يعد الرقص علامة وليس رمزاً .

٢ - ان النحل يدرك معنى هذه الرقصات عند رؤيته للنحلة التي اكتشفت مكان الرحيق ولكنه لا يستطيع أن ينقل هذه الرسالة إلى نحل آخر ويعني هذا ان رقصات النحل ليست لغة بل رسالة .

٣ - ان النحل يستطيع تحديد مكان وبعد حقل الزهر في حدود معينة فإذا كان هذا الحقل أبعد من ذلك عجز عن تحديد موضعه ذلك بالاضافة إلى أن تلك الرقصات ترتبط بموضوع الشمس .

٤ - ان نفهم هذه الرسالة يحتاج إلى رؤيتها أثناء أدائها ولا يمكن أن تنقل بغير هذه الوساطة .

لذلك تعتبر لغة الانسان لغة فريدة لا مقابل لها لدى غيره من الكائنات الحية فهي رموز وليست علامات محددة متنوعة في مضمونها وليست قاصرة على نشاط بذاته أو مجال بنوعه لغة مطلقة وليست نسبية إلى موضوع خارجي أو داخلي ولغة منقولة وليست مرئية (١) .

والذي يترأى في ذهننا أن اللغة لا تخصص بعلامة أو رمز وإنما كل شيء يحصل فيه التفاهم وكشف المعنى بأي طريق يوجد يسمى لغة وان كانت الرموز أكثر مساساً للغة إلا أن الرموز غير موضوعة بنحو الوضع التعييني لها وإنما اللغة لها ستار واسع يضم الرموز والعلامات ولذا نجد (دي سوسور) في تعريفه للغة قال انها (نظام من علامات تعبر عن الأفكار بصرف النظر عن طريقة هذا التعبير الذي قد يأخذ شكل الكتابة أو الاشارة الخاصة باليكم أو في الأفعال الرمزية أو حركات التأدب أو العلاقات العسكرية إلى آخر هذه العلامات فضلاً عن الكلام ذاته) ويبدو من لوك ربط العمليات الفعلية مع اللغة قال ان تصور الانسان يعتمد على الاحساس في البداية فان الرجل البدائي يعبر عنه أولاً فالطفل مثال للفرد البدائي وهو لا يعبر أول ما ينطق إلا عن الأمور المحسوسة كذلك الأمم المتوحشة مثال الجماعة البدائية) ويجعل أسس التفكير ثلاثة القوة الادراكية والتقسيم الادراكي وعلاقة اللغة مع الادراك ويرجع أساس علاقة التصور بأمر أربعة :

١ - الوحدة كما تصور $٤ \times ٤ = ١٦$.

٢ - عدمها تقول $٤ \times ٤ = ١٥$.

٣ - المقارنة تقول الهواء بارد .

(١) علم النفس العام ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

٤ - إثبات شيء لشيء .

ويمكننا بهذه اللوحة من بيان عرض التقسيم أن نأتي إلى آخر الخط ان اللغة تقوم على أساس الربط الفكري بين الكاشف والمنكشف .

ويكون الغرض من مجموع هذا العرض أن طبيعة اللغة تعطي دور التجريد ولا بد أن نميز بين الكاشف والمنكشف فان اللغة بما هي مفهوم عام تقع كاشفة ومظهرة عن العلامات والرموز والعلاقات والكتابة والاشارة وكل هذه الانطباقات هادفة إلى معانيها الموضوعية من أجلها وهذا المعنى أيضاً من المعاني المجردة سواء كان النظر إلى المفهوم العام للغة أم كان النظر إلى انطباقها على تلك الموارد فان كل فرد تنطبق عليه اللغة أيضاً يقع مشيراً إلى المعنى الموضوع له وهذه أيضاً من حقل التجرد وليست واقعة في قالب الحس والتجربة .

٥٩ - قانون السببية والاطراد :

تحدثنا في بحث مبدأ العلية بأن الوجود الكوني لا بد أن يخضع إلى قانون السببية والعلية لعدم إمكان الوجود من غير علة وهو ما يعبر عنه بقانون الحتمية .

إلا أنه يمكن أن نقدم بعض الملاحظات حول جهة الفرق بين العلة والسبب والاطراد أما بيان العلة فالفرض منها ملاحظة الایجابية والموجودية بنحو الكفاءة الذاتية ويراد من السبب جهة الاشتراك في التأثير سواء كان بمعونة العلة أم الشروط .

ويكون المثال لجهة مبدأ العلية كخالقية المبدأ الأعلى للوجودات

الكونية ويكون النظر إلى مثال السبب تارة لتأثير السبب استقلالاً كالأحراق بالقياس إلى النار وأخرى يلحظ التأثير منضماً إلى بعض الشروط الأخر كتخليق الطائرة عند امتلائها بالمواد المحرقة مع ضغط الزر على الجهاز المحرك .

أما بيان الاطراد فهو على أنواع :

١ - اطراد في الظواهر الطبيعية كما نلاحظ تمدد الحديد بالنار والحصول على التجربة لبعض الجزئيات فيكون الحكم عاماً لبقية الجزئيات الأخر من نوع الحديد الملامس للنار وان ذهبنا في كتابنا المنطق إلى مناقشة الاستقراء لعدم حصول القطع على كافة المصاديق والحكم بوجه عام وإنما الحكم وقع بحسب ما أدركه من اتحاد النوع والحصول على درجة حرارية معينة وإلا فالأجزاء كافة لا يمكن الحكم عليها بصورة عامة في حالة مكانية وزمانية لأن الحكم لا يحدد في موضوع خاص إذا قصد به القضية الحقيقية ولكن بالنظر إلى جهة الاطراد لكافة الجزئيات بلحاظ الخصوصية تكون بنحو العموم وتقع من المعاني المجردة حتى ولو كان من الظواهر الطبيعية لأن النظر إلى جهة الحكم دون النظر إلى جهة الموضوع .

ويكون لحاظ الحكم العام بملاحظة ان التمدد من الظواهر الطبيعية وحدوث الظاهرة تستند إلى سبب طبيعي وهو الحرارة مع كون السبب لا يعمل في المسبب إلا من حيث وجود المقتضى في التأثير وحصول السنة الطبيعية التي توجب التأثير بحسب المشاركة والمشابهة ولذا ذكر (ان الأسباب المتشابهة تنتج في الطبائع المتشابهة نتائج متشابهة) .

وتكون صورة الحكم العام بما ان الحديد طبيعة واحدة بالنوع وان الحرارة طبيعة واحدة بالنوع وان الحرارة تحدث في الحديد تأثيراً لا يختلف باختلاف الزمان والمكان والملخص من هذا العرض ان ذات السببية لا تقع في مجال الحس وان صفة الاطراد والتعميم أيضاً تقع في حقل المجردات .

ويقول صاحب نحو فلسفة علمية الرابطة السببية عند الفلاسفة العقلين قائمة في حكم العقل وان لم تكن مما تدركه الحواس وليست هي مجرد اقتران في الحدوث بين العلة والمعلول بل ان هذا الاقتران نفسه هو العلاقة الدالة على ان وراءه رباطاً عقلياً وهذا الرباط العقلي الذي يجعل المسبب أمراً لا مندوحة عن وقوعه إذا ما وقع سببه هو جوهر السببية وصميمها (١) .

والمهم من البحث ان العلاقة بين العلة والمعلول وان وراء الأمور الحسية ترتبط بالرباط العقلي وهي من الصفحات التجريدية .

٢ - الاطراد في المجالات اللفظية أشرنا إلى طبيعة الاطراد في الحقيقة والمجاز وانها يقعان في محور الألفاظ وهما من حقل المجردات أيضاً .

٣ - الاطراد الحكمي ويقصد به كما أوضحناه استيعاب الحكم لكافة الأنداد كما هو بالنسبة إلى القوانين الوضعية والأحكام التشريعية لأن مصب الأحكام في نظرهم إلى جميع المصاديق بنحو القضية الحقيقية الفعلية والمقدرة الوجود ومثل هذه النوعية تعطى دور التجرد ولا تنطوي

(١) نحو فلسفة علمية ص ٢٩٣ للدكتور زكي نجيب محمود .

تحت التجربة والأمور الحسية .

٦٠ - الاستصحاب التجريدي :

يتصور الاستصحاب في حالة وجود يقين سابق وشك لاحق كما لو وضعت كتاباً في محل خاص أو سافرت عن مدينتك مدة طويلة ورجعت بعد ذلك ففي كلا الموردين سوف يكون دور الحكم العقلي بالرجوع إلى تلك النقطة الأولى إلا أن يثبت حكماً جديداً برفع الموضوع وإتيان موضوع آخر أو رفع الحكم وإتيان حكم جديد وقد بحثه علماء الأصول بإشباع من الوجهة التشريعية لا بأس أن تسايرني إلى بعض مذاهبهم وما تقدمه إليك من رأينا الخاص في تلك المجالات مع مراعاة المذهب الشيعي والسني ومدى قوة التفكير في دراسة الاستصحاب عندهما واثر التجريد فيه دون رعاية العامل التجريبي .

أما آراء الشيعة الأصوليين فعرفوا الاستصحاب بإبقاء ما كان (١) وليس غرضه إبقاء الأمور التكوينية وإنما غرضه إبقاء الحكم الشرعي .

وذهب صاحب الكفاية الخراساني إلى أن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه (٢) .

والذي نلاحظه من تعريف صاحب الكفاية السير على وفق نظرية الأنصاري .

(١) الرسائل للشيخ الأنصاري .

(٢) الكفاية ج ٢ الطبعة الحجرية حاشية المشكيني .

وعرف أيضاً كون الحكم متيقناً في الآن السابق مشكوك البقاء في
الآن اللاحق (١) .

وعرفه أستاذنا الخوئي هو الظن ببقاء حكم يقيني الحصول في
الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق (٢) وهذا التعريف مستند
على الظن الشخصي كما ان التعريف الثالث مستند على الظن النوعي .

وذهب أستاذنا ميرزا حسن البجنوردي إلى تعريفه بأنه عبارة عن
حكم الشارع ببقاء المتيقن السابق حكماً كان أو موضوعاً ذي حكم من
حيث ترتيب الآثار الشرعية على انه متيقن عند الشك في بقائه (٣) .

والذي يظهر من مجموع هذه التعاريف انها مختلفة بحسب المباني
في الاستصحاب من كونه من الأصول أو الامارات والذي نعتقده انه
من الأصول وليس من الامارات لدخول الشك في موضوعيته .

أما الاستصحاب بالنظر إلى المذهب السني هو عبارة عن الحكم
بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول (٤) .

وقدرده أكثر الأحناف وفصل فيه بعضهم وقبلة بعضهم الآخر
تبعاً للشافعية والجمهور قال ابن السبكي وهو أقسام :

س ١ - استصحاب العدم الأصلي .

(١) مصباح الأصول تقريرات أستاذنا الخوئي ص ٥ ج ٣ ط ١٣٧٦ هـ .

(٢) مصباح الأصول تقريرات أستاذنا الخوئي ص ٦ ج ٣ ط ١٣٧٦ هـ .

(٣) منى الأصول ج ٢ ص ٣٧٥ ط ١٩٦٨ .

(٤) نهاية السؤل ج ٣ ص ١١٢ .

٢ - استصحاب مقتضى العموم أو النص إلى أن يرد المخصص أو الناسخ .

٣ - استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه .

٤ - استصحاب حكم الاجماع في موضع الخلاف فهو محل الخلاف بين أصحابنا .

وحدثنا الغزالي في المنخول ليس من الاستصحاب المقول به استدامة الحكم مع تبدل الصورة كما استصحاب أبو حنيفة رضي الله عنه وجوب الحقتين في المائة والعشرين فيه إذا زادت واحدة لأن الصورة قد تبدلت فلا بد من دليل على النفي (١) .

ثم قال وإنما الاستصحاب الصحيح ما ذكره في منع وجوب الوتر والأضحية بعد سبر مدارك الوجوب وإبطال كل قياس يذكرونه فبعده ذلك نقول الحال لم تتبدل ولا مأخذ للوجوب وبراءة الذمة يشهد لها العقل والسمع فيستصحاب هذا الأصل المستقر (٢) .

ويظهر من الغزالي الخلط بين الاستصحاب والاشتغال وان كنا نوافق في عدم صحة الاستصحاب عند تبدل الصورة الموضوعية للحكم لأن الحكم متفرع عن الموضوع .

ويكون البحث الفلسفي في الاستصحاب انه من الصفات التجريدية لأن الاهتداء على بقاء الحكم أو الموضوع والرجوع إلى النقطة

(١) المنخول ص ٣٧٢ .

(٢) المنخول ص ٣٧٣ .

الأولى التي وجدها سابقاً من الأمور الذهنية المطمئن بثبوتها سابقاً ولا أثر لوجود الشك والترديد في بقاء الحكم أو الموضوع وان كنا لسنا في صدد بيان المباني القائم عليها وجود الاستصحاب من حيث الامارية أو الأصولية إلا أن النظر إلى موضوعيته من حيث ابقاء تلك الحالة المستقرة سابقاً وهذا يعطي اللوحة الواضحة إلى صفة التجرد .

كما انه قد تطرق إليه الأصوليون لبعض نقاط فلسفية .

منها : ان المستصحب كما انه يقع أمراً جزئياً يقع أمراً كلياً من غير نظر إلى تحديد الكلي بالوجود الطبيعي وإنما النظر إليه بنحو التوسعة العامة والمهم أن نقدم إليك التقسيم الكلي وهو على أربعة أقسام :

١ - وجود الكلي في فرد معين كما لو دخل على الدار وشك في بقاء الانسانية عند الشك في خروجه عن الدار فالاستصحاب جار بالنسبة للانسانية عند استصحاب علي في الدار .

٢ - وجود الكلي في ضمن فرد مردد بين متيقن البقاء وبين متيقن الارتفاع كوجود انسان في القاعة الدراسية المردد بين وجود خالد الداخل في القاعة أو هشام الخارج عنها ويصح جريان الاستصحاب للاطار العام .

٣ - وجود الكلي بفرد معين إلا أنه علم بارتفاع الفرد واحتمل وجود فرد آخر مقارن لارتفاع ذلك الفرد وذهب الأنصاري في هذا القسم إلى التفصيل بين احتمال وجود فرد مقارن لوجود فرد آخر معلوم واحتمال وجود الفرد عند ارتفاع الفرد الأول فتمسك باستصحاب الأول دون جريان الاستصحاب في الثاني .

والذي نعتقده بحسب الميزان الفلسفي انه لا مجال لاستقرار

الاستصحاب عند ارتفاع الفرد المعلوم الارتفاع حيث لا يحقق كيان الاستصحاب بفرد محتمل الوقوع .

٤ - توارد عنوانين على الفرد المنطوي تحت الكلي فإذا ارتفع أحد العنوانين لا يضر بوجود الاستصحاب لبقاء العنوان الآخر لبقاء كيان الكلي في ضمن العنوان وإذا أريد بالعنوان بما انه متيقن فلا يتم الاستصحاب في مجرد صدق العنوان .

ويتطرق علماء الأصول إلى الاستصحاب في الأمور التدريجية كما في الزمان والحركة أما في الزمان فمبني على الوحدة العرفية أو الوحدة الدقية أما بحسب الوحدة العرفية فيمكن تصوير الاستصحاب لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكه عرفاً وما ذهب إليه أستاذنا الخوئي من عدم الفرق بين النظرة الدقية والعرفية غير وجيه^(١) بحسب الصناعة الفلسفية .

وقد فصل الانصاري بين أخذ الزمان قيماً في الفعل فلا يجري الاستصحاب فيه وبين ما لو كان الزمان ظرفاً له فيجري الاستصحاب إلا أن النائي ألغى جهة التفرقة لما بني عليه مذهبه في الاستصحاب بعدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى وإنما الشك واقع في إطار الراجع إلا أن ذلك لا بد من إثباته .

وكل هذه الصور وتحوير المباني التي بني عليها كيان الاستصحاب ترشدنا إلى الاتجاه التجريدي ولا تتصل بخيوط التجربة والأمور الحسية لأن صفة الشك وصفة اليقين والابقاء على ما كان كلها من لوازم

(١) مصباح الأصول ج ٣ ص ١٢٩ .

الصفحة التجريدية ولا تتسم بالأمور التجريبية بأي صورة من أشكالها .

وعند ملاحظة استصحاب الزمان يكشف أيضاً عن دور التجريد كما أوضحناه في ميدانه الخاص إلا أن جهة الاستصحاب فيه من حيث وجوده الطولي وكونه في حلقة متصلة ولكن بحسب الميزان الفلسفي لا يتم الاستصحاب فيه لأن الانات المكون منها الزمان تقع بنحو الحلقات المنفصلة الكاشفة عن موضوعات متعددة وبهذا لا يتم الاستصحاب فيه وان كان الاستصحاب بواقعه من الأمور التجريدية إلا أنه لا ينطبق على الزمان بحسب الدقة الفلسفية كما انه لا يتم الاستصحاب إذا كان الزمان قيداً للحكم أو الموضوع .

وترى بعض الموضوعات مما تخرج عن إطار الاستصحاب إلا أنها لم تخرج عن صفحة التجريد :

منها : إستصحاب العدم الأزلي ويراد به ثبوت العدم قبل صفحة الوجود فيستصحب إلى ما بعد الوجود وهو غير وارد لعدم ثبوت العدم الأزلي موضوعاً لنقضه بالوجود المطلق .

منها : لا يرتبط الاستصحاب بقاعدة المقتضى والمانع لأن موضوعية الاستصحاب قائمة على فعلية الشك واليقين وان الشك المتأخر عين اليقين قد تعلق الشك بعين ما تعلق به وجود اليقين إلا أن جهة الفرق ان اليقين لا يصح نقضه حدوثاً والشك تعلق باليقين بقاء بينما المقتضى والمانع ان الشك تعلق بوجود المقتضى في استعداده وقابليته البقاء والشك متعلق بوجود المانع فكل له خطه الخاص به وبهذا يشرق في ذهنك الفرق بين المقتضى والمانع وبين الاستصحاب .

منها : ان الاستصحاب غير قاعدة اليقين لانه ان كان زمان المتيقن غير زمان المشكوك فهو الاستصحاب وان كان زمان اليقين هو بنفسه زمان المشكوك فهي قاعدة اليقين .

منها : الاستصحاب القهقرائي كأن يكون الشك سابقاً واليقين لاحقاً وهذا لا يرتبط بموضوعية الاستصحاب ويكون في خط عكسي تماماً .

منها : الاستصحاب التعليقي على بعض النظريات وهو عبارة عن كون موضوع الحكم في الاستصحاب مركباً من عنصرين ذات الموضوع وشرطه أو ذات الموضوع ووصفه كما في العنب المغلي فصدور الحكم بعدم شربه لكونه من المسكرات ويكون الحكم بعدم الشرب بالقياس إلى موضوعه وهو العنب كنسبة المعلول إلى العلة وبهذا لا يصدر الحكم النهائي بعدم الشرب قبل الغليان لأن الموضوع مركب من ذات العنب والغليان ولو صدر الحكم بعدم الشرب قبل الغليان يلزم الخلف وعندئذ تكون فعلية الحكم بفعلية الموضوع .

إلا أن الذي نرتئيه ان الحكم من الأمور الاعتبارية الذي لا يصح تقيده بالموضوع الخارجي والأمر المقولي حيث يمكن إصدار الحكم في عالم الانشاء وان لم يكن الموضوع دخيلاً في فعلية الحكم وإنما له وجود تقديري ويظهر من مجموع حديثنا ان جميع أدوار الاستصحاب والأمر الخارجية عن موضوعيته تقع في محور التجريد ولا تقع في شبكة التجربة من غير فرق بين كون الاستصحاب عبارة عن عدم نقض اليقين بالشك أو عدم نقض المتيقن لأن اليقين يقع طريقاً للمتيقن وهذه المباني محررة في ميدانها الأصولي وان كان مختارنا اليقين دون المتيقن خلافاً لما ارتأه

أستاذنا السيد ميرزا حسن^(١) من كون الاستصحاب عبارة عن ابقاء حكم المتيقز اليقين .

٦١ - البراءة العقلية :

يحكم العقل بعدم العقاب عند عدم وجود قرار قانوني من قبل السلطة التشريعية والوضعية ويصح للشخص أن يسير في انطلاقة حرة من غير تأنيب ضمير كما ان العقل يحكم بالقبح عند عدم البيان التشريعي وعدم وصول النص القانوني إليه ومثل هذه النوعية من الأحكام العقلية تقع في حقل التجريد ولا تدرك في عالم الحس والتجربة .

كل ذلك في صورة عدم وصول النص القانوني عند فحصه واطمئنانه بعدم النص إلا أنه ربما يكون القرار القانوني موجوداً واقعاً ولكن عدم الوصول إليه كاف في حكم العقل إذ وجود القانون لدى السلطة التشريعية لا يكفي في توجيه العقاب إلا بعد التبليغ ووصول النص القانوني أمام الشعب بالمشافهة أو بالكتابة الرسمية كما تتعاطاها الدول في صحفها الرسمية لنشر البيانات الرسمية على شعوبها .

وأما دفع هذه النظرية والقيام بواجب احتمالي ربما حكمت به السلطة لوجوب دفع الضرر المحتمل من قبل السلطة التشريعية والقضائية فلا مجال لهذا الاداء المحتمل لعدم موضوعية العقاب عند عدم البيان الرسمي ولا يتصور ان يدعي بأن دفع الضرر المحتمل يقع بياناً

(١) منتهى الأصول ج ٢ ص ٣٧٨ ط الأولى عام ١٩٦٨ م .

وحاكماً على عدم البيان الرسمي من قبل السلطة حيث لا موضوعية لاثبات العقاب عند عدم البيان هذا مع انها تصطدم بالمناقضة الواضحة لأنها تصبح علة لاثبات نفسها مع كونها في صفحة متأخرة عن موضوعها .

وبالجمله ان حكم العقل بعدم البيان وانه يمكن للشخص أن يقع في فسحة وانطلاقة تامة لعدم وصول القرار الرسمي في حقه وهذا ما يسمى بالبراءة العقلية ولكن ربما يكون حكم العقل يصطدم باحتمال ضرر مهم تجد العقل متوقفاً في قراره الأولي كاحتمال وجود لص في الطريق لا يأمن على نفسه أو على عرضه أو على ماله وكان احتمالاً عقلائياً مقبولاً لا مجرد أمور فرضية فان البراءة لا تسير في خطها المرسوم لها سابقاً وإنما تصطدم بتعاريج يوجب وقوفها عن تلك الجادة المتعرجة .

وبهذه القرارات يكتشف لديك ان الحكم العقلي على أنحاء الثلاثة :

- ١ - الحكم بالقبح .
- ٢ - الحكم بعدم العقاب .
- ٣ - الحكم باحتمال الضرر المهم .

كلها في خط تجريدي وليست واقعة في صفحات الحس والتجربة إذ كيفية الحكم العقلي في جميع أدواره أو إدراك الحس والقبح كلها من الحقل التجريدي .

٦٢ - الاشتغال العقلي والوجدان :

نقدم لك عرضاً حول المسؤولية والتحسس الوجداني عند صدور الحكم والخروج عن عهدة التكليف من قبل السلطة التشريعية لأن الضمير والوجدان يكونان في دور التأييد عند عدم الطاعة ويقومان في دور التحريض والدفع نحو الانقياد لما يتحسس من بقاء العهدة وعدم الخروج عن دائرة الامتثال ومقتضى طبيعة التحسس والشعور بالمسؤولية في اداء الواجب يقع من أنواع التجرد ولا يلتئم مع طبيعة التجربة والأمور الحسية وليست قابلة للدخول في العوامل الميكانيكية أيضاً .

وقد بحث علماء الأصول حول موضوعية الاشتغال وإلزام المكلف في اداء الواجب عند توجه القرار القانوني من قبل الشريعة الدينية لأن العقل يحكم بالامتثال والانقياد ووجوب الطاعة من قبل السلطة العليا الحقيقية وإليك الصور الآتية :

١ - إن أصالة الاشتغال تقع عند الشك في المكلف به بعد إحراز الحكم وأصل التكليف ويكون في صورة تردد التكليف اما بين المتباينين كما لو شك بين تعلق الحكم في السفر إلى بغداد أو الحكم بإعطاء علي ألف دينار أو كان الحكم مردداً بين الأقل والأكثر كما لو كان الشخص مردداً في توجه التكليف نحوه إما بمقدار ألف دينار أو خمسمائة دينار ففي تردد الحكم بين المتباينين يكون بنحو العلة التامة في طرف الموافقة والمخالفة^(١) وليس هناك مجال لحفظ

(١) الموافقة ترك الطرفين معاً والمخالفة اتيان طرف واحد وترك الطرف الآخر .

