تعاون الدين والعلم

يبحث عن حقيقة الدين وحدود العلم

لمؤلفه

محمد تقي الجعفري

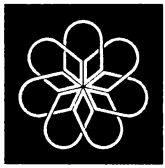
هل العلم يقول: لو كان هناك اله للزم أن تكون نتيجة اثنين مضافين الي اثنين، ثلاثة أو خمسة؟

أو انه لو كان الانسان مكلّفاً بتحصيل التقرب الي الله بوظائف معينة، للزم أن لا يكون الماء مركباً من عنصري الاوكسيجين والهيدروجين؟

أو انه لو وُجِدَ وراء تدوال الايام والليالي الجارية يوماً مطلقاً يُدعي في لغة الدين باليوم الاخر، للزم أن تكون المجرات بلا بعد هندسي أو للزم أن يكون الجسم ذا بعد واحد؟ كلا ثم كلا، بل العلم هو بنفسه يحضّنا علي معرفة الموضوعات المذكورة. ثم أي دين حقيقي ألزم الانسان أن يقطع صلته عن الطبيعة ويجهلها؟ وأيّ دين حقيقي قال لا تكتشفوا العناصر ولا تسهلوا صعاب الحياة بل موتوا جاهلين؟

كلا، لم نجد ديناً حقيقياً يمنع الانسان عن معرفة الكون، بل الدين هو المحرك الاول للبحث في السماوات والارض وما بينهما. وكذلك أي علم ودين حقيقيين منعا عن البحث في المبادي العليا الطبيعية أو غيرها.

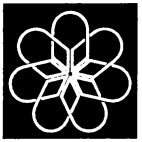
شبكة الفكر
alfeker.net



تعاون الدين والعلم

يبحث عن حقيقة الدين وحدود العلم

محمد تقي الجعفري



مؤسسة آثار العلامة الجعفري

الطبعة الثانية: ١٤٣٥ (١٣٩٢ هـ ش)
شابك: ٢ ـ ٧٠ ـ ٦٦٠٨ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
السعر: ٢٠٠،٠٠٠ ريال ايراني

تنقيح: عبدالهادي البروجردي
تصميم الغلاف: سعيد عجمي
مستشار الفن: حسام صادقي

ها تف: ٤٤٠٩١٠٤٢ ـ ٩٨٢١+
فكس: ٤٤٠٧٠٢٠٠ ـ ٩٨٢١+

جميع حقوق النشر المكتوبة والالكترونية محفوظة
ايران ـ طهران

WWW.ostad-jafari.com
Info@ostad-jafari.com

Muhammad Taghi Ja'fari

تعاون الدين والعلم

يبحث عن حقيقة الدين وحدود العلم

المؤلف: محمدتقي الجعفري

سرشناسه: جعفری تبریزی، محمدتقی، ۱۳۰۲ ـ ۱۳۷۷.
عنوان و نام پدیدآور: تعاون الدین والعلم: یبحث عن حقیقة الدین وحدود العلم / محمدتقی الجعفری.
مشخصات نشر: تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری: ۲۸۰ ص.
شابک: ۲ ـ ۷۰ ـ ۶۶۰۸ ـ ۹۶۴ ـ ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: عربی.
یادداشت: چاپ دوم.
یادداشت: چاپ قبلی: ۱۳۷۸ ق. = ۱۳۳۶. (تهران: حیدری (چاپخانه).
یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.
موضوع: علم و دین
شناسه افزوده: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۱ ۷ت۷۳ج/۳/۲۴۰ BL
رده‌بندی دیویی: ۲۱۵
شماره کتابشناسی ملی: ۲۹۲۵۰۰۵

الفهرس

مدخل ٧
المقدمة ٩
حملات عنيفة على حقائق بارعة ١٧
حدود العلم والفلسفة ١٩
الشعور بالعجز والجهل ٢٣
من الطبيعة الى ما ورائها ٣٧
المنطق الوضعي وزعم معرفة الكون ٤٧
التروي في الحكم ٥٥
الحقيقة العلمية والايمان بالمطلق ٦١
السرّ المتافيزيقي ٦٩
مهمة العلم وحدوده ٧٥
بين العلم والفلسفة ٨٧
المثالية والواقعية ٩٩
مفهوم المعرفة ١١١
أخطاء «راسل» ١٢٣
مناقشة آراء «جود» ١٢٩
العالم الذي نعيش فيه ١٣٩
حقيقة الدين ١٤٩
المحسوس العام في غريزة الانسان ١٥٧
المعاد ١٦٣
الفروض والقوانين ١٨٥
المطلق ٢٠٩
اختلاط الفرض والواقع ٢٤٩
خاتمة الكتاب ٢٦٥

هو العظيم

مدخل

لو شبّهنا الفكر الانساني بطائر يتحلّق في سماء المجهولات، لرأينا أن البحث والتنقيب يشكلان الأجنحة الأصلية لهذا الطائر. فقد بدأ الانسان بترسيم هويته على أساس «التنقيب» حيث استدراك الآثار المتبقية والمجد والعظمة اللائي ولدن من أمهات البحث والكفاح. ولو أمعنّا النظر في مرآة الحقائق لوجدنا أن: العلم، قد تواجد إثر التفتيش والتنقيب فلو لم يكن وميض البحث لما كان لهب العلم ولما آل الأمر بهذا أن يجرب التطور الذي يمارسه في العصر الراهن حيث تشعّبه ومراميه المختلفة التي تقع على ضروب شتّى. لاشك أن العلم قد بلغ الآن مرتبة تعتبر من أسمى مسارات التاريخ الانساني. ان من أعظم التطورات التى تمارس في الجانب البشري هي التي انحدرت من قمم العلم الي حجر الحضارات. لكن حينما نتعمّق في المعطيات السلبيّة للتطورات البشريّة نلاحظ كيف ذهبت »النّفوس» البشرية و«الحياة» الانسانية ضحية للنّعرات التي أدلي العلم بها في خضمّ التاريخ تاركاً النفوس البريئة في مقابره كي تمارس تراب النسيان والفناء فعندئذ نرى من الضروري إعادة النظر في معطيات ما تبناه الانسان بهذا الصدد.

ان الصرخات التي رفعتها الضحايا البريئة والتي ذهبت نفوسها إثر ممارسات العلم والحضارة والتي تشيد اليها آفاق الوجود جعلت من العلم سيفاً ذي حدّين يمكن استخدامه لاستتباب «الحقيقة» و«العدالة» و«الحكمة» و«الانسانية» كما يمكن أن يستفاد لخدمة «الخيانة» لصدّ كل ما يلوح «منطقياً» و«انسانياً». ويمكن التعبير عن مصطلح «خدمة الخيانة» حين الاشادة بالعلم البحت والتنويه الى كيفية ممارسة الفكر البشري سبلاً لإخماد نيران تحيط بعروس العلم كي تحطّ منه بغية استبداله بـ«دمية» أولدت القنبلة النوويّة التي عكرت صفو سماء «هيروشيما» وأطاحت بنفوس الألوف من الأبرياء التي وقعت ضحايا عند أقدام هذه الدمية اللعوبة وكشفت عن علم مجانباً المسؤولية.

علينا أن نأخذ بعين الإعتبار أن العلم المجانب «للمسؤولية» حتىٰ لو لم يخامره أغراضاً غير علمية يعتبر سراجاً دون أن ينير درب البشرية بتاتاً.[١]

علىٰ كل حال فإن التطورات السياسية والاقتصادية التى شهدها القرن العشرون والتحولات المتبلورة في الأخذ والعطاء الإنساني طيلة القرن الثامن عشر والتي جعلت من المجتمعات الشرقية مختبراً لها أبرزت دون أية ريبة وبصورة ملموسة أنّ: العلم في ممارسة التطور والرّقي لو لم يتعاطف مع «المسؤولية» لن يسترحم أية «حقيقة» وقد بدىٰ منذ ذلك الحين نظرية «نقصان العلم» و«عدم مداولته للحتمية» إذ صدّقه رواد العلم الواقعيين.

وبما أن أصفىٰ صورة المسؤولية والتعاطف مع معطيات الذات البشري تنحدر عن ينابيع الأديان السماوية والمذاهب الالهية وتروي غليل تراب أرضية تتعطش الحقيقة ذهب الكثير من المتفكرين والباحثين عن واقع الفكر البشرى منذ عقود الىٰ تشييد منظومة العلم واستتباب دوّامة «الكائنات» و«ملزمات» في إطار «ضرورة التنسيق بين العلم والدين» محاولين بذلك إنارة درب عبر هاتين الجوهرتين الفريدتين للأخذ بيد انسان كاد أن يضيع في متاهات التقنية الصاخبة حيث درب لامناص منه.

والواقع ان الكتاب الذي بين أيديكم يتولّىٰ دراسة موضوعي العلم والدين علىٰ أساس رؤىٰ متفكر خاض بحورهما ورسم أطراً جديدةً شيّد علىٰ أساسها «الحياة المرموقة» تستهدف إنارة الدرب لمتعطشي الحقيقة البحتة. وقد ظهرت الطبعة الأولىٰ سنة ١٣٧٨ الهجري القمري في النجف الأشرف حيث كان الأستاذ يجاور مرقد أمير المؤمنين ويعسوب الدين الامام علي بن أبيطالب «ع» ويمارس أيام شبابه في التعمق في الثقافة النبوية والحكمة الحيدرية والمآثر العلوية منهمكاً في معطيات العلم والدين والفلسفة فكان نتاج أيامه مايقع الآن بين يدى قرائنا الكرام. ولقد اهتم بتنقيح أثره الفذ حفيد أستاذ العلامة تغمدهما الله برحمته الواسعة وهو نجل آية الله الشيخ محمد ابراهيم البروجردي رضوان الله تعالىٰ عليه نعني الأخ الفاضل السيد عبدالهادى البروجردي شاكرين بذلك مساعيه ووفّقه الباري لما يرضيه والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

مؤسسة آثار العلامة الجعفري ـ ١٤٢٧ هـ. ق

١ـ تفسير نهج البلاغة، ج ٨، ص ١١٩.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

نحمده ونستعينه وحده ونصلّي ونسلّم علىٰ خير خلقه محمد«ص» وعلىٰ آله وصحبه الغرّ الميامين ونحيي ونكرّم من يسعىٰ ويجتهد في سبيل التوفيق بين الدين والعلم بغية الوصول الىٰ قمّة الحقيقة المنشودة للانسان.

لا زال التعرف على الحقيقة بعنوانها المطلق أو بوجهها الاضافي يعتبر هدفاً مرميّاً للافكار البشرية عامة حيث أقبل الانسان على الدين والعلم من أجل الوصول الى الكمال الذي يبغيه ولا يساور معاضدي الآراء السليمة أدنى ريب في أن النفوس الخالية من المرامي والاهداف التي لن تأخذ صبغات علمية ودينية قد انتفعت بهاتين الظاهرتين لبلوغ تلك الحقيقة المطلوبة. ولم نقل أن الدين والعلم قد أوضحا ما لهما من الإستعداد ـ وإن لم يستفد منه الانسان الضعيف ـ لما ذكرناه عن الوصول الىٰ ما يعشقه من الكمال الممكن، ومن المقطوع به أن الحال في المستقبل سوف يكون علىٰ ما كان عليه في القرون الماضية.

إنه من المستحيل أن تزول فكرة الله واليوم الآخر وحديث التكليف عن النفوس كما أن استخدام الطبيعة وما لها من الحقائق والشؤون عبر التجارب المؤدية الى نتاج ملموس سوف تمهّد الدَّرب لتحسين حياة الانسان وتحقيق متطلباتها الضرورية، حيث أن الانسان ينشأ ويرتقي في الوسط الطبيعي عبر وسائل طبيعية، فلا يمكنه الإعراض عنها والإقبال على التجسيمات والأوهام النفسية، وفي هذه الحالة يرىٰ الإنسان أن العلم لا يفي بكل ما يطلبه من الحقائق المشهودة بواسطة أو بغير واسطة كالأمور المطلقة، فيندفع لاستخدام الفلسفة

أيضاً كي يقضي وطره من الأمور المطلقة والمبادئ الأساسية، وقد حصل لنا بما ذكرناه من ملاحظة المصطلح عليه اليوم في الحقائق الثلاثة أن الغاية من:

الدين: هي تأمين فكرة الله، والتكليف، واليوم الآخر. والغاية من

العلم: هي السيطرة على الطبيعة لتحسين الحياة. والهدف من

الفلسفة: هو معرفة المطلقات التي عرّفتها للانسان نسبية مفاد العلوم.

تلك هي الغايات التي ترميها الحقائق المذكورة، ففكّر أيها الإنسان فيها فكرة خالية عن كل تقليد وحميّة، وإحسب نفسك فارغة عن كل الأصول الموضوعة التي ألزمها عليك المعتقد بعقيدة غير منطقية أو العالِم الخارج عن ميدان عمله الخاص أو الفيلسوف المغرور الذي يحسب نفسه تلميذ الله المستغني عن التعلم، ثم ارجع البصر هل ترى تهافتاً بين تلكم الغايات؟

هل العلم يقول: لو كان هناك إله للزم أن تكون نتيجة إثنين مضافين الى اثنين، ثلاثة أو خمسة؟

أو انه لو كان الانسان مكلّفاً بتحصيل التقرب الى الله بوظائف معينة، للزم أن لا يكون الماء مركباً من عنصري الاوكسيجين والهيدروجين؟

أو انه لو وُجِدَ وراء تدوال الأيام والليالي الجارية يوماً مطلقاً يُدعى في لغة الدين باليوم الآخر، للزم أن تكون المجرات بلا بعد هندسي أو للزم أن يكون الجسم ذا بعد واحد؟

كلا ثم كلا، بل العلم هو بنفسه يحضّنا على معرفة الموضوعات المذكورة.

ثم أي دين حقيقي ألزم الانسان أن يقطع صلته عن الطبيعة ويجهلها؟

وأيّ دين حقيقي قال لا تكتشفوا العناصر ولا تسهلوا صعاب الحياة بل موتوا جاهلين؟

كلا، لم نجد ديناً حقيقياً يمنع الانسان عن معرفة الكون، بل الدين هو المحرك الاول للبحث في السماوات والارض وما بينهما. وكذلك أي علم ودين حقيقيين منعا عن البحث في المبادئ العليا الطبيعية أو غيرها؟

إن الحكم بتنازع كل من الدين والعلم والفلسفة حكم بدائي غير ناضج قد شوّه أفكار البسطاء منذ زمن غير بعيد. وقد أخذه أبناء الشرق عن بعض المتوسطين من مفكري الغرب اعتماداً على بعض الكتب المنسوبة الى الدين والتي تناقض مضامينها للعلم والعقل الصريح

فزعموا ان الدين الحق ايضاً يعارض العلم والفلسفة وغاياتهما ولم يسألوا أنفسهم: هل أنكر الدين الحق ما جاءنا به العلم من حقيقة قطعية؟

أم هل إستنكر العلم حقيقة ثابتة من الحقائق الدينية؟

ومتىٰ عارضتهما الفلسفة بقواعدها الذوقية ونواميسها الشعرية؟

ليروا أنه لم يحدث بين تلكم الامور أيّ تعارض؛ فأنما الذي يسعى بينها ويثير الويلات ويبعد كلا منها عن الآخر هو الانسان الناظر فيها نظرة من يرغب في استمالة الحقيقة الى ما يعشقه غافلاً عن انّ حبُّ الشئ يعمي ويصم ويمنع الانسان عن فحص المنشود فحصاً واقعياً. أليس الدين هو الذي يعلّمنا علل الخلقة وما سيؤول اليه أمر حياتنا المحدودة حينما يجعلنا مرتبطين بمبدأ الكون ومنتهاه؟

نعم، يُعتبر الدين أهم وسيلة لتقويم العلم ومنحه قيمة جديرة به، ويعلمنا كيف يمكن إخضاع الكون الى ما نأمله من العيش الكريم، وهو الباعث للخوض في أعماق البحار وللصعود إلىٰ أعلى المجرات السابحة في الفضاء الواسع، فلو رجعنا الى الوراء وفحصنا عن الجذور الاولية لجميع ما وصل اليه الانسان من المعارف الكونية عامة لوجدنا نواتها الاصلية تتبلور في تعاليم الرسل المرتبطين بما فوق الطبيعة لأنهم هم الذين نبّهوا الانسان على أن الطبيعة وشؤونها إنما خلقت لتخضع له وتكون واسطة لوصوله الى أقصى كماله الممكن. دع الاديان المصطنعة ذات الافكار المحدودة الخائنة، جانباً؛ حيث تذهب الى تعزيز الخلاف بين الدين والعلم والفلسفة، وهلمَّ الى أن نقرأ آيات قرآننا الكريم لنعلم القيم الواقعية للعلم والفلسفة أو بعبارة أوفى قيم العلم والحكمة التي عبّر عنها القرآن الكريم بالخير الكثير، ثم نسأل العلماء الباحثين عن أسرار الكون، هل قدّروا العلم والحكمة بأعلى مما قدّره كتابنا الالهي؟

فلو راجعنا القرآن وأمعنّا النظر في عباراته المبينة لوجدنا إنه لم يهتم بأية صفة عالية للانسان كما اهتم بصفة التعلم والتفكير والتعقل والتدبير. فهذا الاهتمام من كتابنا ـ برنامج الدين الاسلامي ـ بشأن العلم والتعقل يأبىٰ تزمّت علاقة الدين والعلم واثارة الخصومة بينهما ويؤكد أنّ مثل هذه المبادرات، شر الخيانات التي يرتكبها الانسان حينما يحسب انه يحسن صنعاً في ميدان المعارف الكونية اعتقاداً منه انه يقوم بوظيفة هامة وهي تفكيك

مسير الدين والعلم ظناً منه أن كلا منهما يطارد الآخر، وهو لا يغني عن الحقيقة شيئاً، ثم أن هؤلاء البدائيين يغرب عن نفوسهم الساذجة ما سينجر اليه امر ترسيخ هذا الخلاف المصطنع من العواقب الغير مرضية للعقول السليمة والنفوس المتوجهة الى حقيقة الانسان وصلته بالكون. فان الانسان على حد ما عبّر عنه شوبنهاور «حيوان متافيزيقي» لا يمكنه الاعراض عما هو مجبول عليه من التوجه الى مبدأ الكون ومنتهاه ولا يسعه أن يذهل عن السبب المبرّر لخلقته ولحياته المحدودة الفانية. هذا هو سر الاديان الحقة، أي أنها كما ذكرنا آنفاً هي التي علّمت الإنسان ما يرغب فيه بل ويراه ضرورياً من تعلم المبدأ والمنتهى والسبب الغائي لوجوده. فلو توجهنا بعد ذلك الى حقيقة العلم لرأينا انه لا يستهدف إلاّ معرفة الكون بنواحيه المختلفة. وليست الفلسفة بمعناها الحقيقي أيضاً إلاّ ملاحظة نتائج العلوم واكتشاف وحدة متماسكة الاطراف بين النتائج بل بين جميع ما يحصل عليه الانسان من المحسوسات والمعقولات كما سيأتي. فلنعلم من تفسير الدين والعلم والفلسفة بما ذكرناه ان الحقائق المذكورة تكن في تعاون دائم وان كلاً منها تستمد قوامها من الاخرى. ان هذا الاجمال لا يغنينا عن تفصيل موضوع بحثنا الذي لا شك في أنه أهم المباحث الاجتماعية والعلمية والفلسفية والدينية.

فنقول: لا بد من أن نعلم أن أهم الاسباب لايجاد التعارض بين الحقائق المبحوثة عنها تنحصر في عدم تقويم كل واحدة منها بقيمتها الواقعية: فهناك من يبالغ في رفع قيمة العلم بمنحه جميع الحقائق الواقعية، ويحسب أن العلم الذي يفسر اليوم بالنتاج التجريبي والحسي يفي بما تنشده الافكار وبما هي ذاهلة عنه، فيتخيل ان في مقدرة العلوم المحدودة ان تتسلط على الكون بأسره من الحقائق والصور والقوانين. وهناك من يحط من شأن العلم بما يجعله حجاباً مانعاً من ادراك الحقيقة والتعامل معها. ولقد سمعت قول بعض المفكرين: ان العلم نور يزاحم الحقيقة. وكذلك يتواجد من يطلب من الدين أن يعلمه حقيقة الذريرات الموجبة والسالبة والقوانين الجارية عليها، شأنهم في ذلك كمن يطلب من الحاكم المقنّن تعليم مقدار حرارة الموقد لطبخ الأغذية، وآخر يطلب من الفلسفة أن تزيل جميع الشكوك والاوهام عن الافكار البشرية. فهذه التقديرات قيم غير واقعية تكشف عن عدم تفهم الدين والعلم والفلسفة فهماً جديراً بها.

لابدّ حينئذ من معرفة حدود العلم ومعرفة المطلوب من الدين ونتائج الفلسفة كي لا تتشابه علينا حقايق الامور. لاشك أن النتائج العلمية تنشأ من مقدمات حسية وتجريبية على ما أصطلحوا عليه في الدوائر العلمية العالمية، وهم يرفضون علمية كل حقيقة أو حادثة تخرج عن نطاق الحس والعيان. وكاد أن يكون هذا التقدير للعلم مما إتفق عليه المشتغلون في الفيزياء والرياضيات والنجوم والحيوان والنبات وغيرها من آفاق العلم، فهم لا يعرفون في دائرتهم الضيقة علماً غيرها ومعلومةً وراءها؛ مع أنّ هناك حقائق أخرى لا تدخل في نطاق آلاتهم ومشهوداتهم بالرغم من أنها في غاية البداهة وجوداً. خذ الحقائق الاجتماعية العالية لعلك تفسرها بقوانين منطقية صريحة ورياضية واضحة، ولكنه من المستحيل أن تراها خاضعة لما نسميه نواميس علمية، فيلزم علينا النظر في عدة أمثلة تقربنا الى المقصود:

١ـ ما معنى العدل؟ ولماذا يجب على الانسان أن يكون عادلاً؟

نرىٰ أن الباحث يجب أن يكون عادلاً ويطلب من المجتمع أن يعدل في حقه وفي حق أيّة طبقة من طبقاته، ولكن هل له أن يبرهن على منشودته ويجعلها محسوسة كما يجعل تركيب الماء من جزئيه محسوساً؟

كلا، لأن النظر في تدرّج الانواع وتطورها من المراتب الدانية الى الطبقات العليا يحكم بأن القانون العلمي لعالم الحيوان ومنه الانسان هو التنازع من أجل البقاء وتناحر القوي والضعيف حتى ينعدم الضعيف من ميدان الوجود لكي يستمر القوي في عيشته على ما يطلبه. فهذا ناموس علمي قد أخذ به البسطاء من الغربيين واتّبعهم أبناء الشرق إتباعاً أعمى، ولكن مع ذلك ليس في قوانيننا الاجتماعية ما يعلو على ضرورة العدالة الفردية والإجتماعية، بل ليس هناك منشأ للمجتمع السليم إلا بتحقيق العدالة، ولا يعير المجتمع أذناً صاغيةً الىٰ ما يتخيله الباحث من أن التنازع في البقاء قضية علمية أنتجتها مقدمات علمية.

٢ـ ما معنى التعاون؟ ولماذا يجب أن يتعاون أفراد الانسان جميعاً؟

٣ـ ما معنى التضحية في سبيل الحق والعدل والتعاون الاجتماعي؟

تعتبر كل هذه الأمور وأمثالها مما لا تخضع لقوانين العلم الحسية والتجريبية، وإنما يسلِّم بها الانسان على أنها حقائق ثابتة لا تحتاج اثباتها بأزيد مما يتواجد في الوجدان والفطرة، ولم يقدر العلم الى الآن على أن يتدخل في شؤونها، بل أظهر الوهن والعجز عن إخضاعها

لنواميسه المصطلحة. بعبارة واضحة لم تتشاهد هذه الحقائق في المختبرات السيكولوجيّة ولا الفسيولوجيّة ولا مختبرات علم الحيوان وغيرها من العلوم الباحثة عن الأحياء العضوية والنفسية حتىٰ يومنا هذا.

٤ـ ما هي حقيقة الجمال؟ ولماذا نستشرف البوادر الجميلة ونعرض عن التي لن تطبع بهذا النعت؟ وما هو قانون الجمال؟

٥ـ ما هي حقيقة الخلق الكريم؟ ولماذا نحب الأخلاق الحسنة ونشمئز عن الصفات الرديئة؟

٦ـ ما هي حقيقة التكليف؟ ولماذا نستحسن من يخضع ويعمل بالتكليف وإن لم ننتفع من العمل به؟

٧ـ هل يتمكن العلم من تفسير المادة الخارجية ولو كان كذلك لماذا يضيف تفسيراً في كل عصر إلى ما سبق من التفسيرات؟

٨ـ بل، أوهل أثبت العلم أن في الكون مادة موجودة تعرض عليها الصور المتعاقبة أو إن ما نسميها المادة إن هي إلاّ عوارض ليست لها أية جوهرية قائمة بنفسها؟

إنما يرىٰ العلم أجراماً مخصوصةً تتشكل من عدة ذريرات تكون قابلة للتجزئة الى أخف وأصغر منها حتىٰ تصل الى أشياء قد يُرى أنها تموجات بحتة تبدو أنها ذريرات، ولكن السؤال لا يقف عند هذا الحد الساذج بل يصل بعد ذلك إلى سؤال أشد غموضاً من جميع ما سلف، وهو أن: هل تقف التجزئة عند حد ولا تتجاوزه، أو تستمر الى أن لا تتناهى؟ نلاحظ أنه يجد في طرفي السؤال محذوران رياضيان، فإن قلنا أنها تقف عند حد فكيف يوجد إمتداد ما في الخارج ولا يقبل التجزئة؟ وإن قلنا أنها تستمر بلا توقف فكيف يمكن تجزئة جسم محدود إلى أجزاء غير متناهية؟

ثم نصادف لغزاً آخر قد حيّر عقول الباحثين عامة وهو أنه: هل نصل إلى شيء نسميه مادة عندما نسلب منه عوارضه الوضعية؟ خذ التفاحة وأسلب منها الرائحة والطعم واللون والكروية واعمل هذا حتى تنتهي الى جميع الاجزاء فهل يبقىٰ بعد هذا التجريد شيء يقال له مادة التفاح أم لا تبقىٰ حقيقة معنونة بعنوان مادة التفاح؟ وقد جاء في «مبادئ الفلسفة الأولية» ص ٢٢ (جورج بوليتزر) نقلاً عن لينين: «أن فلسفة بركلي تنكر ما هو واقع وراء

المدركات من العوارض، وهو أشد بطلاناً من جميع الفلسفات فإن إبطالها أشد غموضاً من كل عويصة، حيث يعتبر هذا المنطلق من بواعث خجل الافكار الانسانية والفلسفية جميعاً».