المرتبة الظاهرية في أحد أطراف العلم لعدم احتمال الخلاف بين الأطراف (١) ولاستلزامه التناقض .

وعلى هذا الضوء ان العلم الاجمالي بوجود حكم يجب إطاعته عند ترده بين الأطراف سواء كانت متباينة أو مرددة بين الأقل والأكثر كلها تنبئ عن وجود صفة تجريدية بعيدة عن أجواء التجربة والأمور الحسية .

٢ - ان أطراف العلم يمكن أن تنطوي تحت عناوين التخيير الثلاثة :

أ - التخيير التشريعي الوضعي أو الديني .

ب - التخيير العقلي المنضم مع القانون الوضعي أو التشريعي .

ج - التخيير العقلي عند تساوي الملاكين .

ولكن هذه العناوين تصطدم مع سير العلم الاجمالي بوجود التكليف المركز الثبوت المنافية لحقيقته وكيانه ومقتضى التحريض على اداء الواجب والتحرك نحو الطاعة بأسباب التحسس بالمسؤولية والخطاب الداخلي (الضمير) يعطي عن لوحة التجرد ولذا تجد الاندفاع من قبل السلطة الداخلية في اداء الامثال ورفض الأصول (٢) أو الامارات لحصول المناقضة بين الالزام والرخصة .

٣ - انقسام العلم الاجمالي إلى الكبير وصغير كعلمك بوجود درهم

(١) الحكم الظاهري يقع في الامارات وفي الأصول التنزيلية وغيرها .

(٢) المراد من الأصول هي البراء والاشتغال والاستصحاب القائم في موضوعيتها

الشك والمراد من الامارات هي الأدلة النقلية .

مغشوش في ضمن عشرة أكياس ثم تولد لديك علم إجمالي صغير ان الدرهم في ضمن الكيس العاشر وهذا التنقل والحركة من الأول إلى الثاني كلها مراحل تجريدية وليست تجريبية محسوسة .

٤ - ينجز العلم الاجمالي في الأمور التدريجية وبيان ذلك يحتاج إلى تقديم قائمة حول الأمور التدريجية في أطراف العلم الاجمالي .

أ - حصول الأطراف تحت قدرة المكلف من الجمع بينهما أو إتيان بعضها .

ب - عدم قدرة المكلف بإتيان المجموع وإنما له القدرة على البعض .

ج - تقييد أحد الأطراف بزمان معين بحيث لا يكون الحكم فعلياً على كافة الأزمنة .

ويكون تصوير الحتمية في الطاعة بالقياس إلى الأول والثاني دون الثالث وهذه الأمور ترشدنا إلى الاتجاه التجريدي .

٥ - يستدعي تنجز العلم الاجمالي في صورة استقرار الشبه على مقياس محدد المسمى بالشبهة المحصورة إما بالنظر إلى تعيين غير المحصورة بحسب العرف أو تكون أطراف العلم غير المحصورة من الأمور الموهومة كما ذهب إليه الانصاري أو ما يعسر إتيانها أو ما لا يمكن للمكلف عادة عن المخالفة القطعية بإتيان كافة الأطراف وهذه الوجوه قابلة للنقد كما صورناه في كتابنا دراسات أصولية .

والمهم في العرض ان الشعور بالمسؤولية وإلزام الطاعة والامتثال عند العلم بوجود التكليف والشك في متعلقه كلها ترشدنا

إلى ناحية التجرد ولا تخضع إلى عالم التجربة كما ان له الفسحة والانطلاقه عن عالم المسؤولية إذا كان مضطراً إلى بعض أطراف العلم الاجمالي فيوجب هدم هيكل العلم وينحل كيانه الاستقلالي عند الاضطرار إلى بعض الأطراف وهذه العملية أيضاً تنبىء عن صفحة التجرد أيضاً .

٦٣ - الصدفة :

لا بد ان نفكك بين مطابق الصدفة ومفهومها الذاتي والذي يقع في حقل التجرد مفهومها الذاتي والا فالمطابق إذا كان متجسداً في أمر محسوس يقع من الأمور المحسوسة كما ان مطابقتها قد لا يركز على الأمور المحسوسة فيكون من المجردات .

كما مثل لنا اكريسي موريسون ان فرصة سحب البنس رقم ١ هي بنسبة ١ إلى ١٠ وفرصة سحب رقم ١ ورقم ٢ متتابعين هي بنسبة ١ إلى ١٠٠ وفرصة سحب البنسات التي عليها أرقام ١ و ٢ و ٣ متتالية هي بنسبة ١ إلى ١٠٠٠ وفرصة سحب ١ و ٢ و ٣ و ٤ متوالية هي بنسبة ١ إلى ١٠,٠٠٠ وهكذا حتى تصبح فرصة سحب البنسات بترتيبها الأول من ١ إلى ١٠ هي بنسبة ١ إلى ١٠ بلايين (١) .

وهذا المثال يعطي دور المطابقة أما النظر إلى ذات المصادفة المفهومية فهي من المجردات ولكن زيادة الاعداد بصورة سريعة يكون منافياً للصدفة من حيث الأدلة النقضية عليها .

(١) العلم يدعو للاياز ص ٥١ ط ٧ / ١٩٧٨ م .

وبيان هذه الحقيقة ان الصدفة هي المفاجأة وإثبات الكيان الوجودي من غير سابقة مقدمات مطوية وهي لا تخلو بين اتجاهين :

١ - الصدفة العاقلة

٢ - الصدفة المجنونة

ولكن إبداع هذا العالم بهذا التنسيق الجميل وحفظ التوازن وعدم وجود الخلل الفني في الحركة والتكوين ناشىء عن قوة عليا لا تنسجم مع طبيعة الصدفة المجنونة .

هذا ويستدعي أن يكون في وجود الصدفة الوجود الابتدائي اما استمرار الحركة أو الوجود فلا بد أن يكون بوجودات متباينة غير الوجود الأول كما عليه الميزان الفلسفي الميتافيزيقي وعندئذ لا بد من الالتزام بالترابط بين الصدفة والتكرار في الوجود وهو عين المناقضة .

كما ينبغي أن نتطلع على حقيقة الفرق بين فكرة الصدفة ومطابق الصدفة كما في جهة الفرق بين الحمل الأولى والحمل الشائع وبين المفهوم والمصداق والعنوان والمعنون والكلي ومصاهيقه والطبيعي وأفراده إذ وجود فكرة الصدفة تقع في حقل المجردات أما مطابقتها قد يكون وجوداً خارجياً مقولياً وقد يكون أمراً واقعياً أو اعتبارياً فالتجرد في المفهوم كما انه قد يتحقق في بعض انطباقات الصدفة أيضاً كل ذلك على فرض تعقلها وعلى الجملة ان الملتزم بإثبات الوجودات الكونية عن طريق الصدفة غير خاضع لنواميس الطبيعة والمباني العلمية والفلسفية بعد إقامة الأدلة النظرية الرصينة على ان السنن الكونية مستندة على السببية في كل المجالات والصدفة تشق

طريق الوجود الابداء من غير سبب أو علة وهو غير برهاني ويقول فرانك ان العالم البيولوجي ان ملاءمة الأرض للحياة تتخذ صوراً عديدة لا يمكن تفسيرها على أساس المصادفة أو العشوائية فالأرض كرة معلقة في الفضاء تدور حول نفسها فيكون في ذلك تتابع الليل والنهار وهي تسبح حول الشمس مرة في كل عام فيكون في ذلك تتابع الفصول الذي يؤدي بدوره إلى زيادة مساحة الجزء الصالح للسكنى من سطح كوكبنا ويزيد من اختلاف الأنواع النباتية أكثر مما لو كانت الأرض ساكنة ويحيط بالأرض غلاف غازي يشتمل على الغازات اللازمة للحياة ويمتد حولها إلى ارتفاع كبير يزيد على ٥٠٠ ميل وبلغ هذا الغلاف الغازي من الكثافة درجة تحول دون وصول ملايين الشهب القاتلة ميلاً إلينا منقضة بسرعة ثلاثين ميلاً في الثانية والغلاف الجوي الذي يحيط بالأرض يحفظ درجة حرارتها في الحدود المناسبة للحياة ويحمل بخار الماء من المحيطات إلى مسافات بعيدة داخل القارات حيث يمكن أن يتكاثف مطراً يحيى الأرض بعد موتها والمطر مصدر الماء العذب ولولاه لأصبحت الأرض صحراء جرداء خالية من كل أثر للحياة ومن هنا نرى ان الجو والمحيطات الموجودة على سطح الأرض تمثل عجلة التوازن في الطبيعة ويمتاز الماء بأربع خواص هامة تعمل على صيانة الحياة في المحيطات والبحيرات والأنهار وخاصة حينما يكون الشتاء قارساً وطويلاً فالماء يمتص كميات كبيرة من الأوكسيجين عندما تكون درجة حرارته منخفضة وتبلغ كثافة الماء أقصاها في درجة أربعة مئوية والثلج أقل كثافة من الماء مما يجعل الجليد المتكون في البحيرات والأنهار يطفو على سطح الماء لخفته النسبية فيهيء بذلك الفرصة لاستمرار حياة الكائنات التي تعيش في الماء في المناطق الباردة وعندما يتجمد الماء تنطلق منه

كميات كبيرة من الحرارة تساعد على صيانة حياة الأحياء التي تعيش في البحار .

وحدثنا تشارلز يوجين جاي ان الفرصة لا تتهاى عن طريق المصادفة لتكوين جزيء بروتيني واحد إلا بنسبة ١ إلى ١٠ ١٦٠ ، أي بنسبة ١ إلى رقم عشرة مضروباً في نفسه ١٦٠ مرة وهو رقم لا يمكن النطق به أو التعبير عنه بكلمات وينبغي أن تكون كمية الماء التي تلزم لحدوث هذا التفاعل بالمصادفة بحيث ينتج جزيء واحد أكثر مما يتسع له كل هذا الكون بملايين المرات (١) .

٦٤ - النقد :

أساس فكرة النقد تقوم على إقامة التنفيذ أو الهدم في المبنى العلمي ويقع مثل هذا الدور من العوامل التجريدية ويقع النقد على صور ثلاث :

١ - النقد البناء

٢ - النقد خارج البحث الموضوعي

٣ - النقد في اللوازم والشروط

أما بيان النقد البناء فهو المتوجه إلى ناحية موضوع البحث مع إقامة الأدلة المركزة على بطلان البحث الذي دون من أجله من غير

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ١٠ جون كلوفر مونسا ترجمة الدكتور الدمرداش ط

٣ عام ١٩٦٨ م .

خروج إلى الآثار والنتائج أو الأمور الخارجة عن صلب الموضوع .
أما النقد خارج الموضوع فهو الذي يقع بطرق أجنبية عن
دائرة الموضوع نظير نقد النظرية النسبية التطورية بالنسبية الذاتية .

أما النقد الذي يقع بحسب اللوازم والشروط فلا يقع على
صلب الموضوع وإنما يتوجه النقد إلى الآثار أو الشروط الخارجة عن
البحث الذي صيغ من أجله كنقد التعريف المحتوي على الآثار
والنتائج أو الشروط والمبادئ بدون اتجاهه نحو بيان الحقيقة
والتحديد الماهوي لوجود الشيء (١) .

وذكر رسل في كتابه مشاكل الفلسفة :

فالنقد المقصود ليس باختصار ما يصمم على الرفض دون
مبرر بل هو ما يبحث في كل معرفة ظاهرية على أساس مميزاتها
ويحتفظ بكل ما يزال يبدو انه معرفة بعد ان يتم هذا البحث ، أما
ان خطر الوقوع في الخطأ يبقى بعد ذلك فهذا ما يجب أن نسلم به
ما دام الانسان غير معصوم ، وللفلسفة ان تدعي بحق أنها تقلل
من خطر الوقوع في الخطأ وانها في بعض الحالات تجعل هذا الخطر
من القلة بحيث يمكن التغاضي عنه عملياً وليس في الامكان ان
نفعل أكثر من ذلك في عالم لا بد أن تحدث فيه الأخطاء (٢) .

ويبدو من رأي رسل في توجيهه لنظرية النقد انه يعتبر النقد

(١) دراسات في التعريف والموضوع والغاية - للمؤلف مخطوط .

(٢) مشاكل الفلسفة ص ١٢٩ ترجمة محمد عماد الدين بن اسماعيل وعطية محمود

على أساس المعرفة بينما واقعية النقد الكشف عن الاتجاه الايجابي أو
الاتجاه السلبي دون كونه تبعه عين المعرفة كما ان رأيه في دور
الفلسفة حقيقة ضعيفة الاتجاه بينما الفلسفة لها واقعية موضوعية .

ويعتمد النقد على ركائز :

- ١ - بيان التناقض الميتافيزيقي .
- ٢ - التناقض الديالكتيكي .
- ٣ - التضاد أو الدخول تحت التضاد .
- ٤ - المثلية والاتحاد في النوعية .
- ٥ - المخالفة .
- ٦ - الدور وأقسامه .
- ٧ - التسلسل واللانهاية .
- ٨ - جهة التمييز بين اشتراك اللفظي والمعنوي
والترادف .
- ٩ - الفرق بين الحقيقة والمجاز .
- ١٠ - معرفة المفهوم والمصداق والحمل الأولى والحمل
الشائع الصناعي .
- ١١ - الفرق بين التخصيص والتخصص والحكومة والورود .
- ١٢ - الفرق بين النسخ التشريعي والنسخ اللغوي .
- ١٣ - معرفة المغالطة وأساليبها البيانية ومعرفة النقض

والحل .

١٤ - معرفة كيفية الاستنتاج والفرق بينه وبين الاستقراء

والتمثيل .

١٥ - الاعتماد على المقدمات المنتجة الصحيحة ومعرفة

الأشكال الأربعة .

١٦ - معرفة حمل المطلق على المقيد .

١٧ - معرفة الناسخ من المسوخ .

١٨ - معرفة العموم والخصوص .

١٩ - بيان جهة الفرق بين المفاهيم الشرطية والوصفية

واللقبية والعديدية .

٢٠ - عدم الاصطدام بين النص والاجتهاد والتفكيك

بينها .

٢١ - المعرفة في طرق المصادرة بأخذ الدعوى دليلاً .

٢٢ - التمييز بين الجنس والفصل والنوع والخاصة .

٢٣ - معرفة الطرق الاعرابية والتصريف .

٢٤ - معرفة فقه اللغة .

٢٥ - التمييز بين الأمور المقولية والواقعية والاعتبارية وعدم

الخلط بينها .

٢٦ - معرفة الطرد والعكس .

٢٧ - معرفة القواعد الشعرية إذا كان النقد شعرياً أو معرفة الفصاحة والبلاغة والبيان إذا كان النقد نثراً .

٢٨ - التمييز بين التجربة والعلم والحقيقة لأن التجربة توجد عن طريق تراكم الحوادث والعلم يأتي في دور المقارنات وكشف الحقائق والحقائق في رتبة متأخرة عن العلم .

ويقع النقد على ثلاثة أصناف من حيث ذات النقد :

أ - النقد البياني بالمشافهة .

ب - النقد الفصلي .

ج - النقد الكتبي .

إلا أن المعنى الحقيقي للنقد يقع في قالب المشافهة والكتابة .

ويمكن عرض النقد على أصناف من حيث موضوعية العلم فيكون كل نقد له خواصه تبعاً لموضوعية العلم إلا انه توجد صورة مشتركة لكافة العلوم كالنقيض والطرده والعكس والحمل الأولى والحمل الشائع والمقولة والواقعية والاعتبار .

وكل هذه الأنحاء التي تمت إلى مركزية النقد وإثباته راجعة إلى ناحية التجريد ولا يمكن أن تخضع للعوامل التجريبية .

٦٥ - الكتم والاضمار والعزم عليهما :

يبتنى الكتم على الاخفاء وجعل الشيء المكتوم في سجلات القوى الحافظة والسيطرة على عدم انتشارها وهكذا في مؤدى

الاضمار ويمكن رجوع الكتم والاضمار إلى عملية الاحتفاظ وهي مرحلة لاسلوكية مقرها الذاكرة كما يقابلها عملية الاسترجاع أو الرجوع إلى القدرة على التحكم في الذات أو ناتج عن الضبط النفسي وكل هذه الفروض تعطينا لوحة عن التجرد لأن العزم على الكتم والاضمار حالات نفسية من الشعور الباطني وتكون مثل هذه النوعية من الصفات التجريدية التي لا تخضع للتجربة والأمور الحسية .

فإذا جلست مع صديقك وأخبرته بشيء وطلبت منه الكتم وعدم إطلاع الغير يجعل الخبر في سجلات الحافظة وفي قاصة مغلقة لا يمكن للغير الدخول فيها أو فتحها إذا كان من ذوي النفوس القوية المتحلية في ضبط النفس والقدرة على التحكم بحيث لا ينفعل بالدوافع والميولات والرغبات وإنما يجعل الخبر في قبضة محكمة وكل هذه الحالات تعطيك أضواءً على معنى التجرد دون الدخول في إطار التجربة والحس .

٦٦ - الفسخ والانفساخ :

تقع عملية الفسخ على مرحلة هدم القرار القانوني التشريعي والوضعي وإلغاء حكمه وعدم تنفيذه كوجود العيب في المعاملة فان المعاملة لا تأخذ خطها النهائي في الالزام من قبل المتعاقدين والفسخ إنما يوجد في صورة ما لو كان العيب عن مقتضيات فسخ العقد فالفسخ يكون من الحقوق ولذا لو علم الزوج بعيب الزوجة أو علمت الزوجة بعيب الزوج وسكتت ولم يقدم على الفسخ سقطت حقها .

أما طبيعة الانفساخ وهو قطع العلقه والارتباط بسبب الموجب كما في ارتداد الشخص عن دينه فان الزوجه تنفصل عنه تلقائياً من غير قصد في إجراء الانفصال والعلقه وهو من مصاديق الحكم دون الحق وقد أشرنا إلى جهة الخلاف بين الحق والحكم في ميدانه الخاص .

ويقع دور الفسخ والانفساخ من صفات التجرد لأن عملية قطع الرابطة بين المتعاقدين عند وجود الموجب للفسخ أو وجود القطع التلقائي بسبب الموجب المسمى بالانفساخ أيضاً يقع من صفات التجرد كما أوضحناهما .

٦٧ - النسخ التشريعي والنسخ التكويني :

الفرق بين النسخ والبداء والتخصيص والتخصيص وما لها الأثر التجريدي لا يخفى على مسامعك ان حقيقة النسخ يقع في الجهات التشريعية وهو رفع الشيء بعد ثبوته تشريعاً بعد مجيء البيان من قبل المشرع وفي اللغة بمعنى الازالة ، والبداء يقع في الجهات التكوينية ، ونسب إلى الشيعة أن القضاء المحتوم قابل للتخلف مع انهم براء منه ولا تنطق كتبهم بذلك إذ القضاء من قبل الله سبحانه إما عن عدم اطلاعه لأي أحد من خلقه وهذا لا يقع فيه البداء كما ورد عن الامام الصادق (ع) ان الله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه ونحن نعلمه .

وأما قضاء الله الذي أخبر نبيه وملائكته بأنه سيقع حتماً ولا ريب ان هذا القسم لا يقع فيه البداء وأما قضاء الله الذي أخبر

فيه نبيه وملائكته بوقوعه في الخارج إلا أنه موقوف على ان لا تتعلق
مشيئة الله بخلافه وهذا القسم هو الذي يقع فيه البداء ودلت الآية
عليه يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب .

ويعتبر الشيء البداء بمعنى الاظهار حقيقة وإطلاق لفظ البداء
عليه مبني على التنزيل كما انه لا بد أن نفرق في بعض المصطلحات
للسخ في الجهات التكوينية بما ورد في تناسخ الأرواح أيضاً فالنسخ
بالنظر إلى الأرواح البشرية هو عودة الروح الانسانية بعد انفصالها
عن البدن الأول إلى بدن إنسان آخر .

كما يراد من المسخ هو الرجوع إلى بدن حيوان لا تخلو حاله
فان كان محسناً فألى حيوان سعيد وإلا فألى حيوان شقي كما في قوله
تعالى كونوا قردة خاسئين - البقرة ٦٥ وغيرها - المائدة ٦٠ .

ويقصد من الفسخ هو انتقال الروح إلى شجر أو نبات .

والمعنى بالرسخ انتقال الروح إلى حجر .

فالنسخ هو خلع النفس جسداً عنصرياً ثم تلبسها بجسد آخر
غير ما لبسته أولاً ولا يراد به هنا تبدل الجسد في كل عشرة سنوات
أو سبع على رأي فلوريس أو في كل ثلاثين يوماً على رأي
موليشوت وإنما هو تبدل في نفس الجسم من خلايا ، ويتولد من
ذلك عودة الأرواح إلى أبدانها كما في معاجز عيسى (ع) فان العناصر
تجتمع بعد تفرق أجزائها .

أما بيان التخصيص فيقع مؤداه بمعنى رفع الحكم قبل مجيء
البيان الخطابي من قبل السلطة التشريعية أو الوضعية كأكرم القوم
ولا تكرم الفساق ويكون في خط عكسي عن حقيقة النسخ .

وقد خالف أبو مسلم عمرو بن يحيى الأصبهاني وقال بعدم جوازه (١) وفي نسخة هو محمد بن بحر الأصفهاني ونسب عدم جواز النسخ لأنه قول بعض اليهود وهم على ثلاثة فرق :

١ - الشمعونية وذهبت إلى امتناعه عقلاً .

٢ - العناية وذهبت إلى امتناعه سمعاً وعقلاً .

٣ - العيسوية وهم اتباع عيسى الأصفهاني المعترفون بنبوة الرسول محمد (ص) لكن الرسالة مختصة إلى العرب خاصة لا إلى عامة المجتمع البشري واعتقدوا بجواز النسخ عقلاً ووقوعه سمعاً واستدلوا بعدم جواز النسخ لأنه يرجع في النتيجة إلى البداء وهو غير جائز ولكن اتضح بيان الرد بما ذكره الامام الصادق أو يرجع النسخ إلى الاعتقاد بالجهل لأنه يعتقد بوجود الأمر بنحو التأييد وهو خلاف ما يعتقد اليهود إذا صدر النسخ بعد ذلك .

إلا أن الذي يبدو ان الحكم من قبل السلطة التشريعية أو الوضعية يدور بين اتجاهين :

١ - الأحكام الامتحانية وهذا الشكل لا يضر بوجود النسخ لأن الاثبات والرفع وجدا لأجل مصلحة لأنه قصد منها الامتحان والعرض الظاهري لكشف دور الشخص في الامتحان .

٢ - الأحكام الحقيقية بمعنى أن المصلحة قائمة على أمد معين فعند انتهاء المصلحة يرتفع الحكم وهذا غير مضر بطبيعة النسخ لأن القرار القانون محدد بوقت خاص بحيث إذا انتهى وقته

(١) التبصرة ص ٢٥١ لأبي اسحاق التوفى سنة ٤٧٦ هـ ط ١٩٨٠ م .

ينتهي الحكم معه والذي يدخل في إطار موضوع بحثنا ان التجرد يقع في نسخ الأحكام التشريعية أما بالنظر إلى الأمور التكوينية فلا يقع فيها التجرد إذا لوحظ فيه جهة المطابقة الخارجية والمقولة بخلاف ما لو أريد به المفهوم العام فهو أيضاً من مصاديق التجرد ولا يدخل في اكليل التجربة والأمور الحسية .

وأما بالنسبة للتخصيص فقد أشرنا في ميدانه إلى وقوعه في حقل التجرد أيضاً كما ان طبيعة التخصيص مفاده الخروج الموضوعي عن أصل الحكم بدون دخولة أولاً وخروجه بعد ذلك كما هو مفاد التخصيص فأيضاً يقع في دائرة المجردات ولا يدخل في محور الأمور التجريبية .