٩ـ ما هي حقيقة الجاذبية؟ ولماذا وجد تجاذب بين جزئي المادة الموجب والسالب؟ وهل الايجاب والسلب في جزئي المادة أمران حقيقيان يتولى إثباتهما الفيزياء والرياضيات أو إنهما أمران إعتباريان لتصحيح القوانين الموضوعة؟ بل الأصح أن نتسائل عمّا هي حقيقة العلة في تجاذب جميع الكرات الكونية؟

١٠ـ هل السبيل إلى المعارف ينحصر في التجارب الخارجية وفي المختبرات المصنوعة بحواسنا؟ وهل من الممكن أن نجد طرقاً أخرى تفعل ماتشاء المختبرات؟ وهل أن التجربة تعم وتتناول غير ماهو المعروف في دوائرنا العلمية؟

١١ـ هل علمنا حقيقة الانسان وظواهرها السيكولوجية أم إنه مجرد كلام؟

أجل هناك مئات بل ألوف من المسائل التي إن أردنا تجميعها في مجلد ضخم لا نرى بداً من وضع علامة سؤال في آخر عباراتها. والأسىٰ هناك أن العلم لا يجيبنا عن أسهلها، بل وإن ضربنا صفحاً عن تلكم الاسئلة التي حيرت الافكار المتوسطة والعالية ورجونا رجاءً ايمانياً بأن العلم سيحل جميع العقد والألغاز، أليس لنا أن نرجو أيضاً معالجة تلكم العويصات بما نسميه اليوم فطرةً ووجداناً وعقلاً عملياً وغيرها؟

ثم أية فلسفة ايجابية أو سلبية قد تكفلت بتنظيم المعارف وجعلها في وحدة شاملة متماسكة للكون بأسره؟ أوهل حلّت الفلسفة المثالية التي تطرد كل حقيقة واقعية تقع وراء الادراك، محل فلسفة القدماء من اليونانيين والهنود أو مفكري القرون الوسطى؟ أوهل فسرت الفلسفة الواقعية التي تجعل الادراك في مرتبة فرعية من الواقع، ألغاز الكون؟

خذ أيّة فلسفة شئت من الفلسفات المصاغة لمعرفة حقيقة الكون وانظر فيها نظرة فاحص لا يشوبه أيّ غرض ولا تعتريه أيّة عقيدة، فهل يمكنك أن ترفع بها جميع أوهامك المرتبكة أو إنها تعزف نغمة أخرى في طنبور الافكار؟

كيف يمكن للعلم والفلسفة مع تدوال هذه المشاكل الواضحة المحيطة بهما أن يدّعيا التعارض مع الدين رغم أن الدين لا يدعي أي تعارض لهما معه، بل الدين الحق ينادي

بأعلىٰ صوته أن المعرفة هي غاية الخلقة. فالحملات العنيفة التي يشنها أصحاب الاديان المصنوعة على العلم والفلسفة تارة والعلماء والفلاسفة تارة أخرىٰ لا ترتبط بصميم الدين والعلم والفلسفة بل كل يحمل على خصمه بعقيدته التي حصل عليها من مقدمات غير دينية وغير علمية وغير فلسفية.

حملات عنيفة على حقائق بارعة

لا يزال التاريخ يخبرنا عن تداول صراع عنيف بين أنصار الحقائق العالية و هواة المشهودات الخارجية حيث أخذ ضروباً متنوعةً علىٰ مرّ العصور والدهور وبلورت إثارة سؤالٍ يمكن وضعه كالآتي: هل الكون يشتمل على حقائق خارجة عن نطاق المحسوسات الطبيعية أم ليس هناك إلاّ ما نراه ونلمسه بحواسنا المحدودة؟ ومن خصائص القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين أنّ بعض مفكريها وسّع الخصومة بين المشهودات الجزئية وجميع المسائل العالية دينية كانت أو فلسفية حتى قال بعضهم: لو لم أجد الله في مختبري هذا لما اعترفت بوجوده. وكانوا يمحون عن حقل المعارف كل ما لا يخضع لمشراحهم ومنظارهم.

والداهية العظمى تبعية أبناء الشرق لهم بلا تمحيص وتحقيق وكأنّ صانع الطائرة يخبر عن جميع جوانب الكون خبراً حسياً لا يدخله أي شك لأنه أطار الحديد بالغازات الصاعدة مثلاً.

وبالرّغم من هذه التجسمات، نشأت ردّة فعل بأشدّ ما يكون، حيث وجد أنصار للمسائل الغيبية فأسقطوا المشهودات وما تنتجه العلوم عن قيمها الواقعية، وقالوا بصراحة ووضوح إن المسائل العلمية لا تتجاوز عن كونها أشياء فنية كالخياطة والحياكة وغيرهما، أما المعارف الحقيقية فليس من حق العلم أن يثبتها أو ينفيها. وانتهزت الفلسفة المثالية فرصتها حتى صارت تتحكم في كافة المعارف الكونية.

ومع أنّ الفلسفة المثالية بالرّغم من إعتقاد «أغوست كونت»، تسلّطت علىٰ نتائج المختبرات وأوجدت شكوكاً هائلةً في الجانب الإعتقادي بوجود واقع يتعدّىٰ الإدراكات الفلسفية والعلمية كان «أغوست كونت» يحسن الظنّ بالقرن الماضي علىٰ أنّه قرن تحقيق

الواقع حيث إنصرفت الأفكار من الحقائق العالية الىٰ المحسوسات الدّانية.

وكان من أهم الأسباب التي دعت الأفكار الى استنكار ما وراء المحسوس، تمسّك بعض أرباب الأديان بكتبهم المخالفة للعلم الشاملة لمفاهيم ومسائل تعارض الحس والعيان، فطغىٰ الإستنكار حتىٰ شمل ما يحكم به الدين الحق وما تؤدي اليه نفس النتائج العلمية حدث إثرها إستنكار الواقع بتاتاً وازالته من أديم الوجود وصار يُنظَر الى أجزاء الكون بأسرها وكأنها عدة تموجات لا مادة لها ولا صورة مستقرة؛ فعادت المادة الواقعية التي كانت تشغل محل الله والروح والخلود كما قال «راسل»: «فالحادثات في الفضاء الخالي انما تعرف من جانب خصائصها الرياضية المجردة، فالمادة ليست إلا خاصية رياضية مجردة للأحداث في الفضاء الخالي.» فذهبت المادة في نظرهم الى حيث لا رجعة لها أبداً. وقال «جود» أحد الفلاسفة المعاصرين:«ليس بعجيب أن يحجم الفيزياوي عن القطع برأي جازم عن طبيعة المادة حتى لا يتاح له مطلقاً الوصول اليها عبر إتّصال مباشر، انما يستطيع هو الآخر التحدث عن وجودها وخصائصها قياساً على حوادث أخرى وهكذا بلا نهاية؛ فالصورة التي ترسم للمادة باعتبارها شيئاً مجسماً تمثل نموذجاً مصغراً للنظام الشمسي، ولا تعدو أن تكون اتباعاً لأسلوبنا في التخيل بل تعتبر مسايرة لها. فان من الخصائص المتأصلة في خيالنا هي مداولة هذا برسم صورٍ محسوسة مجسمة للاشياء.» تعتبر هذه النظرة ردّة فعل لما صنعه مفكرو القرون الماضية حيث حصروا كل حقيقة كونية في المادة فانعكس الأمر وصارت المادة بحسب العلم هباءً منثوراً شريطة أن يكون الحاكم بحقيقة الهباء و وجوده ايضاً هو الحس لا غير. ومن المظنون أن هذا الحكم المخالف لاعتياد الحواس ايضاً سينقلب الى إفراط آخر من نوع جديد لا يمكننا الحدس بكيفيته وحقيقته. ومن عجائب ما وقع فيه المتحمسون للعلم أن جعلوا كل ما لا يدخل في نطاق المحسوس في مدار الفلسفة والدين واعتبروه تارةً فاقداً للقيم ومرةً حقيقة شعرية أو عقيدة، وقلما يوجد تأليف علمي لهم لم يهجم في مقدمته على الفلسفة والدين بصراحة أو كناية، بينما تستمد العلوم قوامها من أمور لا تدخل في دوائر التجربة والشهود كما ذكرنا آنفاً.

حدود العلم والفلسفة

لقد ذكرنا في مدخل البحث أن تخيّل النزاع بين الدين والعلم والفلسفة انما نشأ من عدم معرفة حدود العلم والفلسفة وحقيقة الدين، وكي نضع هذا جانباً لا بدّ لنا أن نستطلع علىٰ حدود العلم والفلسفة أولاً ثم نواكب حقيقة الدين؛ ولمعرفة حدود العلم والفلسفة أمامنا سبيلان يؤديان الى ما يجوز أن نطلبه من العلم والفلسفة وما لا يجوز:

١ـ دراسة الحواس والآلات التي تكشف عن الحقائق والحوادث الواقعة في الكون حيث لا يشك أحد من العلماء والفلاسفة في أن النتائج المستحصلة من الحواس، تكون عبارة عن أمور محدودة نسبية لا تعالج الحقائق على ما هي عليها ولا تزال الأفكار تجتهد في الفحص عنها ليلاً ونهاراً عبر المختبرات والنفوس الباحثة بطريقة استبطانية أو سلوكية. بعبارة أخرى ليس للحواس نتاج سوىٰ إرتباط حقيقة ناشئة في مناخ خاص عبر الحاسة المستشرفة عليها، بقيود تتحكم فيها، وليس لها أن تدعي حكماً مطلقاً لتلك الحقيقة، حيث أنّ العقول البشرية تؤكّد على استكشاف طريقةٍ للوصول الىٰ الحقائق المطلقة. ومن الكلمات القيّمة المتواجدة في هذا المجال ما أفادها بعض المعاصرين من أن الكون غير معرفة الكون، حيث المطلوب من الانسان الأستطلاع علىٰ الكون لا معرفته عبر تحديد الحواس وجعلها في دوائر ضيقة محدودة النطاق. دعونا نتسائل في أنّ أي عقل يدفع احتمال انكشاف حقائق أخرى فيما لوكان استدراك الحواس بأكثر مما نعهده؟ هذه العبارة التي ذكرناها تتضح أكثر عندما نطالع تعابير أبطال العلم والفلسفة حيث تتضمن دلائل وشواهد توجب الجزم بما ذكرناه.

٢ـ الفحص عن منهج العلوم والفلسفات حيث يمكن استكشافه عبر أفكار العلماء

والفلاسفة ومن خلال تقييم العلم والفلسفة. وبالرغم من أن كثيراً من العلماء والفلاسفة سلكوا هذاالدرب لتحديد جوانب العلم والفلسفة إلا انهم لم يستوفوا جميع الجهات، لذلك رأينا من اللازم ان ننقل ما وصلنا اليه من الآراء والنظريات في موضوع البحث كي يصبح العلم والفلسفة منظورين في جميع نواحيهما ونكون بذلك قد حددناهما تحقيقاً.

ومما لابد أن ننبه عليه قبيل الإنتقال الىٰ آراء العلماء والفلاسفة والفحص عنها، إشادة أمران:

الاول: هو إننا لا نريد باكتشاف عجز العلم والفلسفة عن كل ما يتمناه الانسان من الإحاطة بالمعارف الكونية ان نسلط اليأس على الافكار وأن نحط من شأن ما ينتجه كل من العلم والفلسفة، كلا؛ ليس لأحد ان ينكر ما فعلاه من الرقي والكمال في الطبيعة وما ورائها ولكننا نتسائل هل يمكن ردع الانسان عن غريزته اللازمة لذاته من النظر والتعمق في الكون ونواميسه ومعرفتها؟ وانما نحاول بنقل الآراء ان نفهم ما معنى العلم والفلسفة وما حدهما وهل من الجائز أن ينكرا ما لم يصلا اليه؟

الثاني: لا بد ان نتأمل في النتائج التي استفدناها من فحص الافكار العالية، فانها كالاكتشاف السلوكي الذي يشغل نقاطاً هامة في الظواهر النفسية. بيد أن النتائج التي نتطرق اليها بإيجاز تشبه الظاهرة السلوكية التي تستكشف منها ما في النفوس المفكرة من العوالم، فاذا عرفنا من الافكار مثلاً إنها تميل الىٰ التجسس في حقائق الكون والتوسع في هذه النظرة، نكون قد اكتشفنا بذلك ان في النفس عاملاً يتفاقم وجوده بتواجد العامل المذكور حيث يستكشف هذا الجانب لكافة الافكار عندما نرى رغبة الأكثرية فيه. وكذلك لو رأينا انها لا تقتنع بما بين ايديها من وسائل المعرفة من الحس والاختبار التجربي لعرفنا بذلك ان في النفوس عاملاً لا يترك النفس ان تحدد الفكر في السعي وراء الواقع فيما يتصل به من الوسائل الظاهرية. واذ تواترت الآراء لبذل مجهود النفوس في سبيل استكشاف القوانين والحقائق المطلقة، نستنتج منها ان الجهود المبذولة تشكّل معطيات النفوس.

إن النتائج التي استسقيناها من الآراء التي ننقلها بهذا الصدد هي عبارة عن أمور نذكرها ذيلاً ولا نستقصر عليها لانها ربما اشتملت على حقائق وقضايا لم تكن منظورة اصلية لأبحاثنا في الكتاب:

١ـ عجز الافكار عن الوصول الى الواقع بصورة لايخامرها شك وارتياب.

٢ـ لو فرضنا أنه ليس هناك واقع، لوجدنا أن الافكار قاصرة عن ادراك ما تراه واقعاً مفروضاً ايضاً.

٣ـ يعتبر حب الفحص والتجسس عن الحقائق والحوادث من لوازم النفوس ولو شوهد انسان لا يتجسس فالدليل علىٰ ذلك هو اعتناقه عقيدة تغنيه عنها.

٤ـ ان الحواس والوسائل المصطنعة لمعرفة الحقائق تكون محدودة لا تلبي حاجة الانسان فيما يسعى وراءه.

٥ـ ليس الواقع منحصراً فيما يحسه الانسان ويلمسه.

٦ـ الحقائق المطلقة والقوانين الكلية واكتشافها، تعتبر من أسمى مهام المفكرين.

٧ـ لو لم تثبت حقيقة مطلقة، لم يثبت أي قانون وحقيقة حتىٰ وان زعم الانسان انه لا يقبل الارتياب.

٨ـ كل ما قيل ويقال في حقيقة الانسان ليست هذه إلا كلاماً.

٩ـ الاشراق القلبي، من أنجع الوسائل للوصول الى الواقع ان لم يختلط بمعطيات الخيال.

١٠ـ القوانين الفيزياوية الكمية لا تجري في الظواهر السيكولوجية.

١١ـ كل مسألة علمية تستند الى مفاهيم فلسفية أو الى امور يعتقد المفكر بها بصورة لا يرىٰ ضرورة في البحث عنها.

١٢ـ لا يمكن رد أي مطلق إلا بمطلق آخر يقوم مقامه.

١٣ـ لا يتحقق شيء للجاهل بإستنكاره إن عجز هو الآخر عن استدراكه، وهكذا لا يتبدل الواقع بتكذيبه.

١٤ـ يعتبر المنطق الوضعي من الوسائل المجدية الى معرفة المحسوسات ولكنه لو صحَّ له أن يتجاوز عن ميدان بحثه لتقوضت أسس المعرفة من اصلها.

١٥ـ تعتبر الفلسفة المثالية نظام سلبي يشبه ردود الفعل للفلسفة الواقعية التي تتبنىٰ أسس التطرف.

١٦ـ تشكل الفلسفة الوجودية ملجأً لمن لا يجد سبيلاً لمعرفة الحقائق دون ان يبادر الىٰ برهنة صحتها عن طريق تبني المعرفة.

١٧ـ تكون أجزاء الكون مرتبطة، فلذلك نلاحظ إن الجهل بنقطة منها يمنع من العلم بها إلا بصورة نسبية.

١٨ـ تنتج عن النقطة الآنفة الذكر قضية أخرى وهي انه لا يمكن معرفة جزء من الكون حقيقة إلا بعد الاحاطة بمجموع الكون علماً.

١٩ـ تعتبر نتائج العلم، مقدمات للفلسفة.

٢٠ـ تعريف الفلسفة بتحليل العبارات كما زعمه بعض الكتاب انما نشأ عن عدم الاطلاع على حقيقة العلم والفلسفة وعلى ما تريده الافكار.

إن ما ذكرناه توّاً تكون عبارة عن عدة نتائج استقصيناها من استقراء آراء ألوف من العلماء والفلاسفة بغية الإتيان بفائدة تستكشف سلوك الافكار في المعارف الكونية، ولا نلزم أحداً ان يقبلها بلا تحقيق وتدبر، حيث أننا ندري ان من الاصول البديهية في ميادين المعرفة ان لا يذعن الانسان بشيء دون دليل، والا سوف يخرج عن الربقة الانسانية كما افاده ابن سينا في كلامه المشهور:

من قال أو سمع بغير دليل فليخرج عن الربقة الانسانية

ثم اني لم اكتف بما رأيته من الافكار الجبارة ولم يغرّني تواطؤ عشرات منها على حقيقة من الحقائق التي ذكرتها، بل محصتها بما عندي من المشهودات والتجارب الاستقرائية والعقلية، واني ارجو ان ينتفع القارئ الكريم بما حصلت عليه من الآراء وما بينته من الأقوال والادلة. واظن ايضاً ان التحقيق في مباحث الكتاب يبين حدود العلم والفلسفة بحذافيرهما.

وأخيراً لابد الإشادة الىٰ هذه النقطة بأن السبب الوحيد لنقل الآراء المنقولة عن المراجع المذكورة في هامش الصفحات أن تكون في متناول القراء الكرام بغية سهولة رجوعهم اليها، فربما لا يكون ذلك متاحاً للجميع.

الشعور بالعجز والجهل

لم يكن في الاول وجود ولا عدم ولا فضاء ولا سماء، ولم يكن يتحرك شيء في أية جهة ولم يكن أحد يحرك شيئاً في جهة، ولم يكن هناك حياة ولا موت ولا نور ولا ظلمة والشيء الذي كان موجوداً هو الواحد فقط. نعم كان الموجود هو الواحد لا غير.

ولا تسألني ماذا صار الواحد؟

ولا تسألني ما فعله الواحد؟

وكيف وجد هذا الكون؟

فلو قلت: وجد على أساس رغبة تبدلت الى حركة ووجد الكون من هذه الحركة، لشبهّت الكون بنفسي... من الذي يقدر على أن يقول كيف وجد هذا العالم؟

من الذي يقول ان الكون وجد بعد ما لم يكن أو لم يوجد وكان من الازل؟ انما هو الواحد الذي يعلم ذلك فحسب.[1] أقدم فلاسفة الهند في الألفية العاشرة قبل الميلاد

يمكن استنباط مايلي من كلامه: «فلو قلت: وجد فيه تمايل»، بأن ما يحكم الانسان بحواسه إنما هو نحو تشبيه بنفسه، ولما كان الواقع غير ما يتخيله الانسان بقواه الحاسة فينتج بأن الواقع على ما هو عليه مجهول وغير واضح لنا. فالنظر في شطرٍ آخر من العبارة المنشودة يفيد

١ـ «ريكفيدا» شرح فيدا، أثر لأقدم فلاسفة الهند ترجمه الى الالمانية «ماكس مولر» وقد نقل هذه العبارة «موريس مترلينج» في كتابه «الافكار الصغيرة والكون العظيم» وقد نقله الى لغة الفرس بعض الكتاب تحت العنوان المذكور، ص ١٣٦.

ويعد كتاب «فيدا» من أقدم الآثار العلمية والفلسفية التي بين أيدينا ويضم ١٠٢٨ نشيداً ويعتقد براهمة الهند انه كتب قبل سبعة ملايين سنة، وقد رأى ماكس مولر فيه مبالغة عظيمة وهو نفسه ذهب الى ان تاريخه ينتهي الى مائة وعشرين قرناً يعني عشرة آلاف سنة قبل الميلاد تقريباً.

الشك حيث يقول: «إن الكون وجد بعد ما لم يكن أو لم يوجد وكان من الازل؟» فإن هذا هو الشك الذي أثاره العلم والفلسفة المتداولان ولم يقدرا أن يجيبا عنه الى الآن وإن كان وجوده بعد عدمه بديهياً بالنظر الى حقيقة الكون. وهذه أقدم عبارة وقفنا عليها في الفلسفة.

قد إنتهى علمي الى ان علمت اني لا اعلم شيئاً.[١] «سقراط»

لابد من التنبيه على أن الاعتراف بالعجز بعدما ناله المفكر الفيلسوف أو العالم من نهاية ما كان يسعىٰ إليه من المعارف، علىٰ خلاف ما اعتاد عليه بعض المتعلمين الجدد ويُلزم الإعتراف بالعجز حيث عدم تعلمه. ومما يثير الاعجاب ان هذا النمط من اللاادرية قد يصدر حتى عن بعض الشعراء في زمننا المعاصر ممن لم يشتغل طيلة عمره إلا بالادب وتقطيع القوافي. ومجمل القول إن اعتراف أمثال «سقراط» ومن نراه في الصفحات الآتية من الابطال لا يمكن قياسه على ما نسمعه أحياناً من الذين لم يعرفوا إلا جزأً محدوداً من المسائل السطحية في الفلسفة ووضعها في عبارات أدبية لطيفة.

لو إقتضىٰ الأمر أن نتفلسف فلا بد من ذلك وان لم يقتض ذلك فلنتفلسف أيضاً لنثبت أن لا مناص من التفلسف.[٢] «ارسطوطاليس»

سنلاحظ ان إستنكار الفلسفة انما يبرهن عليه بالفلسفة، إذ لولم يثبت العلم ضرورتها فلا يدل ذلك على نفيها. فلابد أن يقوم استنكار الفلسفة على البرهان الفلسفي، وقد أشدنا في مقدمة الكتاب الى أنه لما كانت الفلسفة تبحث عن الوحدات الشاملة لأجزاء الكون حتى الوصول الى معرفة الوحدة التي تشمل الكون بأسره، أعرض البسطاء من المفكرين عنها بدليل انها تبحث عن حقائق لا تدخل في إطار مختبراتهم التجريبية.

قد بلغت الآن شيخوختي حيث أتصور معرفة كل ما لابد من معرفته، لكني أرى اني لم أفهم شيئاً، بل ولا أقدر على معرفة كيفية ما صنع حتىٰ في ذريرة؛ ورغم ما كنت أرى في شبابي إني قد استوعبت فهم كل شيء، أتيقن الآن إنني كنت اجهل كل شيء.[٣] «اشين»

١ـ العبارة تنسب الى سقراط وهي معروفة في اللغات المختلفة راجع علم الروح للأراني، ص ٢٠١.
٢ـ أسس الفلسفة، اندريه كريسون، ص ١٩٧.
٣ـ العالم الآخر، موريس مترلينج، ص ٧٣.

كذلك يتصور شباب العلم والفلسفة انهم أحاطوا معرفة كل شيء. فالإثبات والنفي عندهم أسهل شيء منحه الله للانسان، بيد أن هذه الحالة سرعان ما تنقلب الى التباطؤ في الحكم وتنتهي أخيراً الى الحيرة فالتوقف. (إن إستمر في الإحاطة بالمعرفة).

ولنعرف أن الاحساس يبادر بمعرفة الكائنات واحدة تلو الأخرىٰ، فكل فن ينطبق على جزء من الكائنات: الهندسة تنطبق على الحدود، والموسيق على الاصوات، لكن الفلسفة التي تعرّف المجموع، تدرك الأجزاء أحسن مما تدركه العلوم المعنيّة بها. وقد أورد «فيلون» في ذلك مثالين مأخوذين أحدهما عن الهندسة والآخر عن النحو.

فالفلسفة وحدها قادرة على تحديد طبيعة النقطة والمسطح والجامد[1] وهي وحدها تستطيع أن تستعرض ماهية الاسم والفعل، وتعطي بياناً للكامل والناقص، كما اليها تبيان ترتيب الحروف وهي وحدها التي تحدد المبادئ والاسس الضرورية لسائر العلوم ولذلك نرى العالم يقبل من الفيلسوف القيادة والتأنيب، بينما يعتبر السوفسطائي بالمقارنة الى الحكيم كالطفل بالنسبة الى الرجل الكامل، والمعارف العامة هي بمثابة خادمات الحكمة ورعاياها، والانسان السائر في طريق التقدم يجب ان يقيم فيها موقتاً، كما يمر الانسان بالرصيف قبل دخول المنزل، أو بالضاحية قبل دخول المدينة. والتربية التي تتم بالكلام ستظل دائماً دون الحدس كما ان السمع الذي يمكن ان يكون خداعاً دائماً سيشغل حيزاً دون النظر. ومثلها مثل المرآة التي تعطي صورة لمبدأ العلم.

اذن فكل تعليم يجب أن يتطور نحو الفلسفة التي تستدرج قمم الفضيلة «المكتسبة بالتربية». «فيلون الاسكندري»[2]

تعتبر دقة تعريف فيلون للفلسفة والعلم والتفكيك بينهما مما يستجلب نظر الفاحص بما لا يزال مقبولاً للافكار عاليةً كانت أو متوسطة. وسيظهر لنا عند التطرق الىٰ الآراء المنقولة عن زعماء الفلسفة والعلم ان ما تنبه اليه «فيلون» هو أوسط الطرق وأعدلها حيث لم ينف

١ـ هكذا في عبارة الكتاب (الآراء الدينية والفلسفية) إلا ان المظنون هو كون الكلمتين «السطح والخط»، اذ موضوع الهندسة هو الشكل لا محالة والمفاهيم المنتزعة منها ليست مرتبطة بالجامد أو السطح بما هما، نعم يمكن ان يكونا موضوعي الشكل الهندسي.

٢ـ الآراء الدينية والفلسفية، ص ٥٨.

الفلسفة بالمرة على انها البحث في ما وراء المقدور للفكر الانساني، ولم يسقط العلم عن اعتباره على أساس انه يعتمد الحواس المحدودة الكثيرة الاخطاء. وفوق ذلك انه لا يعرفنا شيئاً من الواقع الموضوع إلا وقد تدخل واثر فيه، وهذا سيتضح فيما بعد.