من غير فرق في لحاظ تقديم التخصيص على النسخ وعدمه لأن المجموع كله يقع في عالم التجرد سواء كان النظر فيهما إلى مجيئهما في زمان واحد والقول فيه بتقديم التخصيص لكثرتة أو مجيئهما في وقتين وكان الخاص متأخراً عن دور العمل بالعام والقول فيه أيضاً بتقديم الخاص أو مجيء الخاص بعد العمل بالعام وهو على ثلاثة مذاهب :

١ - إلحاق الخاص بالنسخ أو تنقلب حقيقة الخاص إلى النسخ واعتراض عليه انه مع كثرة المخصصات لا يمكن أن يجعلها جميعاً نسخة مع قلة النسخ .

٢ - اختفاء المخصصات عن دائرة العام المتصلة به ووصول مخصصات منفصلة .

٣ - تأخير البيان لوجود مصلحة توجب التأخير في الأحكام

الواقعية وهي في خصوص المخصصات المنفصلة وكل هذه الصور وغيرها سواء كان النظر إليها من حيث عنوان الفرق بين النسخ والتخصيص أم جهة تقديم التخصيص على النسخ في بعض المجالات فانها تعطي الصورة الواقعية لحقيقة التجرد ولا ترتبط بجعل التجريب والأمور الحسية وغرضنا من هذا العرض المختزل لنطلعك على أثر التجرد في عدة مجالات وليس نطاق التجرد ضيقاً وإنما له أبعاد كثيرة لا يمكن أن يسير التجريب بمقدار ما يمضي به التجرد ، هذا وقد أشرنا إلى أن التجريب لا يمكن ضبطه بمعايير خاصة وقوانين كلية ولذا يمكن القول بأن المعرفة في طرفه قاصرة لا تخضع تحت ضوابط معينة بحيث تقع مقياساً للآخرين .

٦٨ - التوضيح والبيان :

عندما يؤتى بالتوضيح والبيان للمعنى الموضوع له طبقاً لمقررات علماء البيان ان يؤتى بلفظ أجلى من اللفظ الأول وأوضح منه من غير تكرار اللفظ بنفسها تقصد بذلك إظهار المعنى وكشف الستار عنه بالطرق البيانية من غير غرابة أو منافرة أو استغراب وإنما يؤتى باللفظ الجلي بأحد الطرق المدونة من الاستعازة والكناية والتشبيه ونحوها وتكون عملية الايضاح والكشف بالطرق البيانية فيه الدلالة على التجرد ولا ترتبط بعالم التجريب .

٦٩ - التشكيك في الوجود :

ذكرنا في ميدان الوجود التقليدي ان التشكيك يقع في الوجود والمراد بالتشكيك الاختلاف بالزيادة والنقصان وبالشدّة والضعف والاولوية والاولوية نظير الاختلاف في الكميات المتصلة فان طول

مترين أكبر من متر واحد وان ضياء ألف شمعة أشد من ضياء خمسمائة شمعة وان تقدم العلة أولى من المعلول وهكذا في المراتب المشككة لحقيقة الوجود سواء كان ما به التفاوت أو ما فيه التفاوت لأن سطح الوجود لما كان منبسطاً على الوجودات سواء كان بنحو الأمر الطولي أو العرضي من غير تحديد كان منسجماً مع طابع التشكيك ولذا انه لا يقع التشكيك في الماهية لأنه أخذ في كيانها الذاتي التحديد والتضييق لدائرة الوجود وبهذا تكون كل ماهية بالقياس إلى وجود خاص مباينة بالنسبة إلى الوجود الآخر فالتشكيك يقع في صورة الوحدة وعدم التفاوت وفي الماهية أخذ في موضوعيتها الاختلاف والتحديد بين وجود ووجود آخر ويعطي جهة الاختلاف سواء كان بالنظر إلى جانب الوجود المشكك أو بالنظر إلى التحديد الماهوي كما يشير إليه كلها من واقع التجرد ولا ترتبط بإطار التجربة .

٧٠ - التحديد الماهوي :

اشرنا الى ان الوجود يتجدد بالماهية وتتضيق دائرته عندما تكتفه من حيث الجانب الجنسي والفصلي أو الخاصة ومفاد الماهية هو اللاقتضاء من طرف الوجود والعدم ولا تقع في اطار احد المعنيين خاصة كاستقرارها في طرف الوجود خاصة أو في طرف العدم خاصة وانما النظر اليهما على نحو اللاقتضاء وعدم التعيين وتكون صفة اللاقتضاء والتحديد للوجود في مقام التجرد دون العملية التجريبية والأمور الحسية .

٧١ - الرأي العام والاجماع :

نقدم اليك سجلاً جديداً حول اثر الرأي العام والاجماع في لوحة التجريد .

تعرضنا في كتابنا علم الاجتماع الى ان الرأي العام هو بناء العقلاء على امر بحيث تكون الفكرة الغالبة للمجتمع دون لحاظ الفكرة الخاصة وان المخالف للفكرة الاجتماعية يعتبر خارجاً عن موازين رسوم العقل ومقرراته وهذا لا يختص انطوائه في المجتمع المنحصر كما ذكره الدكتور حسن شحاته (١) لأنه قد تكون بعض التقاليد والعادات منسجمة مع تمام الفطرة وان كان القانون يعتبرها منافرة لطبيعة الزمن فالرأي العام هو الاداة الفاضلة التي يستعان بها على اخضاع افكار الآخرين وجعلهم في قالب الرأي العام .

ان الخضوع للرأي العام لا يحتم على كافة الأفراد ان تنعدم فيهم قابلية التفكير الخاص وانما يحتم على الفرد اذا دخل في حقل الرأي العام ان يخرج معه ويتكيف معه بدون اظهار المخالفة واما أفكاره الخاصة فذاك امر يخصه وتنطوي فيه قرارة نفسه اما الرأي العام فهو المرتبط بافكار المجتمع بحيث يطلق على رأي المجتمع انه الرأي العام أو بالعكس وكأنهما صفحة واحدة ، ويتجسد الرأي العام في الأمور الوجدانية والقضايا الضرورية التي ترشد المجتمع الى جهة القضايا الفطرية .

وعلى هذا الضوء ليس للرأي العام مساوي كما يحدثنا به

(١) أسس علم الاجتماع ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

الدكتور شحاتة بنص عبارته فللرأي العام مساوؤه اذ هو في حالات كثيرة ليس واضحاً ولا دقيقاً والرأي العام نادراً ما يكون الرأي الاجماعي أي الرأي الذي تجمع عليه قاطبة الافراد بلا استثناء (١) .

والذي نلاحظه ان الرأي العام ان كان منشؤه التقاليد والعادات والأمور العاطفية فهو رأي عام شكلي لا يمت الى ما هو عليه من بناء العقلاء لأن الرأي العام الواقعي لا ينظر الى الجهات العاطفية وانما يرتكز على الأسس والقواعد من حيث البعد الفكري والنتائج المسلمة الضرورية كما ان ما تتمسك به الأديان من الاجماع المعبر عنه بالدليل اللبي على اقسامه الصحيحة أو الباطلة تعطينا الاشارة الواضحة على اثرهما في صفحة التجريد ولا يرتبطان بحقل التجربة واطوارهما .

وقد حرر موضوعية الاجماع علماء الاصول من السنة والشيعة حتى في غير الدين الاسلامي أيضاً ويراد بالاجماع بحسب اللغة احد الأصول الأربعة التي تقوم عليها العقيدة الاسلامية ويعرف بأنه اتفاق المجتهدين من الأمة في كل عصر وكل أمر ديني - المنجد - وحدثنا صاحب التبصرة الفيروزآبادي المتوفي عام ٤٧٦ هـ تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو (٢) اجماع العلماء على حكم الحادثة حجة مقطوع بها وقال النظام والامامية ليس بحجة غير ان الامامية قالت ان المسلمين اذا اجمعوا على حكم وجب المصير اليه لان فيهم من قوله حجة وهو الامام والاجماع عندهم ليس بحجة ولكن فيه حجة .

(١) أسس علم الاجتماع ص ٢٨٧ .

(٢) التبصرة ص ٣٤٩ .

وقال في المسائل رقم ٢ اجماع اهل كل عصر حجة وقال داود المتوفي عام ٢٧٠ اجماع غير الصحابة ليس بحجة (١) واذا قالت الصحابة قولاً وخالفهم واحد أو اثنان لم يكن ذلك اجماعاً (٢) الا ان محمد بن جرير قال هو اجماع (٣) وقال صاحب التبصرة في مسألة رقم ٤ اجماع اهل المدينة ليس بحجة وروى عن مالك رحمه الله انه قال اجماعهم حجة (٤) وذهب الى ان اتفاق اهل بيت رسول الله (ص) ليس بحجة (٥) وتعرض الى انه لا يعتبر في صحة الاجماع اتفاق العامة (٦) .

وجوز علماء الاصول لابناء العامة انعقاد الاجماع الناشيء عن القياس وهو رأي الجمهور وذكر بعضهم ان يحترم مخالفته (٧) ولكن ابن جرير وداود قالوا بعدم الجواز (٨) .

واعتمد ابو حنيفة على الاجماع السكوتي ورفضه الشافعي وقال لا ينسب لساكت قول (٩) وعدّ الغزالي في منخوله صور الاجماع .

١ - ان تجمع الامة على القطع في مسألة مظنونة فاذا قطعوا قولهم

(١) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٨٤ .

(٢) التبصرة ص ٣٦١ .

(٣) التبصرة ص ٣٦١ .

(٤) التبصرة ص ٣٦٥ .

(٥) التبصرة ص ٣٦٨ .

(٦) التبصرة ص ٣٧١ .

(٧) الابهاج ج ٢ ص ٢٦١ .

(٨) المستصفى ج ١ ص ١٩٦ بولاق .

(٩) المنحول للغزالي ص ٣١٨ .

وقد كثر عددهم بحيث لا يتصور منهم في طروالعادة التواطؤ على الكذب فهذا يورث العلم .

٢ - ان يطبقوا في مسألة ظنية على حكم واحد من غير ان ينقل عنهم القطع بذلك .

٣ - ان يشتوروا في مسألة ويستقر رأيهم على حكم ويجمعوا عليه وكانوا معلنين بانهم قالوه عن قياس وظن غالب راجح فيعلم ضرورة من التابعين تشديدهم النكير على من يبدي خلافاً^(١) .

ويعتبر في الاجماع نظر المجتهدين دون وفاق العوام وخلافهم^(٢)

واما عددهم بحيث يصلوا الى مبلغ التواتر فهو النهاية وان تراجعت اعدادهم الى واحد وما فوقه الى مبلغ لا يستحيل عليهم الخطأ والتواطؤ عرفاً فلا حاجة فيه عندنا لأن العرف لا يقضي باصابتهم قضاءً باتاً إذ الغلط على الواحد والاثنين غير مستنكر في العرف - وان انكره جماعة وقالوا (هذا غير متصور)^(٣) .

وشرائط الاجماع ان يقع في مظنون فان كان معقولاً لا يمكن دركه بنظر العقل فما يتقدم في مرتبته على اثبات الكلام للباري فلا يثبت بالاجماع لان مستند الاجماع هو حجة شرعية كلام الله تعالى وكذا الكلام^(٤) .

(١) المنحول ص ٣٠٦ - ٣٠٨ .

(٢) المنحول ص ٢١٠ .

(٣) المنحول ص ٣١٢ .

(٤) المنحول ص ٣١٠ .

وذكر ان من جملة شرائط الاجماع انقراض العصر ليستبان به استقرار الاتفاق وقال المحققون لا بد من انقضاء مدتهم (١) .

وذكر صاحب المنحول اذا اجمعت الصحابة في مسألة على قولين فاحداث مذهب ثالث عند بعض العلماء ليس خرقاً لأنهم اجمعوا على تسويغ الخلاف وفتحوا بابه (٢) الا انه قال بالخرق وقال الشافعي بعدم الخرق .

والذي نلاحظه في تاريخ الاجماع يعتبر من مصادر التشريع عند اليهود أيضاً (٣) وكذا عند المسيحيين في قرارات المجامع والعرف (٤) .

اما ما يعتقده الشيعة الامامية بان الاجماع حجة اذا كان كاشفاً عن قول المعصوم وكان من جملة المجمعين ويكون اجماعاً حقيقياً وحجة شرعية ويتمسك به عن طريق قاعدة اللطف بان اجتماع الامة على شيء يكتشف عدم اجتماعهم على الخطأ ولو اجتمعوا على الخطأ يكون من باب اللطف والرحمة الالهية ان يوقع الخلاف بينهم لظهار الحق ولو عن بعضهم فالاجماع الذي في ضمنهم الامام المعصوم يسمى بالاجماع المحصل والاجماع الذي يأتي عن طريق الاخبار يسمى بالاجماع المنقول والذي يكون معتبراً هو المحصل وأما المنقول فغير معتبر وليس بحجة لأنه ناشيء عن أمر حدسي لا حسي وقد انكرت الامامية الاجماع السكوتي وقالت بعدم حجتيه .

(١) المنحول ص ٣١٧ .

(٢) المنحول ص ٣٢٠ .

(٣) نظام الزواج للدكتور محمد شكري سدور ص ١٨ ط ١٩٧٩ م .

(٤) نظام الزواج للدكتور محمد شكري سدور ص ٣٥ - ٣٦ .

وهذه القائمة التي قدمناها امامك تعرف ان سير
الاجماع عند كافة الأديان والمذاهب مطبقة على حجيته ما عدا بعض
النظريات النادرة تقول بعدم قبوله وتكون صياغة حجم الاجماع يعطي
اللوحة المرسومة لعالم التجرد لان صفة الاتفاق وكشف الحقيقة بعد
الاجماع كلها ترسم لنا الخط التجريدي دون الخط التجريبي كما انه
لا يفرق في تقسيمنا للاجماع سواء كان اجماعاً فعلياً أم اجماعاً تقديرياً .

٧٣ - الصدق والكذب والنفاق :

تعرضنا الى الصدق والكذب في كتابنا علم الاخلاق يعرف
الصدق بانه المطابق للواقع والكذب عدم مطابقته للواقع لا بلحاظ
المخبر أو الخبر أما الصدق اللساني غير كاف وانما المطلوب فيه الصدق
الواقعي ويكون الصدق والكذب في محيط الخبر دون الانشاء لأن
الاخبار له مطابق خارجي والانشاء ليس له مطابق خارجي كقم وسافر
فانها توجد بمجرد الانشاء ولكن الخبر يكون له حكاية عن وجود
خارجي .

وبهذا يكون الصدق من الفضائل التي يترتب عليها الاخلاص
في العمل والامانة والوفاء ويمكن ان نقسم الصدق الى ثلاثة انواع :

١ - الصدق القولي .

٢ - الصدق العملي .

٣ - الصدق الفكري .

أما بيان الصدق القولي وهو عبارة عن الصدق اللساني من غير
نظر الى مطابقة الواقع وعدمه وانما يحكي الصورة الظاهرية فيكون
الصدق بلحاظ المخبر وهذا غير مرضي لان الميزان في الصدق كما هو

مدون في الميزان ما كان مطابقاً للواقع دون الصدق بلحاظ المخبر .

وأما الصدق في العمل كأن يستأجر نفسه على عمل يؤديه على طبق ما استؤجر عليه فإذا جاء بالبناء أو الخياطة أو النسيافة أو النجارة أو سائر الاعمال صحيحة كان صدقاً مخلصاً في عمله بخلاف ما لو جاء بالعمل غير تام ولم يؤدي الشروط المطلوبة في عمله يكون خائناً كاذباً في عمله وهكذا بالنظر الى الحيوانات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فبعض الحشرات ربما تتظاهر بالموت أو الغزال قد يرغم غزلاً آخر على العدو معه لتمويه الاثر فان مثل هذا النوع من العمل يكون كاذباً .

والمراد من الصدق الفكري ان يبدي وجهة نظره البرهانية في العلوم بما جاء في بوتقة فكره فاذا جاء بالاستدلال عن غير دليله الخاص او جاء بالبرهان من نظريات علماء آخرين ساقها بأسلوبه الخاص بمجرد تغيير العبارة بأسلوب آخر يكون كاذباً لأن الدليل لغيره ويقول بغير دوهم في القرنين السادس عشر والسابع عشر كان من النادر ان يذكر المؤلف اسم من استعار منه فكرة ما وكان المؤلف يتظاهر بالتحصيل الواسع بيد انه لا يذكر إلا الكتب التي لم يأخذ منها ولم تتورع اكبر العقول عن ان تنحل لنفسها ما للغير وثم على هذا شواهد محزنة الشهرة (١) .

ويقصد من النفاق اظهار الشيء بما يخالف ما يبطن ومثل هذه التصورات التي تعرض على فضاء الفكر كلها من العوامل التجريدية وليس للتجريب موطن واثر في اجواء التجربة على الكذب أو الصدق أو النفاق .

(١) علم الأخلاق للمؤلف مخطوط .

٧٣ - مفهوم الشرط والوصف واللقب :

المفهوم هو حصول الملازمة بين المنطوق والمفهوم بنحو اللزوم البين بالمعنى الاخص وهو الانتقال من الملزوم الى اللازم بدون واسطة أو البين بالمعنى الأعم وهو الانتقال من الملزوم الى اللازم مع الواسطة سواء كانت واحدة أم متكررة فتكون الدلالة المنطوقية أولاً وبالذات والدلالة بالقياس الى المفهوم بالعرض وهو ما استند في فهم المعنى الاخص أو الأعم لاخراج المقدمة مع ذمها ووجوب الشيء وضده لأنها لا يستندان الى اللزوم البين سواء كان بالمعنى الاخص أم الأعم ومثل هذه العلاقة والرابطة بين المنطوق والمفهوم ترشدنا الى ناحية التجرد ولا تصلح للتجربة والأمور الحسية بعد ان كان الانتقال بواسطة العقل عند حصول الملازمة بالمعنى الأخص أو الأعم .

ويتصور المفهوم على نحوين :

١ - مفهوم مرافقة .

٢ - مفهوم مخالفة ، وينطوي تحته مفهوم الشرط والوصف والغاية واللقب والحصر والعدد .

والمقصود من الموافقة مجيء القرار القانوني في المنطوق متفقاً مع المفهوم كأن يكون القانون ايجابياً في المنطوق كذلك يقع المفهوم ايجابياً وهو الذي يستخلص منه الدلالة الأولوية كقولك صاحب المثقف المتخرج من الجامعة في الهندسة فاذا كان دكتوراً فبطريق اولى وقوله تعالى ولا تقل لهما اف فالزجر والاهانة بطريق اولى .

ويراد من المخالفة الاختلاف بين المنطوق والمفهوم كأن يكون احدهما ايجابياً والآخر سلبياً كما نلاحظ في مفهوم الشرط في قولك ان

جاء الأمير غاضباً فلا تسلم عليه .

فان السلب في المفهوم اريد به سلب للمعموم الذي موطنه السلب الكلي لا عموم السلب الذي موطنه الايجاب الجزئي فيكون عندئذ اتجاه المفهوم الى الخط السلبي الكلي دون السلب الجزئي فاذا قيل ان المنطوق نقيض المفهوم بلحاظ الخط السلبي العام لا السلب الخاص .

وبيان مفهوم الشرط ما كان مستنداً على الملازمة والارتباط بين المقدم والتالي على نحو يكون التالي معلقاً على وجود المقدم سواء كان بنحو السببية والعلية أم بنحو الشرطية لأنه قُصد به المفهوم العام للنسبة هذا بشرط عدم كون أخذ الشرط لبيان موضوع الحكم لأنه عند انتفاء الشرط ينتفي موضوع الحكم معه اذ لا يبقى الحكم عند انتفاء موضوعه كقولك ان رزقت ولداً فاختنه لتوقف الختان على وجود الولد كما انه لا يصح مفهوم الشرط اذا سبق لبيان الموضوع على نحو كون الحكم في التالي يوجد من غير ارتكازه على الشرط ، وهذا النوع قد وقع الخلاف فيه بين علماء الأصول في حجية مفهوم الشرط وعدمه .

ونقدم اليك عرضاً اصولياً في هذا الميدان بما له الأثر التجريدي لأن الانتقال من المنطوق الى المفهوم والحكم عليه بحسب شروطه يعطي الصبغة التجريدية ولا يرمز الى ناحية التجربة بوجه من الوجوه ، وان كان سبب الانتقال هو اللفظ الا ان ادراك المعنى والمفهوم يحصل بأمر تجريدي وان كان الذي نتصوره ان المفاهيم من نوع الموضوعات العقلية ولا تمت الى المسائل الاصولية لان حقيقة الانتفاء في جانب المعلول يستدعي الانتفاء في جانب العلة وذلك بحكم العقل .^{١٠} للفظ مجال في هذا الميدان لان الميزان في الحكم العقلي دون ملاحظة سبب الانتقال

وكلا الحالين سواء كان بالنظر الى الحكم العقلي ام السبب اللفظي كلها من العوامل التجريدية .

ويحدثنا الغزالي في منخوله عن المفهوم بانه من الالفاظ من مآخذ الأحكام عند الاءام الشافعي رضي الله عنه وهو منقسم الى مفهوم موافق والى مفهوم مخالف لظاهر اللفظ فاما مفهوم الموافقة فينقسم الى مقطوع به كتحریم الضرب فهم من نهى الشارع عن تأفيف الأب والى ما يغلب على الظن ، وأما المفهوم المخالف للمنظوم كفهمننا نفي الزكاة عن المعلوفة .

وقد بدل ابن فورك لفظ المفهوم بدليل الخطاب في هذا القسم لمخالفته منظوم اللفظ وابو حنيفة رحمه الله انكر المفهوم الا ما يقطع به كآية التأفيف (١) .

وهذه المذاهب من قبل بعض رؤساء المذاهب الاسلامية السنية والشيعية تعطي أضواءً على صفحة حجية المفهوم في بعض المجالات وله الأثر التجريدي ايضاً أما بالنسبة الى مفهوم الشرط فقد اوضحناه من الوجهة التجريدية على بعض النظريات بانه متضمن للانتفاء عند الانتفاء وهو مقتضى الحقيقة التجرد كما وان حجيته من زاوية الحكم الشرعي ان يدل على العلة المنحصرة وان يراد بالحكم سنخه لاشخص الحكم فيكون حجة مع حفظ الملازمة بين الشرط والجزاء مع ظهور الجملة الشرطية في ترتب الجزاء على الشرط إلا ان ما يبدو من بعض النظريات الأصولية في كون الترتب أخذ بنحو ترتب المعلول على العلة لا يظهر من صحيفة القضية الشرطية ذلك كما ان العلة المنحصرة غير

(١) المنخول ص ٢٠٨ - ٢٠٩ .

ثابتة بعد ان ذهبنا الى عدم الترتب على نهج العلة والمعلول تكون القضية الشرطية غير دالة على المفهومية وانما تدل على مجرد الثبوت عند الثبوت لا الانتفاء عند الانتفاء والمهم في لوحة التجرد ان فرضية الثبوت عند الثبوت أو الانتفاء عند الانتفاء أمور تجريدية أيضاً .

وعلى الجملة لا يفرق في حقيقة الجملة الشرطية في مفادها التجريدي سواء كانت بنحو انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه أو كون الشرط ما احتوى على العلية بين المقدم والتالي بحيث يكون المقدم علة لوجود التالي أو تعطي مجرد التلازم بين المقدم والتالي من غير نظر إلى جهة العلية أو يراد بها بمصطلح الفلاسفة من مصححيه فاعلية الفاعل أو متمم قابلية القابل فان هذه المجموعة الواح لحقيقة التجرد ولا تدخل في هيكل التجربة .

ولنأتي بك إلى صفحة مفهوم الوصف وذلك في صورة تقيده بموضوع لا ما كان بذاته موضوعاً كما في مفهوم اللقب في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وإنما الوصف يستند على موضوع للحكم بحيث يكون في دور الانتفاء موضوعاً مستقراً وإنما يكون النظر إلى دور الوصف تارة يتصل مع موضوع الحكم وأخرى ينفصل عنه لأجل ملاحظة نفي الحكم عن الوصف ويقع بين الصفة والموصوف نسبة الأخص مطلقاً أو من وجه ولا يتصور في جانب الصفة نسبة التساوي أو العموم من مطلق لعدم إمكان التضييق في جانب الموصوف كما يعطي دور الموصوف مع الصفة ويكون المثال لمفهوم الوصف في قوله في الغنم السائمة زكاة أي أنه في المعلوفة لا زكاة عليها كل ذلك يعطي التمسك بالمفهوم الوصفي إذا كانت هناك قرينة على التقييد بين الوصف والمفهوم وعند عدم القرينة على التقييد يمكن القول بعدم التمسك فيه

وبعدم انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف كما عليه جمهرة الأصوليين من الشيعة .