بات سرّ الوجود لغزاً خفيّا ... جوهر الكون لن تنله النفوس
قاسه الناس عبر مسح رؤاهم ... بقيت نقطة هناك دون قياس

«محمدبن محمدبن طرخان الفارابي»[١]

كم سلكت وادي المعارف غوراً ... خائضاً في مجالس العلماء
حينما زالت الحجب عنّي ... أظهرت إنني من الجهلاء

«ابو سعيد أبوالخير»[٢]

رؤية أخرىٰ:لقد تبنّىٰ المشّاؤون وأوجبوا عدم معرفة شيء من الاشياء، فان ذلك من قواعدهم ولذلك قيل: أوجبوا، إذ الجواهر أي الجسمانية لها فصول مجهولة عندهم. حينما نرىٰ أن المتبنين للجوهرية عرفوها بأمر سلبي لا يدل على حقيقة ما عرّف به. والنفس والمفارقات أي الجواهر العقلية لها فصول مجهولة عندهم لا يمكن الاطلاع عليها مهما استطال بقاؤنا في هذا العالم. وأما الناطقية ونحوها مما يقال لها انها فصول وهي ليست بفصول بل تكون عبارة عن لوازم الفصول المجهولة. والعرض كالسواد مثلاً عرّفوه بأنه لون يجلب البصر، فجلب البصر عرض أي لم يدخل السواد في حقيقته ولمّا عرفنا من أن السواد لن يكن عبارة عن حقيقة اللون وإنما هو شئ آخر يجلب البصر، واللونية عرفت حالها من انها امر اعتباري وهمي لا وجود لها في الاعيان فالاجسام والاعراض غير متصورة اصلاً لكون فصولها علىٰ هذا المنوال.... ثم ان استدراك هذا الوضع يكون ناشئاً

١ـ

اسرار وجود جمله بنهفته بماند ... وان گوهر بس شريف ناسفته بماند
هر كس بطريق عقل چيزى گفتند ... وان نكته كه اصل بود ناگفته بماند»

اسناد البيتين الى الفارابي مشهور في التراجم.

٢ـ

هم در ره معرفت بسى تاخته ام ... هم در صف عالمان سر انداخته ام
چون پرده زپيش خويش برداشته ام ... بشناخته ام كه هيچ نشناخته ام

ديوان ابي السعيد (الكلمات المنظومة)

عن تصور اللوازم أي العرضية كما جاء في التعريفات الرسمية، فاللوازم أيضاً تعتبر خصوصيات يعود الكلام اليها.[١]

المشاؤون، والعبارة لـ«لسهروردي» بشرح لـ«قطب الدين الشيرازي»

وما استدل به على مجهولية الفصول الحقيقية يتسلم به اغلب القدماء من العلماء والفلاسفة مع ادلة اخرى ككون الفصول هي ما بها فعلية الحقائق، وفعلية كل حقيقة صورتها التي هي وجودها المتخصص بحده الذي هو ماهيتها. ولما كان الوجود اعرف الاشياء مفهوماً واخفاها كنهاً فلا يمكن تحصيل حقيقة الشيء على ما هو عليه.... وغيره من الادلة المذكورة في محلّها كحديث انقلاب الخارج ذهناً.

هكذا يذكر الشيخ الرئيس في تعليقاته:

لن تتمكن البشرية من استدراك حقائق الاشياء حيث لا يمكن معرفتها إلا الخواص واللوازم والاعراض منها. نحن لا نعرف الفصول المقومة للأشياء والتي تدخل في حقيقتها بل نهاية مانعرفها أن هناك أشياء لها خواص. إنّنا لا نعرف ماهية الحقيقة الاولىٰ ولا جوهر العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهواء ولا الماء ولا الارض، ولا نعرف حتىٰ حقائق الاعراض. وهكذا لن نستدرك حقيقة الجوهر بل انما نعرفه تكون عبارة عن شئ يستملك خاصية الوجود وهو أنه الموجود لا في موضوع وهذه لن تكن حقيقة الجوهر ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئاً له هذه الخواص كالطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئاً له خاصية الادراك والعقل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له والفصل الحقيقي لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في ماهية الاشياء لأن كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فيحكم بمقتضى ذلك الأمر اللازم، ونحن انما نثبت شيئاً مخصوصاً عرفنا انه مخصوص من خاصية له خواص. ثم أننا نعرف ان لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولاً ثم توصلنا الى معرفة إنيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا إنّياتها لا من ذواتها بل من نسبة لها الى أشياء عرفناها أو من عارض لها أو لازم، ومثاله في النفس إننا رأينا جسماً يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركاً ورأينا

١ـ شرح حكمة الاشراق، قطب الدين الشيرازي، ص ٢٠٣.

حركة مخالفة لحركات سائر الاجسام فعرفنا ان له محركاً خاصاً أو له صفة خاصة ليست لسائر الحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازماً لازماً فتوصلنا الى إنيتها.[١]

«ابن سينا»

وان كان «ابن سينا» يعترف بالعجز عن الوصول الى ما تنشده العقول من الحقيقة المطلقة كسائر المفكرين وزعماء العلم والفلسفة إلا ان ما يستدل به على إمتناع المعرفة وقصور الادراكات عن الحقائق، مما يمكن ان يقع موضع المناقشة والتحقيق.

واختصاراً اقول: لا بد من ان نعرف اولاً ما هي تلك الحقيقة التي تسعى وراءها العقول وتعتبرها كامنة وراء الظواهر؟ وهل لها منشأ حقيقي أم ليست إلا من صنع الفكر حتى يجعلها محلاً ضابطاً للتحولات والتطورات الكونية؟ فان من الفلاسفة من ينكر واقعاً وراء ما نراه من العوارض المدركة بالحواس ولا بد من توجيه السؤال الى كل من يظهر العجز عن معرفة حقائق الاشياء مستنداً الى ثبوت حقيقة مادية مستقلة وراء الظواهر المتحولة.

ونحن لا نرى موجباً لضرورة الالتزام بمثل هذه الحقيقة كي تجب معرفتها وجعلها شيئاً مستقلاً في نفسه كامناً وراء الظواهر. ان الموجودات المتغيرة صورة وحالاً توجب اختلافاً في تعلق الادراك بها فتكون محلاً أو موضوعاً للصور والحالات تارة وحالاً وعرضاً (أو صورة وحالاً بالاصطلاح العام) تارةً أخرى. فالموجودات في تغيرها وتطورها الدائم تتراءى في احوال واوضاع مختلفة. فهناك كيفية أو صورة في مادة يعرض لها ان تكون مادة لكيفيات أو صور اخرى وبالعكس. فاجتماع خاص من تلك الكيفيات والاعراض يوجب تجوهرها بحيث يوجب ان ترى مستقلة لا في موضوع وقد لا يربطها شيء كي يقع جوهراً في سلسلة الموجودات المتغيرة. فعلى ما ذكرنا ليس هناك ما يدعو لافتراض حقيقة مجهولة وراء الظواهر المعلومة. فما عرّفه الشيخ الرئيس من الخواص والصور واللوازم والفصول إن هي إلا كأمواج بحر يتعلق الادراك بها تارة وبنفس البحر اخرى وليس في شيء من الحالتين ما يوجب جعل حقيقة اخرى وراء الماء حالة سكونه وتحركه. فما ذكرناه من الاعراض والخواص والصور واللوازم تشبه حالة موجية للمواد حيث ما لها حقيقة في الخارج. وقد جعلنا هذه المسألة مدخلاً عاماً لأسس المباحث العلمية والفلسفية، وهذا الاستنكار لا

١ـ التعليقات لابن سينا نقلاً عن الاسفار ـ السفر الاول، لصدر الدين الشيرازي، ص ٩٧.

يرتبط بمسألة وجود الهيولى وعدمها المعروفة في فلسفة القدماء حيث إننا نبحث عن المادة الفعلية التي تسمى بالصورة النوعية.

هام قلبي أفق بيداء الوجود — لن ينل شيئاً ولو كثر الجحود
أوقدت قلبى شموس المعرفة — ليت تحظىٰ الذروة قيد الأنملة

«ابن سينا»[١]

من المستبعد أن يقصد الشيخ عدم معرفة الذرة التي حيّرت العقول الجبارة في يومنا هذا، بل المحتمل فيه أمران: الاول ـ ما أفاده في التعليقات من أن معرفة الحقائق ليست في قدرة البشر كما سبق، والثاني ـ أن معرفة جزء واحد من الكون ترتبط بمعرفة جميع الكون، فكما أنه لو إختل جزء من الكل المرتبط لأختل الكل. كذلك لو جهل جزء من الكل المرتبط لأصبحت المجموعه مجهولاً.

يموت وليس له حاصل — سوى علم أنه ما علم

«ابن سينا»

ومن عباراته المعروفة في وجوب عدم الاغترار بالمدركات المحدودة أو استنكار ما جهل من الضعف والعجز تبرز في ما أفاده من الجمل الخالدة في خاتمة كتاب (الاشارات) على سبيل النصيحة:

إياك أن يكون تكبسك وتبرؤك عن العامة أن تنبري منكراً لكل شيء، فذلك طيش وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يتبين لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك به ما لم تقم بين يديك بيّنة، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وإن أزعجك إستنكار ما يوعي سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك. فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بوتقة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان، واعلم ان في الطبيعة عجائب...»

«ابن سينا»[٢]

وقد عُرفت عبارته المذكورة: «فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بوتقة الامكان» علىٰ

١ـ الابيات تذكر في تراجم ابن سينا وانها معروفة تنسب اليه فقط.

دل گرچه دريـن باديه بسيار شتافت — يک موى ندانست ولى موى شكافت
انـدر دل من هزار خورشيد بتافت — آخر بـه كمال ذرهاى راه نيافت

٢ـ الاشارات، خاتمة، نصيحة ابن سينا.

أسس الفلسفة القديمة واتّباع قاعدة الامكان التي تشير الى عدم استنكار المشاكل التي ترد علينا بادئ ذي بدئ وقول: هذا مستحيل، ذلك غريب، تلك مستحيلة، وهذه غير ممكنة، يدل علىٰ الاستعجال في الحكم ويكشف عجزنا عن فهم الحقائق. فما لم يقم له برهان حاسم لإستحالة حقيقة لايمكن استنكاره، بل غاية ما يطلب منّا حينئذ أن نقول: ما علمنا، لا غير.

اقول: بل لو كنّا مستنكرين لكلّ ما قرع سمعنا من الحقائق، لما وصل العلم والفلسفة الى ذروتهما التي وصلا اليها اليوم.

خفية الكون غابت عنّي وعنكا ... تلك لغز نائت منّي ومنكا
همسة خلف الستائر تحدث عنّا ... حينما زالت الحجب هل نتبقىٰ[1]

«عمر بن ابراهيم الخيام»[2]

لعل المقصود من البيت الاخير القضاء على الثنوية بالمرة فيكون مفاد البيتين مجموعاً: ان الظواهر الكونية التي يحكم فيها الاختلاف ليس كما نراها مملوءة بالاختلاف والتضاد وانما هي تكثرات تظهر لعقلي وعقلك، والسر الحقيقي هو الواحد فحسب، فقولنا انت وانا وهو، كلها حقائق نتخيلها لأن حجاب الطبيعة قد ارخى سدوله عليها. وعلى أي حال يظهر أن غواشي المادة والصورة هي التي تمنع الانسان من استطلاع الحقائق.

إن الألىٰ بلغوا الكمال وأصبحوا ... مابين صحبهم سراج النّادي
لم يكشفوا حلك الدّياجي بل حكوا ... أسطورة ثمّ إنثنوا لرقاد[3]

«عمر بن ابراهيم الخيام»[4]

إن من خصائص «الغزالي» الجديرة بالذكر: بحثه الصادق عن المعرفة الحقة، فقد ظل طول حياته ينشد الحقيقة، وأول خطوة خطاها في ذلك الدرب أن إختبر قوى نفسه العقلية

١ـ
اسرار ازل را نه تو دانى ونه من ... وين حرف معما نه تو خوانى ونه من
هست از پس پرده گفتگوى من وتو ... چون پرده برافتد نه تو مانى ونه من

٢ـ ديوان الخيام حجة الحق ابي الفتح عمر بن ابراهيم.

٣ـ
آنان كه محيط فضل وآداب شدند ... در جمع كمال شمع اصحاب شدند
ره زين شب تاريك نبردند برون ... گفتند فسانه اى ودر خواب شدند

٤ـ ديوان الخيام حجة الحق ابي الفتح عمر بن ابراهيم.

فأخضع تفكيره لامتحان فاحص دقيق ليرى إن كان عقله متحيراً أو متأثراً بأفكار سابقة كسبها عن طريق التقليد أو بحكم الولاء السلبي. هذا الامتحان لعالمه الداخلي أن يضع موضع شك ـ لآرائه المكتسبة فحسب ـ ولكن ادراكاته الحسية كذلك وان وضعه لهذه الخطة الشاكة في كتابه «المنقذ» ليذكرنا بما سجلّه «ديكارت» بعد ذلك في كتابه «بحث في المنهج» ولكن ذلك كان سعيا وراء المعرفة في خطة ايجابية صادقة. وقد جاء هذا السعي ثمرة حب صادق للحقيقة. فقد كان عند الغزالي تعطش للعلم، وكان هدفه الوصول الى الحقيقة وهو يصور الأمر تصويراً واضحاً في مقدمته لكتاب «المنقذ»: «قد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني منذ ريعان عمري».[١]

لا يحضرني كتاب «المنقذ» للغزالي حتى أحقق عباراته حرفيّاً. فلو كان كما فهمه هذا القائل قد سبق «ديكارت» في منهجه الذي يعتبر مدخل لمعرفة الحقائق لكشف عن سعة تعقله، وكونه بصدد معرفة الكون لا التحفظ حول ما أفاده عظماء العلم والفلسفة. ولكن لابد من عدم تجاهل حقيقة هامة تبنتها جبابرة العلم والمعرفة وهي: إنّ من الامور ما يتدخل فيه الشك ويمكن فيه تجديد التأمل والفكر، وهذه هي نتائج العلم والمسائل التي نكتسبها بمباشرة الحس والتجربة كما فعله العلماء في نهاية القرون الوسطى وجددوا النظر فيما استنتجه قدماء العلم والفلسفة فغيروا مناهج البحث واستفادوا من الحقائق الطبيعية والنواميس الكونية مما نراه اليوم بأعيننا. وهناك حقائق تخرج عن نطاق الشك والتردد بتاتاً كضرورة وجود المبدأ للكائنات وكونها متحركة وليست على غرار النتائج العلمية والفلسفية التي تقلبها الآراء في كل عصر وزمان؛ فان وجود المبدأ على حد قول بعض علماء الرياضيات أشد بداهة من جميع اصول الرياضيات، فلو قبل وجود المبدأ شيئاً من التردد لكانت الاصول الاولية لها مثار الشك والتوهم، وما تسمعه احياناً من امكان النيل منها أيضاً ليس على المنهج الرياضي؛ وانما هي تفلسفات لا تدخل في حقيقة إلا شوشتها، وان أبيت الا عن هذا الإمكان فأت بشيء حقيقي بديهي لا يمكن للنسج الفلسفي ان يقلبه ويجعله اشد غموضاً من سائر المبهمات كما يفعله السوفسطايي، فلا يبقى حينئذ علم ولا معرفة. لكننا لا نرى أية قيمة للمغالطات السفسطية التي يمكن أن تنكر وجودنا. فهناك

١ـ الثقافة الاسلامية والحياة الحاضرة، ص ٣٦٣ و ٣٦٤.

حقائق لا يدخل الشك اليها أصلاً لأنها لم تحمل على كاهلنا حملاً بل يمكن تطورها في ادراكاتنا بتحول أنفسنا ومن هذا القبيل: ما جعله «ديكارت» مدخلاً لمعرفة حقيقة الكون وهو التسلم بوجوده بعد ما رآه شاكاً. فاننا لو اردنا تشويش مشهوده هذا وهو العلم بوجوده بعد ان رآه شاكاً لأمكن لنا احداث التشكيك فيه ايضاً، أو ليس لنا ان نقول: ان التشكيك في جميع المعارف، حقيقة نفسية قد وجدت بعد ما لم تكن فلماذا لا نشك في وجود هذا التشكيك بعينه، ولعلنا جازمون بالحقائق في الضمير المخفي والوجدان الباطني؟ ومن اين ثبت وجود هذا الشك؟ فان قلنا نحسه وجداناً فلماذا لا نصدق بوجود الحقائق الخارجية بالوجدان؟ ولماذا لا نصدق وجودنا الحاضر عندنا قبل التشكيك وبعده ومعه حتى نحتاج الى جعل التشكيك واسطة لاثبات «اني موجود»؟ ثم ما هو المقصود من قولنا: اني موجود؟ وماذا نريد بالموضوع: انا؟ وبالمحمول: موجود؟ أو لم تُعرض مئات من النظريات والتشكيكات في ماهيتهما بل في تحققهما...؟

نهاية اقدام العقول عقال ... واكثر سعي العالمين ضلالُ
وارواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبالُ
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيلٌ وقالُ

«فخر الدين الرازي»[1]

لكن هذا التشاؤم أيضاً جاوز حد الاعتدال.

لايمكننا الإستطلاع على كل ما تراه حواسنا. ان من خصائص الارواح الشابة والمفكرين البدائيين ان يكثروا الجزم بالحقائق حيث يزعمون انهم يعرفون الكثير متوهمين انهم قادرون على اثبات كل ما يعرفونه، وعلى هذا الاساس يبنون قواعدهم الفلسفية. هكذا فعل الفلاسفة الأقدمون من مفكري الأغريق في نهاية السذاجة. فلو راجعنا فلاسفة المذهب الايوني كـ«ثاليس»، و«انكسيمانيس»، و«انكسيمانذر»، ونماذج من مفكري مذهب الالهيين كـ«برمنيدس» و«زينو» و«فيثاغورس» وواضعي العقائد المشككة كـ«هيراكليتس» و«ذيمقراطيس» و«انكساغوراس»، لوجدنا كل واحد منهم يرى نفسه أهلاً لمعرفة مطلق الوجود وعلله، وقد توهموا انهم قادرون على تقديم

١ـ منتخب تاريخ، ابن خلكان، ص ١٥٤.

صورة كاملة عن الكون في عدة كلمات محدودة بل في عدة ابيات تكشف عن حقيقة الكون ومبادئه وما قدر فيه.

ومجمل القول ان الاقرب الى التعقل ان نتخلىٰ عن احكامنا القاطعة ولا نـؤمن بكل شيء منجزاً. نهاية مايمكننا قوله تتلخص في وجهات نظر حول موجودات تحمل صفات خاصة ترتبط بارتباط خاص بموجودات أخرىٰ حسب ما نراه فقط. اما موضوع العلم فكله عبارة عن الفاظ جوفاء حيث اننا نعلم ان الحجر جسم، ولكن ما هو الجسم؟ يقال أن الجسم جوهر، وما هو الجوهر؟ وكذلك تتسلسل الاسئلة فتؤدي الى نقطة يتوقف فيها المجيب متعباً وموقعاً نفسه في حيرة وان غالب ما اجيب به على تلك الاسئلة، تكون عبارة عن مفاهيم أشد لغزاً من المفهوم الواقع في نفس السؤال.[١] «مونتاني»

لاشك إنها ظليمة لوحسبنا العلم كله ألفاظاً جوفاء، وهو أشبه بحكم بعض الكتاب البسطاء على المتافيزيقا بانها ألفاظ جوفاء كما سنطالعه قريباً عن بعض تلامذة المنطق الوضعي. ولقد أفرط «مونتاني» في انتقاد العلم وشؤونه بينما أجاد النظر في ما حكم به في الآراء الكلية والافكار المدعية انها تكفي لاشباع حاجة الانسان الى الفحص عن الحقائق، وكذلك في بيان ما عليه شباب الفكر والمتحمسون الجدد من الجزم والسرعة في الحكم. إلا أن «مونتاني» قد اختلطت عليه حقيقة العلم والفلسفة فعرّف الاول منهما بألفاظ جوفاء خالية من المعنى. ولم يعرف ما نطلبه من العلم وما هي النتائج العلمية المترتبة على مقدماته. فإن معنى كل علم هو تحقيق ما لموضوعه من الحقائق والنواميس محدوداً بما لايتعدى عن شأنه الخاص به. ومما لا شك فيه أن العلم يؤدي مهمته دون تكاسل وانما العلماء المبتدئون هم الذين يحرفون العلم عن مناهجه ويحمّلونه أعباءً لاطاقة بها. وتوضيح ذلك أن مهمة علم الرياضيات ليست إلا اكتشاف المناسبات والنتائج المترتبة من أعمال تقع على عدد مفروض حيث يتلخص هذا المقدار من المعرفة في علم الرياضيات بلا شك. ثم من الناس من يتوقع أن يعلمه العلم حقيقة العدد، دون أن يتسائل هل يحتاج في انتزاعه الى معدود خارجي، أو انه من مجعولات النفس بلا احتياج الى خارج، أو انه من شؤون النفس مع ملاحظة الخارج. فاذا فرضنا انقطاع النفس عن الخارج بالمرة فهل لها انتزاع العدد من الزمان وقطعاته خارجياً أو داخلياً؟ وما الى ذلك من المسائل الكثيرة التي يثيرها العقل في

١ـ الفلاسفة الكبار، اندريه كريسون، ص ١٨، ٢٣، ٣٢، عن الترجمة الفارسية.

كل مفهوم وقضية. ولكن هذه الامور كلها مما لا يرتبط بعلم الرياضيات ابداً بل تنشأ من ملاحظة موضوع العلم مرتبطاً بعلله وعوامله العرضية والطولية. وان هذا النحو من المعرفة انما يختص بالفيلسوف الذي لا بد له من ملاحظة موضوعات العلوم ونتائجها على غرار مجموعة مرتبطة. فالموجب للحيرة هو افراط «مونتاني» وجعله العلوم ألفاظاً جوفاء، وتطرف بعض أبناء القرون الاخيرة في طردهم الفلسفة عن الاذهان البشرية بالمرة الى حد يرى البحث عما وراء الحس والتجربة المشهودة خرافات لا ترجع الى نتاج. فكل من الحكمين بتقييم العلم والفلسفة خال عن الحقيقة وموجب لتشويش افكار المتوسطين بل لتمويه عقول المفكرين احياناً.

فكرة قد شغلت بالي على طول الزمن ... ليتني لم أتغافل عن فؤادي في المحن
جئت لاأعلم من أين ولمْ جئت هنا؟ ... كيف أجتاز طريقي عابراً نحو الوطن؟
حائراً في خلقتي لم أتفطّن علّة ... ماالذي يقصده الباري من خلق الفطن؟[1]

«جلال الدين الرومي»[2]

حرت في شوق الـ«أنا» نحو الوجود ... في خضمِّ التُّرب هام القلبَ جود
زاخراً عمري ألوف من «انا» ... ليت شعري قد حرزت من «أنا؟»[3]

«عبدالرحمن الجامي»[4]

لغزاً أصبح الكون في رؤىٰ الحافظ ... طلْسَماً دهرنا حيث لاأساس لها[5]

«حافظ»[6]

١ـ
روزها فكر من اين است و به شبها سخنم ... كه چرا غافل از احوال دل خويشتنم
از كجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود؟ ... به كجا مى‌روم؟ آخر ننمائى وطنم
مانده‌ام سخت عجب كز چه سبب ساخت مرا ... يا چه بوده است مراد وى از اين ساختنم

٢ـ ديوان شمس التبريزي.

٣ـ
حيران شده‌ام كه ميلِ جان با من چيست؟ ... واندر گِلِ تيره اين دلِ روشن چيست؟
عمريست كه با هزار من هستى من ... بگذشته، وليک مى‌ندانم من چيست؟

٤ـ ديوان عبدالرحمن الجامي ـ رباعيات:

٥ـ
وجود ما معمايى است حافظ ... كه تحقيقش فسونه است و فسانه

٦ـ ديوان حافظ الشيرازي.

دار التحيّر هذا قد أحاط بنا صفر اليدين، ملأ السؤل فيه أنا[١]

«فريد الدين العطار النيسابوري»[٢]

خضت وادي المعارف توّاً وتقرّبت من مجالس العلماء
بعد كشف الستائر عنّي ظهر الأمر إنني من الجهلاء»[٣]

«أبو سعيد أبوالخير»[٤]

تتهافت الآراء في صخب الوجود ومعارف الأقوال تظهر والجحود
تلك المرامي صادر عن وهمنا لكنَّ لغز الكون يبقىٰ طلسماً
لي حكمة أحكيه عن «بامِغيَن» تدلي بعجز الفكر في هبة الوعود
متحدث كلٌّ برأي مظلم ليظن حشدٌ إنّه «بن لوقا»[٥]

«ابو معين ناصر خسرو القبادياني»[٦] و«الميرفندرسكي»[٧]

سألتموني فأعيتني اجابتكم من ادعى انه دار فقد كذبا

«أبو العلاء المعري»[٨]

أما اليقين فلا يقين وانما اقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

«أبو العلاء المعري»[٩]

١ـ

خداوندا در اين دِير تحير همى هستم تهى‌دست و دلى پر

٢ـ ديوان عطار ظهر الصفحة الاولى طبع ايران.

٣ـ

هم در رهِ معرفت بسى تاخته‌ام هم در صفِ عالِمان سر انداخته‌ام
چون پرده ز پيشِ خويش برداشته‌ام بشناخته‌ام كه هيچ نشناخته‌ام

٤ـ سخنان منظوم ـ رباعيات أبي‌سعيد أبو الخير من معاصري ابن سينا.

٥ـ

هر يكى بر ديگرى دارد دليل از گفته‌اى در ميان بحث و نزاع و شورش و غوغاستى
اين سخن‌ها گفت دانا هر كسى از وهمِ خويش درنيابد گفته‌اى كاين گفته معناستى
بيتكى از بومعين دارم در استشهاد اين گر چه آن از جاى ديگر لايق اين‌جاستى
هر كسى چيزى همى گويد به تيره رأيِ خويش تا گمان آيد كه او قسطاى بن لوقاستى

٦ـ ديوان ابي معين ناصر خسرو القبادياني، ص ٤٤٠ وديوان ميرفندرسكي في قصيدته المعروفة چرخ با اين اختران...

٧ـ نفس المصدر.

٨ـ ديوان ابي العلاء المعري نقلاً عن ثورة الخيام، ص ٣٣٧.

٩ـ نفس المصدر.