وذهب الشافعي إلى التمسك بمفهوم التخصيص بالصفة (١) وذلك فيما إذا علق الحكم في الشيء على صفة من صفاته دل على ان ما عداها يخالفه (٢) وخالف في ذلك أبو حنيفة وجماعة من المتكلمين (٣) وتعرض صاحب التبصرة إذا علق الحكم على صفة في جنس كقوله (ع) في سائمة الغنم الزكاة دل على نفيه عما عداها في ذلك الجنس ولا يدل على النفي عما عداها في سائر الأجناس (٤) ومن أصحابنا من قال يدل على نفيه عما عداها في الأجناس كلها (٥) كما يبدو من ظاهر قول الشافعي في الأم (٦) .

وتكون نقطة البحث أن تقييد الوصف بموضوع الحكم دون جعل الوصف موضوعاً للحكم يعطي صفة التجرد دون إجراء العامل التجريبي عليه ويمكن القول بحجتيه في ميدان الحكم الشرعي .

وأما بيان مفهوم اللقب أن يكون النظر إلى كون الوصف أخذ ذاتاً لموضوع الحكم كما في السارق والسارقة ولا يشمل الحكم غيرماتتناوله دائرة الاسم فيكون إطار اللقب محددًا في دائرة الاسم وفي نطاق شخص

(١) المنخول ص ٢٠٩ .

(٢) التبصرة ص ٢١٨ .

(٣) رفع الحاجب ج ٢ ص ١١٦ واللمع ص ٢٩ .

(٤) التبصرة ص ٢٢٦ .

(٥) التبصرة ص ٢٢٦ .

(٦) الام ج ٢ ص ٢٠ ط بولاق .

الحكم دون نوعية الحكم وسنخه ويقع الدور التجريدي في نقطة ارتباط اللقب بذات الحكم على نحو الموضوعية وانه بانتفاء الموضوع ينتفي الحكم معه والميزان في الحجية في باب الحكم الشرعي ان لا يكون الوصف أو اللقب أو الشرط قد أخذ بنحو الموضوعية للحكم وأما النظرة التجريدية فهي في مجال أوسع لأنها لا تنظر إلى جانب تحديد سوق المفهوم لبيان الموضوع وعدمه أو كون العلة منحصرة وعدمها أو ان المقياس في المفهوم الشرطي ترتب الجزاء على الشرط .

وكذا الحديث في محور مفهوم الغاية وان التقيد بها يوجب انتفاء سنخ الحكم بما يشمل أطراف الغاية أو في حدود الغاية خاصة والميزان في التمسك في المفهوم أن يلحظ القيد موضوعاً للحكم وعدمه والميزان التجريدي الصورة الارتباطية سواء كانت بنحو الانتفاء عند الانتفاء أو الثبوت عند الثبوت وسواء كان المفهوم سيق لبيان الموضوع وعدمه وبنحو العلة المنحصرة أو بنحو ترتب الجزاء على الشرط في المفهوم الشرطي كلها صالحة للتجريد ولا تقع في محور التجربة .

٧٤ - الظن الشخصي والظن النوعي :

صورة الظن تقع في حجم ترجيح الراجح على المرجوح كالظن بدخول القاطرة في الساعة الفلانية ويقع الطرف المقابل وهما ويكون متعلق الظن على نحوين :

١ - الظن الشخصي .

٢ - الظن النوعي .

أما بيان الظن الشخصي فهو القائم على تعقله الخاص مع جمع

الاحتمالات للواقعة فربما يكون للشخص ظن ولآخر قطع ولكن حيث ان الواقعة كانت مرتسمة في تعقل الفرد خاصة فتكون الأمور إضافية بالقياس إلى الشخص الظان وتعقله الخاص يقدم طرف الراجح على المرجوح وبالقياس إلى الشخص الآخر يكون قاطعاً .

ويقصد من الظن النوعي ان يقوم العقل بالأمر بالتمسك بالظن إذا علم الجمهور بوجود قرار قانوني موجه إليه إلا أنه لم يكن طريق لكشفه لا من طريق علم ولا من طريق علمي وهذا البحث تعرض إليه علماء الأصول ويكون أثر الظن في مثل هذه المجالات نظير القطع بالتمسك بلوازمه على بعض النظريات الأصولية وان خالفته بعض النظريات الأخرى معتمدين على ذلك بأن حقيقة الظن لا يعطي الكاشفية كما في حقيقة القطع كما هو الذي نعتقده أيضاً لأن الظن ليس من ذاتيته الكشف حتى يتمسك بآثاره ولوازمه هذا على الصعيد التشريعي وأما بالنسبة إلى الظن المتمثل في الجمهور والمجتمع فيقع على سطح واحد كالظن بوجود حياة في بعض الكرات وصلاحياتها للسكنى فان كافة المجتمع ظان بهذه الظاهرة ويؤمن بوجود مجتمعات بشرية أخرى لها أبعادها الفكرية والثقافية وعلى هذا النحو من التمثيل الظني للنوع نستنتج أضواءً أخرى على أثر الظن التجريدي وان واقع الظن لا يوجد في إطار التجربة لأن عنوان الترجيح والقبض على زمام الراجح وترك المرجوح من المجالات التجريدية .

٧٥ - الفطرة والوجدان :

من المصاديق التجريدية الفطرة والوجدان والمراد من الفطرة هي المسلمات الأولية التي لا تقبل التردد والانكار كما في اجتماع النقيضين

والدور والتسلسل ونورانية العلم والايان بواجب الوجود والايان بالسببية كما يحدثنا العالم اندريه لنج الاسكتلندي ان كل انسان يحمل في نفسه فكرة العلية وهي كافية في الاعتقاد على وجود الاله وقال ديكارت اني مع شعوري بنقص ذاتي أحس في الوقت ذاته بوجود وجود ذات كاملة وأراني مضطراً للاعتقاد بأن هذا الشعور قد غرسته في ذاتي تلك الذات الكاملة المتحلية بجميع صفات الكمال وهي الله ، ثم يقول ان عندي شعوراً بوجود ذات كاملة لا تفرق في الوضوح عن شعوري بأن مجموع زوايا مثلث تساوي زاويتين قائمتين إذن الله موجود (١) ويعرفها دتيزجن أنها تنفث في روع صاحبها العلم بالحقيقة المطلقة وتهديه إلى حيث تكمن (٢) وقال الدكتور بول كليرانس ايرسولد أستاذ الطبيعة الحيوية وقد لمس الناس عامة سواء بطريقة فلسفية عقلية أوروحانية أن هنالك قوة فكرية هائلة ونظاماً معجزاً في هذا الكون يفوق ما يمكن تفسيره على أساس المصادفة أو الحوادث العشوائية التي تظهر أحياناً بين الأشياء غير الحية التي تتحرك أو تسير على غير هدى ونجد القرآن الكريم تحدث عن قرار الفطرة بقوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله - ٣٠ الروم) وجاء في كتاب الاحتجاج عن الامام الصادق (ع) محتجاً على بعض الزنادقة قال له عندما أوشكت السفينة على الغرق قال اتجهت نفسك إلى شيء قال بلى قال ذلك هو الله وهذه الظواهر تعطينا اللوحة الواقعية لحقيقة الفطرة والايان بوجود خالق لهذه الموجودات ببداهة ووضوح وفطرة سليمة كما ان هذه الظاهرة تكشف عن مدى التجرد أيضاً .

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ٣٧ .

(٢) نقض أوهام المادية الجدلية ص ٢٠١ .

أما حقيقة الوجدان فقد أشرنا إلى بحث الضمير في كتابنا علم الأخلاق مفصلاً ولناخدمه بعض المقتطفات حيث جاء في معجم لالاند في تعريف الضمير هو خاصية العقل في إصدار أحكام معيارية تلقائية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأفعال الفردية المعينة وحين يتعلق هذا الضمير بالأفعال المقبلة فانه يتخذ شكل صوت يأمر أو ينهي وإذا تعلق بالأفعال الماضية فانه يترجم عن نفسه بمشاعر السرور (الرضاء) والألم (التأنيب) وهذا الضمير يوصف تبعاً للأحوال المختلفة بوصف الواضح الغامض المريب المخطيء الخ .

وقد نوقش بأن كلمة الصوت إشارة إلى اللاهوت وذلك لأنه يجعل من الضمير أمراً مفروضاً من الخارج على الإرادة ، ويمكن ملاحظة التعريف ان إصدار الحكم من قبل الضمير ليس هو حقيقة الضمير لأن الحكم ناشئ عن وجود موضوع ومتفرع عنه وكلمة الصوت أو يقظة الضمير أو الرضاء أو التأنيب كلها آثار لوجود الضمير لا عين حقيقته وهو خلط بين الحقيقة والآثار .

ويحدثنا كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) ان أسوأ خدمة يمكن أن تسري إلى الأخلاق هي أن نريد استخلاصها من القدوات لأن كل قدوة يشار علي بها يجب أن يحكم عليها مقدماً وفقاً لمبادئ الأخلاقية هل تصلح أن تكون قدوة أصيلة أي نموذجاً يحتذى لكنها لا يمكنها بنفسها أن تزودنا بفكرة الأخلاقية وحتى نموذج القديس الذي يتحدث عنه الانجيل يجب أن يقارن أولاً بمثلنا الأعلى من الكمال الأخلاقي قبل ان نقر بأنه قديس ولهذا يقول هو عن نفسه لماذا تسميني خيراً أنا الذي تراه (لا خير) لا نموذج للخير إلا الله وحده الذي لا تراه لكن من أين اكتسبنا تصورنا لله على انه الخير الاسمي فقط من الفكرة التي يرسمها العقل قبليةً للكمال

الأخلاقي والتي يربطها ربطاً لا انفصام له بتصور الارادة الحرة وفي أمور الأخلاق لا محل أبداً للاقتداء والقدوات لا تفيد إلا في التشجيع أي انها تزيل الشك عن إمكان تنفيذها يأمر به القانون وتدرج تحت العيان ما تعبر عنه القاعدة العملية بطريق أعم لكنها لا تستطيع أبداً أن تعطي الحق في اطراح أصلها الحقيقي القائم في العقل وفي السير وفقاً لها ، ويتخذ من مسلك «كانت» ان الأخلاق لها الأسبقية على التجربة وهي كامنة في طبيعة العقل ولا تحدث الأخلاق من التجربة فالنموذجية التي يصطلح عليها كانت تعرف عن طريق فكرة الكمال الأخلاقي ويكون تصويره للضمير عبارة أخرى عن العقل العملي .

ولكن الذي يبدو ان الضمير هو العقل المنسجم مع طبيعة الحق ضد الباطل وان كنا نوافق «كانت» من حيث كونه عقلاً عملياً إلا أنه مع اجتماع قوة النفس كما سار عليه الامام الغزالي (١) .

ويتضح من مجموع العرض أن الضمير من الأمور التجريدية كما في الفطرة أيضاً والذي يهمننا في البحث التجريدي ان نقدم زاوية رئيسية في إثبات الواجب المطلق لأنه الطابع الحقيقي لعنوان التجريد وان البراهين اليقينية التي سقناها كلها دالة على الطابع التجريدي غير المشاهد ويكون وجود الله من جملة البراهين غير المشاهدة .

ذكر فرانك ان عالم الطبيعة البيولوجية ان هنالك أربعة احتمالات للاجابة عن هذا السؤال فاما أن يكون هذا الكون مجرد وهم وخيال وما يتعارض مع القضية التي سلمنا بها حول وجوده واما أن يكون هذا الكون قد نشأ من تلقاء نفسه من العدم واما أن يكون أبدياً

(١) علم الأخلاق للمؤلف مخطوط .

ليس لنشأته بداية واما أن يكون له خالق .

أما الاحتمال الأول فقد سار في ركاب هذه النظرية سير جيمس جينز معتقداً بأن هذا الكون ليس له وجود فعلي وليس له صفحة حقيقية وإنما هو مجرد ظل في مخيلتنا وهذا غير صالح للمناقشة لأنه كيف نفسر وجوده الشخصي ونتحدث معه مع انه لا وجود له .

وأما الاحتمال الثاني فالوجود التلقائي غير مقبول علمياً بعد أن استقرت النظريات الرياضية على ان سنن الحياة لا توجد إلا عن طريق مبدأ السببية .

وأما الاحتمال الثالث ان الكون في واقعه محتاج إلى التأثير وليس له كيان ذاتي ان يخلق نفسه بنفسه مع ان ما نلاحظه من حدوث هذا الكون لا بد أن يكون منطلقاً من نقطة زمانية لما في الكون من تغيرات وتبدلات ديناميكية وإليك بعض الأمثلة التقريبية على ان حدوث العالم لم يحدث تلقائياً أو لم يكن له صفحة أزلية كما حدثنا بذلك جون كلوفر ان البروتينات من المركبات الأساسية في جميع الخلايا الحية وهي تتكون من خمسة عناصر هي الكربون والايديروجين والنيتروجين والاكسيجين والكبريت ويبلغ عدد الذرات في الجزيء البروتيني الواحد ٤٠,٠٠٠ ذرة ولما كان عدد العناصر الكيماوية في الطبيعة ٩٢ عنصراً موزعة كلها توزيعاً عشوائياً فان احتمال اجتماع هذه العناصر الخمسة لكي تكون جزيئاً من جزيئات البروتين يمكن حسابه لمعرفة كمية المادة التي ينبغي أن تخلط خلطاً مستمراً لكي تؤلف هذا الجزيء ثم لمعرفة طول الفترة الزمنية اللازمة لكي يحدث هذا الاجتماع بين ذرات الجزيء الواحد وقد قام العالم الرياضي السويسري تشارلز يوجين جاي بحساب هذه العوامل جميعاً فوجد ان الفرصة لا تتهاى عن طريق المصادفة لتكوين

جزيء بروتيني واحد إلا بنسبة ١ إلى ١٠٠١٠ ، أي بنسبة ١ إلى رقم عشرة مضروباً في نفسه ١٦٠ مرة وهو رقم لا يمكن النطق به أو التعبير عنه بكلمات وينبغي أن تكون كمية المادة التي تلزم لحدوث هذا التفاعل بالمصادفة بحيث ينتج جزء واحد أكثر مما يتسع له كل هذا الكون بملايين المرات ويتطلب تكوين هذا الجزيء على سطح الأرض وبعدها عن طريق المصادفة بلايين لا تحصى من السنوات قدرها العالم السويسري بأنها عشرة مضروبة في نفسها ٢٤٣ مرة من السنين (١٠٢٤٣ سنة) ان البروتينات تتكون من سلاسل طويلة من الاحماض الامينية فكيف تتألف ذرات هذه الجزئيات انها إذا تألفت بطريقة أخرى غير التي تتألف بها تصير غير صالحة للحياة بل تصير في بعض الأحيان سموماً وقد حسب العالم الانجليزي ج ب ليثر الطرق التي يمكن أن تتألف بها الذرات في أحد الجزئيات البسيطة من البروتينات فوجد ان عددها يبلغ البلايين (١٠^{٤٨}) وعلى ذلك فانه من المحال عقلاً ان تتألف كل هذه المصادفات لكي تبني جزئياً بروتيناً واحداً ، ولكن البروتينات ليست إلا مواد كيماوية عديمة الحياة ولا تدب فيها الحياة إلا عندما يحل فيها السر العجيب الذي لا ندري من كنهه شيئاً انه العقل اللانهائي وهو الله وحده الذي استطاع أن يدرك ببالغ حكمته أن مثل ذلك الجزيء البروتيني يصلح لأن يكون مستقراً للحياة فبناه وصوره وأغدق له سر الحياة (١) .

ويكون حدوث هذه البروتينات وتزايدها أو نقصانها في بعض المجالات مما يؤكد وجود نقطة الابتداء ولا يمكن أن تتصف بالأولية مع

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ٩ - ١٠ .

ما فيها من الديناميكا والتغير المستمر كما انه لا يعقل أن تحدث تلقائياً من غير سبب موجد فالالتزام بالأزلية مع كون الموجودات محتاجة في التأثير إلى وجود سبب خلاق لها يستدعي تعدد الآلهة فيكون الخالق والمخلوق في آن واحد وهذا غير معقول فلسفياً وعلمياً .

وذكر دافيد هيوم (١٧١٤ - ١٧٧٦) ان إثبات وجود الله لم يكن رغبة من رغبات العقل ولكنه رغبة كبرى من رغبات الضمير والشعور فالأسباب التي تشكك الفيلسوف في الايمان هي بعينها أسباب المتدين التي تبعته إلى الايمان وهي الشكايات والآلام والشروور وقد تعلق البشر بالله لأنهم يعتصمون بالرجاء وينشدون السعادة وكلاهما باعث أصيل في النفس الانسانية فليكن هذان الباعثان مناط الايمان بوجود اله قادر على السعادة وتلبية الرجاء .

ويمكننا ان نقدم لك بعض النظريات الفلسفية لاثبات الواجب المطلق .

١ - نظرية الرازي ان وجود العقل في بعض الكائنات الحية وقدرتها على اتقان الصفة يدل على وجود خالق أحسن كل شيء خلقه .

٢ - نظرية الفارابي قد ابتدأ بمقدمة منطقية لاثبات الواجب المطلق بأن العلم ينقسم إلى تصور مطلق وتصور مع تصديق فمن التصور ما لا يتم إلا بتصور يتقدمه كتصور الجسم لا بد من تصور الطول والعرض والعمق ولا يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف ولا يتصور تصور يتقدمة كالوجود والوجوب والامكان فان هذه لا حاجة إلى تصور شيء قبلها بل هي معاني ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن أما التصديق فممنه ما لا يمكن إدراكه ما لم

تدرك قبله أشياء أخرى كما ان تريد ان تعلم ان العلم محدث فيحتاج أولاً أن يحصل التصديق بأن العالم مؤلف بمعنى متغير وكل مؤلف محدث وهذه أحكام أولية ظاهرة في العقل كما ان طرفي النقيض يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً وان الكل أعظم من الجزء فهذه معاني مركوزة في الذهن يمكن إظهارها على سبيل التشبيه إذ لا شيء أظهر منها ولا يبرهن عليها لأنها بينة بنفسها ولا يمكن الاستغناء عنها في إقامة البرهان على أي قضية لأنها أسس وأصول بديهية وعلى هذا اليقين وضع الفارابي برهانه على وجود الله وقال ان الموجودات على ضربين أحدهما ممكن الوجود والثاني واجب الوجود وممكن الوجود إذا فرض غير موجود لم يلزم عنه محال وأما الواجب فمتى فرض غير موجود لزم عنه محال ولا علة لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب وهو الموجود الأول الذي هو السبب الأول لوجود الأشياء فان التزم بالمثل الافلاطونية لا يستدعي الانكار ولذا تراه يقول ولما كان الباري أكمل الموجودات وجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة كما ان معرفتنا بالرياضيات أكمل من معرفتنا بالطبيعات لان موضوع الأولى أكمل من موضوع الثانية ولكننا بالنظر إلى الوجود الأول كأننا أمام أبهر الأنوار فلا نستطيع احتمال له لضعف أبصارنا لأن الضعف الناشئ من ملابستنا بالمادة يقيد معارفنا ويعوقها .

٣ - ومحدثنا ابن سينا في واجب الوجود ويأتي أولاً إلى تقسيم الإدراك الحيواني إلى ظاهر وباطن والظاهر ما كان بتوسط الحواس الخمس والباطن ما كان بتوسط الصورة وهي التي تريك الصورة بعد انعدامها أو بتوسط الواهمة وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس

كهرب الشاة من الذئب أو بتوسط الحافظة وهي خزانة ما يدركه الوهم أو ما كان بتوسط القوة المفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزانة المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض وتفصل بعضها عن بعض فالحس لا يدرك صرف المعنى ولا يدرك الصورة إلا في المادة وإلا مع علائق المادة من كم وكيف واين ووضع والروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منقوضاً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة تسمى العقل النظري وليس شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول ان يحس والحس تعرفه فيما هو من عالم الخلق والعقل تعرفه فيما هو من عالم الأمر وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل والذات الاحدية لا سبيل إلى إدراك كنه ذاتها بل تعرف صفاتها وان عقولنا لا تصلح ان تكون حكماً تحكم بها على أعمال الله تعالى وأسراره في خلقه وتديبره وقضائه وقدره ويأتى إلى طريق إثبات الواجب لا عن طريق المخلوقات بل يستنبط من الامكان الذي هو الموجود أو ما يجوز الذي يحتمل العقل وجوده لا بد أن يكون موجوداً أولاً المعبر عنه بواجب الوجود ، واما العالم فمممكن الوجود لأنه يحتاج إلى علة بخلاف واجب الوجود فالنظر إلى واجب الوجود لا يحتاج إلى إثباته عن طريق مخلوقاته وان كان لا مانع من ذلك كما في قوله تعالى وسنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك انه على كل شيء قدير فقد أشارت الآية إلى كلا الاستدلاليين .

٤ - نظرية ابن مسكويه بعد أن قدم بيان المعرفة بأنها ليست بجوهر ولا عرض حيث أن الأجسام لا تعرف إلا عن طريق الحواس والنفوس وان جاءت بعضها أو كثيراً منها عن طريق الحواس إلا أنها

تدرك أسباب الاتفاق والحواس تدرك المحسوسات فقط وليست مستندة إلى علم آخر وإلا للزم التسلسل ويرى ان العالم مخلوق وان الله خالقه من العدم ويرى الموجودات في سلسلة متصلة نحو الكمالات وكأنه يبدو منه تفتن إلى نظرية النشوء والارتقاء وقد أشرنا إلى نقد هذه النظرية في موطنها .

٥ - نظرية ابن الطفيل ان المعرفة تتصور على وجوه :

١ - ان العقل يتدرج من المحسوسات إلى الأفكار الكلية .

٢ - ان العقل قادر ان يدرك الواجب بآثاره من غير تعلم

وإرشاد .

٣ - العقل قد يعترية العجز من معرفة الأزلية المطلقة والعدم المطلق واللانهاية والزمان والقدم والحدوث .

٤ - العقل سواء ترجح لديه قدم العالم أو حدوثه فان اللازم من كل واحد من الاعتقادين شيء واحد وهو وجود إليه .

٥ - الانسان قادر بعقله ان يدرك الفضائل من الجهات الأخلاقية والاجتماعية واختفاء الشهوات لحكم العقل ويكون في عرضه هذا ان المعرفة تصل إلى إدراك الواجب بحسب الميزان العقلي .

ويبدو لدينا ان إثبات الواجب المطلق تارة من حيث ذاته وأخرى من حيث مخلوقاته أما ذاته فهي المتصفة بالكمال المطلق ولا نرى من الموجودات الكمال المطلق وإنما يقع الكمال للموجودات بحسب الأمور الاضافية والقضايا النسبية إلا أنه بالاضافة إلى الكمال انطلق تكون الموجودات ناقصة غير كاملة وان اتصفت بالكمال بالنظر إلى بقية

الموجودات الأخر كما في طاقة نفوس الانبياء وما يحمله الأنبياء من نفوس قوية بالقياس إلى ما بينهم كنفسية رسول الله بالنسبة إلى سائر الأنبياء ولكنه بالاضافة إلى الله يكون عبد الله محتاج إلى الكمال والفيض من الله دائماً .

هذا مع ما في ذات الواجب المطلق عدم التغير والتبدل الديناميكي الذي هو موجود بالقياس إلى الموجودات الأخرى حيث ان كل حركة أو وجود طاقة حرارية معينة تستدعي الانتقال من حرارة بدرجة معينة إلى درجة أخرى قد انقضى مفعولها وهذا لا يتناسب مع الواجب المطلق .