نـقول عـلى المـجاز وقـد عـلمنا بأن الأمـــر ليس كـــما نـقول

«أبو العلاء المعري»[١]

ثم ان ما نقلناه من آراء «جلال الدين الرومي»، وعبدالرحمن الجامي، وحافظ، و«فريد الدين العطار النيسابوري»، و«أبي الخير» يلزمنا زيادة التحقيق وتطوير البحث حيث أن هؤلاء حسب دعاويهم يعدُّون في زمرة العارفين بالحقيقة المطلقة على ما تتخيله المتصوفة، وأقاويلهم في ذلك معروفة لا غنىً لنا بها، وانهم يرون انفسهم مستطلعين على المبدأ الاعلى الذي هو مبدع الوجود؛ بل كثيراً ما ادعوا انهم «هو» ويلزم من ذلك بديهةً ان يكونوا عارفين بجميع الموجودات حيث انها معاليل أو مصنوعات للخالق الاول، والدليل على ذلك ان العلم بحقيقة العلة والفاعل على ما هو عليه يساوق العلم بحقيقة المعلول والمفعول ضرورة، فاننا اذا علمنا حقيقة النار وشؤونها اللازمة والمفارقة لا نتوقف بعدها في معرفة الحرارة والاحتراق، ومع ذلك، أي مع أن دعواهم تتضمن أعلى الدعاوي في ميدان المعرفة، قد أظهروا العجز والضعف عن فهم حقيقة الكون، وانه يكشف عن أن دعواهم ليس إلا تخيلات بحتة تنشأ من الخوض في متاهات الروح الموآتية بتجسمات فكرية لا أساس لها، وبالجملة إن انشاد الوهن ليس الا تبيانا لعدم المقدرة وتعبيرا عن وضع حد عجز لمكتسبات المفكرين الذين ينظرون في الحقائق عن طريق المباشرة الحسية والعقلية.

والله لا موسى ولا عيسى المسيح ولا محمد علموا ولا جبريل وهو الى محل القدس يصعد

كلا ولا النفس البسيطة لا ولا العقل المجرد من كنه ذاتك غير انك واحدي الذات سرمد

وجدوا اضافات وسلباً والحقيقة ليس توجد ورأوا وجوداً واجباً يفنى الزمان وليس ينفد

تاه الانام بسكرهم ولذاك صاح القوم عربد ونجى من الشرك الكثيف مجرد العزمات مفرد

فليخسأ الحكماء عن حرم له الاملاك سجّد من انت يارسطو ومن افلاط قبلك يا مبلّد

ومن ابن سينا حين قرر ما تبنّاه وشيّد ما انتم إلا الفراش رأى السراج وقد توقد

فدنا واحرق نفسه ولو اهتدى رشداً لأبعد

شعر منسوب الى «ابن ابي الحديد»[٢]

١ـ نفس المصدر.

٢ـ تُنسب الابيات الى ابن ابي الحديد وهي معروفة في كتب الكلام والفلسفة.

من الطبيعة الى ماورائها

مما لا شك فيه هو انهماك العلماء والفلاسفة في البحث عن حقيقة المبدأ الاعلى وما له من الشؤون الوجوبية، بل وكثيراً ما يحكمون بجزم ويقين بأن حقيقته كذا، وصلته بالموجودات كذا، وسبب ايجاده العالم كذا، وقد تبنوا في أمثال هذه الدعاوي أموراً تستند الى الحواس المحدودة الدائرة مدار مباشرتها بموضوعاتها. فكما انه قد يستعصي استدراك الحقيقة المطلقة لكونها في محل اعلى وأرفع مما تناله الادراكات كذلك لا يمكن الوثوق بما تعطيه تلك الحواس واعتبارها حقائق واقعية ليس للشك مجال اليها.

وآراؤنا عن الاشياء (الاجسام والارواح) مبهمة لا نجد من تجاربنا الحسية ما يؤيدها. واذن فمن المحال القول: بان النفس شيء روحي أو مادي منح القدرة على التفكير، بل الواقع ان الانسان لا يدرك الكنه الحقيقي لاي شيء وهو مقيد بما تؤدي اليه تجاربه. ولا يستطيع الانسان ان يثق بشيء سوى وجوده الذاتي الذي عرفه بالالهام وسوى وجود الله الذي هو سبب وجود الانسان وهكذا. وبعد ثلاث سنوات من نشر كتاب «نيوتن» «المبادئ» ذهب لوك في مقال له (١٦٠٩) الى ان «العلم بالاشياء الطبيعية بعيد عن مدى ادراكاتنا (الا في حدود اولية) بينما اعتبر الرياضيات وعلم الاخلاق حقيقة لانها تتعلق بالآراء وحدها.[١] «جون لوك»

يتضح مما سبق ذكره أن «لوك» لم يتمكن من الفصل بين مجالي العلم والفلسفة كما لاحظناه حين دراسة «مونتاني»، فنقول: تجد أشياء مبهمة لا تهدينا اليها تجاربنا الحسية، وهذه بديهة لا يسترها أي شيء ومع ذلك يمارس الكون حقائقاً نعرفها ونصدق بوجودها

١ـ عرض تاريخي للعلم والفلسفة، وولف، ص ٦٠.

دون استدراك الحواس الظاهرية، عير أن قول «لوك»: «لا يستطيع الانسان أن يثق بشيء سوى وجوده الذاتي الذي عرفه بالالهام» فلا يخلو من تجاهل، فان العلم بالحقائق والروابط الموجودة بينها (على نحو الاضافة والنسبية المحدودة التي هي من شؤون العلم) يبرز في غاية الوضوح. وأيضاً لم يثبت أن العلم الحضوري بذواتنا يتم بلا تقريرها في مقابل اللاذات وهو الاشياء الخارجية، فعليه لو لم نفهم اللاذات لما عرفنا الذات (على ما يقتضيه قانون التقابل) وان كانت الذات من حيث حقيقتها المطلقة لا تخلو من غموض.

ولكن لا ينبغي لنا أن نقتصر على علم الطبيعة هذا (الفيزيقا) بل يجب ان ننتقل منه الى مرتبة الاسباب العليا والقوانين العامة ـ الى ما وراء الطبيعة ـ الى المتافيزيقا، وهي عند بيكون نتيجة للعلوم الطبيعية تأتي بعدها وتتولد منها، فان كانت الفيزيقا تعلمنا ان الحرارة نتيجة الحركة، فان المتافيزيقا ترينا طبيعة الحركة نفسها وتبين لنا كيف تتشعب الحركة الى شعب مختلفة. فمنها يكون الكون والفساد، ومنها تنشأ الحرارة ويتولد الضوء، والمتافيزيقا هو العلم الذي يفرض في الطبيعة عقلاً وتدبيراً.[١] «فرانسيس بيكون»

نلاحظ أنه لا يمكن الشك في توالد الاسباب العليا والقوانين العامة عن علم الطبيعة وكذلك توالد نماذج من البوادر المتافيزيقية عن تلك الاسباب العليا والقوانين العامة، حيث تصديق كثير من زعماء العلم والفلسفة، إلا أنه تتواجد بوادر أخرى في ما وراء الطبيعة لا تترتب من استرسال التعقل في الاسباب والقوانين الطبيعية بل تنجذب اليها الافكار بلا وساطة شيء من الطبيعة وشؤونها. وستأتي أدلة على اثبات الواجب الاعلى لا ترتبط بملاحظة البوادر الطبيعة، ومن هذا القبيل: العدل وضرورته الاجتماعية والتكليف وأمثالها، فهذه تكون عبارة عن حقائق نسلم بها وليس في عالم الطبيعة ما يؤيد وجودها بل ان البعض منها يخالف الطبيعة الخارجية.

كطفل صغير قد وقفت في شاطىء بحر أرى رملاً وحصاة مضيئة إلا ان بين يدي بحراً من المجهولات لا ساحل له»[٢] «إسحاق نيوتن»

الحق ان هذا الكلام انما يليق بامثال نيوتن لأنه حينما كان يكتشف اسراراً من الطبيعة

١ـ قصة الفلسفة الحديثة، ص ٧٦.

٢ـ آفاق العلم الحديث، ص ٢٦.

كالجاذبية وقوانين الضوء وغيرهما بعقله الجبار وذكائه الخارق، كانت تتفتح بوجهه آفاق الى ما لا نهاية له، ولذلك يرى نفسه طفلاً صغيراً. واما دعوى العلم والقطع والاحاطة بكل ما في الكون من الحقائق المدهشة محدودة كانت أو غير محدودة فهي من خواص الافكار القاصرة وأمنية شباب العلم والفلسفة المغرور بتعابير فخمة حيث أن ملاحظه العبارات التي ننقلها لتعيين حدود الافكار تنشد بذاتها أن أية عبارة تتضمن الاعتراف بعظمة الكون ومحدودية الافكار، عن مكانة قائلها وعن عظماء الفكر البشري.

ولقد اعترف بويل نفسه بانه يندهش كيف ينشأ من المادة التي تحركت ببساطة ثم تركت لنفسها كل هذه الانسجة العجيبة كاجسام البشر والحيوانات الكاملة، وكيف يتم تكوين تلك النماذج من المادة هي بذور الكائنات الحية وهو ما يبعث لاشد العجب، وهو لهذا يفترض قانون هندسة كونية، أو قوة هندسية عظمى.[١] «بويل»

يقول هيغل ان ادراك الانسان للكون يحتم عليه ان يبحث عن تعليل الكون، ولكن لا يجوز ان نصل الى حقيقة العالم عن طريقة التصوف الذي سلكه (بوهمه) ولا عن طريق البصيرة والالهام الذي اتخذه «جاكوبي» انما الوسيلة الوحيدة لتلك الغاية هي انتقالنا من مراتب العقل الدنيا الى مراتبه العليا.[٢]

«جورج ويلهلم» و«فردريك هيغل»

ذكرنا سابقاً أن حقائق الكون وصلة العقول بها يرغمنا من الفحص عن عللها العالية لا محالة حيث لا يمكن تحديد العقل وحصر صلته بالموجودات والبوادر الجزئية المعنية لأن كل حلقة من حلقات الكون تتصل بالاخرى أشد اتصالاً، ولا يمكن معرفتها كاملة إلا بما يتصل بها من القطع الاخرىٰ ثم ان ما قاله «هيغل»:«لا عن طريق البصيرة والالهام...»، يعني به ان الالهام والاشراق والشهود لا تصيب الحقيقة دائماً وليس له ان ينكرها بتاتاً فانها قد تطابق الواقع وتخبر عنه وتوجب جزماً أعلى مما يوجبه المنطق والرياضيات إلا ان اختلاطها بالوهم والتجسيم أحياناً يسلب الثقة بصدقها في الكثير من الموارد. فالتفكيك بينهما في غاية الغموض ابتداءً، نعم يمكن اخضاعه للمنطق الصريح والرياضيات

١ـ عرض تاريخي للعلم والفلسفة، ص ٥١.

٢ـ قصة الفلسفة الحديثة، ص ٣٦٢.

الواضحة بعد ما حصل الالهام وطابق الواقع.

ان للمعرفة الانسانية اساسين مختلفين لا غنى لأحدهما عن الآخر:
(١) الحس، وبه نكتسب الادراكات الحسية باستقبالنا للأحاسيس.
(٢) الفكر، وبه نكون الادراكات العقلية بواسطة اختيارنا مما يأتي الينا من الاحساسات ما يلائمنا وما نحتاج اليه. فلا يمكن بأية حالة ان تكون التجربة هي الميدان الوحيد الذي تنحصر عقولنا في حدوده. فالتجربة تدلنا على ما هو واقع، ولكنها لا تدلنا على ان هذا الواقع لابد أن يكون هكذا، ولا يكون على صورة اخرى، وهي لذلك لا تمدنا قط بالحقائق العامة، مع ان هذا الضرب من المعرفة هو ما تنزع اليه عقولنا بصفة خاصة. فالتجربة توقظ العقل اكثر مما تقنعه. وما دام العقل في إمكانه أن يصل الى الحقائق العامة مع انها ليست من التجربة، فهو اذاً مصدر للعلم الى جانب التجربة.[1] «عمانوئل كانت»

وقد عين «كانت» مهمة التجربة التي تبين الواقع من النواميس أو ما يجري مجراه؛ والسبب فيه واضح فان التجزئة والتركيب التجريبي يقعان على ما هو بالفعل من مادة وصورة ورابطة على ان لا تتجاوز عما يحيط بالموجود شخصه فهي ان أوجبت انتزاع قاعدة كلية فانما توجبها بقانون تماثل الافراد فقط، كما انها لا تخبر عن العلل اصلاً. من البديهي أن العلم بما بالفعل من الموجود مادة صورة أو رابطة لا يشبع التعقل من ناحية الاسئلة التي يثيرها دائماً وبصفة لا تنقطع. وبالتحقيق فيما ذكره «كانت» وفيما بيناه نعلم أن التجربة توقظ العقل أكثر مما تقنعه لأن التجربة لا تتعدى أن تقول للانسان ان بادرة ما قد وقعت كذلك واما انها لماذا؟ فلا تقنع ذلك العقل أبداً؛ ومن المعلوم البديهي أن العقل لا يتوقف عند معرفة جزء من الكل المرتبط، فالاطلاع على جزء مرتبط بالآخر يشدد الحرص على معرفة الجزء الآخر وهكذا يوجب لنا أن نفتش عن جميع الكون وعلله حتى نعرف حقيقة ذرة واحدة منه. ويمكن أن يعترض علينا بان التجربة الخارجية كما تعرف الحقيقة الواقعية كذلك تبين شؤون تلك الحقيقة وعللها السابقة واللاحقة بها، فاذاً لا تنحصر نتيجتها فيما هو الواقع على جموده وإلاّ لم يتقدم شيء من العلوم والصنائع المتولدة عن التجربة لأنها من ثمرات البحث عن علل الواقع ونتائجه.

١ـ قصة الفلسفة الحديثة، ص ٢٧٢ و ٢٧٣.

يستلزم أن نجيب علىٰ هذا الاعتراض واثقين بأن «كانت» أيضاً لا يمكن ان يغفل عن هذا الجانب البديهي من التجربة، فانا صرحنا بأن التجربة لا تجمد في نفس الظاهرة فارغة عما يحيط بها من العلل والعوامل الطولية والعرضية إلا أن مسار التجربة انما يكون على الشؤون الموضوعية نسبياً فقط، وبعبارة أوضح انما تتسع دائرة التجربة بمقدار أن لا يخرج الموضوع عن موضوعيته حتى تلاحظ علاقته بموضوعات أخرى تربطها به مفاهيم عالية وقوانين واسعة مما يمنع العقل انقطاعها عنها الى أن يجرب وحدة شاملة تجمع تلك الموضوعات والروابط المحدودة المعينة. ومن الواضح أن الفحص عن موضوع التجربة بجميع نواحيه ومنها عللها الموجبة لوجوده، ليس من شأن التجربة التي تقع على ما هو موجود بالفعل. وبعبارة أوضح متضمنة للمثال أن التجربة تحكم بأن الألكترون يدور حول البروتون وأما أنه لماذا وقع كذلك فلا تخبرنا به.

من أجل هذه البادرة يرى «شلنج»:

إن معرفة الانسان تتألف من الفلسفة والفيزيقا «الطبيعة». فالاولى تبدأ دراستها بالبحث في الفكر ثم تحاول أن تخلص منه الى الطبيعة، والثانية تبدأ سيرها من الطبيعة لتشق طريقها صعوداً الى الفكر المطلق. أما فلسفة الطبيعة فتصور لنا العالم العقلي فيما نراه في عالم الظواهر الطبيعية من صور وقوانين. اذاً موضوع تلك الفلسفة الطبيعية هو استمداد صورة العقل من الطبيعة حيث تكون هي الأخرىٰ في فعالية دائمة ونشاط متواصل، وكل ما ترمي اليه هو الحياة، ولكنها تسعى الى الحياة الكاملة. ولذا نرىٰ العقل المبثوث في ظواهر الطبيعة يجاهد لكي يصعد من صورة مادية واطئة الى صورة عالية فأعلى حتى تبلغ مرتبة الكائن العضوي الذي يتمكن فيها من الادراك.[١]

إن الفلسفة لا تبدأ بالبحث عن الفكر لا طريقياً ولا موضوعياً اذ المعارف العلمية كلها انما تبدأ بالخارج ثم توسع دائرة البحث فتجمع بين مختلف الموضوعات وروابطها فيصير البحث فلسفياً. ولذلك يمكن أن نتفق مع «شلنج» في صورة أخرى للبحث وهي أن المفاهيم العالية الفلسفية كثيراً ما تختلط بالموضوعات العلمية فتكون نتيجة ذلك حقيقة فلسفية ـ طبيعية. لكن «شلنج» لا يريد بعبارته

١ـ قصة الفلسفة الحديثة، ص ٣٥٠ و ٣٥١.

هذا الاختلاط الذي ذكرناه بل الظاهر من كلامه أنه يجعل البحث عن الفكر أولاً ثم يعقبه بالطبيعة ثانياً عن طريق الفلسفة.

الحقيقة المغلقة: The Unknownable يقدم «سبنسر» بين يدي كتابه «المبادئ الاولية» قضية لا يرتاب في صدقها، وهي أن كل دراسة تقصد الى البحث في حقيقة الكون واستقصاء علته، لا بد أن تنتهي الى مرحلة يقف حيالها العقل عاجزاً لا يستطيع أن يدرك عندها من الحق شيئاً سواء سلك الى ذلك سبيل الدين أو العلم أو ما شئت من سبيل.

أبدأ بالدين وأنظر كيف يعلل لك الكون: «فالملحد يحاول أن يقنعك بأن العالم وجد بذاته، لم ينشأ عن علة وليس له بدء، ولا ختام، فلا يسعك أن تقابل قوله هذا إلا بالجحود والانكار. لأن العقل لا يسيغ معلولاً بغير علة وموجوداً سار في الحياة شوطا لا بداية له. ثم استمع الى هذا الناسك المتدين، ها هوذا يقص عليك علة الكون وكيف نشأ.

فخالق الكون عنده هو الله، ولكنه لم يفسر بهذا الرأي من المشكلة شيئاً ولم يرد على صاحبه سوى أن أرجعها خطوة الى الوراء. وكأني بك تسأله في سذاجة الطفل: ومن أوجد الله؟ واذاً فالدين بصورتيه ـ الايمان والالحاد ـ لم يستطع ان يقدم تعليلا واضحا معقولا.

خذ العلوم، فلعلك واجد عندها ما يشبع غلتك. سائل العلم ما هذه المادة التي أراها وألمسها والتي تملأ جوانب الكون؟ تراه يحلل لك المادة الى ذرات، ثم الى ذريرات أدق، ثم الى أخريات أكثر دقة، ثم ماذا؟ هنا يقف العلم بين اثنتين: فهو اما أن يعترف بأن المادة قابلة للتجزئة الى ما لا نهاية له من الاجزاء وليس من اليسير أن تسيغ هذا القول، واما أن يقرر بأن ثمة حداً يقف عنده التقسيم، وهو ما يستحيل عليك أن تقنع به... ثم سائل العلم عن القوة ما هي؟ فلست أحسبه يستطيع جوابا... واذاً فالعلم كذلك عاجز عن شرح حقائق الكون. وأي غرابة يصادف العقل البشري من ابهام لا يقوى على معرفته انه أعد لكي يفهم ظواهر الاشياء، ولا يعدوها الى ما خفي وراء استارها، ولكنا في الوقت نفسه لا نستطيع ان ننكر هذا الشعور الذي تضطرب به نفوسنا من أن وراء هذا الغشاء الظاهر حقيقة كامنة، حسب العقل أن يدرك وجودها أما اذا همّ نحوها بالتحليل والتعليل

خرّ عاجزاً»[١] «هربرت سبنسر»

وقد عرف «سبنسر» حقيقة العلم وكيف لا يشبع العلم حاجة الانسان الى تحقيق الواقع، ولكنه أخطأ في معنى الدين ولم يتصور حقيقته ولا شؤونه. نعم انه حكم بما خلقته الكنائس، ثم ان مسألة الصانع لا ترتبط بالمتدين بالخصوص، فان الانسان عدا الخاطئين منهم يرى إن علة الكون حقيقة غير قابلة للإنكار سواء كان معتنقا لدين أم لا. ثم أية ظاهرة يطلبها «سبنسر» من القول بوجود مبدأ أعلى؟ فهل المبدأ الخالق لابد من أن يتجسم في صورة الانسان ويتنزل عن ألوهيته ويدخل في مختبر «سبنسر» العالم ويشترك معه في الاستدلال على قضية رياضية؟ ولا ينقضي عجب المفكر عندما يرى أمثال «سبنسر» ممن يعدون أنفسهم من المفكرين غير مستدركين معنى وجود الله وهو يثبت بأدنى نظر في الطبيعة. ومما يوجب الحيرة ثانيا هو السؤال الذي يوجهه الى القائلين بعلة الكون: ومن أوجد الله؟ ولم يظهر لي ما أوجب هذا السؤال وكأنّه يختلج في ذهن طفل ساذج، وذلك لأن علة الكون المطلقة بعدما فرغنا عن وجودها لا تشبه المعاليل حتى يسأل من أين هو؟! وبعبارة تدل على المقصود: ان السؤال عن العلة انما يتوجه الى المعلول وما له شائبة التغيير من الكون الى الفساد أو من الفساد الى الكون، وحيث أن نتيجة أدلة اثبات العلة المطلقة هي حقيقة غير متغيرة وغير معلولة، وان العلة المطلقة تشبه من هذه الجهة الحقائق التي لا تنفك حقيقتها عن وجودها ضرورة، ككون أقصر الخطوط بين النقطتين في الابعاد المسطحة هو الخط المستقيم وكسائر الاصول الرياضية، فان السؤال عن علة ملازمة الاربعة (٤) لاضافة اثنين الى آخرين لغو وباطل، اذ حقيقة تصور الطرفين يوائم التصديق بالملازمة، وليس إلا من جهة عدم امكان عرض التغيير لها. وهذا السؤال الساذج قد حير بعضا من العقول يدعي انه من الكبار كأمثال «داروين» حيث ينقل عنه انه كتب لبعض الالمانيين ما ملخصه:

يستحيل على العقل الرشيد أن تمر به خلجة من الشك في هذا العالم الفسيح بما فيه من الآيات البالغة والأنفس الناطقة المفكرة انها قد صدرت عن مصادفة عمياء، لأن العمى لا يخلق نظاما ولا يبدع حكمة..... ولقد قامت عندي شكوك كثيرة

١ـ قصة الفلسفة الحديثة، نقلا عن المبادئ الاولية لـ«هربرت سبنسر»، ص ٤٧٨ ـ ٤٧٦.

لأول عهدي بالبحث عن العالم بأن هل له علة أزلية أبدية تدعى في لغة الدين بـ«الله»؟ واذا كانت كذلك فمن أين جاءت تلك العلة؟ غير انني مالبثت إلا قليلا حتى عرض لي هذا الشك بعينه في المادة فاذا كانت المادة أزلية وغالب الظن على ذلك فمن أين جاءت تلك المادة؟ تلك هي حدود يقف عندها الفكر الانساني معترفا بالعجز.[١]

(هذا مضمون عبارته المنقولة في أصل الانواع) «شارلز روبرت داروين»

وما اشتبه على «داروين» أعظم مما تخيله «سبنسر» اذ بعد ما فرض «داروين» الازلية وصفاً للعلة المطلقة سأل عما أوجدها، غافلاً عن ان الازلية الملازمة لعدم عروض التغيير عليها وثبوتها الحقيقي مما لا يجتمع مع السؤال عن العلة وان كل ما نسأله من العلل انما يجوز في الحقائق والحادثات الكونية التي تكون عرضة للكون والفساد المنتزعتين من الحركة التي تلازم المواد وصورها. والالهيون متفقون على أن الله ليس معرضا للتغيير لأنه ليس فيه حركة حيث أنه ليس بجسم....

هل هناك أية وظيفة تؤدي الى اشتراك هذه المبادئ والاصول العلمية في تكوين معرفة كاملة بجميع الظواهر الكونية ونواميسها؟ هناك جواب واحد لتلك الاسئلة وهو: لا.[٢] «هربرت سبنسر»

إني لا أزعم قد بلغت الغاية فيما أوردته؛ كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فعلت ولا تحصر، والمعارف لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى. ان الحق أوسع من أن يحيط به عقل وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد.[٣] «صدرالمتالهين»

مع أن صدر المتالهين قد ادعى انّ الاستنارة بالحقيقة والوصول الى لمحات الواقع، شأن جميع العرفاء والمتصوفة الزاعمين اكتشاف الحق في أكمامهم أو في جباتهم، الا أنه اعترف بما أقر به سائر المفكرين العظام من الضعف عن معرفة الكون.

ومن هو المطلع الخبير؟ ومن الذي يدفع الشك والريب عن نفسه بعدة معارف

١ـ اصل الانواع ونشوؤها في الانتخاب الطبيعي وحفظ الصفوف الغالبة في التنازع على البقاء، داروين، ج ١، ص ٦١.

٢ـ المبادئ الاولية لـ«هربرت سبنسر» ومضمون العبارة عن «على اطلال المذهب المادي»، ص ٣٩.

٣ـ مقدمة السفر الاول من أسفار، صدر المتالهين، ص ٥، طبعة ايران.

سطحية وظاهرية من النتائج الفلسفية؟[١]

طائفة كبيرة من الماديين مثل «ويرشو»، «شلفر»، «كوت»، «دوبوا ريموند» و«مولسكوت»

ولا يقل اعتراف الماديين بالعجز عن ادراك الكون اهمية عن اقرار العرفاء الذين يدعون شهود الحقيقة في هرطقاتهم. حيث أن المادي يقنع بما يخبره مختبره وينكر ما وراءه، كذلك الوجودي يقنع بما تخيله من معرفة الوجود. وسنبحث عن اشتراك الزميلين (الماديين والعرفاء المتصوفة) في أكثر المزاعم والأدلة.

من الفلاسفة من يفتخر باجتنابه عن الفلسفة وهو لا يستدل عليه إلا بنفس الفلسفة»[٢] «شانية»

وهذه العبارة بحذافيرها تشبه ما أفاده «أرسطو» بقوله: فلو اقتضى الامر أن نتفلسف فلنفعل وان لم يقتض ذلك فلنتفلسف أيضا لنثبت أن لا مناص منه. وقد بينا في المقدمة أن من الناس من ينكر المبادئ الاولية والمفاهيم العالية على انها حقائق فلسفية لا تتعدى عن الخيال والتجسم. ويدل على بطلان زعمهم هذا أن استنكار المبادئ والمفاهيم العالية وطرد الفلسفة مما لا يغنينا عن شيء ولا يتم إلا بمفاهيم عالية تخرج عن نطاق التجربة ايضا. فيكون بذلك قد نفيت ضرورة الفلسفة بالفلسفة نفسها لوضوح أن انكار ما لا يدخل في التجربة لا ينشأ من التجربة فان التجربة سبيل اثباتي لشيء لا انها تنفي ما لا يخضع لها.

بالرغم من اعتبار الفلسفة القديمة وهماً وخيالاً بحتاً، نجدها كانت تشيد بنظرية جامعة محيطة للكون بأسره، وملبية حاجة الانسان الى استكشاف نظرة شاملة، بينما نلاحظ بحث العلوم الحقيقية عن الواقع المحسوس، حيث لا تلبي تلك الحاجة للانسان أعني بها فعالية العقل لبلوغه الى النظرة المطلقة، والسبب في ذلك أن موضوعات ومعطيات العلوم تعتبر أمور عينية محدودة بالكائنات وحوادثها فلا تسترسل مطالعتها الوصول الى نظرية كاملة موحدة تستهدف تلبية تلكم الحاجة المنشودة.[٣] «اغوست كونت»

وقد خصصنا فصلا مستقلا للفرق بين الفلسفة القديمة والجديدة بغية التعرف على

١ـ الله في الطبيعة، كاميل فلاماريون، ص ١١٥.

٢ـ مضمون العبارة عن أسس الفلسفة، ص ٩٨.

٣ـ الميثودولوجيا، فيليسين شاله، ص ٦، عن الترجمة الفارسية.

حقيقتها والصلة بينهما وما تفترقان فيه، وقد أثبتنا هناك فروقا لابد للفيلسوف من تحقيقها. ويتضح هناك أيضا ان أساس الفارق هو جعل الانسان نواة اصلية في الفلسفة القديمة مع ملاحظة الخارج معرضا لتصرفاته العقلية والخيالية. وجعل الكون منتزعا عن عدة قطعات محدودة من طبيعة الخارج وجعل الانسان موجوداً ذا مرآة تقع فيها تلك الصور فحسب في الفلسفة الجديدة. وقد بينا هناك أيضا ان كلتا النظرتين لا تخلوان من الافراط والتفريط.

المنطق الوضعي وزعم معرفة الكون

لقد احتفظت الوضعية المنطقية في باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقي إذ استبدلت بالعالم المادي الذي يستدركه العلم عالما ميتافيزيقيا برزت إثر التجربة الحسية وغيرها مما حرّضت على البحث فيه، وحاولت الهرب من الميتافيزيقا برفض البحث في العالم وعلاقة الفكر بموضوعاتها، فأدّى هذا الرفض باصحابها الى مناقشات ميتافيزيقية عقيمة. وليست «السيانطيقا» Semantic إلاّ نظرية ميتافيزيقية.[1] «كورنفورث»

في اعتقادي أن المنطق الوضعي على نقيض مما يدعيه من معالجة العلوم والفلسفة وفق اسلوب منطقي رياضي، لم يؤد إلاّ الى توسيع رقعة المناقشات والجدل حول حقيقة ارتباط الفكر بالطبيعة الخارجية، وذلك لأنه:

أولاً: قد بينا ان كل علم من العلوم انما يخدم الفلسفة على حد تعبير هنري بوانكاريه حيث يصرح: نحن الرياضيون انما نعمل للفلسفة والفيزياء، فعلىٰ فرض أن يكون المنطق الوضعي من قبيل العلوم، فغاية ما يستنتج منه أن نتائجها المثبتة تقع مقدمات في البوادر الفلسفية الراقية.

ثانياً: أن حصر المعارف الكونية فيما يثبته المنطق الوضعي يوجب ستر العقل أو تحميقه حيث أن المنطق لازال يبحث عن الحقائق العالية ويصر بأن يعلم حقيقة المطلق التي يقال انها مادة ويحاول تشييد أزليتها وابديتها وتبيين محل حركتها وتغييرها بل الإتيان بأن هل هي بنفسها تشكل التحول على ما نقل عن «هيراكليتس»؟

١ـ أسس الفلسفة، ص ١٠٦ و ١٠٧.

ولعمري ما هو الأصل المسيطر على القوانين الجزئية والنواميس المتشتة؟ هل الجـزء يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى أو يقف عند حد؟ وكلاهما مما لا يرضى به العقل الرياضي... وما اليهما من الحقائق التي اتعبت الافكار الجبارة، ولم تقدر على طردها عن مدار العـلم والفلسفة. نعم لو أريد من المنطق الوضعي أن يعالج موضوعاته المحدودة فحسب بلا رفض ما يجهله، كان شأنه كسائر وسائل المعرفة التي بين أيدينا والتي نحل بها أسرار الطبيعة. ومع هذا قد أفرط بعض الكتاب في تقدير المنطق الوضعي بحيث لم يعتن بمعرفة لا تخضع له. فمن الجدير حينئذ أن ننقل بعض عبارات أحد الكتاب كي يتعين مفهوم المنطق الوضعي على من يجهله أولاً، ثم نتوجه الى مبالغته الخارجة عن الاعتدال ثانياً، حيث يقول:

أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه نفعاً ولا على الناس شيئاً، وعندي ان الامة تأخذ من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه، فان كان نتاج العاطفة من فن وأدب وما اليهما، قد صاحب المدنية الانسانية في كل أدوارها فلأنه علامة تدل على وجودها، أكثر منه عاملا مـن عوامل ايجادها. ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمية كما يفهمه العلماء الذين يخلقون أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره الى شتى الدراسات، فأمحو منها ـ لنفسي ـ ما تقتضي مبادئ المذهب أن أمحوه. وكالهرة التي أكلت بنيها جعلت المتافيزيقا أول صيدي ـ جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية لأجدها كلاما فارغا لا يرتفع إلى أن يكون كذبا لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل، ولكن تدحضه التجربة، أما هذه فكلامها كله من قبيل قولنا: ان المزاحلة مرتها خمالة أشكال ـ رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول ـ وانما يحتاج الامر إلى تحليل منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيها».[1]

ولقد أجاد فيما قاله أولاً بأنه مومن بالعلم... لأن الايمان بشيء يأبى عن النظر فيه نظرة فحص وتحقيق وانما يقبله لأنه عقيدة فهذا هو الايمان الذي لا يستند إلى شيء من القوانين المنطقية الوضعية. فلو أجاز لنا إيمان الكاتب أن نسأله ما معنى العـلم؟ لسألنـاه. وكـذلك

١ـ المنطق الوضعي، من منشورات المكتبة الانجلو المصرية ـ هـ مقدمة.

لأنشدناه ماهي الأدوات التي يستعملها العلم للوصول الى المعارف الكونية؟ أو ليس معنى العلم هو الانكشاف التام؟ فان اراد به الانكشاف فهل لنا أن نسأله: أي انكشاف يقصده؟ أو لا تتأثر الحقائق بالآلات الحاسة التي يستعملها العلم للوصول إلى الواقع؟

أي منطق وضعي يدلنا على أن العلم حقيقة مطلقة لا يشوبها أي تحديد أو توسيع؟ أليس المنطق الوضعي ينكر كل حقيقة مطلقة ويذعن بحقيقة تخضع للحس مباشرة؟ وبعبارة واضحة: يمارس العلم الأحكام المطلقة، حيث الحقائق المطلقة التي لا تدخل في نطاق المنطق الوضعي، ومن أين يدعي المفكر اليوم أن الحقيقة هي التي تخضع للتجربة الخارجية؟ ثم الأعجب من ذلك عبارته الثانية: فان كان نتاج العاطفة من فن وادب وما اليهما، قد صاحب المدنية الانسانية في كل أدوارها، فلانه علامة تدل على وجودها، أكثر منه عاملاً من عوامل ايجادها. فهذه العبارة بعينها ما ذكره ذيلا: ان المزاحلة مرتها خمالة أشكال ورموز سوداء تملأالصفحات بغير مدلول، لأنه لن يعلم الناطق بالضاد فرق الوجود والايجاد إلا أن الثاني لوحظ فيه الوجود منسوبا إلى فاعله والاول لم يلحظ به إلا نفس الكون كالاخبار والخبر، فانهما في الخارج متحدان وان اختلفا في مباني انتسابهما. ونحن لا نقصد بهذا القول عرض مناقشة كلامية، وانما نريد أن نفهم الفرق بين الجملتين.

لو فرضنا أن العاطفة والادب والجمال والعدل والاخلاق بصفة عامة وغيرها من المطلقات مادية كانت أو روحية قد صاحبت المدنية الانسانية في كل ادوارها نلاحظ أن المدنية الانسانية قد تقومت بأمور لا تخضع للعلم أبداً حينما كانت تشكل روح المدنية، وكذلك لم تفارقها ولن تبتعد عنها بتاتاً إلا بتطور العقول والكون الخارجي فيفهم الانسان غير ماكان يتصل به الى اليوم. وعلى أي حال فقد كانت في المدنية الانسانية امور غير علمية حسب تعبير الكاتب وسيكون كذلك سواء كان الانسان هو الذي اوجدها أو كانت موجودة من قبل نفسها.

وأما ما قاله اخيراً: وكالهرة التي أكلت بنيها جعلت المتافيزيقا أول صيدى ... فتشبيه أدبي لا يعهده المنطق الوضعي لأن أكل الشيء يلزمه أولاً ملاحظة أنه هل يلائمه أم لا؟ وهو يحتاج الى أن يعلم حقيقته بالمنطق الوضعي. فما لم يعلم حقيقة المتافيزيقا على ما صرح به فكيف اصطيادها وأكلها؟.

بل ولو إدعى إنه عرفها فأكلها لكان شططا من القول لا يرضى به المنطق الوضعي لأن المتافيزيقا تعني ما بعد الطبيعة وقد عبرنا عنه في اللغة العربية بما وراء الطبيعة. وعلى أي تقدير لا يمكن زعم معرفة المتافيزيقا إلا بعد معرفة الفيزيقا.

لعمري متى فرغنا عن الطبيعة؟

ما هي الطبيعة؟

هل لها وجود في الواقع أم اننا نحن فرضنا وجودها كي نرتب عليها النواميس المشهودة كما ذهب اليه كثير من الفيزياويين والرياضيين في قرننا المعاصر مثل «برتراند راسل» وغيره من رواد الفيزياء والرياضيات والفلسفة؟ ثم على تقدير وجود الطبيعة، هل أكملنا دراستنا فيها ولم يبق لنا أي مجهول أم ان الحادثات الجارية في الذريرات لم تبق لنا أي معلوم طبيعي؟ فبعد ما أحطت خبراً بما سلف من الايمان بالعلم فدقق النظرة فيما قاله في الانسان الذي لابد وأن ينظر اليه بمنظار المنطق الوضعي حيث أشاد:

مشكلة العلوم الانسانية: على أن هذا الذي أسلفناه من ضرورة تحويل الكيف الى كم في التفكير العلمي قد يكون يسيرا في العلوم الطبيعية، عسيراً في العلوم الانسانية كعلمي النفس والاجتماع، والعلوم المعيارية كعلمي الاخلاق والجمال. قد يكون يسيرا أن نقيس الحرارة والصوت والضوء والكهرباء وما الى ذلك من موضوعات العلوم الطبيعية، لكن كيف السبيل الى قياس كمي مضبوط للديمقراطية والدولة والشعور والارادة والخير والواجب والجمال؟ بهذا قد يعترض أولئك الذين لا يرون أن تكون العلوم كلها في منهج البحث سواء. ذلك أن المفكرين في موضوع مناهج البحث ليسوا على رأي واحد في منهج العلوم الانسانية، وهم في ذلك فريقان:

(١) فريق الطبيعيين الذين يرون ضرورة مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الانسانية سواء بسواء.

(٢) وفريق اللاطبيعيين الذين يذهبون الى أن العلوم الانسانية تتميز بعنصر فريد لا يقابله مثيل في العلوم الطبيعية، ألا وهو الارادة الانسانية التي في وسعها أن تغير من مجرى الحوادث على أي نحو شاءت. ويحتج اللاطبيعيون تأييداً لوجهة نظرهم ـ فضلا عن استنادهم الى حرية ارادة الانسان ـ بأن العلوم الطبيعية قد أمكنها بلوغ الدقة في قوانينها لسهولة اجراء التجارب في

موضوعاتها، أما اجراء التجارب في الانسان وشؤونه عسير أحيانا، مستحيل في معظم الاحيان.

وبينما ترى القوانين الطبيعية منطبقة بغض النظر عن اختلاف الزمان والمكان، ترى القوانين الانسانية مقيدة دائما بظروف مكانية وزمانية خاصة.. فقد تعمم القول الصحيح الذي يصدق على طبقة معينة من الناس في عصر معين من عصور التاريخ، لكنك تراه لا يصدق على غير تلك الطبقة ولا في غير ذلك العصر، هذا الى ان «القوانين» الانسانية ليست موضوعية خالصة، كما هي الحال في العلوم الطبيعية، اذ يتعذر أو قل يستحيل على الباحث في الشؤون الانسانية ان يتجرد من أهوائه الذاتية، كما يسهل عليه أن يفعل ازاء الجوامد من حديد وصخر وهواء. فما دمت قد جعلت الانسان ـ فرداً كان أو مجتمعا ـ موضوع بحثك فقد فتحت رأسك لعوامل «القيم» الاخلاقية والجمالية وما اليها، وسواء أردت أو لم ترد ستراك متأثراً بمحيطك الاجتماعي وثقافتك وتقاليد قومك. أضف الى ذلك كله:

ان العلوم الطبيعية قد اكتسبت دقتها من الصورة الرياضية التي اصطبغت بها قوانينها لأن قياس مقاديرها الكمية شيء ميسور، وليست الظواهر النفسية والاجتماعية مما يخضع لهذا الضبط الكمي وبالتالي ليست تلك الظواهر الانسانية مما يمكن تصويره بالمعادلات الرياضية الدقيقة، مما دعا فريقاً من اللاطبيعيين أنفسهم أن يقولوا بأن مجرد تعميم القول في صيغة القوانين العلمية مستحيل في العلوم الانسانية لكثرة ما يتعرض له كل موضوع من حالات شاذة. دع عنك أن تطالب هذه القوانين بالدقة التي تراها في العلوم الطبيعية. هذا ما يقوله اللاطبيعيون في منهج العلوم الانسانية ولسنا في هذا الكتاب بعلماء في النفس أو الاجتماع أو غيرهما من شؤون الانسان حتى نقول ان ما يقولونه صواب أو خطأ، فهم أدرى بعلومهم، لكننا بصدد بحث الجانب المنطقي وحده ولذلك نقول في حسم قاطع:

إنه إما أن تخضع القضية العلمية ـ كائنا ما كانت ـ للتحقيق بالمشاهدة واجراء التجارب، واما أن تحذف حذفا من قائمة العلوم، واذا خضع وصفنا شيئاً ما لمشاهده المشاهدين وخضع لتجاربهم، كان عبارة عن علاقات بين الظواهر (راجع ما قلنا آنفا عن هيكل الادراك ومضمونه)، وكل العلاقات يمكن أن تقاس

اذا أسعفها نبوغ الباحثين، فتجد لها معيارا يقيس التساوي بين وحداتها. انه لا غرابة أن تتقدم العلوم الطبيعية بخطوات الجبابرة وتظل العلوم الانسانية راكدة أو كالراكدة لأن الامر فيها لا يزال «كلاما في كلام» ولا سبيل هناك الى تأييد ما يقوله «المتكلم» من هؤلاء إلا بكلام آخر.[١]

لابد لنا من التعمق في العبارات السالفة بدقة وامعان كي نعرف قيمة المنطق الوضعي في المعارف، وهل ينحصر السبيل الى معرفة الكون فيه أم لا؟

(١) قيل إن تحول الـ«كيف» الى الـ«كم» في التفكير العلمي قد يكون يسيراً في العلوم الطبيعية، وما أسلفه (صفحة ٤٤٨): لا يمكن قيام البحث العلمي علىٰ الظواهر الخارجية كالصوت واللون والحرارة وما اليها إلا بالقياس الكمي، فعنى ذلك إنه لا يمكن قيام البحث العلمي عليها كيفيا لأنّ معرفة الكيفية بملاحظة تبدلها الى الكم تكون ميسورة لتلك الظواهر. وعبارته بحذافيرها تدل علىٰ أن الصوت واللون والحرارة وما اليها، أشياء ندركها بحواسنا ادراكا كيفيا، فنعرف مثلا أن هذا اللون يختلف عن ذلك اللون من الوان الطيف بمجرد النظر، لكن قيام البحث العلمي على هذه الاشياء ـ وغيرها ـ محال بغير طريقة القياس الكمي.

فمع قطع النظر عن هذا التهافت، لماذا لا يخضع كيفيا الى التحليل الوضعي ما نراه بحواسنا؟ فانه أمر مشاهد بالعيان لابد من أن يعالجه المنطق الوضعي على ما يشاهد محسوسا وان كان البحث عن عوامله الاولية والتحليلية بحاجة الى استخدام الكميات.

قيل أن تطور الكم الى الكيف والكيف الى الكم من الكلمات التي تستخدم أحيانا لاعطاء الموضوع صورة علمية ظاهرية، وقد استعمل في حقيقة الحياة أيضا، وقيل انه ليست في ظاهرة الحياة أية نقطة غامضة أو عويصة بل انها من قبيل تطور الكم الى الكيف، ولكن لم ير لهذه القاعدة تفسير علمي يقبله المنطق الوضعي. ان الكيفيات لابد من أن تفسر علميا كالكميات، والا تكررت القاعدة كتكرار ألفاظ جوفاء تملاء الصفحات بلا معان موضوعة أو كالآبار العميقة التي حفروها لاخفاء الاسئلة العلمية التي توجه الينا.

أو هل تدرك العقول ان الكميات بأسرها يمكن أن تتبدل الى الكيفيات أم الأمر لم يجر علىٰ هذه الوتيرة؟ واذا لم يكن الأمر كذلك، فما هي العلة في تبدل بعض الكميات الى

١ـ المنطق الوضعي، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٢.

الكيفيات دون الاخرى؟ أو لماذا لا يستحيل أن يتبدل الكم الى الكيف أصلاً كما هو مقتضى تحقيق النظر في حقيقتهما الخارجية، فان الكم هو الامتداد أو المقدار الذي ينتزع من ملاحظة شيء ذات نقاط متصلة أو منفصلة فيقال كمّ الجسم أي صورته التي ينتزع منها ما يمكن أن يعده عاد، فليس هو أمراً جوهريا قابلا للتغير والتحول. أفهل يمكن أن يكون كون النواة على وزن أو امتداد خاص، هو العلة للعروق والساق وأغصان الشجر، أو ان العلة هي نفس النواة المتشكلة من أجزائها الخاصة، إلا أن تبدل الجسم الى الصغير أو الكبير أو المماثل هو الذي يوجب تبدل الكم بالتبع كما يتبدل التحيز الصغير الى الكبير أو بالعكس، فما يكون متغيرا وعاملا للتغيير هو المادة المعروضة للمقدار، فان كان في الكمّ المتبدل شيء جوهري ظهر في ظاهرة الكيف، فالمتبدل هو ذلك الشي الجوهري، وبالعكس فان كان في الكيف المتبدل الى كم، فهو شيء جوهري أظهر مقداره الملازم بمعونة سائر العوامل.

(٢) مثّل الكاتب بأمور لا تقبل القياس الكمي كالديمقراطية والدولة والشعور والارادة والخير والواجب والجمال.

ان ما عالج به الموضوعات المذكورة في مقدمة الكتاب بقوله: «فلأنه علامة تدل على وجودها أكثر منه عاملا من عوامل ايجادها»، ليس معالجة منطقية وضعية، فلم تظهر من الكاتب في هذا المجال أية نظرية، بل قال ان المفكرين في موضوع مناهج البحث ليسوا على رأي واحد، والمتحصل من هذا ان هذه الموضوعات لم تمتثل أوامر المنطق الوضعي، لأنه لا معنى لاختلاف الآراء في موضوع منطقي وضعي ككون الأربعة نتيجة اضافة اثنين الى اثنين آخرين.

(٣) ان تمييز العلوم الانسانية عن العلوم الطبيعية لا ينحصر في عنصر فريد يعرف بالارادة، بل انها تعتبر احدى الظواهر التي لا تسانخ الحقائق والظواهر الفيزياوية، وان الاختيار الذي يوجد بعد الارادة ويصدر الفعل في أعقابه من الفاعل، أشد غموضاً من نفس الارادة، لأن الارادة ان فسرناها بالشوق الحاصل من عللها الموجبة لها لا تتميز عن الظواهر الفيزياوية كثيراً، على أن الارادة لا تختص بالانسان فان أنواع الحيوانات تحس ما يلائمها وتريده فتتحرك نحوه، وانما يعتبر الاختيار ميزة الانسان حيث يؤدي تحققه ـ كما هو كذلك ـ الى الغاء قانون السببية الضرورية، حيث ان الانسان يمكن أن يختار شيئاً بلا انتهاء

معاملاً اياه الى درجة العلة الكاملة، حتى يكون الفعل ضروري الصدور. ومن هذا القبيل ادراك الانسان نفسه المسمى بالعلم الحضوري. وهذه ظاهرة لا يعادلها شيء من الطبيعة، وكذلك تجسيم غير الواقع وجعله واقعا ورفض الواقع وجعله غير واقع. بل ربما يتأكد الامر في التجسيم فيفعل من الاثر ما يزيد على نفس الواقع أو غير الواقع، كالفرد الفقير الذي يتخيل انه لو كان غنيا لفعل كذا ثم يحسب نفسه غنيا فيؤكد التجسيم فيكون غنيا في نفسه وهذا هو الجذر الاول لتلقين النفس على الواقع مع انه غير واقع. ومسألة الحافظة لا تزال كلاما في كلام كعشرات من أمثال هذه الخواص. والقول بانها لا تسانخ النواميس الطبيعية، ليس من مميزات اللاطبيعيين. فأي عالم طبيعي سلوكي قدر على اخضاع هذه الظواهر لمختبره الطبيعي؟.

(٤) وبعد ما اعترف الكاتب بأن العلوم الانسانية لا يمكن تفسيرها بالقياسات الوضعية أراح نفسه بأنا: «لسنا في هذا الكتاب بعلماء في النفس أو الاجتماع أو غيرها من شؤون الانسان حتى نقول ان ما يقولونه صواب أو خطأ، فهم أدرى بعلومهم، ولا أدري ولعل غيري يدري» انه بعد ما سلّم بخروج الانسان عن دائرة منظار المنطق الوضعي وتصريحه بان اخضاع شؤونه للقياسات الكمية محال، فكيف أنكر في المقام كونه عالم نفس أو اجتماع فان الحكم بالاستحالة فرع تصور موضوعه تصوراً وافيا به؟

ثم ناقض الكاتب نفسه ثانيةً فقال بأن القضية التي لا تخضع للتحقيق بالمشاهدة واجراء التجارب لابد من ان تحذف من قائمة العلوم حذفا مع انه اعتبر للانسانية علوماً. فلو فرضنا انه لم يعتبر للانسان علماً فهل هو إلا مكابرة محضة واغفال للنفس عن جميع العلوم الانسانية الفردية والاجتماعية؟ والمشكلة الهامة التي تهدم اسس المنطق الوضعي هي كيفية تفسير المادة الخارجية الموضوعة بوضوح وجلاء مع ان العقل وغيره من الظواهر الانسانية يعتبر جزء من المادة الموضوعة عندهم أيضاً مازال الامر فيها كلاماً في كلام؟! والقول الحق في بحثنا هذا ان نعترف في كل شيء بقيمته الواقعية ونحن لا نخالف المنطق الوضعي وانه من وسائل معرفة الكون البتة، إلا انه لابد ان لا يتجاوز دائرته المحدودة وان لا ينكر شيئاً بمجرد عدم خضوع حقيقته لمختبره فان ذلك عجز يمكن ان يسلب ثقة المفكرين به.

التروي في الحكم

لابد أن تكون ملاحظة الطبيعة ودراستها مستمرة، كما لابد أن يكون التفكير وكذلك التجربة قضية دقيقة حيث يندر اختلاطها.

ولهذا السبب من الضروري ان يحتاط العالم في حركته ويكون استنتاجه عقلانيا حازما. إذ تجد هناك موضوعات لا ندري فيها إلا احتمالات قلّت أو كثرت من دون ان تكون واقعيا؛ وفوق ذلك كله لابد من تجنب الاحكام التي يصدرها العقل وهي مشحونة بالأخطاء والملابسات.

انّ حقيقة الفلسفة العقلانية تعتمد على احتمالات (في الحقيقة) وتسرع في حكمها وتتجرأ فيه وتقول لا يمكن تجزئه النور. ولكن التجربة الواقعية تسمع كلامها چوتسكت قرونا، ثم تصنع آلة التجزئة فاذا النور يتجزأ، وتقول التجربة بل يمكن تجزئته.[1] «دني ديدرو»

وأما «ديدرو» المعترف بالعبارة السابقة قد ترك الاحتياط والحزم في الحكم وسلك سبيل المفكرين البدائيين وحمل على المفاهيم العالية ومنها الاديان بأشد العنف، وقد أضحك المحققين باستدلاله على مزاعمه كما سنبحث ذلك.

يخيل للناس ان الافق المحيط بهم نهاية العالم. كل نظرية جديدة تقنعهم وتخمد حسهم الفاحص الفعال، وهم يخالفون السير العادي للافكار، وعندهم جرأة المخترعين ومقلبي العلم تعد من الجرائم. ويتوهمون ان الانسان لابد وأنه لا يزال على حالته التي عليها. ولا يتفاوت عندهم العصر الحجري وعصر بناء الدور وقرون السكك الحديدية وغيرها من الفتوح العقلية. هؤلاء يحسنون الظن

١ـ الفلاسفة الكبار، اندريه كريسون، ص ٣٤ و ٣٥، عن الترجمة الفارسية.

بورائتهم من الاباء والاجداد وهم قاعدون مستريحون ولا يجدون من نفسهم استحقاق التصديق بما لا يعلمون، ولا يخطر ببالهم انهم لا يعلمون شيئاً، ولا يدرون خلال كل معلوم مجهول على حدة ويكتفون بتغيير الالفاظ والعبارات.
لماذا يسقط الحجر على الأرض؟ الجواب انه نتيجة جاذبيتها، ومثل هذا الجواب الساذج يحقق آمالهم المنشودة من الفحص والتفتيش وفي هذه الحالة يزعمون انهم عرفوا. وتسرهم النقوش الكلاسيكية كما كانت تسرهم نقوش موليز.[١] «لومير»

قد قامت كلمة القوة مقام المادة. ولا نعلم هل تقوم الروح مقام القوة أم لا؟ هذه المسائل المحيرة، تعد من الأسرار المستقبلية.[٢] «فيلوبون»

من المعتقد ان المقصود بالقوة ليس المفهوم الفلسفي المقابل للمادة الفلسفية، بل المراد به الطاقة الفيزياوية أو الكهربائية التي تبعد عن خواص المادة وهذا مما لا شك فيه فان المادة بمعناها الذي كانت تشغل الافكار على أنها الواقعة خارجاً قد عادت لا عين لها ولا أثر، أي انها صارت معروضة للتشكيك بل للجزم بعدمها خارجاً بالنظرية الفلسفية والفيزياوية معاً.