وبما يستدل على إثبات الواجب المطلق بمبدأ العلية والسببية لأن الموجودات لما كانت في دور الحاجة والفقر وعدم استقلاليتها في الوجود فتكون في حاجة إلى قوة خالقة لها ومدبرة لشؤونها وإليك ما قرأته عن اندروكونو اي ايفي العالم الفسيولوجي إذ كان يحدثنا عن جماعة من رجال الأعمال يتكلم معهم قال اني سمعت ان معظم المشتغلين بالعلوم ملحدون فهل هذا صحيح ثم نظر رجل الأعمال إليّ فأجبت قائلاً اني لا أعتقد ان هذا القول صحيح بل انني على نقيض ذلك وجدت في قراءتي ومناقشاتي ان معظم من اشتغلوا في ميدان العلوم من العباقرة لم يكونوا ملحدين ولكن الناس أساءوا نقل أحاديثهم أو أساءوا فهمهم ثم استطردت قائلاً ان الالحاد أو الالحاد المادي يتعارض مع الطريقة التي يتبعها رجل العلوم في تفكيره وعمله وحياته فهو يتبع المبدأ الذي يقول بأنه لا يمكن أن توجد آلة دون صانع وهو يستخدم العقل على أساس الحقائق المعروفة ويدخل إلى معمله يحدوه الامل ويمتلئ قلبه بالايان ومعظم رجال العلوم يقومون بأعمالهم حياً في المعرفة وفي الناس وفي الله

حقيقة ان رجل العلوم يستخدم فكرة الآلية بوصفها إحدى وسائله أو أدواته فهو يتكلم مثلاً عن آلية الجسم ولكنه يجري بحوثه على أساس مبدأ السببية مبدأ السبب والنتيجة على أساس وحدة الكون وما يسوده من القانون والنظام وهو كأي إنسان آخر يتخذ كل قرار ويفكر في كل أمر على أساس الايمان بمبدأ السببية ففي علم وظائف الأعضاء عندما يدرس الانسان النمو والتكوين والصيانة وإصلاح الجسم يجد ان كل خلية من خلايا الجسم دون استثناء تعرف الدور الذي تلعبه في سبيل تحقيق سلامة الجسم كله ففي الجهاز العصبي تتسم الأفعال العكسية البسيطة بالغرضية كصفة من صفاتها الأساسية فإذا ما أنعمنا النظر والدراسة فاننا واصلون حتماً إلى أن الاستعدادات الموروثة في تكوين العقل قد ركبت بحيث انه عندما يتأثر هذا العقل بالخبرات الحسية تأثراً كافياً يصل حتماً إلى مبدأ السببية وبعبارة أخرى فان الجهاز المسؤول عن التصرفات الفرضية في سائر الكائنات يزداد تخصصه زيادة مستمرة حتى يصير قادراً على المعرفة التمييزية أو الشعور ويتم ذلك نتيجة لتفاعل الخبرات الحسية مع العقل ، وبازدياد قدرة الانسان على التمييز الادراكي تنشأ لديه حاسة ترتيب الأشياء تبعاً لأسبقتها السببية أو يصير قادراً على رد الأشياء إلى أسبابها الأولى فإذا بدأنا بالطبيعة الغرضية التي تظهر في الخلايا المفردة وتتبعنا ما يطرأ عليها من التطور حتى تصير مدركة للبيئة التي تحيط فاننا نستطيع أن نتوقع ظهور القدرة على الحكم واستخدام قانون السببية الذي وصل الانسان باستخدامه إلى مزيد من السيطرة على البيئة (١) .

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ١٥٠ - ١٥٢ .

ويقول اندروكونواي ايفي أن أحداً لا يستطيع أن يثبت خطأ قانون السببية فبدونه تنعدم جميع الأشياء الحية والعقل البشري لا يستطيع أن يعمل إلا على أساس السببية اني أسلم أن لقانون السببية وجوداً حقيقياً ومحدثنا انه سمع بعض رجال العلوم يقولون ان السببية تنتهي حيث تبدأ الميتافيزيقا أو مبادئ التفكير ولكنني لا أوافق على أن يستخدم الانسان هذا القانون في المواطن التي تعجبه ثم يرفض استخدامه عندما يخشى النتائج التي يوصله إليها وإضافة حلقة ميتافيزيقية جديدة إلى سلسلة السببية لا تعتبر تعارضاً مع المنطق فنحن نفعل ذلك دائماً في ميدان العلوم وفي شؤون حياتنا اليومية والبحث عن حقيقة هذه الحلقة أمر آخر ولكن الانسان لا يستطيع أن يكشف مدى تمثيل هذه الحلقة للحقيقة الواقعة فعلاً إلا إذا طرقها واختبرها فالاختبار هو الوسيلة الوحيدة لكشف الحقيقة حولها (١) .

وعلى هذا الضوء نتوصل إلى وجود مبدأ العلية والسببية لعدم إمكان تخلف المعلول عن العلة والوجودات الكونية عن السببية وقانون السببية مبدأ عام لكافة المعلولات التكوينية حيث لا يمكن أن يتخلف فرد عن هذا الحكم المطرد لأنها داخلة في الأمور الواقعية دون الجهات الاعتبارية التي تصلح للتخلف بل الأمور الواقعية غير صالحة للتخلف أصلاً .

كما ان إثبات الواجب المطلق يمكن الاستدلال به عن طريق التغير والتبدل في جانب الموجودات لأن العالم الكوني دائماً في كل آن في موضع ديناميكي وهذا لا يصلح بالقياس إلى من له الكيان الاستقلالي

(١) المصدر نفسه ص ١٥٢ .

والكمال المطلق لأن الصفة الديناميكية تقع في حقل المنفعل وهذا لا ينسجم مع طبيعة المؤثر الحقيقي والفاعل المطلق كما نلاحظ المادة المحتوية على الذرات وجزئياتها من كهارب والكترونات وهذا يعطي لونا من وجود الحركة والتفاعل فالمادة تقع دائماً في معرض التغير والتبدل .

ويبدو من الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الخلط بين التحديد الماهوي وذات الحركة للمادة حيث يعتبر ان التغير لا ينسب كله للمادة اذ يقول ولكن هل نستطيع ان ننسب الحركة والتغير الى المادة بصيغة التعميم فنقول مثلاً ان المادة كلها تتحرك وتتغير دائماً هذا ما لا نملك اي دليل علمي عليه بل الدليل العلمي ينقض ذلك ويقول في نقطة اخرى من حديثه ان في المادة حركة بلا ريب ولكن ذلك لا يعني ان كل ما في المادة يتحرك ومن ثم يتغير ويقول في حديثه ان هذا التغير الملموس بين ماهيات الاشياء ليس إلا أثراً لما هو ساكن في بنية هذه الأشياء وذراتها فهذا السكون هو الذي اكسب كل شيء من أشياء المادة المتخالفة جوهره الخاص به فكان ثبات هذا الجوهر ظلاً غير منفك لثبات أي لسكون ما هو ثابت لا يتغير في بنية تلك الأشياء واعمق اعماقها (١) .

اذ يتجلى لديك ان ما التزم به الدكتور محمد سعيد يبدو منه عدم معرفته لحقيقة الواسطة في المعروض فان ما في جوف المادة وان لاحظته غير متحرك إلا ان الحركة تنسب الى ذات المادة وتكون الحركة لما في المادة بالتبع والعروض جتماً اذ لا يمكن التفكيك بين حركة المادة والواقع في جوف المادة نظير من جلس في السفينة فان الحركة وان كانت للسفينة الا

(١) نقض أوام المادية الجدلية ص ١٠٩ - ١١٠ ط ٢ / ١٩٧٩ م دار الفكر .

ان الذي في داخل السفينة تكون حركته تبعية وواسطة في العروض هذا مع انا نجد عدم تفرقة ايضاً بين التحديد الماهوي وذات الحركة .

ويستدل على اثباته من زاوية الدور والتسلسل لأن التساؤل من خلق هذا الشجر والكائنات الحية فان توقف وجود الموجد على الموجودات كان دوراً واضحاً وان استمر الى ان الشجر من أين نشأ فاذا كان السؤال مستمراً عن سبب الموجد لها كان في خط لا نهائي وهو غير صالح وعندئذ لا بد من الوقوف الى ادراك المبدأ الأول في الابداع وحيث ان المجال في اثبات الواجب المطلق يستدعي ان نقدم صحيفة عريضة ليست في مجال الفلسفة التقليدية فحسب وانما ندرس العلوم الحديثة في جميع ميادينها بما تؤمن بوجود الله الا فانظر الى العلم يدعو للايمان لكريسي موريسون يقول ان بعض علماء الفلك يقولون لنا ان مصادفة مرور نجمين متقاربين لدرجة تكفي لاحداث مدّ خفاق هدام هي في نطاق الملايين وان مصادفة التصادم هي نادرة لدرجة وراء الحساب ومع ذلك تقول احدي نظريات الفلك انه في وقت ما ولنقل منذ بليون سنة مضت قد مرّ نجم بالفعل قريباً من شمسنا لدرجة كانت كافية لان تحدث امداداً مروعة ولان تقذف في الفضاء تلك الكواكب السيارة التي تبدو لنا هائلة ولكنها ضئيلة الأهمية من الوجهة الفلكية ومن بين تلك الكتل التي اقتلعت تلك الحزمة من الكون التي نسميها القول بانها اهم جسم نعرفه حتى الآن (١) ويأتي اكريسي موريسون الى بيان التوازن والضبط بدقة هائلة يتوصل الى وجود قوة تحفظ هذا التوازن الدقيق بين المنظومات الشمسية ويمثل لنا في عرض آخر عن الهواء والمحيط يقول اذا

(١) العلم يدعو للايمان ص ٥٢ .

كان صحيحاً ان درجة حرارة الكرة الأرضية وقت انفصالها عن الشمس كانت حوالي ١٢,٠٠٠ درجة او كانت تلك درجة حرارة سطح الشمس فعندئذ كانت كل العناصر حرة ولذا لم يكن في الامكان وجود أي تركيب كيميائي ذي شأن ولما أخذت الكرة الأرضية أو الأجزاء المكونة لها في ان تبرد تدريجياً حدثت تركيبات وتكونت خلية العالم كما نعرفه وما كان للأوكسجين والهيدروجين ان يتحدا إلا بعد ان هبطت درجة الحرارة الى ٤٠٠٠ درجة فهرنهايت وعند هذه النقطة اندفعت معاً تلك العناصر وكونت الماء الذي نعرفه الآن انه هواء الكرة الأرضية ولا بد انه كان هائلاً في ذلك الحين وجميع المحيطات كانت في السماء وجميع تلك العناصر التي لم تكن قد اتحدت كانت غازات في الهواء وبعد ان تكوّن الماء في الجو الخارجي سقط نحو الأرض ولكنه لم يستطع الوصول اليها اذ كانت درجة الحرارة على مقربة من الأرض اعلى مما كانت على مسافة آلاف الأميال في خارجها وبالطبع جاء الوقت الذي صار الطوفان يصل فيه الى الأرض ليطير منها ثانية في شكل بخار ولما كانت المحيطات في الهواء فان الفيضانات التي كانت تحدث مع تقدم التبريد كانت فوق الحسبان^(١) ويتوصل في منطقه الى ان وجود كمية من الماء أو كمية من الهواء بمقدار معلوم لحفظ مع بيان كيفية الفتق والرتق والاتصال والانفصال من الكتلة الشمسية كل ذلك يعطي عن وجود قوة عظيمة ترعى هذا الجانب لانه لو كان الهواء ارفع كثيراً مما هو فان بعض الشهب التي تحترق الآن كل يوم بالملايين في الهواء الخارجي كانت تضرب في جميع اجزاء الكرة الأرضية وهي تسير بسرعة تتراوح بين ستة اميال واربعين ميلاً في الثانية وكان في امكانها ان تشعل كل شيء قابل

(١) المصدر نفسه ص ٦٣ - ٦٤ .

للاحتراق ولو كانت تسير ببطء رصاصية البندقية لارتطمت كلها بالأرض ولكانت العاقبة مروعة (١) ثم يحدثنا عن الغازات التي نتسمها يومياً لنتخذ من الاوكسيجين والنيتروجين والارجون والنيون والكنسيون والكريبتون وهو يحتوي بخار الماء وكذا ثاني أوكسيد الكربون بنسبة ١٠٠ من ١٪ أو نحو ثلاثة اجزاء من ١٠,٠٠٠ والغازات النادرة تظهر نفسها في شكل الالوان الحمراء والزرقاء والخضراء بلافتات الاعلان اما الارجون الذي يوجد في الهواء بنسبة ٦ / ١٠ في ١٪ فانه يعطينا النور الساطع الباهر الذي تتقدم به المدينة حيث يستخدم ويوجد النيتروجين بنسبة ٧٨٪ تقريباً في الهواء في حين تحدد نسبة الاوكسيجين عادة ٢١٪ والهواء في جملته يضغط على الارض بمعدل خمسة عشر رطلاً تقريباً على البوصة المربعة من السطح بمستوى البحر والاكسيجين الذي يوجد في الهواء هو جزء من هذا الضغط وهو بمعدل نحو ثلاثة ارطال على البوصة المربعة وكل الباقي من الاوكسيجين محبوس في شكل مركبات في قشرة الارض وهو يكوّن ٨ / ١٠ من جميع المياه في العالم والاكسيجين هو نسبة الحياة لكل الحيوانات التي فوق الارض وهو لا يمكن الحصول عليه لهذا الغرض إلا من الهواء ولنا الآن ان نسأل كيف ان هذا العنصر ذي النشاط البالغ من الوجهة الكيموية قد افلتت من الاتحاد مع غيره وترك في الجو بنفس النسبة تقريباً اللازمة لجميع الكائنات الحية ولو كان الاوكسيجين بنسبة ٥٠٪ مثلاً أو أكثر من الهواء بدلاً من ٢١٪ فان جميع المواد القابلة للاحتراق في العالم تصبح عرضة للاشتعال لدرجة ان اول شرارة من البرق تصيب شجرة لا بد ان تلهب الغابة حتى لتكاد تنفجر ولو ان نسبة الاوكسيجين في الهواء قد هبطت الى ١٠٪ او أقل

(١) المصدر نفسه ص ٦٥ .

فان الحياة ربما طابقت نفسها عليها في خلال الدهور ولكن في هذه الحالة كان القليل من عناصر المدنية التي فيها الانسان كالنار مثلاً تتوافر له واذا امتص الاوكسيجين الطليق ذلك الجزء الواحد من عدة ملايين من مادة الأرض فان كل حياة حيوانية تقف على الفور ، ان العلاقة بين الأوكسيجين وثاني أوكسيد الكربون فيما يتعلق بالحياة الحيوانية وعالم النباتات كله قد استرعت انظار كل العالم ، ويكون حديث اكريسي موريسون في بيان جهة الكمية التي في جانب الاوكسيجين والنتروجين والارجون والنيون والكنسيون والكربيتون المحتوي على بخار الماء او نسبة ثاني اوكسيد الكربون كل هذه تعطي اللوحة عن وجود قوة ترعى هذا العطاء المتوازي ومثل هذا التنظيم المحكم لا يعقل ان يقع في صفحة المفاجأة حيث قد اشرنا الى ان قانون السببية يدفع كل هذه التصورات اللامنطقية .

ويحدثنا جون ادولف بوهلر استاذ الكيمياء في كلية اندرسون قال لكي ندرك كيف تنتسب القوانين الكيموية الى الله ونتبين مبلغ قصور العقل الانساني ونعرف لماذا ينبغي ان يتواضع الناس جميعاً حتى أولئك الذين نعددهم من العباقرة فاني أحب أن على قرائي قراءة لمحة تاريخية موجزة عن علم الكيمياء الذي هو ميدان تخصصي وسوف أحاول الابتعاد عن المصطلحات الفنية وان أكون واضحاً ما استطعت فمنذ فجر المدنية والانسان يحاول ان يفهم كنه التغييرات التي تطرأ على ما يحيط به من عالم الماديات وقد كان فهمه للمادة في بادئ الأمر يشوبه النقص والغموض وكان ديمقريطس الذي عاش قبل الميلاد بنحو ٤٠٠ سنة أول من وصل عن طريق التخمين الى ان جميع الأشياء تتألف من دقائق صغيرة تعتبر كل منها وحدة قائمة بذاتها وتختلف هذه الفكرة عما كان

شائعاً من قبل ان المادة تتألف من كتلة واحدة متصلة ولما كانت فكرة ديمقريطس لا تتفق مع ما تشاهده العين من امر المادة فقد بقيت هذه الفكرة مدفونة تحت انقاض ما كان يسود ذلك العهد من شك في صحتها وظلت الكيمياء القديمة وما صاحبها من ضروب الشعوذة والسحر الفي سنة وهي تحاول ان تجد تفسيراً لمعنى المادة وفي حوالي منتصف القرن السابع عشر عاد روبرت بويل الى فكرة ديمقريطس من جديد واطلق اسم العنصر على كل مادة من المواد البسيطة التي لا يمكن تحويلها في المعمل الى ابسط منها والعناصر بهذا المعنى تختلف عن المعنى الذي ذهب اليه ارسطاطاليس حينما رأى ان العناصر التي تتألف منها المادة هي الأرض والنار والهواء والماء وفي سنة ١٧٧٤ اكتشف جون بريستيلى الاوكسيجين وفي سنة ١٧٧٦ توصل لوردكا فينديش الى عنصر الايدروجين وبعد فترة وجيزة اكتشف لافوازييه ان الهواء خليط من الاوكسيجين والنيتروجين واستنبط ان الماء هو الآخر لا يمكن ان يكون عنصراً لانه يمكن تحضيره باحراق الايدروجين في الهواء^(١) ثم توصل جون ادولف بعد العرض التاريخي للمادة الكيميائية الى الايمان بوجود قوة مدبرة ومنسقة لهذه المادة لحفظ توازنها ووجود نظام دقيق يرعى هذا التكاثر المروع فيها ويعتقد ان هنالك كثيراً من الأشياء مما لم يصل الانسان بعد الى معرفة كنهه أو تفسيره ومما لا يزال يكتنفه الغموض فاننا لا نريد ان نقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه الأقدمون عندما اتخذوا آلهة لكي يجدوا تفسيراً لما غمض عليهم وحددوا لكل اله قدرته وعينوا له وظيفته ودائرة تخصصه ثم يستطرد في حديثه الى اثبات الله قال والواجب ان نلتمس قدرة الله في النظام الذي خلقه

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ٩٦ - ٩٧ .

والقوانين التي اخضع لها جميع الظواهر والأشياء (١) .

ومما نشهده من التوازن والنظام والسببية والتغير والكمال المطلق توصلنا الى اثبات الواجب المطلق وهي واقعة في حقل التجرد ولا تقع في ميدان التجربة .

أما الأدلة الفطرية على اثبات الواجب المطلق فيمكن ان تتصور على اربعة انحاء :

- ١ - بطلان الدور واقسامه .
- ٢ - بطلان التسلسل .
- ٣ - بطلان الرجحان من غير مرجح .
- ٤ - قانون العلية .

إلا انه اشرنا الى وجه بطلان الدور وأقسامه من جهة توقف احد الوجودين على الآخر حيث انه ينقسم الى صريح كتوقف أعلى باء وب متوقف على أ أو توقف الشيء على نفسه كتوقف أ على أ نفسه أو ينقسم الى مضمّر وهو الذي يستدعي الواسطة كتوقف أ على ب وب يتوقف على ج وج يتوقف على أ فالصريح لم يكن فيه الواسطة والمضمّر ما استدعي في وجوده الواسطة والغرض من بيان البطلان ان يتوقف الوجود الكوني على الواجب المطلق والواجب المطلق يكون متوقفاً على الوجود الكوني وهذا محال .

وهكذا عند تتبعنا لصحيفة التسلسل بان تقع الوجودات متولدة

(١) المصدر نفسه ص ١٠٢ .

بعضها عن بعض الى خط لا نهائي وهذا باطل لان الممكنات بحسب واقعها الموضوعي لا بد ان تقف على خط مرجح يقدم احد الممكنات على الأخرى حيث لا يمكن ان تكون في تساوي مستمر وبهذا لا بد من الوصول الى مصدر العلل الذي ابداع هذه الممكنات واعطاها الوجود من كان له اهلية الفيض والابداع والا اذا قلت لصديقك من اين وجدت الدجاجة فيجيبك من البيضة ثم تسأل من أين وجدت البيضة فيجيبك من الدجاجة وهكذا فان السؤال ان لم ينقطع يكون تسلسلاً مستمراً وهو باطل بالضرورة العقلية نظير لو سألت ما هي علة وجود هذا الكون فاذا كان الجواب بانها وجود موجود آخر يتقدمه تسأله ثانياً ما علة وجود ذلك الموجود المتقدم يجيبك انها موجود ثالث اقدم في الوجود وهكذا الى ان لا ينتهي الى رقم معين وهو من الأمور الباطلة حيث لا بد من الوقوف الى مصدر موجد لهذه المعلولات الامكانية .

والغرض من بطلان الرجحان من غير مرجح انه عند تغير بعض الوجودات لا بد من وجود ميزة ورجحان استدعى هذا التغير والتحول فاذا لم يكن وجود مرجح يكون باطلاً حيث ان الوجودات كما اوضحناها في الوجود الكلاسيكي على ثلاثة اقسام الوجوب والامتناع والامكان ويكون صورة الواجب ما يحيل العقل بامتناعه وما اتصف بالامتناع ما يحيل العقل بوجوده وما اتصف بالامكان عبارة عن اللاقتضاء وهو لا يحيل العقل بوجوده ولا بعدمه .

أما بيان قانون العلة فقد اشرنا اليه غير مرة الى ان الوجودات الكونية لا بد ان تستمد من طاقة عظمى وعلة اولى مبدعة لهذه الموجودات حيث لا يمكن ان توجد صدقة من غير علة لقتضاء الفطرة بذلك نظير ما لو رأيت اجزاء السيارة المبعثرة على الأرض ثم بعد فترة

جئت ثانياً ورأيت الأجزاء قد تركبت وصارت بشكل سيارة تقول ان هذه الأجزاء المبعثرة المنفكة الأجزاء لا بد من موجد ركبها وأوجد هذا الشكل والصورة أو وجدت طائرة محلقة اكتشافية على أجواء بعض الدول فانها لا تطير الى تلك المنطقة إلا بسبب الموجه لها وهكذا فان كافة الموجودات لا تستغني عن وجود طاقة كبرى ترعى التوازن والنظام ولا يمكن ان توجد تلقائياً من غير علة ويتجلى لديك انه لا مجال للالتزام بارجاع العالم كله الى المادة وانها ليست هي المصدر الرئيسي لهذه الموجودات الكونية الحافظة لهذا التوازن والنظام الجميل فاذا قدر ان المادة هي الأصلية للعالم يستلزم المناقضة الواضحة لان طبيعة النقصين كما حررناهما في ميدانها الميتافيزيقي لا يجتمعان في موضوع واحد ووقت واحد ويكون دور التناقض ثم: طبقاً على مثل المادة في جسم الانسان اذ طبيعة المادة عدم التعقل والوعي وفي الانسان وعي وروح يميز بين الحقيقة وعدمها ويستدعي في حجم الانسان وجود وعي ولا وعي في آن واحد وفي محل واحد كما يتضح لديك عدم استقامة المادية التاريخية بجعل القيم والمعارف ناشئة عن العامل الاقتصادي وان تركيب المجتمع وتطوره مستمد من الوضع الاقتصادي بسبب رأس المال والانتاج وتصوير التناقض من العوامل الداخلية وليس باسباب العوامل الخارجية .

وقد ساقوا أمثلة كثيرة كتناقض الحركة (١) والتناقض في الحياة (٢) والتناقض في الفيزياء كما بين السالب والموجب في الكهرباء (٣)

(١) كارل ماركس ص ٥٨ .

(٢) كارل ماركس ص ٦٠ .

(٣) حول التناقض ص ١٤ .

والتناقض بين الفعل وردة في الميكانيك^(١) والتناقض في الحرب^(٢) والتناقض في الحكم كما يذكره كيدروف ايام كانت بساطة الحكم ومهما بدأ عادياً هذا الحكم فهو يحتوي على بذور أو عناصر تناقضات ديبالكتية تتحرك وتنمو داخل نطاق المعرفة البشرية كلها^(٣) .

وذهب انجلز الى ان الفكر لم يخلق المادة وانما المادة هي التي خلقت الفكر .

الا ان الذي نلاحظه ان تطور الانتاج بسبب رأس المال لا يحقق موضوعاً عاماً لكافة الموجودات الكونية وانما هو فكر مستمد عن بعض المجتمعات البشرية وقد اوضحنا انه لا بد من التفرقة بين التناقض والتضاد والتناقض الداخلي ليس تناقضاً حقيقياً وانما هو من نوع التضاد والمادية التاريخية تقع من الحالات والعوارض وليست دخيلة في حقيقة الشيء كما انا قد اوضحنا بطلان نظرية التطور في الميدان الفلسفي وانه ليس للمادة والحركة اي تطور لان كل مادة تتلبس برداء خاص لا ينسجم مع الرداء الآخر هذا مع وقوع الملتزم بالمادية التاريخية عدة تناقضات :

١ - المشاركة بين الانسان والحيوان في الانتاج فكيف حصل التطور الاقتصادي في جانب الانسان ولم يسر في الحيوان فاذا كان الجواب لجهة المايز بين الانسان والحيوان في التفكير والعقل كيف صح

(١) حول التناقض ص ١٤ - ١٥ .