كلما ازددنا علما تفتحت امامنا افاق... فما اقل ما نعلمه... وما أكثر المجهول الذي لم نتوصل الى معرفته بعد.[٣] «سير همفري دايفي»

ومع الأسف ان «دايفي» لم يعرف المنطق الوضعي حتى تطمئن نفسه وتقتنع بعدة مسائل محدودة على ما يدعيه أنصار المنطق الوضعي.

من المسائل ما تلقاه العلوم منذ الخطوة الاولى ويجب عليها أن تحله.
ومنها ما يجب عليها أن تتجاهلها باعتبار انها عوائق لاأدرية، حيث مهارة اللاأدرية فيها أكبر من صدقها.
تستند كل وحدة من وحدات العلوم الى واقعيات نقبلها من غير بحث بالضرورة. فان لم يوجد هذا الاعتقاد الضمني والفطري لا يمكن أن يقام للعلم

١ـ على اطلال المذهب المادي، ج ٢، ص ٥.
٢ـ المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٠.
٣ـ قصة العناصر، ص ٦.

بناء لأنه يعوزه الاساس الذي يقوم عليه. اذاً يحسن علم الطبيعة صنعا اذا هو احتقر تلك الصنوف من الافكار الصلفة السخيفة واتخذ طريقة الهندسة التي لا تناقش إلا المسائل الهندسية البحتة.[١] «بارتلمي سانتهيلر»

قوله: ان العلوم يستند كل واحد منها بالضرورة الى واقعيات نقبلها من غير بحث، هذه الواقعيات ليست على نحو واحد، فقسم منها مبادئ يبحث العلم عنها على انها قياسات لمسائل العلم بلا حاجة الى ان تكون من نفس العلم، ككون المقدار قابلا للتجزئه المأخوذ في العلم الرياضي أو في الفلسفة على انه واقع لا يقبل المناقشة. فهذا القسم ليس من قبيل واقع لا يقبل البحث عنه في غير العلم الذي يستعمل فيه. وقسم ثان لا يمكن البرهنة عليه ككون الشيء هو هو وليس غيره: فان كون «الألف» هو «الألف» وليس «باءاً» مما يسلم الكل به بلا بحث عنه بل يكون مغفولاً عنه في كثير من الأحيان، أو ان العقل مثلا هو مميز الصحيح عن الباطل فلا يخطر ببال احد انه اين نشأ وصف حالة التمييز المذكورة للعقل. هل من العقل نفسه؟ فهذا اول المستحيلات، أو انه لابد من ان نسلم به بلا طلب دليل. فان قيل ان الحاكم هو الوجدان فيعود السؤال بعينه.

ليس الانسان في روابطه بالعالم إلا سائراً بسيطا يقنع بظواهر الاشياء.[٢]

«اميل بوترو»

لا يقصد بوترو بقوله: «يقنع بظواهر الاشياء» انه لا يبحث عما وراءها بل المراد انه يعجز عن فحص ما وراء الظواهر، ولا ينافيه أن يعترف «بوترو» بأن الانسان مع كونه سائرا بسيطا، يعشق معرفة الواقع المطلق أيضاً.

يجب على الانسان مع تعظيمه للعلوم الجديدة أن يعلم ان العلوم ناقصة بعد. ان نقص حواسنا بمرتبة تفر معرفة حقيقة الوجود من ادراكها. فلو سألنا فلاحاً مصريا وبدويا روسيا أو بربرياً لرأينا ان معارفه الطبيعية لا تزيد على عشر ما يعرفه احد التلامذة المبتدئين. ويتضح لي ان علماء هذا العصر في مقابل علماء قرون المستقبل كقروي بالنسبة الى استاذ جامعة فرنسية.[٣] «شارل ريتشيه»

١ـ مقدمة ترجمة علم الطبيعة لارسطو، بارتلمي سانتهيلر، ص ١٢ و ١٣.

٢ـ على اطلال المذهب المادي، نقلا عن امكان قوانين الطبيعة، اميل بوترو، ج ١، ص ٦٥.

٣ـ الظواهر النفسية، شارل ريتشيه، عن على اطلال المذهب المادي، ص ١٣٠ و ١٣١.

يستأنس الذي يعرف حقيقة العلم ونتائجه أن مهمة العلم لا تزيد على تفسير ما نشاهده من المفاهيم والقضايا المحدودة وانما الانسان هو الذي يغامر في لجج الأسرار الغامضة رجاء وصولها. فان قوة السيطرة على الواقع المرتبط الكامنة في طبيعة الانسان هي التي ترفع الحدود عن معلوماته المحدودة، وانما قلنا ذلك لنشرك جميع المذاهب الفلسفية في ما ندعيه حيث ان منها مالا يقبل النقص في العلم ولا يؤمن بامكان الخطأ في الحواس بملاحظة العوامل الموثرة فيها. فان رؤية الجسم العظيم أصغر مما هو في الواقع اذا كانت المسافة بعيدة، ليست نتيجة نقص في الحواس وانما العوامل المحيطة بالعين من كيفية انبساط النور وغيرها هي التي توجد هذه الظاهرة. ومن هذا القبيل اغلب ما يزعم من اخطاء الحواس فانهم يتركون جانب العوامل في الظاهرة المفروضة ويتخيلون انها من ناحية خطأ الحواس. ومن ذلك نفهم سبب خطأ «ريتشيه» في بيان نقص الحواس حيث قال: ان حقيقة الوجود تفر من ادراك الحواس.

ان «ريتشيه» لم يحقق حقيقة الحواس التي لا تدرك إلا مفاهيم وقضايا محدودة، وحاصل ما ذكرناه ان ما افاده «ريتشيه» من نقص الحواس وابتعاد حقيقة الوجود منها يصح من جهة ولا يصح من جهة اخرى. اما جهة الصحة فان الحواس حينما تدرك شيئا تحسب انه الواقع فحسب ولا تحتمل ان تكون قد ادركت جهة من جهاته التي تلي الحاسة فقط، واما الواقع المطلق فليس لها ادعاء الاصابة القطعية. واما الجهة التي لا تصح في نظرية ريشه زعمه بان الحواس يمكن ان تخطئ في الحكم، ويظهر خطأه في هذه الجهة بما ذكرناه من ضرورة ملاحظة العوامل المحيطة بها. فعليه لو أحس البصر الشجر من بعيد كاحساسه من قريب في الطول مثلاً لكان مخطئاً لأن قانون سعة دائرة النور في رؤية الاجسام ناموس فيزياوي، نعم ليس للمفكر ان يحد الواقع فيما تحده حواسه.

نحن الرياضيين انما نعمل للفلسفة والفيزياء.[1] «هنري بوانكاريه»

ان هذا الرياضي الكبير الذي يعد ممن عرف حقيقة العلم والفلسفة، قد عرف أن نتائج العلم المحدودة تقع مقدمات للفلسفة بعد ما ألغى حدودها النسبية لا محالة. وتوضيحه ما أشرنا اليه سابقاً من أن العلوم انما تهدف الى ارتباط حادثة بأخرى والكشف عن عواملها

١ـ قيمة العلم والعبارة مكتوبة على غلاف من الترجمة التركية، هنري بوانكاريه.

المباشرة فحسب. وأما ان الظاهرة المخصوصة لماذا وقعت كذلك ولم تقع على غير هذه الصورة كما نبه عليه «كانت» فيما سبق فلا يتكفله العلم وانما الفلسفة هي التي تدعي تعليل الحادثات ثم ان نسبة الرياضيات الى الفيزيا، كنسبة الفيزياء الى الفلسفة تقريباً.

الحقيقة العلمية والايمان بالمطلق

يعد المشاهد الساذج حقيقة العلم بعيدة عن كل شك و ارتياب، ويخيل له ان المنطق لا يقبل أي غموض قط وان خطأ العلماء ينشب عن استعمال تلك القواعد وتطبيقها في غير موردها.

وكذلك القواعد الرياضية في نظر العامي تشتق من قضايا لا تقبل التشكيك. وهكذا الحقائق عنده بمرتبة من اليقين كما يلزمنا اتباعها كذلك يجب على الطبيعة نفسها الانقياد لها، وان في امكان هذه القوانين التجريبية تعليم جميع الزوايا المجهولة للعالم، إلا ان العلماء لما تأملوا هنيهة عرفوا ان هذه القواعد الرياضية والتجريبية عاجزة عن مثل هذا التعليم ولا يمكن الاكتفاء بها، وكانوا يخاطبون انفسهم:

هل تكفي هذه الكليات والاصول لجميع معارفنا أو ان نفخة واحدة تكفي لأن تغير الاصول كلها؟ وان من يشك أو يلحد بهذه الاصول لا يفكر إلا سطحياً، ولما كان الشك والالحاد لا يفتقران الى الاستدلال، فيسر نفسه بهما.[1]

«هنري بوانكاريه»

وفي الحقيقة ان عشاق العلم حسب مفهومه المصطلح، يؤمنون أشد الايمان بالمفاهيم العلمية الدائرة مدارها في كل عصر من الفيلسوف المؤمن بقضاياه المطلقة المستندة الى نتائج العلوم، ولا يطلقون أنفسهم حتى يعرفوا المشاهدة الخارجية، وهم الذين يغمضون الطرف عن رغبة الانسان في كل عصر في اكتشاف المطلق من المفاهيم والمسائل.

وكما قال «بوانكاريه» ان اقناع النفس كذلك من خواص المفكرين البدائيين، حيث ان

١ـ العلم والفرض، هنري بوانكاريه، عن على اطلال المذهب المادي، ج ١، ص ١٣٤ و ١٣٥.

أسهل شيء عندهم هو التحتم في الاثبات والنفي الذي يشبه الجزم الذي يحصل للاطفال في كل آن، ولا يهتمون بحالة التناقض التي يقعون فيها لسرعة اجابتهم عن الحوادث العارضة. ولجملة «بوانكاريه» الأخيرة وهي قوله: «وان من يشك أو يلحد بهذه الاصول لا يفكر إلا سطحياً، ولأن الشك والالحاد لا يفتقران الى الاستدلال فيسر نفسه بهما»، من القيمة ما يجعلها في أعلى مراتب المعرفة، ولتوضيحها نحتاج الى تفصيل يناسب الموضوع.

١ـ لن يعد «بوانكاريه» عالماً دينياً ولا فيلسوفاً متافيزيقياً كي يتخيل أصحاب المنطق الوضعي ان ما ذكره مقتضى الدفاع عن مبدئه الديني أو عن مطلقه العالي في الفلسفة بل هو من أكبر علماء الرياضيات في عصر العلم على الاطلاق، فمن يؤمن بفكرة هؤلاء الافذاذ الذين خلقوا الحضارة لنا في مختبراتهم فليتأمل في جملته التي ذكرناها ليلاحظ أن العالم نفسه لا يعتقد بالعلم فوق ما يدل عليه العلم دلالة صريحة، ويرى أن العلم يعد وسيلة غير كافية لمعارفنا التي نسعى وراءها مع احتمال تطور ما قطعنا بصدقه الى ما نقطع بكذبه في الايام القادمة. أو لم تكن هيئة «بطلميوس» مقطوعاً بها قروناً متوالية؟ أو لم تكن فلسفة «أفلاطون» الاشراقي و«أرسطو» المشائي و«زينو» الرواقي، معرفة منحصرة في كثير من الأجيال؟ فلماذا لا نحتمل ان الاصول المقطوع بها اليوم ستنقلب يوماً آخر فتكون هباء منثوراً؟

٢ـ لم يدلنا التاريخ الانساني على ذي لب يستند في الحاده أو تشكيكه الى الاصول العلمية الثابتة. هل استند أحد في انكار المبدأ الاعلى أو الخلود الى قانون رياضي أو فيزياوي يدل الانسان المفكر على أن الله ليس بموجود، أو الروح فانية بفناء الجسد؟ وانما الذي يستند اليه الملحد هو المناقشة في أدلة المثبتين. فغاية ما يمكن له، أن لا يقبل أدلة المثبتين لا أن ينكر ما لم يفهمه بتاتاً وهو الذي يحكم به المنطق الوضعي، لأن ما وقع من الملحد وضعياً ليس إلا انكار اجراء قانون السببية في مجموع الكون مثلاً. وهل أثبت أن المصادفة ممكنة؟ وهل فرغ عن مطالعة مجموعة الكون ولم يعثر علىٰ شيءٍ يدعى بـ«الله» في لغة الدين؟

فانك إن كنت من هواة المنطق الوضعي وتعترف بان العلم قد أخفق في الظواهر الانسانية وما زال العلم فيها كلاماً في كلام، فماذا عرفت الروح وعلمت ان اسناد الخلود

اليها من قبيل اسناد كلمة جوفاء خالية عن المعنى الى اختها؟ واما الشك فهو ايضاً خبط فكري يصاب به بعض الناس وما أشبه حالهم بالجنون المرحلي على حد تعبير «فولتير» حيث انهم يصدقون قانون السببية بكل جزم ويقين في جميع أنحاء الكون صغيراً كان أو كبيراً ففي هذه الحالة يفكرون بمقتضى العقل السليم والمنطق والصواب لكن لو سألتهم: فاذن ما هو السبب الاول للكون؟ يجيبون لا ندري هل له سبب أم لا! ولو سألت أحدهم: أوليس كل جزء من الكون معلولاً يحتاج الى سبب وعلة؟ يجيبك نعم. ثم لو تسأله: أوليس حكم الكل يتبع الجزء في غير الكميات؟ يجيبك نعم فان قولنا كل جزء من أجزاء هذا الماء حار يعني أن مجموع الماء حار. بل إنّ عد القضية الثانية مستقلة، مسامحة جداً فان قولنا كل جزء من هذا الجسم كذا وقولنا اذاً كله كذا، عبارتان تكشفان عن معنى واحد. وكذلك اذا كان كل جزء من هذا الماء يغلي فغليان مجموعه أمر منطقي رياضي. فقل له اذاً ما معنى أن تشك في افتقار مجموع الكون الى مبدأ أعلى مع مشاهدة أن كل جزء منه يحتاج الى علة؟ فظهر مقصود «بوانكارية» من أن الاصول العلمية لا تقتضي شيئاً من الشك والالحاد، بل على العكس لو كانت الاصول العلمية منظوراً فيها بمنظار العلم لا بمنظار العقيدة التي حصّلها الانسان من أمور أخرى لأدت الى الجزم بوجود المبدأ الاعلى وغيره من الحقائق العالية.

هذا هو ما يقتضيه العلم. فما نشاهده أحياناً من بعض الكتاب من ميل الى الشخصيات البارزة في أقاويلهم بلا تحقيق في نفس ما قالوه ويقنعون أنفسهم بعدة اصطلاحات ادبية، لا يغيّر الواقع والحق الذي نشيده علميةً كانت أو فلسفية أو دينية. ومما يجلب النظر في بحثنا الحاضر ما قاله احد الكتاب في مصر ظاناً بأنه أوصل العلم الى نصابه، حيث جاء في عبارته:

> والنقطة الهامة التي نريد ابرازها هنا، هي أن الفروض المطلقة لا يسأل عنها، لا لأننا نحاول السؤال فلا نجد الجواب، بل لأنه تناقض منطقي ان نقول عن القول انه افتراض مطلق، ثم نظن في الوقت نفسه انه قابل للتعليل بما هو أعم منه واشمل؛ ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد ان الناس يثور منهم الغيظ الشديد ان تسألهم أي سؤال عن فروضهم المطلقة؛ فمثلاً هنالك فرض مطلق تبتني عليه احكام كثيرة وهو افتراض أسبقية الله على مخلوقاته، فها هنا لو سألت: وكيف عرفت ان الله غير مسبوق بشيء آخر، غضب منك المسؤول لأنه يحس ان

سؤالك غير ذي موضوع، اذ هو منصب على ما لا يحتمل السؤال، وهو لا يحتمل السؤال لأنه فرض مطلق بالنسبة اليه».[١]

لا بد من أن نحلل هذا الكلام وفق المزاعم التي يتضمنها أولاً ثم نذكر ما فيه من صحة وبطلان.

١ـ ان الفروض المطلقة لا يسأل عنها لأنه تناقض منطقي.

٢ـ ان السؤال عن الفروض المطلقة يثير الغيظ الشديد لبعض الناس.

٣ـ افتراض اسبقية الله من هذا القبيل.

وكل هذه المزاعم بحاجة الى تأمل أكبر مما يعتاده كتّاب عصرنا من اطلاق المزاعم بلا ملاحظة جوانبها، أما الزعم الاول الذي يبدو في نظر الكاتب أهم موضوع اهتدى اليه فهو مرفوض اساساً لثلاثة وجوه:

الاول: ان جميع المطلقات ليس من قبيل الفروض الذوقية غير المبتنية على التعليل فكل حقيقة بالنسبة الى ما تحتها مطلقة فقولنا: كل جسم قابل للابعاد قانون مطلق يعم جميع الاجسام مع انه قانون علمي وليس بشيء من الفرض بحسب المنطق وهو ما لا يمنع عن خلاف المفروض. وجميع الاصول الرياضية مطلقة بالنسبة الى الطبيعة الخارجية كقولك كل الدوائر اذا ضُرب مربع نصف قطرها في العدد الثابت تعينت مساحتها، وان العلم يعالج بمثل تلك القوانين موضوعاتها الجزئية بلا توقف وحيرة، ويمكن أن يعترض علينا الكاتب بأن الموجود في الخارج ليس إلا جزئيات معنية ليس لها واقعية خارجية أصلاً، ونجيب على هذا الاعتراض ان موضوع البحث هو العلم في مقابل الفرض، والقوانين المذكورة علمية مطلقة وليست فروضاً لم تؤيد جميع معطياتها. وان توهم بأن القوانين انما هي طرق لمعرفة الجزئيات وليس لها واقع، قلنا ان المنطق الوضعي ايضاً إن صح في جميع المعارف فليس إلا طريقاً للمعارف وليس له واقع في الخارج أصلاً. وان اجاب انه من اسباب العلم اجبنا أن المطلقات أيضاً أسباب للعلم كما عرفناه من الآراء الماضية.

الثاني: ان من القوانين العلمية التي خلقت لنا الحضارة هو ارتباط ما للعرض الى ما للذات. ومعنى هذا انها ليست ألفاظاً جوفاء. وانما قلنا ذلك لأن مدار صحة الحقيقة

١ـ خرافة المتافيزيقا، ص ٤٠.

وبطلانها عند الكاتب هو امكان استخدامها في الحضارة التي خلقت لنا كل ما نريده من الوسائط بغية الوصول الىٰ جميع أنواع الشهوة والوحشية وحررتنا بحمد الله من المبادئ العالية الانسانية بحيث لم يبق عن المائة عشرون فرداً متوازناً روحياً. وامتلأت المستشفيات من المرضى المصابين باختلال الاعصاب وغيرهم من المتمتعين بالحضارة التي لم تخلقها لنا إلا حوادث غير مترقبة وعشقها الانسان لا لأنه يحتاج اليها بل لأن في كل جديد لذة ولأنه جديد فقط. انك اذا رأيت نهراً يجري فيه الماء تقول على الفور ان لهذا الماء منبعاً يخرج منه ويجري في النهر، وذلك لانك تدري انه من المستحيل ان يخلق التراب ماء من نفسه، كما ان الفضاء لا يخلق مطراً من عنده بل المطر انما يستند الى سحابة في الجو وهي تتبدل الى قطرات الماء تحت ظروف خاصة.

وكذلك اذا رأيت نوراً يدخل من باب مكتبتك فلا تزعم انه شيء بدائي ليس من خلفه أي جسم نيّر؛ بل تجزم بان هناك شيئاً يستند النور اليه. لا اظن احداً يشك في هذا الناموس الكلي فحينئذ لو سمينا ذلك المستند اليه الحادث: مطلقاً، لما خرجنا من دائرة المنطق الوضعي، ولا يضرنا اختلاف الاسماء اذا أشارت جميعاً الى حقيقة واحدة، وذلك المستند اليه الحادث انما هو حقيقة موضوعية عملية لا تسمى في العلوم بالفرض على ما سيأتي.

فما جعله «ديكارت» وغيره من الغربيين من عدة حقائق صادقة مبتنية على القانون المذكور، في محله جداً، كقول «ديكارت» ان فكرة الواجب أجدها في نفسي لا محالة، والنفس الانسانية بمقتضى حقيقتها المحدودة لا توجب تلك الفكرة فلا بد من كون ملقّن هذه الفكرة اعظم من هذه الموجودات المحدودة ومن جملتها نفسي. وكالقول الآخر: ان احساس التكليف مما لا ارى لنفسي فيه دخلاً لأن النفس الانسانية لا تزال تحكم بجلب النفع ودفع الضرر وتضحي للوصول اليهما. ولا بد ان يعلل هذا الاحساس بعلة خارجة عن النفس.

وان اراد الكاتب بقوله الفروض المطلقة كذا، تصرفاً في اللغة العربية بلا نظر منه في المعنى فلا نخالفه.

الثالث: لا يختص السؤال عن المطلق بتأديته الى التناقض كما يأتي. وان المطلق في هذه المسألة على قسمين: الاول المطلق الذي يكون ما دون الواجب كقولنا: المنطق الوضعي هو

سبيل العلم بالمعارف الخارجية مطلقاً، أو ان العقل هو الحاكم المطلق بتشخيص الحق والباطل. فالسؤال عن كونها كذلك لغو، لا لأنه ينجر الى التناقض بل لأن المطلق الاول عند معتقده والثاني عند قاطبة المفكرين، من الاوليات التي لا يمكن البرهنة عليها إلا بما هو اخفى منها. فان أي دليل أخذت به على صحة المنطق الوضعي، فهو مصادرة صرفة. وان كان من غير القوانين المنطقية الوضعية فهو اما مردود لأنه لا يعدو عن ان يكون كلمات جوفاء لا معنى لها واما انه بديهي لا يحتاج الى برهنة اصلاً. واما الدليل على كون العقل حاكماً مطلقاً اما هو الوجدان فهو بديهي لا يقبل التعليل واما انه بنفس العقل فهو مصادرة محضة، فعدم امكان تعليل هذا القسم من المطلق ليس من جهة التناقض الا على معنى لم يخطر ببال الكاتب لأنه من اعمق المسائل التي تفر من ادراك كتابنا المعاصرين ولعلنا نعود اليه في مبحث آخر.

أما الثاني وهو المطلق الاعلى فسنبحث عنه في تحليل الزعم الثالث للكاتب.

واما الزعم الثاني وهو ان السؤال عن الفروض المطلقة يثير الغيظ الشديد، وهذا الزعم بنفسه مما يثير استهزاء المفكرين، فانه لم يقرر إلا لإثارة الغيظ، فان العالم الملتفت الى معارفه اذا اتضح له بطلان شيء منها لا تأخذه حمية ولا لومة لائم، بل على العكس لو أدرك الخطأ لسر به سرور الطالب عند وصوله الى مقصده، وان كان المسؤول ممن اعتنق حقيقة وسلم بها لأنها عقيدة اخذها قلبه، فهذا لا يختص بالفروض المطلقة بل كل عقيدة كذلك. كما ان الكاتب يؤمن بالمنطق الوضعي ويتخذه عقيدة فمن هاجمه كي يبطله وان كانت وسيلته في ذلك نفس المنطق الوضعي لأثار الغيظ في كاتبنا العالم، ويخاطب السائل بانه جاهل يحذو حذو مفكري القرون الوسطى.

واما الزعم الثالث فما يثير الحيرة ويوجب سلب الثقة بما ينقل في المعارف والحقائق عن الكتاب المتأخرين، فانهم لا يتعبون انفسهم في سبيل استدراك المعارف حتى يميزوها ويعينوا المقالات التي ينسبونها لأهل المعارف، وذلك لأن هناك عدة اسئلة يمكن توجيهها الى المبدأ الاعلى كنسبة الصفات الى ذاته القدسية فيقال لم كان الله عالماً، مريداً حياً، قادراً وما اليها من الصفات؟ ويعلل بان الجاهل لا يمكنه خلق النظام وبأن الجبر ينافي وجوبه الذاتي وينقصه عن الكمال، والعاجز يعجز عن تكوين الكون.... وغيرها.

ولكن هناك اسئلة اخرى لا ننتبه اليها اصلاً لا لأنها تودي الى التناقض بل لانها من اللغو والتخلف اولاً وان أدت الى التناقض عند التحليل ثانياً شأنها شأن جميع المستحيلات، مثال ذلك: انه ليس لنا ان نسأل عن علة المبدأ الاعلى التي خلقته ومنحت له الوجود لا لأنه يوجب التناقض بل لأن السؤال عن العلة، مصدره المعلول. فما فيه التغير والتطور من الكون الى الفساد أو بالعكس، يسأل عنه انه لماذا تغير من الفساد الى الكون أو من الكون الى الفساد ومن القوة الى الفعل أو بالعكس. واذا فرضنا حقيقة غير معلولة فلا معنى لتوجيه مثل هذا السؤال اليها. وعلى سبيل التوضيح نمثل لك بالاصول الرياضية فنقول:

السؤال عن العلة التي جعلت الاربعة نتيجة اثنين مضافين الى اثنين آخرين لغو محض لأن السؤال عن العلة يلزم معلولية الشيء وان المعلول كان غير ما عليه الآن فصار كذلك. أي لم تكن الاربعة نتيجة اضافة اثنين الى اثنين آخرين فلما تطورت وصارت كذلك فما هو سبب ذلك؟ وكلنا ندري ان الاربعة انما هي نتيجة اثنين مضافين الى اثنين، سواء كان هناك معدود أو لم يكن وسواء كان هناك انسان ادرك هذا ام لم يكن. بل انّ الاربعة ليست إلا صورة اجمالية لاثنين واثنين وليس شيئاً آخر. ومن ثم سميت المسائل الرياضية اشباه القضايا لا عينها لأن القضية تحتاج الى موضوع ومحمول يغاير كل منهما الآخر في المفهوم على الأقل. ومن ذلك ايضاً يستشكل في عد الحمل الوجه الاول حملاً حقيقياً كقولنا: الانسان انسان، أو الحيوان حيوان، وعلى أي حال وفي امثال الاصول الرياضية والمحمولات الاولية لا يسأل بـ«لم» لا لأنه تناقض بل لأن ثبوت الشيء لنفسه المرتكز الأوّل في الادراكات. فاذن السؤال عن علة وجود الله كالسؤال عن انسانية الانسان لا يرجع الى مكسب، فان الله والوجود الخاص به كالانسان والبشر كلمتان تشيران الى معنى واحد. ثم ان مما يوجب الحيرة قوله:

ان الفروض المطلقة لا يُسأل عنها لأنه تناقض منطقي.

أليس المحور في صحة كل حقيقة وفسادها هو ذلك كما اشرنا اليه: انّ أي مستحيل فرضته في واقعة فلأنه يؤدي الى التناقض. فاذا قلت مثلاً ان الاربعة نتيجة اضافة اثنين الى اثنين، فان شك احد في ذلك وقال: يمكن ان تكون الثلاثة نتيجة الاضافة المذكورة فبماذا

تستدل عليه؟ أو لست تقول له ان مجموع الاربعة عدد يتجزأ الى أربعة وحدات والثلاثة مركبة من وحدات تقل عنها بواحدة. وكل اثنين يتألف من واحدين، فاذا فرضنا ان الاربعة تكون عبارة عن أربعة وحدات وكل اثنين يتركب من واحدين، فلاحظة اثنين مضافين الى اثنين آخرين عين ملاحظة الاربعة. والثلاثة تنقص بواحدة عن الاربعة، فافتراض الثلاثة نتيجة اثنين مضافين الى اثنين يوجب ان تكون الاربعة مساويةً للثلاث مع انه كان ينقص الثلاث عن الاربعة بواحدة، فآل الامر الى افتراض الواحد وعدمه في آن واحد وهو التناقض. وبالجملة لا يفرض في شيء مستحيلاً إلا وانه يؤدي الى التناقض وكان هذا الشيء جزئياً خارجياً أو مطلقاً.

السرّ المتافيزيقي

لا شك أن هناك سراً لا يستطيع العلم أن يهتكه، وسيظل موضوعاً للشعر الى الأبد، أعني السر المتافيزيقي. نحن لسنا بحاجة الى أن نضيف غموضاً الى الغموض الذي يكتنف أبدياً جوهر الاشياء كما تفعل الاديان والنظريات اللاهوتية. حينما يبلغ العالم هذا الحد لا يسعه إلاّ أن يتوقف وأن يستسلم لهدهدات رجع المجهول وروعة الجهل على حد تعبير «كلود برنارد». قد يبدد العلم الاسرار المصطنعة التي توجدها الأديان، اذ تحاول أن تطبق رموزها على تفسير ظاهرات علمية محضة. ولن يأسف الشعر على تبديد هذه الاسرار المصطنعة. ولكن العلم لن يبدد السر المتافيزيائي، هذا السر الذي لا يشمل قوانين غير معروفة فحسب بل يشمل أيضاً جوهر الاشياء الذي قد «لا يمكن أن يعرف». وحسبنا هذا السر حتى يعيش في الفن، فوق الجمال المحض البسيط، الشعور بالجمال.[1]

«جان ماري جويو»

يبدو أن مقصود «جويو» من الشعر ليس ما يعنيه الادب، بل يريد منه تبيان السر المتافيزيائي الذي لا بد منه أن يعلل بالاحساس والوجدان والفطرة الصافية التي تعلل عشرات من الحقائق العلمية كالعاطفة والجمال والعدل والواجب وادراك «الأنا» وما اليها من الامور التي نشاهدها موضوعية ولا نقدر على البرهنة عليه بقياسات طبيعية. لكن اطلاق القول في ذلك يعد افراطاً في حق الفيزيقا وتفريطاً في شأن المتافيزيقا.

أليس وجود المبدأ الاعلى يعدّ نتيجة مقدمات علمية؟

أليس التكليف يعتبر مشهوداً نفسياً؟ لكن يترتب على قوله: «وما من حاجة الى ان

١ـ مسائل فلسفة الفن المعاصر، جان ماري جويو، ص ١٠٢.

نضيف الى الغموض الذي يكتنف ابداً جوهر الاشياء غموضاً جديداً» أهمية ما يظهر بالتأمل فيه، وهو ان هناك غموضاً في جوهر الاشياء ندركه ونعجز عن معالجته وحل عقده، وان العلم لم يقدر الى الآن على ان يكشف منه شيئاً، وان نتيجة العلوم لا تتجاوز دائرة الحس والنسبية في حين ان الاجزاء الكونية مرتبطة بأشد مما يتصور.

هذا هو كلام صانعي الحضارة جميعاً يلزم الشرقي المقلد! الإنتباه اليه؛ ومما يجلب النظر بهذا الصدد ان الغموض الجديد لا ينطلق الينا من ناحية الاديان ابداً وان ما يجعله غامضاً هو اغترارنا بعدة اصول علمية وظواهر محسوسة حيث نطلب منها الاجابة عن كل مشكلة نواجهها. فلو عرفنا قيمتها الحقيقية لما طلبنا منها اكثر مما يتآتي منها. ويمكن ان يقال ان الاديان المجعولة هي التي تصنع ما يناقض الاصول العلمية.

يبدو أن الغربيين لا يعرفون الاسلام إلا بما يكتبه المسلم البعيد عن الاسلام والمعجب بما اكتشفه الغرب من ظواهر الطبيعة. فأية حقيقة علمية عارضها الدين الاسلامي؟ فان اخبر الدين عن حقائق لم يجد العلم اليها سبيلاً واضحاً فليس له طردها، بل غاية ما يمكن قوله بهذا الشأن تتلخص في عبارة: لا أدري، لا اعتبار كل ما نجهله باطلاً لعدم احاطتنا به، لأنه سوف نندم على كلامنا هذا كما نندم في الوف من الحقائق التي لم نعرفها فننكرها ثم نلاحظ أن دائرة احاطتنا تتسع رويداً رويدا و اثر ذلك تضحك العقول على مزاعمها الاولى.

عرفنا مما ذكرناه ان السر المتافيزيقائي الذي تخبر عنه الاديان الحقة لا يمكن للعلم ان يبدد أسراره، لأنه ليس من صنع الافكار المحدودة. نعم، نكرر القول بان الاديان المصنوعة هي التي تعارض العلم. واين هي من دين الواقع الذي ما زال يؤيد العلوم الحقيقية ويعلّم الانسان حقيقة الكون وعلله؟

تخيل ان الحقائق العلمية تختلف عن الحقائق العامة، من الأخطاء المحضة. الحقائق العلمية تختص بسعة النظر ودقته، إلا انها تختلف من الوجهة العلمية. ولكن لا بد من ان لا ننسى ان تحقيقات العلماء تتحدد في ظواهر الاشياء فحسب، ولا تنفذ الى الحقائق وجواهرها، ولا يمكن ان يعرفوا من حقيقة الطبيعة شيئاً.

أن العين الناظرة بالمنظار المكبّر، عين انسانية، غاية الامر انها ترى أقوى وأدق مما تراه العيون العادية، واما حقيقة ما تراه فهي عين ما تراه العين الطبيعية.

ان العالم يزيد من روابط الانسان بالطبيعة الخارجية، ويستحيل ان يوجد تغيراً

ما في تلك الروابط، كما انه كيف وجدت تلك الروابط فليس من شأن العالم ايضاً. طلب نتيجة اخلاقية من العلم، خطأ ممنوع.

وقد كنا الى ما قبل ثلاثة قرون قاطعين بان ارضنا هذه مركز الخلقة ونقطة دائرتها، واما اليوم فانا علمنا انها ليست إلا كتلة منجمدة من الشمس.

هناك تحترق غازات في أبعد الكرات منا، وأيضاً نعلم ان نجوماً توجد واخرى تنعدم.

أي تأثير اوجدت هذه الاكتشافات في اخلاقنا؟ هل زادت عاطفة الامهات لأولادهن عن السابق أو نقصت؟

وهل نحس جمال النساء اليوم أكثر مما كنا نحسه بالأمس؟ لا؛ لا.

ما اهمية كبر الارض وصغرها لشأن النفوس؟

لا تبحثوا عنها فانها كبيرة بالقدر اللازم.[١] «آناتول فرانس»

لنتأمل في الجمل التي تبين حقيقة العلم بصراحة، وفي قوله: أن العين الناظرة بالمنظار المكبر عين انسانية، يعني به انك لا تبدل الشيء الذي تشاهده في منظارك عن واقعه الذي كانت العين تراه، فان الناظر من ورائه، عين انسانية بل من المحتمل ان يكون المانع من التماس الحقيقة شيئين: العين الانسانية، والمنظار الذي جعل واسطة في الوصول الى الواقع. وقوله: ان العالم يزيد روابط الانسان بالطبيعة الخارجية». قد سبقه اليه «كانت» ايضاً حيث قال:

ان التجربة توقظ العقل اكثر مما تقنعه. فاكتشاف جزئي المادة قد اكثر روابطنا بالطبيعة وعلاقتنا بها. فحينما لم نكن نعلم ان المادة تتشكل من جزء موجب وآخر سالب، ما كنا نفهم ان الانسان يمكن ان يحيط بالمادة من حيث الايجاب والسلب في اصغر الذرات الكونية ولكنا بعد ذلك في جهل من حقيقة المادة، مع ان العقل قد تنبه على اشياء لم يكن يهتدي اليها من قبل ككون هذه الذريرات هل تخضع للقوانين الفيزياوية الميكانيكية الكلاسيكية ام لا؟

وهل نهاية ما لا بد من معرفته فيما يرجع الى المادة، هذه الظواهر المشهودة؟

وهل هي أجرام قد كان يخبرنا بها «لوسيب» و«ذيمقراطيس» وأخيراً «دالتون» وبعض الرياضيين، أم انها امواج كما يعتقده المتأخرون، أو انه ليس من اللازم أن

١ـ حديقة ابيقور، اناتول فرانس، ص ٢٥ و ٢٦ عن الترجمة الفارسية.

تكون الذريرات اما هذا واما ذاك؟

بل من الممكن ان تكون لحقيقة واحدة حالتان مختلفتان. كل هذه، علاقات ازدادت بين الانسان والطبيعة.

ان آناتول في حيرة لأن جوانبه مملوءة بعلامة السؤال ولم يقدر من الاجابة على شيء منها»[١] «الأرانى» عن «آناتول فرانس»

اني نادم على ماكنت اجحده سابقاً، فلو التفت انسان الى ما وصلت اليه معارفنا اليوم لاستحال ان ينكر شيئاً بمجرد سماعه ـ راجع نظرية «ابن سينا» ـ نحن قد نسينا اليوم ماكان يعلمنا به «روجربيكون» حينما يدعي اننا حسيّون ونعتمد على التجربة والمشاهدة فقط.[٢] «فاجو»

ومن غفلة النفوس الانسانية، الاختلاف في الاستنتاج من مقدمات متحدة، مثال ذلك أنه كان بعض القدماء يستدل بوجود الدائرة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ، بينما كان البعض الآخر يستدل بعين المقدمة (وجود الدائرة) على نفيه، وكالحركة في المادة الخارجية، فقد استدل بها فريق من الناس على ثبوت المحرك الاول كـ«أرسطو» وأغلب من جاء بعده من الالهيين، فيما استدل بها بعض آخر باستغناء الكون عن المبدأ الاول. والمقدمة في المثالين واحدة بدواً والنتيجة متخالفة، وقال «أرسطو» وأكثر المتأخرين:

تتحكم الحركة في جميع أنحاء الكون، ولابدّ من موجد للحركة وهو المحرك الاول والمبدأ الاعلى وقال آخر: ان كون الحركة في جوهر المادة وصميمها يغني عن القول بالمحرك، فنرى ان المقدمة بحسب الظاهر متحدة. ونحن قصدنا بالمثالين توضيح ما ابتلينا به اليوم من مشاهدة تطور العلم ووصوله الى ما لم يخطر ببال الماضين من المفكرين، وهذا حقيقة لا نشك فيها. وانما الغريب في الأمر ان هذه الحقيقة قد صارت وسيلة لبعض الناس الى إنكار كل ما لا يخضع للحواس والتجربة، بينما هي اوضح الامور عند بعض آخر كـ«فاجو» الذي دعىٰ الى الاحتياط في القول، أمعن النظر في عبارته:

اني نادم على ماكنت اجحده سابقاً، فلو التفت انسان الى ما وصلت اليه معارفنا اليوم لاستحال ان ينكر شيئاً بمجرد سماعه.

١ـ علم الروح، للأراني، ص ٢٠٢.

٢ـ مجلة التاريخ السنوية لعلم النفس نقلاً عن على اطلال المذهب المادي، ج ٢، ص ١٣٠.

يبدو مما سبق أن معطيات هذه القياسات أمر واحد في الظاهر ومختلف في الحقيقة. أما مسألة الحركة: فمن يجعل الحركة في صميم المادة ويحسب بذلك انه يغني عن ثبوت المحرك، انما يزعم ان الحركة لو كانت عارضة على المادة من الخارج لاحتاجت الى محرك خارج عنها، واما اذا كانت ذاتية للمادة فالمحرك اذن نفس المادة.

أولاً: ان النتيجة التي يخرج بها «أرسطو» لا تتوقف على عروض الحركة، بل لو كانت ذاتية لكانت ضرورة المحرك اوضح. فان معني الحركة الخروج من القوة الى الفعل تدريجياً أو المرور في صفحة الوجود متعاقباً. وعلى أي تقدير تتركب الحركة من قطعات محدودة من الاكوان فتكون المادة محدودة حين تسبقة العدم الصريح فتظهر الحاجة الى موجد للمادة المتحركة.

ثانياً: ان من يخالف «أرسطو» في توجهه لم يصرّح بأن العالم مستغن عن المحرك لأنه متحرك، بل انه يرد على «أرسطو» في استدلاله بالحركة كي يثبت المحرك اذا كانت خارجة عن صميم المادة، وقد لوحظ اجابتنا عنه. واما مسألة الدائرة فسنبحثها مستقبلاً. يبقىٰ علينا معالجة المثال الثالث المبحوث عنه في نفس الموضع فان من يستدل بتقدم العلوم على انها الحاكمة المطلقة يغفل عما مضى من الانقلاب الرهيب في مسائل العلم وقوانينه وعن النظر في موضوع العلم ووسائله، فلا يخطر بباله الضيق ان موضوع العلم محدود ووسائله نسبية حينما تكشف هذه النسبية والارتباط عن مطلقات تقع أعلىٰ مرتبة من سابقتها وان العلم نفسه يعتمد على امور لا يمكن البرهنة عليها كما أسلفناه في الصفحات الماضية مراراً، وان في معارفنا المعرضة للفحص والتفتيش مئات من الظواهر والحقائق التي لم تخضع للعلم، وعلى حد تعبير كثير من المفكرين انها لن تطيع العلم الى الأبد. ومن يعتبر العلم كسائر الوسائل المحدودة فهو قد التفت الى ما ذكرناه من الامور.

نحن على ما ندرك الطبيعة نقول: انها نتيجة تركب الذرات، إلا ان ما نسميه قانوناً هو في الحقيقة ظاهرة من ظواهر جهة الحركة للقوة. نحن وان قدرنا على ان نعلل حركة الاجزاء كحركة الأجسام الطبيعية، وامكننا ان نكتشف قوانين الحركة العامة، لكننا لم نقترب من حل قضية ذات اهمية، وهي قضية الارادة والتدبير المشهود في تلك الاجزاء. ما هي العلة الكامنة التي تشتغل في ما وراء الاجزاء؟ فان اجزتموني ابين لكم نتيجة معرفتنا المحدودة: يستحيل أن نعرف كمية الأسرار

التي تكمن في عالم الوجود، وكذلك يستحيل أن نكتشف عواملها المحركة.[١] «كراكس»

نحن اناس نعيش في عصر نعتمد على العقل والمنطق فوق الحد والحصر. وانا نقدس عقيدة الحرية والعدالة والانسانية والتكامل، وكذلك نتلق النظريات الاجتماعية كوحي منزل. ومما لا بد ان نعلم بأنّ قدرة اقناع هذه العقائد لا تبتني على الاصول المنطقية والعقلية ابداً.[٢] «اوزولد اشبنجلر»

سوف نبين فيما يلي ان اغلب ما تعتمد عليه الافكار البشرية في العلوم الاجتماعية والسياسية والفيزياوية والكيماوية والفنون الجمالية والاخلاقية، هو ما يخرج عن نطاق القوانين المعروفة للعقل والمنطق.

ولذلك تندهش الافكار العالية من مزاعم اعتماد جميع المعارف البشرية على العلم والمنطق. فلو حكم العقل والمنطق بافناء القوي للضعيف في تنازعهما على البقاء، قانوناً عقلياً، فاذاً بأي منطق وعقل يثبت حسن الحرية والعدالة واعانة الضعفاء من الموجودات؟ نعم لو أراد المتأخرون من العلماء، والفلاسفة في صورة العلماء بالمنطق ما ذهب اليه الأقدمون لشمل هذا، تلك النواميس ولكان مطابقاً لمذهبهم.

بيد أن ما ذهب اليه القدماء في معنى المنطق، لما كان رجعياً في فكرة مثقفي اليوم فلا بد لهم من تمييز الحقائق المنطقية والغاء ثلثي معارفنا عن صفحة الافكار. ولو امتنعوا إلا التخلي عن كلمة المنطق القديم فليفسروا الظواهر المذكورة ليرفعوا التناقض.

١ـ مجموعة خطابات كروكس، عن المصدر السابق، ج ١، ص ١٣٧.

٢ـ فلسفة السياسة، اوزولد اشبنجلر، ص ٦٢، عن الترجمة الفارسية.

مهمة العلم وحدوده

ترون نفكر؟
ولكن ما هو الفكر؟
لا يقدر أحد على الجواب على هذا السؤال.
نمشي، ما حقيقة العمل العضلي هذا؟ لا يعرفها أحد.
أرى ارادتي أمراً غير مادي بل كل مالي من الخواص الروحية غير مادي.
فاذا اردت أن أرفع يدي فعلته، أرى ان ارادتي هي التي حركت المادة، ما حقيقة هذه الحادثة؟
وما الحقيقة التي تتوسط في صدور أمر مادي من القوة الحيوية؟
لا يوجد أحد يجيب عن هذه الاسئلة.
أخبروني كيف تنقل الاعصاب البصرية الصور الخارجية الى الفكر؟
قولوا لي كيف تدرك حقيقة هذا الفكر؟ وأين محلّه؟
ما طبيعة العمل المخي؟
بامكاني أن أوجه اليكم من هذه الاسئلة الكثير الكثير بينما تعجز أعظم فكرة عن الاجابة على أسهل الاسئلة هذه.[1] «كاميل فلاماريون»

ليس لنا أن ندعي أن المفكرين لم يبحثوا عن حقيقة التفكير وغفلوا عنه، بل لازال المفكرون يبحثون منذ أقدم عصور الفلسفة الى أيام العلم والى يومنا هذا عن حقيقة الفكرة، فنرى أحدهم يقول بعد يأس وخيبة: دعوا التفكير في الفكرة وانتظروا تشريح المادة والفراغ من معرفة حقيقتها، فعند ذلك نطلع على السر المحيط بالفكرة. بينما يعكس الامر مفكر آخر

١ـ القوى الطبيعية المجهولة، كاميل فلاماريون، نقلاً عن على اطلال المذهب المادي، ص ٣٨.

ويقول: ميّزوا الفكرة عن المادة حتى نعرف ما معنى الفكرة. فاذا عرفناها نفهم معنى المادة ان شاء الله. وأما العلم فلم يفسر لنا إلا عدة ظواهر تصدر عن الفكر أو توجب التفكير أو تمنع عنه... وما اليها من الشؤون الروحية، فعلى سبيل التمثيل راجع كتب النفس فلا ترى بحثاً عن حقيقة الفكر اصلاً، بل انهم يبحثون عن تداعي المعاني تارة، وعن تكوينها المقدم على التفكير ثانياً، وعن التفكير والتصور الحسي ثالثاً، وعن التفكر والعلم أو التصديق أو الارادة أو اللغة أو الاعتقاد رابعاً، وعن التفكير والاستدلال خامساً، وعن التفكير والانتباه والفطنة سادساً، وعن غيرها من الظواهر النفسية.

واما ماهية التفكير؛ فلم يبحثوا عنه أو لم يقدروا على شرحه كغيره من الظواهر الفيزياوية الطبيعية. نعم قد تراءئ لبعضهم معرفة حقيقته ورفع الغموض عنه دفعةً واحدة، فقال ان المخ يفرز الفكر كما يفرز الكبد الصفراء، فسرّ بهذا التعريف من يسرّ بالتشبيهات الأدبية حتى في معالجة العويصات والمشاكل العلمية.

فهل هذا التعريف إلا تشبيه الشيء بغير مسانخه؟

هل العلة للافرازين واحدة؟

و هل النتيجة للفعلين واحدة؟

افحقيقة الافراز في كلا الموضعين واحدة؟

فلماذا لم يشبه بافراز اغصان الشجر ثمرته؟

فهذا عين الحركة الادبية التي وقعت في فكرة التحوليين على ما سياءتي. وهذا التشبيه وأمثاله أبعد عن حقيقة الفكر عما فسره به القدماء الذين تثير أقوالهم سخرية المتأخرين حيث قالوا:

الفكر حركة الى المبادئ ومن المبادئ الى المراد.

فلماذا نضحك من هذه الجملة؟ أو ليس لأنها لم تعرفنا الفكر بظواهر أوضح منه؟ واما الارادة والاختيار فهما امران غير ماديين على ما نعرف المادة بخواصها ولوازمها. وقد سبق في تفسير بعض الآراء الاشارة الى عدم خضوعها للقوانين الطبيعية وسيأتي بحث مبسّط فيهما فيما بعد. واما السؤال عن الواسطة بين القوى الحيوية وعمل العضلات المادية فقلّما تعرضوا له مع انه من دقيق المسائل الغامضة في علم الحيوان ولم يفسروا حقيقتها. واما

تعيين مواضع القوى النفسية ـ وان وقع بحسب التشريح العضوي من بعض الاطباء ـ لا يزيد عن اقناع محدود لانهم لم يوضحوا لنا حدود كل موضع على حدة، مع ان افتراض الموضع العضوي ايضاً لا يغني عن السؤال عن كيفية ارتباط العمل السيكولوجي في محل فيسيولوجي. خذ الحافظة مثلاً فنرى كيف يحل فيها الوف من الاشكال والالوان والحقائق الكمية والكيفية، ويبقى فيها الوف من الحوادث من الطفولة الى السبعين والثمانين من العمر مع كون الاجزاء العضوية للموضع المفروض في تطور وحركة دائمية، على ان الحقائق والحوادث الموجودة في الحافظة لا يمكن احساسها بأدق الالات... وما الى هذه من القضايا المعقدة.

ولذلك تبدو عظمة العلم بديهية عند الجميع، بيد أن هناك نقطة دقيقة يلزمنا التنبه لها، وهي ان عناوين مثل:

الكيمياء

والفيزياء

وعلم النبات

وعلم الحيوان

وعلم الانسان

وعلم الفلك

نرى أن المسارات السالفة الذكر قد اوجدت مهمة كبرى لا بد ان تؤديها العلوم. فلو انحرفت العلوم عن مسارها الاصلي ونسيت ما يجب عليها من مهام، وتجعل مجالها فضاء الموهوم والخيالات الواهية، لأدى الى فقدها تلك العظمة الهائلة ولأوجب بطلان عناوينها الحقيقية. وبما ان البراهين والادلة التي تستند اليها العلوم على خلاف ما عليه مفهومها الاصلي، فلا بد أن تزيلها عن موقعها. وفي هذه الحالة ماذا يحدث لو أقصي العلم عن موقعه ومكانته؟!.

سينجم عن ذلك ان لا يعتمد أحد على العلم، بل عندئذ يكون العلماء قد استقروا في كراسي خطاباتهم يبحثون عن المسائل المختلفة، وهم في ذلك في غاية التصنع ويظهرون ما ليس فيهم. ان طائفة العلماء الذين ينتخبون مذهباً معيناً ويدافعون

عن الاعتقاد بالمادة، ينطبق عليهم ما ذكرناه أعلاه. لأنهم يستندون في دفاعهم ذلك الى علوم الكيمياء والفيزياء والنجوم وعلم وظائف الأعضاء جاهلين بانه لا دخل لشيء من هذه العلوم في عقيدتهم اصلاً، وهم لا يريدون ان يحلّوا المسائل المختلفة، بل لا يمكن لهم اكتشاف نفس مباحثهم التي انتخبوها نهائياً. واذا اراد (الماديون) المتابعون للعقيدة المذكورة ان يتدخلوا في الامر، للجؤوا الى سوء استخدام العلم. ويمكن ان نشبه العلوم في هذا الحين بعبيد مقهورين اجبروا على اداء مهام تخرج عن نطاق قدرتهم»[١] «كاميل فلاماريون»

ومعنى ذلك كما ذكرنا ليس للعالم اقتحام فيما ليس مهمته. ومن العبث للعالم ان يؤمن بعقيدة فلسفية ثم يدخلها في دائرة علمه. فهذا ما يعدّ تصنعاً من قبل العلماء وتدخلاً فيما لا يعنيهم. والأسوأ من ذلك ان يستدلوا على عقيدتهم الفلسفية بالعلوم التجربية كعلوم الكيمياء والفيزياء والرياضيات كما فعله بعض البسطاء من مفكري الشرق والغرب قديماً وحديثاً. وقد تمنى بعض المتحمسين للعلم ان يستخرجوا من قولنا: اقصر الخطوط بين النقطتين هو الخط المستقيم في الهندسة الاقليدية مثلاً، ان الاصل هو الامتداد أو ان الموجودات غير متناهية مادة وزماناً، وكالاستدلال بقانون النسب في الكيمياء لاثبات الاجزاء غير المنقسمة، لاستنتاج استغنائها عن الخالق. انها مقدمات علمية لا تدل على شيء من النتائج المذكورة. اليس الالهي يعترف بجميع تلك المسائل العلمية؟ الا يحق له القول بالأجزاء غير المنقسمة؟ نعم ان اغلب المتكلمين ذهبوا الى ثبوتها وهم زعماء الالهيين، ويعترفون بجميع الحقائق الرياضية. فهل تعهد أحد منهم أن انكر شيئاً من العلم؟

وفسّر أحد وزراء المعارف العامة ملاحظة احد الكتاب المعاصرين الصائبة القائلة: ان الحس النسبي يهيمن على الفكر في هذا العصر، فصرح مسروراً في خطبة له جاء فيها: «ان استبدال المبادئ النسبية بالمبادئ المجردة في مختلف المعارف البشرية يعتبر فوزاً عظيماً بل أعظم فوز تم للعلم.» ونحن نقول ان هذا الفتح الذي أُعلنت جدته هو قديم في الحقيقة، فقد اتمته فلسفة الهند منذ قرون طويلة ولا نرى ما يقتضي التهنئة على ذيوعه في الوقت الحاضر. فالخطر الحقيقي

١ـ الله في الطبيعة كاميل فلاماريون، ص ٦٦ و ٦٧.