(٢) حول التناقض ص ١٤ - ١٥ .

(٣) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي ص ٢٠ - ٢١ .

انكار موضوعية التفكير بتقديم المادة عليه كما حدثنا بذلك انجلز ان
الفكر لم يخلق المادة وانما المادة هي التي خلقت الفكر .

٢ - اذا كان المجتمع في تساوٍ طبقي فلا بد ان يقف التفكير
لعدم موضوعية الصراع بين الطبقة واللاطبقة وهذا مما يوجب احجام
التفكير والوقوف الى جانب واحد بينما نجد ميدان التفكير اوسع من
ذلك .

٣ - ان كثرة تضخم رأس المال لا يستلزم التحرك الثوري او ما
يوجب الانتقال في كثرة الانتاج الى البروليتاريا لأنه لا نجد ذلك محققاً
في امريكا وسويسرا وفي الدول الغربية .

والمهم في العرض ان التفكير من الأمور التجريدية الذي
لا يصلح ان يكون خاضعاً لأمر مادية منبعها الاقتصاد الذي هو
معلول للانسان ولا بد ان نميز بين أصل وجود التفكير وتطوره حيث ان
في الانسان طاقة التفكير ويكون دور التطور باسباب تعقيد الحياة
ولا يختص التطور في اطار الاقتصاد وانما هو احد الأسباب الموجبة
لتطوره في ميدان الحياة لا انه مخلوق للاقتصاد .

ان مجموع ما قدمناه امامك اضواء لحقيقة التجرد وان كان هنالك
ادلة كثيرة دالة على التجرد ولا تصلح للتجربة كالاداة الشرطية
والقضايا الجنسية والتغريب ونحوها إلا ان ما ذكرناه كفاية في اثبات
التجرد والوصول الى الحقيقة بما وراء الحواس اذ الحقيقة لا تنحصر في
اطار الحواس كما انها لا تتحد في اعماق الفكر كما سار عليه هيجل التي
يعبر عنها بالوجود المطلق وهي مرحلة نظام الشيء في ذاته بمعنى نظام
الشعور حتى تنتقل إلى ماهيته المسماة بنظام الشيء من أجل ذاته وانما
صفحة الحقيقة تعم الجهات التجريدية والحسية .

النفس

- ١ - النفس بين الفكر الكلاسيكي والمعاصر
- ٢ - حالات النفس
 - أ - الانتباه
 - ب - الحدس
 - ج - الذكاء
 - د - العواطف
 - هـ - التحليل النفسي
 - و - الايحاء

النفس بين الفكر الكلاسيكي والمعاصر :

مما يبحث عنه التجريديون موضوعية النفس ويقولون بانها مجردة وليست مادية ولا عنصرية ، وبهذا ذهب بعض اليونانيين الى ان النفس جوهر شريف يشبه دائرة لا بعد لها ومركزها هو العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على مركزها وهو الخير المطلق الأول فكل المجردات قد استدارت عليه ومركزها للتساوي نسبتها اليه (١) .

وقسم الفلاسفة التقليديون النفس الى ثلاثة قوى :

١ - نباتية شهوية .

٢ - حيوانية غضبية .

٣ - انسانية عاقلة .

واضاف ابن سينا قوة رابعة وهي :

٤ - العقل القدسي وهو نقطة اتصال بين المعرفة العقلية والمعرفة الدينية .

وذهب الفلاسفة المشاؤون والرواقيون الى تجرد النفس الصرف والطهارة عن البدن واوساخه ، الا ان الفيلسوف الشيرازي ذكر أن التجريد يرجع الى ناحيتين :

(١) المبدأ والمعاد ملا صدرا الشيرازي ص ١٧ .

الأولى : التجرد الصرف وهو الذي يقع في خصوص القوة العاقلة عند انفصال النفس عن البدن .

الثانية : ان تكون النفس لها اشراقه ونورانية على البدن وعدم الاستقلالية له والذي سار عليه الفيلسوف الشيرازي في الناحية الثانية هي التي عبر عنها بارياب الذوق والشهود^(١) .

واستعرض علماء النفس التقليديون اربعة عشر قولاً اهمها قولان :

١ - انها جوهر مجردة عن المادة وعوارضها وانما هي متصلة بالجسم تدبره في حركاته ، وذهب الى هذه النظرية الطوسي والغزالي والرازي .

٢ - انها جوهر مادي كما ذهب اليه جماعة من المعتزلة .

ويفرق ارسطو بين النفس والعقل بان العقل اعلى من النفس وأقل منها اتصالاً بالجسم ويقول اما العقل فحالته تختلف عن ذلك فالظاهر انه جوهر قائم بذاته غرس في النفس وانه غير قابل للفناء^(٢) ويعمم ارسطو النفس الى الانسان والحيوان والنبات مع اختلاف مراتبها في سلم الحياة واخذ في تحديد النفس عن طريق المادة والصورة خلافاً لديمقريطس حيث ذهب إلى ان النفس مادية وليست مجردة وقال ان النفس الانسانية مؤلفة من ذرات كزوية هي غاية في الدقة وسرعة الحركة ، حتى المعرفة فانها تتم بظاهرة ذرية ، وعقيدته اهتزاز المجاري الذرية بين الشيء المحسوس والحساسة الانسانية ولا يؤمن بأولية

(١) المبدأ المعاد ملا صدرا الشيرازي ص ٣٠٨ .

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية برتراند رسل ج ٢ ص ٢٥٩ ط ٣ .

النفس^(١) او انها مركبة من العناصر الاربعة^(٢) ولكن افلاطون كان معتقداً بانها محددة في اطار الصورة .

إلا انه يمكن ان نبرهن على تجرد النفس بأدلة نطرحها امامك :

١ - وجود المفاهيم الكلية وطبيعة المفاهيم العامة يمكن للنفس تصورها وهذا يعطي الانسجام بينها .

٢ - العلم بالمجرد يستدعي ان يكون مجرداً لتطابق العلم مع المعلوم في مقام الكاشفية مع المنكشف .

٣ - موطن العلم هو النفس ولو قدر كون المحل من مقولة الاين والوضع والكيف لكان الحال فيه متصفاً بها بينما الحال غير متصف بها فالمحل ايضاً غير متصف .

٤ - الصورة الفعلية العارضة على النفس لم تكن في حاجة الى المادة فكذلك بالنظر الى محل الصورة العقلية وهي النفس غير محتاجة الى المادة لاستلزام إستغناء العارض واستغناء المعروض .

٥ - لو كان للمعقول غير قابل للقسمة لكان محله كذلك ولو قدر انقسام النفس لكان معقولها صالحاً للقسمة بمقتضى التطابق بين المادة والصورة .

٦ - عدم فناء النفس عند فناء الجسم .

(١) الموجز في مسائل الفلسفة الاسلامية للدكتور كمال الدين محمد طه ص ٢٣ ط

١٩٧٥ م .

(٢) ارسطو ماجد فخري ص ٦٢ ط / ٢ / ١٩٧٧ م .

تعرض الفيلسوف الشيرازي الى ان البدن لا يكون علة للنفس لان العلل اربع ومحال ان يكون فاعلاً لها فانه لا يخلو اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته أو لأمر زائد والأول باطل وإلا لكان كل جسم كذلك والثاني ايضاً باطل إما أولاً فلما ثبت ان الصورة المادية انما تعقل ما تعقل بواسطة الوضع والنفس مجردة عن الوضع الحيز ومحال ان يكون البدن علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادة ولا يكون البدن علة صورية ايضاً للنفس أو غائية فان الأمر أولى ان يكون بالعكس فاذن ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت اصلاً فلا يكون عدم احدهما لعدم الآخر ودليل آخر ان المعاد قطعي ولو انعدمت النفس لم يعقل المعاد لامتناع اعادة المعدوم ، وايضاً إن امكان الفناء السابق على الفناء لا بد له من محل فلا يخلو اما ان يكون محله النفس وهو محال لامتناع ان يكون الشيء محلاً لامكان مباينة واما ان يكون غيرها وهو باطل لامتناع قيام امكان شيء بشيء آخر وحيث بطل الشقان بطل امكان الفناء (١) .

إلا ان الذي تكشفه الظاهرة العلمية الحديثة والدقة الفلسفية ان النفس حقيقة مجردة بعيدة عن الاتجاه المادي حيث لها القدرة على ادراك المعاني الكلية والمفاهيم العامة والبرهان الاستنباطي وما اشار اليه الفيلسوف الشيرازي حسن لو قدر رجوع المادة الى العلل الاربع الفاعلية والغائية والصورية والمادية وهي منتفية بالقياس الى النفس وانما هي سنخ آخر وليست هناك اي علاقة ورابطة بين العلة المادية والنفس وشرط التأثير العلي ان تقع سنخية بين العلة والمعلول ، وعلى الجملة ان

(١) الاسفار الأربعة ج ٩ .

النفس ليست مادية كما يقول ديمقريطس وليست عبارة عن النغم وهي النسبة الواقعة بين الأجزاء المركبة .

واستعرض الفيلسوف الشيرازي في كتابه المبدأ والمعاد ان النفس الانسانية في مبادئ تكوينها واوايل خلقتها هي بالقوة في نشأتها الثلاث لكونها أولاً قبل قوام وجودها في مكنن الامكان وكنم الخفاء في مجموع ادراكاتها الثلاثة التي بها يتصل الى العوالم الثلاثة وهي الحس لادراك عالم المحسوسات والشهادة والخيال لادراك عالم الغيب والملكوت والعقل لادراك عالم الربوبية وجبروت الحق تعالى (١) .

وان كان هناك نظرية من قبل الفلاسفة القدامى يعتبرون مادية النفس بلحاظ اتصالها بالبدن مباشرة الا ان ذلك لا يضر بتجردها كما يحدثنا الشيرازي بان النفس وان كانت شديدة التوجه الى الطبيعة واوزارها كثيرة التلوث الى المادة واقذارها الا انها بسنخها من عالم نوراني وبجوهرها من محل روحاني هو دار الوجود واثر عين الخير والوجود المجرد عن ممزجة المواد (٢) .

وحدثنا الفيلسوف الشيرازي في المبدأ والمعاد ان حقيقة النفس ونحو وحدتها شيء غامض غفل عنها الأكثرون ولم يصل ولا يصل إلى غورها إلا الأقلون من أصحاب السلوك والرياضات وما أدركه الحكماء المشاؤون والفلاسفة الرواقيون في النفس من التجرد الصرف والطهارة عن البدن وأوصافه فهو صدق وصواب لكنه يرجع إلى تنزيه قوة من قواها بل مرتبة من مراتبها المسماة بالقوة العاقلة (٣) .

(١) المبدأ والمعاد ص ٤٣٧ .

(٢) الواردات القلبية في معرفة الربوبية ص ٩٢ .

(٣) المبدأ والمعاد ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .

ومما يمكن الاستدلال على التجرد النفسي أمور الأول وجود الأحلام في النوم والغيوبة وهو دلالة على ابتعاد النفس عن البدن وقوة النفس حين وجودها الثاني : كثرة الأفكار وهو موجب لكمال النفس وسبب لنقصان الجسم الثالث : أحوال النفس كالفرح والابتهاج والحب والبغض ، ثم ان جمهور الفلاسفة القدامى ذهبوا إلى أن للنفس صفتين جوهريتين هما الحركة والادراك ولكن ديمقريطس ولوقبوس ذهبا إلى تقديم الحركة على الادراك ويصفون النفس بأنها ضرب من النار أو انها جوهر حار يتركب من ذرات كروية لطيفة تتخلل كل شيء وتثبت فيه الحركة إلا أن أفلاطون ذهب إلى أن النفس مركبة من الأعداد وذهب جماعة من الفلاسفة إلى تقديم الحس على الحركة ، ويكون الادراك والمعرفة والرأي والشهوة والنزوع من انفعالات النفس كما ان الحركة المكانية والنمو والتقلص أو الانحلال من أفعال النفس .

ومما استدل به التجريديون ان نفس الانسان تعرف وتعرف انها تعرف والمعرفة ليست من خواص الجسم والا اتصفت كل مادة بالادراك ، واستدل أيضاً ان للجسم خصائص اظهرها اذا قبل شكلاً من الأشكال كالتثليث فلا يقبل غيره من التربيع والتدوير إلا بعد زوال الشكل الأول واذا قبل صورة من نقش أو رسم فلا يقبل اخرى فاذا رسمت صورة على لوحة أو ورقة فلا يمكنك ان ترسم عليها شيئاً غيرها حتى تمحى الصورة الأولى اما النفس فتتراكم فيها الانطباعات المختلفة والصور المتنوعة من المحسوسات والمعقولات دون ان تمحى الأولى بل تبقى كاملة وتزداد قوة بالثانية لان الانسان يزداد فهماً كلما ازداد علماً

وهذه الصفة مضادة لصفات الاجسام التي يلحقها الفتور والكلل كلما تكدست عليها الاثقال (١) .

وتكون الوجوه التي استدل بها على التجرد ان طبيعة النفس تعرف وتعرف وتعرف انها تعرف ولا يعقل أن تكون المعرفة دخيلة في الجسم ومن مقوماته الحقيقية كما ان الدليل الثاني ان طبيعة الجسم تقبل شكلاً معيناً من الجهات الهندسية بينما طبيعة النفس قابلة للتلون ولو كانت جسماً لتحددت بشكل خاص .

وبهذا يشرق إلى مخيلتك أن النفس عارية عن لباس الماديات وإنما هي في فضاء الحرية عن كثافة الماديات والعناصر لأن وجودها سنخ آخر وطبيعة أخرى لا تتجسد في كيان الماديات بأي وجه كانت الماديات من حيث اللطافة فانها لا تخرج عن المحدودية .

ومما يلمع في التصور الذهني ان الوقائع التي يمر بها التفكير الحر تقع بين حقيقتين مختلفتين :

١ - حركة الأعضاء

٢ - الوعي أو الشعور .

والذي يقوم بربط هذين الواقعيين يعبر عنه البعض بالعلم الناسلي وهذا الذي يرتكز على إرجاع علم النفس إلى مجالات فيزيائية (١) حيث أن المبدأ الفيزيائي يبحث عن المنفصل وهو العلم الذي يرتكز على الجسم وهو عبارة عن الالكترتون الذي يبعث في

(١) معالم الفلسفة الاسلامية ص ٧٢ جواد مغنية ط ٢ عام ١٩٧٣ .

(١) الادراك موسوعة نفسية دكتور مصطفى غالب ص ٢٢ - ٢٣ .

انطلاق الشحنات الكهربائية في الفراغ أشعة سلبية ، ولكن بعد فترة أثبت العلم أن الإلكترون جسيم يدخل في تركيب المادة وان جميع الذرات الكيميائية تحتوي على إلكترونات وان الذرات الكيميائية متساوية من الوجهة الكهربائية وإنما هناك جسيم آخر يقوم محل الطابع السلبى للإلكترون وهو البروتون وهو محتوي على طاقة موجبة ، ومثل هذه النظريات الكهربائية استطاعت أن تحطم ذرات الكيمياء وعندئذ لا يمكننا أن نسلم بالذرات الكيميائية والكهربائية لانه قد ثبتت نظريات علمية جديدة ترجع كل جسيم إلى ذرات كيميائية كل بحسب نسبته وإضافته الخارجية وترجع مثل هذه إلى موارد جزئية قابلة للتخلف .

إلا أن الذي تقوم عليه حقيقة التمييز والربط الكامل الذي لا يصلح للتخلف ويرجع إلى أمور مسلمة عامة وضوابط كلية هو العقل ويكون الطريق الموصل إليه الحواس الظاهرة أو الباطنة ، وهكذا عند ملاحظة الغدة الدرقية عند توفر الدم بكمية معينة فإذا انخفضت نسبته عن ذلك قليلاً تغيرت الصورة العامة في كثير من جوانبها ففما يتعلق بالنشاط الذهني وبالشخصية نجده يصبح كثير النسيان وتقل قدرته على تركيز الانتباه كما انه يفقد القدرة على المبادأة والاقدام وحسم المشكلات وإلى ذلك من تغيرات تعود بالتالي إلى السلوك بآثارها السيئة (١) .

فان التأثير على الفكر أمر صوري لأهمية التغير على الجسم وتوجيه النفس نحو ذلك الألم وليس مستنداً إلى ذات الفكر وإنما الفكر يقع في دور الاستعداد للتلقي والمانع هو وجود العارض المرضي بسبب الضخ

(١) مقدمة لعلم النفس الاجتماعي ص ٢٩ .

الكثير من الدم .

ذكرنا ان الادراك عملية عقلية يفترق في اتجاهه عن المدرك ومنشأ الادراك ، فالادراك هو الخطوة الأولى للفهم والوصول إلى المعرفة ويقع دور الوظيفة العقلية هو تنظيم الحواس عند تكثر عدة مشيرات حسية وعندئذ يقوم العقل بتنظيمها وربط بعضها البعض بما يناسبها فإذا شاهد قاطرة تسير تكون حركة القاطرة مستندة إلى اتصال صور كثيرة متلاحقة أمام المدرك للقاطرة فيدرك وجود محرك ومسافرين بسبب كثرة الصورة ونسبة درجات الضوء في إطار حجم الباصرة ولكن هذه الفكرة آبت بالفشل لرجوعها إلى إدراك أمور جزئية بينما الادراك بطبيعته يدرك الأمور الكلية وليس واقعاً في إطار الجزئيات كما سار عليه الفكر البريطاني قبل هذا القرن (١) .

وإن كان في نظر أفلاطون ان الادراك عملية استذكارية مبنية على المثل والنفس من أضواء المثل ولها صور منفصلة عن إطار البدن ، ويقصد من المدرك ان يكون الشخص هو الوعاء لاداة الادراك فان الجماد والنبات غير مدركين لعدم صلاحيتها للادراك كما ان الادراك لا بد أن يستند إلى منشأ الادراك وقد لوحنا في حديثنا السابق عن الأسباب الموجبة للانتقال إما بمعونة الحس الظاهري أو الباطني .

حالات النفس :

نتطرق إلى بعض حالات النفس التي يمكن جعلها في قالب المجردات وعدم صلاحيتها للعامل التجريبي :

(١) مدخل علم النفس ص ١٤٠ .

١ - الانتباه يعرف الانتباه بأنه استخدام الطاقة العقلية في عملية معرفية ، ويعرف أيضاً بأنه توجيه الشعور وتركيزه في شيء معين استعداداً لملاحظته أو ادائه أو التفكير فيه .

وعلى ضوء هذين التعريفين وغيرهما يتضح لديك أن تولد الانتباه يقع بسبب المثير الخارجي كالصوت الحاد بالقياس إلى الصوت الغليظ والضوء اللامع يثير الانتباه أكثر من الضوء الخافت أو ينتقل الانتباه من صوت لآخر إذا حصل تلذذ في الصوت ويعبر عن هذه الحالة بالحدة والتغير كأن يحدث تغير أوجد جديداً على البطالة الشعورية لبؤرة الانتباه وقد تكون عوامل أخرى توجب الانتباه وهو الذي يعبر عنه بالانتباه المعتاد ، وذلك في صورة امتزاج العوامل الداخلية مع العوامل الخارجية كانتباه النساء إلى الألوان أكثر من الرجال وانتباه المهندسين إلى المنشآت أكثر بالنظر إلى الأدباء ويمكن أن نتصور الانتباه على أنحاء .

١' - الانتباه اللارادي ، وذلك يتحقق عن قوة المثير الخارجي وضعف الإرادة .

٢ - الانتباه المعتاد وهو يتحقق في صورة امتزاج العوامل الداخلية مع العوامل الخارجية فيوجب انتباه الشخص إلى موضوعات خاصة بصورة متكررة إلا أنه غير صالح للاستمرار في فترة طويلة لأن العامل الداخلي في معرض الزيادة والنقصان والعامل الخارجي دائماً في تغير مستمر وبهذا فان الانتباه المعتاد والمتكرر يتبدد سريعاً .

٣ - الانتباه الارادي وهو الناشئ عن قصد نحو موضوع معين كانتباه الأم في بكاء طفلها ولو كان عن صوت ضعيف ويكون العامل الداخلي هو المؤثر الحقيقي في مقام التأثير في توجيه الانتباه مع عدم

ملاحظة العامل الخارجي سواء كان في دور الالغاء أو ملاحظة اضعافه أمام العامل الداخلي .

ويمكن تصوير دور الانتباه في إشراقة أخرى انه في صورة العوامل الخارجية قد تكون عوامل مؤقتة كالجوع عندما يشعر به الجائع ينتبه بمجرد انتشار رائحة الطعام أو يكون من نوع التهيء الذهني كانتباه أصوات القادم أو رنة جرس الباب أو استيعاض الأم لولدها الرضيع ، أو يكون الانتباه بسبب الميل الشخصي نحو الشيء في معرض الاهتمام وحصص الانتباه نحو جهة معينة والاهتمام يحكي عن الكمون والاستعداد والانتباه يحكي عن العقلية .

وأما في صورة الانتباه الداخلي فقد يكون بسبب تكرار المنبه أو التغير الفجائي أو التناقض ، وهو في صورة اختلاف المثير من حيث الجهات التي يدور حولها أو شدة المنبه كالصوت الرقيق بالقياس إلى الصوت الغليظ الحاد أو يكون الانتباه بسبب موضع المنبه كأن يقع العنوان واضحاً عريضاً أمام الصفحة الأولى كما يوجد في الصحف دون ما لو كان العنوان آخر الصحيفة أو صغير الخط .

هذا بالنظر إلى أصل الانتباه ودور المنبه ، ولكن يشترط في عملية الانتباه ان يقع له تركيز ذهني بمعنى له القدرة على التحكم في توجيه الانتباه إلى مقصد معين فإذا كان له عائق عن التوجيه كأن تكون عوامل فسيولوجية كما يحدث ذلك عند اضطراب الجهاز الهضمي والغدي أو التنفسي أو سوء في التغذية ، أو يكون إرهاق أو نصب أو ملل ، وقد تكون عوامل داخلية وهي عوامل نفسية كالخوف والقلق أو وجود عقد نفسية كالشعور بالنقص أو الذنب أو الاضطهاد .

أما العوامل الخارجية التي توجب الاضطراب وعدم توجه الانتباه كما في صورة، وجود المشاكل العائلية أو المالية وهي التي يعبر عنها بالعوامل الاجتماعية وقد تكون عوامل بيئية كحرارة البلاد أو الصيف أو تعالي الأصوات والضوضاء فإذا حصلت هذه العوامل الموجبة لاضطراب الانتباه وتوزيعه إلى غير هدى يقع اما في دائرة الشرود الذهني واما ان يحصل على عدم القدرة في توجيه الانتباه ولو بوقت قصير ، واما أن يقع في شبكة الوسوس والاهام التي ربما لا تستطيع التخلي عنها ولو بوسائل أخرى وقد ترتفع حالة اضطراب الانتباه إلى مرحلة الحذر والهذيان والغيوبة .

ومن مجموع هذا العرض يمكنك أن تتعرف على نقطة مهمة وهي ان الانتباه يرتكز على اتجاه معين غير قابل للتعدد وان كانت هناك مثيرات متعددة لأن توجه النفس نحو مثير واحد في ذلك الآن لا يمكن أن يتعقل ملحوظاً آخر حيث لازمه جمع لحاظين على ملحوظ واحد .

٢ - الحدس : يتعلق الحدس في محيط الاستنتاج بعد وجود معلومات مخزونة في صفحات الذهن فيندفع بسرعة إلى الفضاء الخارجي من غير اعتماد على مقدمة خارجية محسوسة معروفة كما نشاهد ذلك في حدس الطبيب ويعبر عنه بالفكر اللاشعوري حيث كان الحدس مستنداً إلى دائرة الاستنتاج وهو من الأمور التجريدية ولا مجال لدخوله في حقل التجربة .

٣ - الذكاء : اتضح على ضوء أحداثنا السابقة ان الاحساس والتفكير والانتباه والادراك عمليات عقلية ، ويمكن أن نعتبر هذه المجموعة موضوعاً للذكاء لأنها تمديد المعونة على إيجاد قدرة الشخص

على كشف بعض الحقائق الملائمة من حيث البيئة أو ربط المحمولات بموضوعاتها أو القدرة على الاستنباط فان كل واحد من الانتباه أو الاحساس أو التفكير منفصلاً لا يدل على كشف حقيقة الذكاء وإنما هي جميعاً تقع في نسيج واحد تشكل هيكل الذكاء كما هي نظرية ترمان في هذا الميدان (١) .

والذي اعتقده ان المجموعة وان أوجبت كشف ظاهرة الذكاء إلا أنه ليس بنحو التركيب الحقيقي حيث يمكن أن يكون الانتباه وحده كاف في كشفه لحقيقة الذكاء وان كان النظر إلى المجموع يثبت قوة التركيز العقلي في ناحية الذكاء وتفسر دور الذكاء وأثره وخروجه عن حقل التجربة بغض النظر عن الرجوع إلى تعريفه وما يرد عليه من الطرد والعكس ككونه له حالة دالة على اللياقة النسبية للفرد كما هو تعريف بنجهام في ذلك أو انه مجموعة الخصائص العقلية والحركية الدالة على قابلية الفرد للقيام بنشاط عقلي معين ، أو ما له القدرة على حل المشكلات ومعرفة العلاقة بين العلة والمعلول ، أو القدرة على التفكير المجرد كما هي نظرية ترمان أو الاستعداد للتعليم أو التكيف للبيئة ، وقد أشرنا إلى عدم سلامة التعاريف في كتابنا دراسات في التعريف والموضوع ولغاية وان الغالب فيها لم يصل إلى بيان واقعية المعرف من حيث أخذ التعريف عن طريق المبادئ أو النتيجة أو لم يكن التعريف - جامعاً لأفراده مانعاً لاغياره إلى غير ذلك من النقوض التي ترد عليه .

هذا مع مانجد اختلاف نظر علماء النفس حول الذكاء فمنهم من

(١) علم النفس المعاصر ص ٢٧٢ .

ينظر إليه من جانب وظيفته ومنهم من ينظر إلى مكوناته بعد اتفاهم على اعتباره مظهراً من مظاهر الشخصية ، ويلمع في الذهن عندئذ ان الذكاء ليس له وجود مادي وإنما هو صفة لسلوك خاص لمع في كشف قدرة الشخص بين فترة وفترة على التعلم والوصول إلى الغاية المطلوبة واما عملية التذكر فهي جهة عقلية تقوم على ثلاثة مراحل :

أ - الاكتساب وهو عملية أولى لكسب الأمور الكلية ودرك مفاهيمها العامة .

ب - الاحتفاظ وهو الحصول على فترة احتفاظ بالمكتسب .

ج - الاسترجاع وهو القائم على الاستدعاء والتعرف .

٤ - العواطف توجد بطريقة لا شعورية ولم تصدر عن تعقل أو تفكير ويقصد من العاطفة كما ذكره علماء النفس تكون مجموعة رغبات وميول وجدانية مركزة نحو وجود شخص أو جماعة أو فكرة مجردة ، ويقال انها ليست في النفس ولا في القلب ولا في الأحشاء ويعبر عنها بالانفعالات المركبة لأنها مكونة ومؤلفة من عدة انفعالات ، ولذا ان عاطفة الأم تجاه وليدها مجموع انفعالات مثل الاعجاب التملك البهجة الحنان .

ولكن عندما نشاهد شخصاً آخر يملك مجموعة من الانفعالات كالأعجاب والسيطرة والتملك والرغبة أو الشهوة الجنسية والسرور يطلق على هذه المجموعة بعاطفة الحب وقد يعبر عن العاطفة بعاطفة الكراهية ، وذلك عندما تتألف من الاشمئزاز والنفور والاحتقار والنكد والحقد ، فالعاطفة كما تتجه إلى خط المحبة والحنان تتجه أيضاً إلى خط الكراهة والاشمئزاز وإذا تزايدت الانفعالات وتضخمت صارت عقدة

نفسية ويكون موطنها اللاشعور .

يمكنك أن تتعرف على زبدة المخاض ان تراكم الانفعالات ووجود أمر آخر ما وراء ذلك التأليف الانفعالي يكون من نوع الانتزاع ، وهذا يحقق صفة التجرد ولا يعطي قيمة موضوعية للتجربة .

٥ - التحليل النفسي يرتبط بالعملية العقلية حيث توجد انفعالات مكبوتة داخلية في محيط اللاشعور يمكن توزيعها إلى احتمالات بحسب منشئها .

ويقول فرويد في هذا المجال ان الأعراض العصابية نتيجة شحنات انفعالية حسية اتخذت مسارات شاذة للتعبير عن نفسها وارجع وجود تلك الانفعالات إلى مراحل الطفولة المبكرة ولا بد من معالجة تلك العقد بصورة لينة وبطيئة لأنها انفعالات كامنة بسبب وجود صراعات خفية وتكون طريقة العلاج ان ترجع المادة اللاشعورية إلى مرحلة شعورية وهو الذي توجد به الصلة والارتباط بين الفكرة والانفعال وان يكون المعالج في صدد تفسير الواقعة المكبوتة بصورة جميلة ، فإذا أدلى المصاب ببعض النقاط واكتشف المعالج أسباب تلك الانفعالات أمكنه زوال تلك العقد المكبوتة والمهم أن هذه العملية سواء كانت من طرف المصاب أو المعالج تكون من شؤون التجريد دون الدخول في حيز التجربة لأنه في جانب المصاب قد وقع في دائرة اللاشعور وفي طرف المعالج يريد الربط بين الفكرة والانفعال وهي عملية عقلية يقصد من خلالها كشف اللاشعور إلى صفحة شعورية .

٦ - الايجاء يفسر الايجاء على نوعين :

أ - الايحاء من حيث قوة النفس على كشف بعض الحقائق عن طريق اتصال خارجي .

ب - التأثير في عقائد أو أفعال شخص آمن غير وجود خطاب أمري وذلك ما يعبر عنه علماء النفس بالمحاكاة كما نشاهد سلوك الطفل في تمثيل حركات أبويه وقد توجد المحاكاة بسبب قوة شخصية ذلك الطرف من حيث قوة فكرته الذهنية أو لكونه محبوباً لديه أو للخوف من سطوته واستبداده ، أما مثل الأفكار والركون إليها فتسمى بالايحاء المعنوي فيتمسك الشخص بتلك الأفكار بكل ميل ورغبة من غير دليل ولا برهان ، ويمكن على هذا الضوء ان نقسم الايحاء على صور .

١ - الايحاء المعنوي

٢ - الايحاء الوجداني

٣ - الايحاء الحركي

وكل هذه الاتجاهات ترشدنا إلى أن النفس تتحلى تارة بالقوة وأخرى بالضعف ومقتضى لون التحلي بالقوة والضعف يقع من شؤون التجريد وليست لها علاقة بالتجربة .

الروح

- ١ - الروح بين التجرد والمادة
- ٢ - الروح الذاتي
- ٣ - الروح الموضوعي
- ٤ - الروح المطلق

الروح بين التجرد والمادة :

وقعت الروح بين مذهبين :

١ - المذهب المادي وهي عبارة عن كونها مادة لطيفة أو ما يعبر عنها بالمادة البخارية .

٢ - المذهب التجريدي وهو ان الروح والنفس والعقل كلها ترجع إلى وجود واحد مقول بالتشكيك كما هي نظرية الفيلسوف الشيرازي وإنما الاختلاف بلحاظ الاضافة والتعلق ، ويقول سميّاس بأن الروح عبارة عن تناغم وعلى عكسه نظرية سقراط يقول بأنها ليست بتناغم حيث لا يتفق وجودها السابق الدنيوي مع اللاحق الأخرى .

والذي نعتقده ان الروح مادة لطيفة تتصل بالبدن عند نضوجه وتكامل أجزائه وتكون محددة في ذلك الاطار الخاص وليست لها سعة تعتور أجزاء أخرى أو بدن آخر كما هي النظرة إلى نوعية الكهارب في صحة شمولها للأجزاء الأخرى ، فالروح حقيقة وراء الجسد محددة بالطول والعرض مختلفة بالقوة والضعف ومتفاوتة بالأهواء والرغبات وبافتقارها يعود الجسم ميتاً وورد في الحديث الروح جسم رقيق قد ألبس قالباً كثيفاً والروح بمنزلة الريح فهي الزق إذا نفخت فيه امتلاً الزق منها فلا يزيد في وزن الزق ولو بها فيه ولا ينقصها خروجها منه كذلك الروح ليس لها ثقل ولا وزن وورد عن الامام الصادق (ع) الروح سكنها الدماغ وشعاعها منيت في الجسد بمنزلة الشمس دارتها

« عينها » في السماء وشعاعها منبسط على الأرض فإذا غابت الدارة فلا شمس وإذا قطعت الرأس فلا روح .

وعند ملاحظة الحديثين نجد الأول قد اطلعنا على حقيقة الروح بأنها جسم لطيف قد ارتدت لباساً كثيفاً وأما الحديث الثاني فيرشدنا إلى ناحية موطن الجسم وهو الدماغ وانتشارها في مجموع الأعضاء ويكون مقتضى الجسمية والحلول هي المادية دون التجرد المحض ويبدو من طلائع الآيات القرآنية والروايات انها تثبت الجسمية للروح وليست من نوع المجردات المحضة وهذا لا يضر في أصل العقيدة سواء كان الالتزام بالتجرد أم التجسيم لأنها مخلوقة لذلك المبدع الحكيم وهو الله سبحانه وإنما هدفنا في هذه الموضوعات المتقدمة لكي نثبت لديك أنه يوجد في دائرة الممكنات ما هو مجرد وما هو مادي وليست الطبيعة الكونية منحصرة في إطار التجربة لأنه توجد بعض الممكنات ما هو مجرد عن الماديات وليس خاضعاً لها بتاتاً ، وتعرض أفلاطون إلى خلود الروح وأما الجسم فهو سجن لها ويقول سقراط ان الموت هو انفصال الروح عن الجسد وما هنا نرى أنفسنا إزاء المذهب الاثيني عند أفلاطون بين الحقيقة والظاهرة بين المثل والأشياء المحسوسة بين العقل والادراك الحسي بين الروح والجسم وهذه كلها مرتبطة بعضها ببعض (١) .

وقال الغزالي الروح ربانية لطيفة محلها القلب وانها مصدر لأعمال الانسان وصفاته الباطنة السيء منها والحسن كالكبر والتواضع والحسد أو الصفاء والشهوة أو العفة والحلم أو الغضب وما إلى ذلك من الصفات التي إذا سلم القلب كانت حسنة وإذا تكدر وتدنس صارت

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ص ٢١١ ج ٢ برتراندرسل .

قبيحة^(١) ويعطى ظاهر تعبيره كونها مادة لطيفة .

وأما النظرة القرآنية في كون الروح من أمر الله كما في قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي آل عمران ١٦٩ ، ليست الظاهرة القرآنية في صدد إنكار المعرفة الحقيقية للروح وإنما العرض القرآني يعطي لوحة عن أصل الابداع التكويني من قبل الله سبحانه لا في بيان إنكار هويتها .

وجاء في المصباح ان الروح تجمع على أرواح ونقل عن ابن الأثير وابن الاعرابي الروح والنفس واحد غير ان العرب تذكر الروح وتؤنث النفس وجاء في القرآن العزيز ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً - آل عمران ١٦٩ .

ولكن الذي نرتثيه في هذا الميدان ان النفس لها نوعية خاصة لا تنسجم مع طبيعة المادة وإنما دور النفس لها الادارة والتوجيه لهيكل البدن فالروح هي العامل لايجاد الحركة وأما التوجيه السلوكي فيقع من النفس ، ويمكن أن نقرب المعنى أمامك بأن الروح تعطي أصل الطاقة ، وأما توجيه الطاقة إلى طرق الاصلاح أو الفساد فيقع من جهاز النفس وأما التمييز بين الحسن والقبيح فيقع في إطار العقل وشؤونه الخاصة فكل له وظيفته وواجبه في العرض .

(١) احياء العلوم .

لروح الذاتي والموضوعي والمطلق :

تطرق هيجل لبحث الروح بما أنها الطابع الحقيقي للزمان حيث ان الروح لا بد أن تمر في دورها على حضارة أو دين أو فن أو قانون ولا بد أن تكون هذه الجهات واقعة في حقل الزمن بطبيعة الحال ومقتضى سير التطور يعطي الانتقال من آن إلى آن آخر فالروح في تقدمها إذن سلب لسلب والسلب لسلب هو الزمان فالروح والزمان إذن من هذه الناحية متحدان (١) .

وقد أشار هيجل إلى ثلاثة موضوعات للروح بجعلها من صفحات العقل كالزمان والتاريخ والوعي والحياة والكون .

١ - الروح الذاتي ويقصد به تطبيق المنهج الجدلي على الوعي أو الشعور ويكون السير من الوعي أو الشعور إلى الروح في حركات تصاعدية إلى أن يصل إلى المعرفة المطلقة ويعتقد أنه لا بد من الخروج عن شبكة الوعي والشعور الحسي إلى قمة المعرفة الحقيقية ولا بد أن يتحرر الوعي من الأوهام الحسية إلى المعرفة الحقيقية والخبرة التي يحصل عليها الشعور إنما هي شك والشك يعطي لوحة عن اليأس حيث ان الخبرة لا تقف على حد معين ، واليأس عبارة عن عدم التطابق بين الوعي والوجود فيقضة الشعور تقترن مع الشك التي مفادها السلبية ، أما لو أدرك خطأه فقد توصل إلى حقيقة ما ولو كان عن طريق مفاد السلبية ويكون في صميم السلبية والشك في وجود الشيء حقيقة واقعية ، ويعتقد ان تقدم الوعي أو حركة الشعور إنما يوجد عند التطابق

(١) الزمان الوجودي للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٢١ ط ٣ عام ١٩٧٣ م .

بين التطور والموضوع الخارجي أو بين الموضوع والتصور الداخلي فيصّل في سيره إلى الحق الذي يتجلّى في إطار الموجود في ذاته وهو عبارة عن الكل اللامتناهي وهو المنطوي في صميم وجوده .

وان كان هيجل في هذه النظرية لا يرتبط مع فكرة «كانت» بأن هناك وجود لذاته ويقول ان السير الذي يطويه الشعور من مرحلة إلى أخرى حتى يصل إلى المعرفة المطلقة مستند إلى التجربة والموضوع الجديد الذي تولد من الوعي ليس بمثابة علاقة مستمرة مبتدئة من الموضوع الأول إلى الثاني .

وقد بحث في كتابه فنومنولوجيا الروح عن تاريخ الضمير الفردي في تساميه من حالة الادراك التجريبي إلى مستوى المعرفة المطلقة ، ويمكن تلخيص كتابه على فصول :

١ - اليقين الحسي (الهذا) والقصد المتجه نحو (الهذا) وهو المقصود به الوعي المباشر .

٢ - الادراك الحسي الشيء والوهم حيث يرى المباشرة مجرد وهم أو رأي مسبق .

٣ - القوة والفهم الذهني والظاهر والعالم الفائق للحس لأن الادراك الحسي في تصوره ينتقل من الجوهر إلى العلة أو من الشيء إلى القوة ومفاد القوة يعطي معنى الكلي الذهني أو التصور العقلي ويكون الفهم ينقلنا إلى الكلّيات الخالصة .

(١) عبقریات فلسفیه ٢ هيجل الدكتور زكريا ابراهيم ص ١٧٧ ج ١ ط عام ١٩٧٠ .

٤ - حقيقة اليقين الذاتي يراد به الوعي بالذات كأن يعترف بأن حقيقة العالم الحسي يكمن في عالم الكلّيات وانه ليس شيئاً آخر سوى ذاتيته الخاصة .

٥ - اليقين وحقيقة العقل انه الحقيقة في ذاتها ولذاتها وهو عنصر الروح أو ما يجمع بين الوعي والوعي الذاتي ، ويقول في تعبير آخر ان العقل هو اليقين الموجود لدى الوعي بأنه يمثل حقيقة بأسرها وهو موجود في ذاته والمثالية الذاتية بحيث يصل العقل في طابعه إلى الاتجاه الكلي (أو الاجتماعي) لا الجزئي (أو الفردي) .

ويعتقد ان الشك هو المرحلة الأولى من مراحل الوعي أو الشعور .

إنما نلاحظه في آراء هيغل حول الروح الذاتي يشير إلى الانطلاقة الحرة نحو المعرفة الحقيقية التي بها فصح قيود الحسية ، إلا أنه نقف معه في الاتجاه السلبي الذي تكلمه الشك كما تصوره حيث لا يمكن تصوير الواقعية في كيان الشك لأن اللاشيء غطاء للعدم المحض وليس غطاءً للوجود والشيئية لأن إدراك الخطأ مرجعه إلى الشيئية والوجود مع أنا نتقده في عدم تضمن الشك للمعنى السلبي وإنما الشك يكشف عن جهة التساوي بين الوجود والعدم ولم يكن هناك ترجيح لأحدهما على الآخر .

ثم يستطرد هيغل في بحثه نحو علاقة الفردية والروحية بالجسم أو البدن ويرى ان البدن هو المظهر الخارجي للفردية والروحية والروح

(١) نفس المصدر ص ٣٠١ .

تعطي دور اللامرئي والبدن موجود في ذاته له بعض القدرات الخاصة والوظائف الفطرية .

وأما عالم الروح فهو الذي يتم فيه وضع الذات باعتبارها قائمة في الجوهر ووضع الجوهر باعتباره قائماً بالذات .

ويبدو انه قد اتخذ مسلك الانفصالية بين الروح والجوهر واعتبر العينية بين الذات والجوهر وان الذات دخيلة في الكلية ، وأما الذات بالقياس إلى الفردية تتعرف من خلال العقل حتى يرتقي إلى الحقيقة الكلية أو الجوهر الروحي^(١) ويتضح من بيانه ان الانسان خارج منفصل عن العلاقات الاجتماعية بلحاظ وجوده الواقعي وان الوعي الفردي لا بد أن يصل إلى إدراك الوحدة التي تجمع بينه وبين الوعي الكلي .

٢ - الروح الموضوعي وهو المتجه نحو الوعي الكلي حيث يعتبر ان كل ما في الوجود روح ، وذلك بأن تتصل خيوطه بالنوع والخبرات العامة ولا يستقي من خبرة فردية وإنما يلحظ فيه الهيئة الاجتماعية وان ترقى الفرد يكون في مسيرة ما انتهجه المجتمع البشري على ضوء التاريخ فالروح الذاتي هو الذي يوجد في ذاته لذاته ، وأما الروح الموضوعي فهو علم الذات بالذات وهي التي تنكشف حقيقة ذاتها بذاتها ويكون الانتقال من الجوهر إلى الذات أو من الروح إلى الروح ويكون تعبيره يجل أن الروح علم بالذات في صميم هذا التاريخ ويتصور في بحثة ثلاثة مراحل :

١ - الروح المباشرة ويمثلها العالم القديم عالم اليونان والرومان .

٢ - الروح المغترب عن ذاته ويمثلها العالم الحديث ابتداء من عهد

(١) المصدر نفسه ص ٣٠٢ .

الاقطاع حتى الثورة الفرنسية .

٣ - الروح المتيقن من ذاته ويمثلها العالم المعاصر أي عصر نابوليون والمانيا الحديثة (١) ، ويقصد من الروح المباشرة تمييز المجتمع عن غيره عندما يكون متمثلاً بين الرجل والمرأة أو في عالم القانون البشري وعالم القانون الالهي وفي العقل الأخلاقي المتمثل في المعرفة البشرية والمعرفة الالهية مع الاشارة إلى الخطيئة ، ويراد من الروح المغترب عن ذاته وهو المشتمل على ثلاثة فصول :

أ - عالم الروح حين يغترب عن ذاته من خلال الثقافة والايان .

ب - عصر التنوير في صراعه مع الخرافة ثم حقيقته وهو عبارة عن إدراك المضمون الحقيقي للدين .

ج - الحرية المطلقة والارهاب .

٣ - الروح المطلق ، وهو يبحث فيه عن وعى الروح بما لها من علاقات بذاتها وهويتهم بالطابع التاريخي (لأن مراحل وعي الروح بذاتها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بلحاظ تطور الروح الذاتي ولحظات تطور الروح الموضوعي عبر التاريخ البشري) .

ويأتي هيجل في تفسير الدين يقول انه الوعي الذاتي بالروح المطلق على أساس أن الوعي له طابع ديني وان الديالكتيك العام للدين بمثابة كشف تدريجي للروح تتجلى من خلاله الروح لذاتها عبر مجموعة من الصور أو الأشكال ، ويكون بحثه الموضوعي في الروح تارة من ناحية علاقتها مع

(١) المصدر نفسه ص ٣٠٦ .

الفرد والنظر إلى ذاتها وثانية من حيث علاقتها مع المجتمع بالنظر إلى الوعي الكلي وثالثة ان الروح المطلق في صميمه الطابع الديني لأنه تتمثل فيه الحقيقة الالهية إلا أن الروح المتناهية في جانب الوجود البشري التي تصنع الدين لكسب المعرفة كما يعبر عنه هيغل بالعقل المتناهي أو أن الدين مما يوجد الله في نفسه الذي هو العقل اللامتناهي فيكون صورة الجمع بين العقل المتناهي واللامتناهي ان الروح اللامتناهي يهبط إلى مستوى المتناهي وما ذاك إلا الروح المطلق .

ويقول هيغل بعدم وجود الموضوعات الخارجية بدون الوعي ويجعل فارقاً بين المثالية التي يسلكها والمثالية الذاتية فيحدثنا (ان في الروح أغواراً يستلها من صميمه ليدفع بها إلى الخارج ولكنه في عملية الدفع هذه يبقياها عند حدود الشعور تصوراً هذه الأغوار وجهل الشعور فيما يتعلق بما يقوله حقاً هي شيء واحد مع تواصل السامي والوضيع الذي تعبر عنه الطبيعة بسذاجة في العضوية عندما تربط بين جهاز الكمال الاسمي جهاز التناسل وبين جهاز التبول فالحكم اللامتناهي بوصفه لا متناهيماً قد يكون اكتمال الحياة المدركة ذاتها ولكن عندما يبقى الشعور بالحياة في نطاق التصور فانه يتصرف تصرف وظيفة البول) (١) .

ولكن الذي يتصور ذهنياً ان الروح في اتحادها مع الزمان ان قصد بالاتحاد الاصطلاحي فغير مقبول لأن الزمان ظرف لها ولم يكن داخلياً في قوامها الذاتي ويبدو من هيغل هو الانضمام بين الروح والزمان ولذا نجده يطرح هذه النظرية ويقول بان هدف الطبيعة هو ان تقتل نفسها بنفسها وان تحطم قشرة المباشر المحسوس وان تحرق نفسها مثل الفونقس كي تخرج من

(١) فينومينولوجيا الروح لهيغل ذكر عن هيغل لفرانسوا شاتليه ص ١٤٩ .

هذا التخرج شابة على هيئة الروح (١) .

ويبدو منه في عرضه للموضوعات الثلاثة يعطي لوحة انفصال الروح الفردية عن الذات وانها تقع في محيط التجرد إلا أنه فسر الروح بمعنى الادراك ولكن شريطة ان يتسامى إلى المعرفة عند خروجه من أسوار المحسوسات وهو تفسير تأباه الفلسفة لأن حقيقة الادراك إما عملية استذكارية مبنية على المثل كما يقوله أفلاطون واما أن يكون هو الخطوة الأولى للفهم والوصول إلى المعرفة وهذا لا يرتبط بواقع الروح بمعنى الادراك ، وأما مقارنة يقظة الشعور مع الشك وان الشك في مكنونه الاتجاه السلبي غير موافق للقواعد الفلسفية حيث أن يقظة الشعور تعلن التطابق بين الموضوع والتصور الداخلي كما ذكره بنفسه فكيف بذلك الآن يفيد المعنى السلبي لأن مقتضى التطابق يعطي الكشف عن وجود تلك اللوحة وليس في مقام الشك والترديد مع ان جهة الشك لا تفيد الاتجاه السلبي وإنما دوره التساوي بين الوجود والعدم من غير مرجح لأحد الطرفين واحتواء الشك على المعنى السلبي يقتضي التركيز في خط السلب دون الايجاب .

وما ذكره في حقيقة اليقين الذاتي بأن العالم الحسي كامن في الكليات فغير صالح فلسفياً لأن العالم الحسي واقع في صفحة التجريبات والكليات واقعة في صفحة المجردات وان قصد هيجل بالعالم الحسي هو النظر إلى الأفراد بالقياس إلى الأمر الكلي فان حقيقة الكلي الطبيعي بوجود أفرادها والكلية كامنة في العالم الحسي ، وأخفق أيضاً في جعل الذات للفردية عن طريق العمل مع ان العمل غير صالح للذاتية وإنما هو من شؤون العوارض

(١) هيجل مؤلفاته ج ٧ ص ٦٩٥ .

والعوارض لا تحقق عنوان الذاتية للشيء ، وان كنا نسير معه في أصالة الوعي بكونه عقلياً لا انه روح ذاتية للفرد إذ حقيقة الوعي لا تنسجم مع طابع الروح التي هي الجسم اللطيف الفاقد للكثافة بمقتضى طبيعة السنخية بين العلة والمعلول والالتئام النوعي بين ذاتية البدن والروح وهذا غير مضر في التزامنا بالتجريد النفسي لأن النفس تكون الأداة الموجهة لطريق الخير أو الشر والسعادة والشقاوة والتوجيه طاقة موجهة لأحد الطرفين غير خاضعة للعمل الميكانيكي والظاهرة الحسية فإذا كان اتجاهها نحو الماديات تكهربت النفس نحوها لا بنحو التكهرب الفيزيائي وإنما المراد به التكهرب المعنوي وإذا انصقلت تماماً وارتبطت بالمثل صارت في صفاف النبلاء .

المصادر

تاريخ الفكر الفلسفي للدكتور محمد علي أبوريان ط ٤ عام ١٩٧٢ م .

المواقف للعضدي الايجي .

نقض أوهام المادية الجدلية للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ط ٢ عام ١٩٧٩ م .

عقريات فلسفية للدكتور زكريا ابراهيم .

هذه هي الديالكتيكية .

فلسفتنا للعلامة الصدر .

مانويل كنت للدكتور عبد الرحمن بدوي ط ١ / ١٩٧٧ م .

نقد العقل المجرد كنت .

جون لوك د . محمد فتحي الشنيطي .

تاريخ الفلسفة الغربية ط ٣ برتدار ندرسل ترجمة زكي نجيب .

السلوك والادراك للدكتور الديدي .

مدخل علم النفس للدكتور محمد فائق والدكتور عبد القادر .

المادية والمثالية في الفلسفة جورج بوليتزير .

- المادية الديالكتيكية التاريخية انجلز .
- المبدأ والمعاد للفيلسوف الشيرازي ملاصدرا .
- موسوعة نفسية الادراك للدكتور مصطفى غالب تسلسل ١٦ .
- الادراك الحسي للدكتور نجاتي .
- علم النفس المعاصر للدكتور حلمي المليجي .
- ما هي المادة روجيه غارودي .
- المنطق وفلسفة العلوم پول موي ترجمة الدكتور فؤاد حسن زكريا .
- نقد العقل المحض ط ١ ط ٢ .
- الفلسفة الحديثة والمعاصرة للدكتور محمد فتحي الشنعي ط القاهرة
١٩٦٨ .
- مبحث في الفهم الانساني جون لوك .
- النفعيون وليم ديقث سون ترجمة زكي مراجعة الدكتور عبد الحميد
يونس .
- الوجود والماهية التقليدي - للمؤلف .
- الأسفار ج ١ للفيلسوف الشيرازي ملاصدرا .
- الزمان الوجودي ط ٣ عام ١٩٧٣ د . عبد الرحمن بدوي .
- هيجل ترجمة جورج صدقي .
- قواعد المرام للشيخ ميثم البحراني .
- شرح التجريد للطوسي المتوفي ١٦٧٢ هـ .

- من أجل إنسانية جديدة منشورات لباكونيا ط عام ١٩٤٩ م .
- الكائنات الانا لويس لافيل .
- وعي الذات لويس لافيل .
- الوجود والعدم سارتر ط ١ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي .
- اقتصادنا للعلامة الصدر .
- نهج المسترشدين للعلامة الحلي (٦٤٨ - ٧٢٦) .
- الطبيعة ج ٢ أفلاطون .
- ضد دوهرنك الفلسفة انجلز .
- الله يتجلى في عصر العلم ط ٣ عام ١٩٦٨ م .
- أرسطو المعلم الأول ماجد فخري ط ٢ / ١٩٧٧ م .
- الرواقيون والشكاكون لمؤلفه ايدون بيثان .
- القوجي في شرح التجريد .
- منطق الاشارات لابن سينا .
- جامع السعادات ط عام ١٣٦٨ هـ .
- الفلسفة الرواقية جلبرت موي ط ١٧١٥ م .
- المنطق المقارن للمؤلف .
- المحاكمات بين الكفاية والاعلام الثلاث تقارير سماحة الوالد
للمؤلف .

تعليقة الزدي على المكاسب ط عام ١٣٧٥ هـ .
تعليقة الاصفهاني على المكاسب ط حجرية ايران .
التفكير الفلسفي الاسلامي للدكتور سلميان دنياط / ١٩٦٧ مطبعة
السنة المحمدية .

الانسان ذلك المجهول .

الدفاتر الفلسفية ١ / ٣٢ المادية والمذهب التجريبي النقدي
والقضايا الأساسية في الماركسية ليلخانوف .

منطق المظفر .

هيدجر الوجود والزمان .

أفلوطين .

كارل ماركس .

الكون والفساد أرسطو .

المنطق جون ديوي .

احياء العلوم .

الموجز في مسائل الفلسفة الاسلامية د . كمال اليازجي ط ١ /

١٩٧٥ م .

المحاكمة في القضاء لسماحة الوالد .

معجم ياقوت .

- الميزان للغزالي .
- الرسالة القشيرية ط ١٩٥٩ القاهرة .
- الاخلاق النظرية .
- مناهج البحث العلمي للدكتور عبد الرحمن بدوي .
- المنطق الحديث ومناهج البحث نيوتن .
- أسس علم الاجتماع للدكتور حسن شحاته .
- لينين دار التقدم موسكو ١٩٦٦ .
- عالم الفكر مجلة عدد ٥ للدكتور مؤنس كويت .
- عالم الفكر عدد ابريل ١٩٧٤ دكتور محمد عواد حسين .
- الثقافة الجديدة العدد ١١ السنة ٧ .
- فجر الاسلام للدكتور أحمد أمين ط عام ١٩٥٥ م مصر .
- رسالة التصديق والأسفار للفيلسوف الشيرازي .
- اعرف نفسك دكتور فاخر عاقل .
- أنوار الوسائل ج ٢ ط ١ لسماحة الوالد .
- موسوعة نفسية الذاكرة تسلسل ١٠ للدكتور مصطفى غالب ط عام ١٩٧٩ .
- المنطق الصوري للدكتور عبد الرحمن بدوي .
- نحو فلسفة علمية للدكتور زكي نجيب محمود .
- مبادئ الفلسفة ديكرت للدكتور عثمان أمين .

- علم الاجتماع للمؤلف .
- المدخل في علم السياسة ط ٣ .
- جولة في السياسة ط عام ١٩٧٨ م دكتور حسن الابراهيم والدكتور يوسف عباس والدكتور عزيز شكري .
- القاموس السياسي ط ٣ / عام ١٩٦٨ أحمد عطية .
- محاضرات ط عام ١٩٦٢ م السيد الخوئي النجف .
- موسوعة علم النفس - التنويم المغناطيسي للدكتور مصطفى غالب .
- دراسات أصولية للمؤلف .
- علم الاجتماع للدكتور محمد عاطف ط عام ١٩٦٦ .
- علم النفس التربوي لجماعة من الدكاترة راييس قسم علم النفس محمد خيرى .
- الكفاية ط حجرية .
- مصباح الأصول تقارير أستاذنا الخوئي ط ١٣٧٦ .
- منتهى الأصول للأستاذ البوجنردي ط ١ نجف عام ١٩٦٨ .
- نهاية السؤل .
- المنحول للغزالي .
- العلم يدعو للايمان لكريسي موريسون ط ١٩٧٨ م .
- مشاكل الفلسفة ترجمة عماد الدين بن اسماعيل وعطية محمود هنا .

- التبصرة لأبي اسحاق ط ١٩٨٠ م .
طبقات الشافعية .
الابهاج .
المستصفي ط بولاق .
نظام الزواج للدكتور محمد شكري ط ١٩٧٩ م .
الأم للشافعي ط بولاق .
رفع الحاجب .
اللمع .
كارل ماركس .
المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي .
معالم الفلسفة الاسلامية جواد مغنية ط ٢ عام ١٩٧٣ .
الواردات القلبية في معرفة الربوبية .
مقدمة لعلم النفس الاجتماعي .
هيجل مؤلفاته .
فينو مينولوجيا الروح لهيجل .
منظومة السيزواري ط حجرية .

الأعلام

- هرقليطس (٦ ق الميلاد) .
- زينون الايلي مؤسس المذهب الرواقي القرن الثالث الميلادي
(٣٣٦ - ٢٦٤) .
- سقراط (٤٦٩ - ٣٣٩ ق م) .
- أفلاطون (٤٢٨ - ٧ ق م) .
- أفلوطين .
- هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) .
- لينش (١٦٤٦ - ١٧١٦) .
- اسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) .
- فولف (١٦٧٩ - ١٧٥٤) .
- كروسيوس (١٧١٢ - ١٧٧٥) .
- داريس (١٧١٤ - ١٧٧٢) .
- ديكارت .
- كانت المتولد ١٧٢٣ .

- جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) .
- جون استيوارت مل (١٨٦٠ - ١٨٧٣) .
- الفيلسوف الشيرازي مبلصدرا المتوفي عام ١٠٥٠ هـ .
- أبو علي الجبائي المتوفي ٣٠٣ هـ .
- القاضي عبد الجبار المتوفي ٤١٥ هـ .
- نصير الدين الطوسي المتوفي ٦٧٢ هـ .
- شيخ ميثم البحراني (٦٣٦ - ٦٩٩ هـ) .
- كيركفارد .
- ميرلونتي المتولد عام ١٩٠٨ .
- غوسدورف .
- غبريال مرسيل المتولد عام ١٨٨٩ .
- كارل جاسبرز المتولد عام ١٨٨٣ .
- لويس لافيل .
- سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) .
- برتراند رسل .
- العلامة الحلي (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ) .
- جون ادولف برهلمر .
- انجلز .

- . نيوتن .
- . ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) .
- . ارسطو (٣٨٤ م - أو ٣٢٢ ق م) .
- . باركلي .
- . فيرو المتولد عام ٢٧٥ م المتوفي عام ٣٧٥ م .
- . يهتمون المتوفي (٢٣٥ ق م) .
- . القوجي .
- . ابن سيناء .
- . كليانتس (٣٣١ - ٢٣٢) .
- . كريسبس (٢٨٣ - ٢١٠) .
- . بابنسيوس (١٨٥ - ١١٢) .
- . برسيدونيوس (١٣٥ - ١٥) .
- . سينكا (٤ ق م - ٦٥ ب م) .
- . بيكستيتوس (١٣٠ - ٥٠) .
- . ماركوس أوديلوس (١٢١ - ١٨٠) .
- . كراتشفيلد (١٩٥١) .
- . ريس (١٩٥٩) .
- . پول موي .

- السيد الصدر .
- مسكويه (٣٣٠ - ٤٢١ هـ) .
- ليثيه (١٨٠١ - ١٨٨١) .
- ديوجينز من أنتيتنز .
- ارقيلاوس المتوفي عام ٣٤٠ ق .
- عامر بن أبي موسى الأشعري (٣٦٠ هـ) .
- أقاضياء العراقي .
- محمد حسين الأصفهاني .
- أغسطين .
- ولاس (١٩٢٦ م) .
- هاريس (١٩٥٩) .
- افرانز انطون مسمر (١٧٣٤ - ١٨١٥ م) .
- بافلوف (١٨٤٩ - ١٩٣٦) .
- واطسون .
- طولمان .
- البورت (١٩٦١) .
- شيرمان (١٩٢٨ م) .
- ماي (١٩٣٠ م) .

- . بقراط (٤٠٠ ق م) .
- . ثورندايك .
- . هاجين ١٩٦١ .
- . فيبر .
- . فولسم .
- . تايلر .
- . كارل فون فريش .
- . السيد الخوئي .
- . جون ديوي (١٨٥٩ - ١٩٥٢) .
- . ديتزجن .
- . بول كليرانس ايرسولد .
- . الامام الصادق .
- . جون بريستي .
- . روبرت يويل .
- . لورد كافينديش .
- . لافوازيه .
- . ديمقريطس (٤٠٠ ق م) .
- . دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦ م) .

- . الرازي
- . ابن الطفيل
- . فرانك الن
- . جاليلو
- . هوبز
- . جسندي
- . كوردموا
- . روجيه غارودي

المَوْضُوعَات

٥	مقدمة الكتاب
١١	المصطلحات
المدخل	
المنهج الديالكتيكي (الجدل)	
١٥	المنهج الديالكتيكي (الجدل) :
١٨	الديالكتيك الكلاسيكي :
١٩	التناقض الكلاسيكي والتناقض الهيجلي
٢٤	تطور الحركة في منهج العلم
٢٧	مسيرة الديالكتيك في المعرفة
٢٩	تقسيم الديالكتيك
٣١	الديالكتيك والوضع
٣١	الديالكتيك والبرهان
٣٢	الديالكتيك المتعالي
٣٥	الديالكتيك واللغة
٣٦	نظرية المعرفة
٣٨	المعرفة بين الخط المادي والتجريدي
٣٩	حقيقة الادراك
٣٩	الادراك في مفهومه النفسي
٤٥	الادراك في نظرية الماديين والميتافيزيقيين
٤٦	حقيقة الادراك
٤٧	انواع الادراك
٤٨	خواص الانسان

٥٠ الحواس ظاهرة وباطنة
٥٤ الحواس الباطنة
٥٥ شرطية الانفعال
٥٧ الجهاز العصبي
٦٠ الافعال المنعكسة

المذهب التجريبي

الفصل الاول

٦٥ كيان التجربة على الظواهر الحسية
٦٩ الملاحظة والتجربة
٧٠ المنهج التجريبي
٧١ الظواهر والجواهر
٧٣ التجربة في المجال الحسي والفكري
٧٧ العلاقة في نظر جون لوك
٧٩ التجربة والفلسفة
٨٠ التجربة والمثالية
٨٢ التجربة في نظر المنطقيين
٨٣ التحليل التجريبي والتحليل البرهاني :
٨٤ التحليل العقلي والتحليل العملي
٨٥ التحليل المادي
٨٥ الفرق بين التحليل والتركيب
٨٦ مبادئ علاقات التجربة في نظر كانت
٨٧ ١ - مبدأ السببية
٨٧ ٢ - مبدأ التأثير المتبادل
٨٩ الظواهر والاشياء في ذاتها
٩٥ المعرفة في نظر التجريبيين

المذهب التجريدي الفصل الثاني

١٠٧	طبيعة التجرد
١٠٧	البحث الكلاسيكي في الوجود
١٠٩	الوجود مشترك معنوي
١١٠	التشكيك في الوجود
١١١	مفهوم الوجود وحقيقته
١١١	تساوق الشيئية مع الوجود
١١٢	العدم
١١٤	الوجود الذهني والخارجي
١١٦	انقسام الوجود لما في نفسه ولما في غيره
١١٧	الوجود خير محض
١١٧	الاحكام السلبية للوجود
١١٨	الوجوب الامكان الامتناع
١٢٠	الامكان والممكن
١٢٠	شروط الواجب والممكن
١٢٢	الامكان ذاتي واستعدادي ووقوعي
١٢٤	اقسام الامكان
١٢٤	احتياج الممكن الى المؤثر
١٢٦	الممكن يحتاج الى العلة حدوثاً وبقاءً
١٢٧	الامكان لازم الماهية
١٢٧	اصالة الوجود
١٣٠	وحدة الوجود
١٣٤	حقيقة العدم
١٣٥	العدم المطلق لا يجبر عنه

١٣٥	اعادة المعدوم
١٣٧	الوجودية السارترية وآراء الوجوديين
١٥١		نظرية سارتر في الوجود والعدم
١٦٩		آراء سارتر في العدم
٢١١		الماهية الكلاسيكية
٢١٢		اعتبارات الماهية
٢١٢	الماهية والهوية
٢١٣		اقسام الماهية
٢١٤	تركيب الماهية
٢١٤		النوع والجنس والفصل
٢١٥	الذاتي والعرضي
٢١٦	الكليات الخمس (الايساغوجي)
٢١٨	الاتحاد بين الاجزاء
٢١٩		الكلي والجزئي
٢٢٠	الوحدة والكثرة
٢٢١	اقسام التقابل
٢٢٢	مبدأ العلية واقسامها
٢٢٦		تكامل المعلول بتكامل العلة
٢٢٧	اقسام العلة
٢٣١		العلة تامة وناقصة
٢٣١	العلة بسيطة ومركبة
٢٣٢	العلل الحقيقية والمعدات
٢٣٢		الواحد لا يصدر عنه الا واحد
٢٣٣	اقسام الواحد
٢٣٤		الجواهر والاعراض
٢٣٥		الحركة الجوهرية

٢٣٨	الحركة الذاتية والحركة العرضية
٢٣٩	انواع حركة الكواكب
٢٣٩	الحكمة والسكون
٢٤٠	الحركة الميكانيكية
٢٤٠	تقسيم الحركة بلحاظ فاعلها
٢٤١	الحركة توسطية وقطعية
٢٤١	السرعة والبطء
٢٤٢	الجوهر الفرد
٢٤٥	المقولات التسع (الاجناس العالية)
٢٤٨	الكيف
٢٥٠	الاضافة
٢٥٠	الوضع
٢٥٠	الايين
٢٥١	المتى
٢٥٣	الملك
٢٥٣	الفعل
٢٥٣	الانفعال
٢٥٤	حقيقة الان
٢٥٤	الجسم
٢٥٧	بحث المادة
٢٦٣	القدم والحدوث
٢٦٦	علاقة الحارث بالقديم
٢٦٧	الحوادث غير متناهية
٢٦٧	السبق واللحوق
٢٦٩	التغيير الكوني

الجواهر المجردة الباب الاول

٢٧٨ ١ - حقيقة العلم
٢٨١ العلم حضوري وحصولي
٢٨٢	التصور والتصديق
٢٨٤ الضرورة والنظر
٢٨٥ توقف العلم على الاستعداد
٢٨٦	هل العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
٢٨٧ ٢ - العقل
٢٨٧	مراتب العقل
٢٨٨	انواع التعقل

التجريد ثلاثة مذاهب الباب الثاني

٢٩١	آراء التجريد العقلي الكلاسيكي
٢٩٢ المثل الافلاطونية
٢٩٨	نظرية ارسطو في الميتافيزيقا
٣٠٢	نظرية افلاطون في الثالوث
٣٠٦	المثالية الحديثة
٣١١ النظرية النسبية
٣١٤	نظرية المتكلمين في العقل
٣١٧ ١ - الحسن والقبح العقليان
٣٢٠ ٢ - الحسن والقبح الذاتيان
٣٢١ ٣ - العقل النظري والعملي
٣٢٣ خصائص حكم العقل

٣٢٣	التجرد لا ينحصر في العقل
٣٢٤	مراتب القوة النظرية والعملية
٣٢٧	مراتب الوجود الحس والمثال والعقل
٣٢٨	العقل والذهن
٣٢٩	هل التجرد قديم او حادث
٣٣٠	ثبوت الحقيقة
٣٣١	نظرية الرواقين

نقد التجريبيين الباب الثالث

٣٣٧	انواع المعاني المجردة
٣٤٢	طلائع النقد
٣٤٥	١ - المعاني الكلية المنطقية
٣٤٧	٢ - الاحكام
٣٥١	٣ - الحقوق
٣٥٣	٤ - الاستدلال القياسي
٣٥٤	٥ - الاستقراء
٣٥٥	٦ - التفكير
٣٦١	٧ - الخيال
٣٦٣	٨ - الوهم
٣٦٤	٩ - الملكة
٣٦٥	١٠ - الزمان
٣٦٩	١١ - الفراغ
٣٧٠	١٢ - العدم المطلق
٣٧٠	١٣ - تصوير التناقض الميتافيزيقي

٣٧٣	١٤ - المعنى الاندكاسي
٣٧٨	١٥ - الانتزاع
٣٧٩	١٦ - الرموز وحلها
٣٨٠	١٧ - اللا اقتضاء
٣٨١	١٨ - الرياضية
٣٨٣	١٩ - اللا بشرط المقسمي
٣٨٤	٢٠ - الدلالة الالتزامية
٣٨٥	٢١ - الشعور واللا شعور
٣٨٦	٢٢ - الصفات الاخلاقية
٣٩٣	٢٣ - البرهان الغائي
٣٩٤	٢٤ - الافتراض :
٣٩٧	٢٥ - التنظيم
٣٩٨	٢٦ - العقائد
٣٩٩	٢٧ - العقل التأملي
٤٠٠	٢٨ - اللانهائية (التسلسل)
٤٠١	٢٩ - التردد (الشك)
٤٠٥	٣٠ - الاطمئنان
٤٠٦	٣١ - الاجتماع
٤٠٩	٣٢ - التاريخ
٤٢٧	٣٣ - الدور واقسامه
٤٢٨	٣٤ - الاختبار وعدمه
٤٤٣	٣٥ - التجربة في المقدمات والتجريد في النتائج
٤٤٣	٣٦ - الغاية والمغي
٤٤٥	٣٧ - الواقع والمتعلق
٤٤٧	٣٨ - الصفة الابداعية
٤٥٠	٣٩ - الضرورة

٤٥٣	٤٠ - الجزم والاقرار النفسي
٤٥٥	٤١ - تأثير التجرد في المادة
٤٥٧	٤٢ - التجرد في ذات المطلق
٤٥٨	٤٣ - البيئة واقسامها
٤٦٠	٤٤ - التقاليد والعادات
٤٦٢	٤٥ - المعاني الاعتبارية
٤٦٤	٤٦ - المحاكاة
٤٦٧	٤٧ - الوجود المعنوي
٤٦٨	٤٨ - السياسة
٤٧٦	٤٩ - الاشتراك
٤٧٨	٥٠ - التنبؤ والايحاء والغيب
٤٨٢	٥١ - الحدس
٤٨٤	٥٢ - المنعكس الشرطي واثره التجريدي
٤٩١	٥٣ - النظرية
٤٩٣	٥٤ - الانتقالات التبادر السياق المقارنة الاطراد
٤٩٥	٥٥ - القيم
٤٩٧	٥٦ - الشخصية
٥٠٣	٥٧ - الثقافة
٥٠٧	٥٨ - اللغة
٥١٠	٥٩ - قانون السببية والاطراد
٥١٣	٦٠ - الاستصحاب التجريدي
٥٢٠	٦١ - البراءة العقلية
٥٢٢	٦٢ - الاشتغال العقلي والوجدان
٥٢٥	٦٣ - الصدفة
٥٢٨	٦٤ - النقد
٥٣٢	٦٥ - الكتم والاضمار والعزم عليهما

٥٣٣	٦٦ - الفسخ والانفساخ
٥٣٤	٦٧ - النسخ التشريعي والنسخ التكويني
٥٣٨	٦٨ - التوضيح والبيان
٥٣٨	٦٩ - التشكيك في الوجود
٥٣٩	٧٠ - التحديد الماهوي
٥٤٠	٧١ - الرأي العام والاجماع
٥٤٥	٧٢ - الصدق والكذب والنفاق
٥٤٧	٧٣ - مفهوم الشرط والوصف واللقب
٥٥٢	٧٤ - الظن الشخصي والظن النوعي
٥٥٣	٧٥ - الفطرة والوجدان

النفس

٥٧٨	النفس بين الفكر الكلاسيكي والمعاصر
٥٨٦	حالات النفس

الروح

٥٩٧	الروح بين التجرد والمادة
٦٠٠	الروح الذاتي والموضوعي والمطلق
٦٠٩	المصادر
٦١٧	الاعلام

(طبع على نفقة المعظم الحاجي عبد الله المطوع) - سهات •