على المجتمعات الحديثة ينجم عن فقد الناس لكل ثقة بقيمة المبادئ التي تقوم عليها، ولا أعلم منذ بدء العالم ان أي تمدن أو أي نظام أو أي معتقد وفق للبقاء مستنداً الى مبادئ ليس لها غير قيمة نسبية.[١] «غوستاف لوبون»

ولكني أظن أن المفسر (وزير المعارف) و«لوبون» قد أفرطا في الحكم، فلو كانا يدققان النظر في مسألة العلم والمبادئ الضرورية غير العلمية لكانا يحللان الموضوع الى جزئين:

الاول: كون المطلوب هو الواقع المنشود المطلق فان العلم لا يتكفل تحصيله ولا يعطي الهدوء للانسان المتشوق الى كشف الواقع المطلق في عامة المعارف التي قد جعلها الانسان منذ بداية تفكيره أقصى الغايات. وللبلوغ الى هذه الغاية قد اضطر الى الغاء كل اضافة ونسبية عن نتائج العلوم المحدودة.

الثاني: ما يكون المراد به الوصول الى الموضوعات والنواميس الجارية فيها على نحو الموضوعية على ان لا يضربها الانقطاع عما يرتبط بها من سلسلة الكون ولا يمكن الارتياب في ان تجريد القوانين والنواميس في هذه الصورة مما لا ينتج المقصود الخاص إلا بالعلم.

التصور العالي: لا يمكن للانسان ان يتّكأ بشيء من عالم الوجود، ومع ذلك يصل الينا انذار من بنان مقتدر بأن لا نغتر بأي شيء من شؤون العالم، والاكتفاء بهذا الكون الظاهر ممنوع لنا...»[٢] «غاسبر»

لا شك في أن المعارف المتاحة لنا لا تتعدى كونها مقتضيات لما ندركه بحواسنا وللوسائل التي خلقناها بحواسنا، والمستحصل منها ليس إلا صوراً أو ظواهر متفككة لم تجمع أو لا نقدر على تجميعها وربطها. ويقرب الباحثين إلى حقيقة الواقع نملة تسير فوق سلسلة مرتبطة فانها كلما اجتازت من حلقاتها شيئاً تتخيل انها قطعت مسافة مستقله ـ ولا تعلم انها مرتبطة ـ وهذا التمثيل ناقص من جهة اخرى وهي ان النملة قد قطعت حلقة من السلسلة بلا شك ولا يتوقف السير فيها على السير في جميع الحلقات قطعاً، وانما سيرها في حلقة مرتبطة لا يتم إلا بقطع المسافة في جميع السلسلة بخلاف المعارف، فالسير الحقيقي في

١ـ السنن النفسية لتطور الامم، غوستاف لوبون، ص ١٨٤.

٢ـ مقدمة على الفلسفة، غاسبر، ص ٨١، عن الترجمة الفارسية.

شيء من الموجودات الخارجية يقتضي الفراغ عن جميعها. وبالتأمل في هذه الجملة تعرف مضمون العبارة التي قالها بعض كبار المفكرين : انه اذا كان اقصر الخطوط في الابعاد الهندسية المسطحة هو الخط المستقيم، فان الخط المستقيم في المعرفة الحقيقية اطول الخطوط بين نقطتي ابتداء وانتهاء.

النقطة الاعلى للعشق للحقيقة تبتدئ بالمعرفة الزمنية بحيث تعجز المعرفة عن تحقيق ما بقي منها، ان الاصل الاول الوحيد لمعرفتنا بالوجود يقع في جهل عميق والذي نعرفه معرفة واقعية.»[١] «غاسبر»

قد عرفنا مما مضى أن البحث في المبادئ العالية انما يبتدئ من الموجودات الجزئية ثم يتصاعد شيئاً فشيئاً الى حقائق تثار حولها الاسئلة مباشرة. خذ الليل والنهار مثلاً فنقول انهما قطعتان من الزمان يفرقهما طلوع الشمس وغروبها. ثم نواجه سؤالاً آخر فوق هذا فنقول: ما حقيقة الزمان؟ وهل هو مصنوع لفكرتنا أم حقيقة موضوعية، أم ليس هذا ولا ذاك وانما الحركة هي الموجود في الواقع الخارج وينتزع الفكر منها امتداداً زمانياً ثم يجزئه الى قرن وسنة وثانية... وعلى تقدير كونه منتزعاً عن الحركة فاذا كانت الحركة ازلية ابدية كان الزمان غير متناه، واذا كانت حادثة كان الزمان محدوداً ومتناهياً.

اقول اذا لم تكن في شيء امارة الواقعية فهو فاقد لكيفية خاصة من الفلسفة.[٢] «غابريل مارسيل»

وقد فسر «غابريل» الفلسفة على مصطلح القرون الوسطى بل وعلى سيرة القدماء حيث انهم كانوا يعرفونها بأنها العلم بحقائق الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية. وكانوا يجعلون العلوم فروعاً للفلسفة من جهة وخدمة لها من جهة اخرى. ثم قسم المتأخرون المعارف الى قسمين رئيسين: فما يدخل في نطاق الحس والتجربة أسموه بالعلم وما يخرج عنه دعوه بالفلسفة. وتفرق المفكرون الى ثلاث فرق على هذا الصعيد: الاولى جماعة ذهبت الى ان المعرفة لابد من ان تكون علماً والا فهي لغو محض، الثانية طائفة جعلوا الفلسفة كاللب للعلوم والثالثة جعلت لكل منهما قيمته الجديرة به. ونحن ندافع عن الاخيرة

١ـ المصدر السابق، ص ٢٢ و ٢٤.

٢ـ الوجودية، ص ٤١، عن الترجمة الفارسية.

في هذا الكتاب ولهذا لا نوافق «غابريل» الذي حصر الواقع في الفلسفة.

قد سألتكم مخلصاً: أما نرى أن الاصل والقاعدة البدائية التي تتعهد باثبات العلوم التجربية تكون عبارة عن المادة والقوة. وان العلماء يبحثون ليلاً ونهاراً عن اصل الحياة. فاذا كانت العلوم الفعلية بصدد اثبات تبدل المادة الحيوية من المادة الجامدة ضمن شروط مناسبة، فان هذه المعرفة ليست منحصرة في العلماء والكبار من المفكرين بل مثل هذه المعرفة توجد عند التلامذة المبتدئين وكلهم يعلمون ان ما هو المحسوس كذلك (المادة الحيوية تتولد في ظاهر الطبيعة من المادة الجامدة بالنظرة السطحية).

يقول بعض المفكرين: لسنا مضطرين الى ان نعلم حقيقة الحياة فعلاً، بل يكشفها العلم في المستقبل، ولكنه رجاء ايماني شبيه بايمان اليهود بمجيء المسيح»[1] «تولستوي»

ما أفاده تولستوي من أن الاصل الاولي لاثبات العلوم التجربية هما المادة والقوة، يعتبر رأياً رآه مفكروا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ولقد نادىٰ به بعض الغربيين بكل صراحة وبلا حزم وتأمل في القول وقال: نحن باكتشاف المادة والقوة قد وجدنا مفتاح الاسرار الكونية. ولم يدر انهما لغزان محيران قد اجتهد في حلهما الوف من المفكرين ولم يزدادوا إلا تحيراً ولم يواجهوا إلا عويصة في صميمهما. ثم لو فرضنا اكتشاف حقيقة المادة الحيوية علمياً وفرضنا انا قد نجونا من الحيرة التي خيمت على النفوس فيها كما قيل قدماً:

الذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

لكان هذا الاكتشاف معطوفاً على سائر معلوماتنا الحاكية عن الموضوعات والروابط المحدودة فحسب. افهذا يكفي عن التعليل العام للواقع المرتبط؟

وبعبارة واضحة بعد ما علمنا حقيقة الحياة فلم يتحصل في معارفنا غير موضوع محدود، فهل لنا ان نقف عنده أم انه يؤدي الى أسئلة اخرى؟

فهل يمكن لنا بعد ذلك معرفة تحول الكمية الى الكيفية؟

وانه لماذا صار الحي حياً وما الواسطة بينه وبين الجماد والنبات؟ ومن أحسن ما تنبه له

١ـ فلسفة الحياة، تولستوي، ص ٣٤ و ٣٥.

«تولستوي» هو ترفيع رتبة العلم الى الايمان به عندهم. فان المسائل والمفاهيم العالية كما تكون موضوعة للايمان والاعتقاد كذلك نفس العلم يقع موضوعاً للايمان الذي لا يستقيم بالأدلة المنطقية على ما اصطلحوا عليه في القرون الحديثة.

ومن أجال النظر فيما يقوله غير العلماء في الدفاع عن العلم، يجزم بما ذكرناه. فانك ترى في خلال هذه الآراء التي نقلناها عن العلماء انهم لا ينظرون بأنفسهم في نتائج العلم ومقدماتها إلا نظرة عابر الى الحقائق العالية، وان المتعلمين الذين تشغلهم الاداب والشؤون غير العلمية يدافعون عن العلم بما ليس فيه. فان اثبات بطلان ما وراء المحسوس لا يستند إلا الى العقيدة بالمحسوس والايمان به ولذلك كان «ارسطو» يوجب التفلسف لنفي ضرورة الفلسفة.

> ولست أستطيع أن أذهب حتى يومنا هذا الى أن هذه النظرية حتى في صيغتها الحاضرة هي آخر ما سوف نقول به، وانها قد جمدت وصارت بعيدة عن الاصلاح والتبديل، ذلك لانك تعرف ان العلم ليس وحياً منزلاً، وان المعرفة العلمية في أي ميدان من الميادين يعوزها اليقين والثبات والصواب الذي يتشوق اليه العقل الانساني شوقاً كبيراً.
>
> فهذه النظرية كما هي الآن هي اقصى ما استطعنا الاهتداء اليه، وعلى كل حال فان أي علم من العلوم بصورته الخاصة ليس علماً إلا بالقدر الذي استطاع ان يصل اليه الانسان.[1] «سيجموند فرويد»

ان الاعتراف بالعجز عن الوصول الى اية حقيقة له بواعث مختلفة ونتائج متفرقة، فقد يقول أحد من المفكرين: اني لا ادري حقيقة الامر ثم لا يرتب على ادراكاته اثراً حقيقياً، كما يقول العامي لا ادري هل اربح الف دينار ام لا، ففي هذه الحالة يأبى شراء شيء ثمنه الف دينار لأنه لا يدري هل يربح الف دينار فيكون مالكاً لها حتى يشتري بها شيئاً ثمنه الف دينار. فلا نشاهد رجلاً عاقلاً يقتحم امثال هذه الموارد باحتمال انه سيكون مالكاً لألف دينار. وهناك من يقتحم ويحكم انطلاقاً من جهله.

والمفكرون لا يبعد شأنهم عن أحد هذين الرجلين، فان منهم من لو سألته عن حقيقة ما هو بصدد ترتيب الاثر عليه يجيبك بقوله لا ادري حينما لا يتحاشى عن ان يرتب عليه اثراً

١ـ مقدمة في التحليل النفسي، سيجموند فرويد، ص ٤٨ و ٤٩.

جزمياً باحتمال ان يكون الواقع هو الذي وصل اليه بلا جزم فيه. و«فرويد» من هذا القبيل فقد افرط في نظريته الجنسية بحيث ارجع جميع الشؤون الانسانية الى غريزتها وسبب بذلك من فساد الاخلاق ما جعل انصار نظريته لا يعرفون الانسان إلا بانه شيء يجود بنفسه لقضاء حاجته الجنسية فيظهر ذلك في الاخلاق وحب الخير والجمال والنبوغ وما اليه من الشؤون. وهذا أحد الشرور التي اوجبها لنا الافراط أو التفريط في العلوم والفلسفة.

فلو سألت اصحاب المنطق الوضعي بأن العلم اوصلنا الى ان فهمنا أن تحمسك في ميدان المنطق الوضعي ما هو إلا بسبب اختلال تلك الغريزة أو ظهورها في فكرتك الخاصة، لأجابنا ان هذا القول تجاوز عن حدود القلم وهتك لعفاف الكتابة. ومن هذا القبيل ايضاً العرفاء الشامخون القائلون باتحاد المبدأ والموجودات المصطلح عليه بوحدة الوجود، فهم مع اعترافهم بالجهل بحقائق الاشياء بل بحقيقة النفس التي هو أقرب الاشياء اليهم يدّعون الاتصال بالله العالم المطلق بل بأنهم هو. مع انه لو سألت ما حقيقة الاشياء لأجابوك انها اربعة عناصر قد أشرق عليها الوجود.

هذه الجملة قد كتبها «فرويد» حوالي عام ١٩٢٧ وهي تبين أقصى حقيقة العلم: أوليس في مستطاع المدافعين عن العلم أن يسمعوا عن عالم من أكبر علماء النفس في القرون الحديثة: ان المعرفة العلمية في أي ميدان من الميادين يعوزها اليقين والثبات والصواب الذي يتشوق اليه العقل الانساني، لأن نتائج العلم ليست قضايا كأنها الوحي المنزل لا يشوبه أي ريب.

بيد ان من السابقين على «فرويد» واللاحقين به قد كانوا في أشد تحمس ديني بما ينتجه العلم، بل قد وعدونا باختتام العلم بسبب اكتشاف المادة والقوة، على ما حكي عن «ارنست هيغل» فلو كانوا يرون الازمنة الاخيرة (النصف الثاني من القرن العشرين) أو كانوا واسعي الفكرة لبدلوا كلمتهم تلك بقولهم: هلموا الى ان نشرع فاتحة العلم واما انه متى تنتهي فلا أحد يعلم ذلك أو إننا لا ندري ذلك.

لا يعنى البشر بالعلم أن يتفهم الحوادث ويوجه الطبيعة الى تسهيل امره فقط، بل ان هناك هدفاً منظوراً فيه وهو معرفة الواقع ونفس الامر، ولا بد للعلم ان يتجه

الى اكتشاف هذا المجهول وجعله معقولاً»[١] «ميرسون»

عن لسان الطبيعة: أيها الانسان ان العالم أمامك جديد، ويجب ان لا تغتر بمعلوماتك السابقة، بل لا بد ان تشرع كل شيء من جديد»[٢] «امرسون»

العلم: جاء الانسان بما لم يخطر للسحرة ببال.

ولم ينصف «شتوبريان» ولا أصاب بحكمه على العلم ورميه اياه بكل فرية، اذ يقول: انه (العلم) يفسد كل ما يصل اليه.

فالنباتي لا يهمه نكهة الأزهار ولا يعبأ بألوانها ولا يؤثر عليه جمالها. كما انه يقصد الله في قوله في محل آخر: «محاسن الطبيعة انما القلب مقرها.

الحقيقة هي فوق العقل. وقصارى جهد العقل ان يتوصل الى ادراك شيء من الحقيقة. فمن اجل الحقيقة يحسن بنا ان نشتغل ونعيش على اهبة الموت اذا لزم الامر.

اعرف الحقيقة لتعرف الحق وتفعله، هذا هو مختصر واجبات الانسان فليتمسك به من تتلاعب بهم رياح السلطة هائجة من كل جانب.

العقل لا غنى عنه. اجل انه قد يغلط فهو ليس معصوماً، ولكن كيف تعرف ذلك؟ بالعقل؛ فهو ضروري ولكن يجب الاعتدال في تقدير استطاعته.

نظرياتنا اليوم ليست إلاّ وقتية، وبرغم تقدم العلم وازدياد معرفتنا العجيبين، إلاّ أن هذه الآراء والنظريات لا تزال تجربة ابتدائية، وكأنها أرض تنبت مواد البحث للاجيال الآتية.

ودون الانتهاء الى حل مسألة الحياة واستطلاع سر هذا الكون العجيب المتاح لنا ان نعيش فيه، عظيمة هي الاشياء التي يترتب علينا علمها وعملها أو تناسيها بعد تعلمها.[٣] «اللورد افبري»

وبسبب هذا الافساد رفع الشاعر كيتس كأسه قائلاً: «لتسقط ذكري نيوتن»! ودهش الحاضرون وأراد «وردسورث» أن يطلب ايضاحاً لذلك قبل ان يشرب فأجاب «كيتس»:

١ـ الميثودولوجيا، فيليسين شاله، ص ١٢١، عن الترجمة الفارسية.

٢ـ ربيع الفكر اليوناني، ص ٦.

٣ـ السعادة والسلام، اللوردافبري، ص ١٧.

لأنه هدم الجمال الشعري في قوس قزح بارجاعه الى الموشور. وشرب الجميع نخب خزي الرجل.[١]

وقد بين علم النفس ان ادراك الجمال ومعاني العاطفة يقابل المدركات العلمية والفلسفية دائماً بل تختلف مهباتها في النفس اختلافاً بيناً وكلما اشتدت فعالية احدهما ضعف الآخر عن فعله، وهذه ظاهرة صحيحة لا تقبل الانكار إلا بمفاهيم مبهمة غير علمية. الا ان كلاً من الطرفين لا يجب ان يعدم الآخر، فان كلا الامرين اصيلان في النفس وليس لنا ان نقضي بترجيح احدهما على الآخر، ولا تبعد نسبة الامرين عن نسبة الكف والاستجابة المتقابلين في النفس، في ان ضرورتهما في النفس من حيث الوجود على السوية.

واما ان موضع محاسن الطبيعة هو القلب فلا يبعد عن الصواب وان كان وسيط نقل صورتها الى اعصاب المخ هو العين. ثم تنتقل بواسطتها الى القلب. وللكلام محل آخر لعلنا نعود اليه وقد فرقت العلوم الانسانية بين الظاهرتين على ما سيأتي. واما فيما قاله «اللورد افبري»: «العقل لا غنى عنه. اجل قد يغلط فهو ليس معصوماً، ولكن كيف يعرف ذلك؟ بالعقل؛ فهو ضروري» من المحتمل انه اراد احد معنيين على سبيل منع الخلو:

الاول: ان يكون المنبه لخطأ العقل نفس العقل وذلك بتمييزه بين الحق والباطل. فان العقل بنفسه يدرك ان لقضاياه شطرين: حق وباطل، فاذا اعتدل في حكمه، ميّز بينهما لا محالة.

الثاني: ان يشير بذلك الى اللغز المعروف وهو: لو كان المصدق للقضايا العقل نفسه لأدى الى الدور المنطقي المستحيل والى التناقض، وان كان مكذباً فمن اللازم حينئذ اتكاء العقل في احكامه الى الوجدان والاحساس غير العقلي.

على خلاف الاصول المثالية التي تدعي ان الواقع هو شعورنا فقط، وتزعم ان الوجود وعالم المادة انما هما انعكاس الشعور والحواس والتصورات والعقائد. ترى الفلسفة المادية لـ«ماركس» أنّ المادة هي منبع الاحساس والتصور والشعور، فيقع الشعور في الرتبة الثانية لأنه انعكاس المادة وهي منعكسة عن الوجود.[٢] «كارل ماركس» و«جوزيف استالين»

١ـ مسائل فلسفة الفن المعاصر، جان ماري جويو، ص ٧٦.

٢ـ اللينينية، استالين، ص ٧٤٠، عن الترجمة الفارسية.

بين العلم والفلسفة

من الواضح أن جعل الوجود أصلاً للمادة وانعكاس الشعور منها ليس إلا مسألة فلسفية محضة، فان المادة التي لها غير الجسم الفيزياوي معنى عام فلسفي لا تتم مطالعتها بقوانين فيزياوية متحدة. والمادة بإرادة المطلق منها، تعتبر من المفاهيم العالية الفلسفية، فكيف بمفهوم الوجود الذي يعلو فوق المادة والصورة وغيرهما من الموجودات الخارجية. وتوضيح ذلك ان كلمة الوجود يمكن ان تتضمن إحدى المعنيين:

أحدهما: الموجود وهو الحقيقة التي تلبس بالوجود، وهذا القسم عند كبار علماء اليوم ما يمكن أن يحس ويخضع للتجربة فيكون بذلك مستعداً لاجراء القياسات الكمية عليه.

ثانيهما: هو المفهوم العام الذي لا يوجد في الادراكات العامة منه ولا ريب أنه أعلى مفهوم فلسفي نعرفه في المعارف الكلية.

فإن أريد بكونه اصلاً للمادة بمعناها الاول فهو إما مادة أو مادي الذي هو أخفى من المادة، فلا محصل لقولنا أن المادة أو المادي يعتبر أصل المادة لأنه ليس هناك اصل ولا فرع بل ان الموجود حقيقة واحدة وهو المادة لا غير. وإن أريد ثاني المعنيين فهو أمر اعتباري لا حقيقة له في الخارج، وإن فرض كذلك فهو مفهوم فلسفي وينافي ما يعشقه حماة العلم المؤمنون به لانهم لا يجزمون بأن النواة الاصلية للعلوم هي الفلسفة بل يعتقدون ان المفاهيم العالية تخرج عن نطاق العلم.

بملاحظة العوامل المعروفة يمكن ان يتحصل في فكرة الانسان مفهوماً كلياً انتزاعياً من الكون مع قطع النظر عن الخواص الموجودة فيه بحيث لا يكون هذا الانتزاع إلا حركة الاجسام المنفصلة في الفضاء، وإن الخواص العامة والمشتركة

للاجسام كالانبساط والوزن تصل الى مرتبة تطابق الجرم.[١] «سرجي فافيلوف»

هذه العبارة تكون أيضاً كسابقتها تنم عن حقيقة فلسفية وبادرة تماثلها فإن العلم على ما يعرفه عشاقه لا يقبل أي انتزاع كلي يوجب المعرفة ويدخل فيها دخول شيء ضروري فيه. واما المسألة الفلسفية فهي ارجاع جميع الخواص الكيفية والكمية الى الجرم، فلو قال: اننا لا نقيس هذه الاشياء إلا عندما نطبقها على الجرم من تلقاء أنفسنا لكان أقرب الى الحق مع قطع النظر عن أن الفيزياء الحديثة لا تعترف بوجود الجرم اصلاً أو ترى الجرم إحدى حالتي الحقيقة الخارجية.

ولعدم فهم الخواص الديالكتيكية لديهم (الفيزياويين) وعدم وجود ضوء فلسفي لهم زعموا ان جملة «فقدت المادة» من كلام «اومو»، برهان عملي لانهزام المذهب المادي وفتح العقيدة المثالية.[٢] «سرجي فافيلوف»

ان ملاحظة الكون منفصلاً عن الخواص الموجودة فيه لا تتعقل إلا بالنظرة الفلسفية البحتة، وكذلك انشاد دراسة عينية انتزاعية شاملة لذلك الكلي المنتزع للاجسام المتحركة، يتضمن شبه تناقض لا يمكن حله الا بقضايا فلسفية. وليس هذا من قبيل تكافؤ الضدين حتى تكون قضية طبيعية علمية. واما العبارة الثانية فصراحتها في ضرورة الاستضاءة بالفلسفة وعدم كفاية السير العلمي في المعارف، في غاية الوضوح.

لا يمكن الشك في ان العلم الانساني اليوم يبعد غاية البعد عن أن يصنع المادة الحيوية وأيضاً لا شك في ان مادة الحياة تشكل عنصراً جديداً، إلا انه لا يتسنى لنا ان نفكر في ان الروح انما جاءت من الخارج أو ان نعتقد ان شعاعاً الهياً قد اختفى فيها. اما نحن ففي نهاية السذاجة ننظر فيها نظرة مفكر ديالكتيكي فنقول: ان الروح هي استحالة كمية الى كيفية.[٣] «فرانسيس هالبواكس»

تشتمل هذه العبارات على قضية لا يمكن معالجتها علمياً، ألا وهي قضية الروح الغامضة. فان تشكيل مئات من المدارس العلمية لم تحل غموض الروح فكيف تعالجها عبارة مختصرة مندمجة وهي استحالة كمية الى كيفية؟ فهل من المعقول تبدل مقدار بما هو الى

١ـ لينين والفيزيقا الحديثة، ص ١٩، عن الترجمة الفارسية.
٢ـ المصدر
٣ـ الديالكتيكية المادية، الارانى، ص ٢٨، عن الترجمة الفارسية.

كيف بغير المفاهيم الفلسفية؟ وقد ذكرنا عند البحث عن المنطق الوضعي ما يفيد في هذه القاعدة الفلسفية المزعوم انها علمية وقلنا انها عبارة عن حفرة عميقة تدفن فيه المجهولات كلفظة الوجود.

ان الحياة الباطنة للذرة توضح لنا خواصاً تتميز عن المضامين السابقة التي كان يدلنا عليها علم الفيزياء التي قد قضي على سلطانها، فلا نرى لزاماً لانفسنا ان نغترّ بها. قد كنا الى الآن نتعامل مع الحقيقة (كنا نتخيل اننا نقف عند الحقيقة) إلا انها فرت من افكارنا بحيث لم نطق ذلك بتاتاً. لكنا وجدنا أن وظيفة الفيزياء لا تنحصر في الفحص عن الظواهر الطبيعية واكتشاف روابطها! بل ان علم الفيزياء بقواه العلمية والنظرية يقربنا الى واقعية واحدة. وهذه الواقعية تخرج عن حدود الأشياء المدركة. نحن قد عرفنا مرة اخرى عظمة الحقيقة التي لا يمكن بلوغها. وهذه المعرفة توجب استمرار الفكر العلمي وعدم انقطاعه ايجاباً ضرورياً.[١] «أومو»

هذه هي الحقيقة التي لا تشوبها شائبة فان اكتشاف الوحدة ليست وظيفة الفيلسوف فقط بل ان الفيزياوي ايضاً يرى نفسه بحاجه اليها. فان الجزئيات المتفككة ما لم تجمعها وحدة متماسكة لا تعمل على وثوق العالم بأنها حقائق. فان الحوادث المتفرقة اذا تشابهت فهي تكشف عن وحدة واقعية لا محالة وان لم تتشابه بل كانت اموراً متضادة فلا يمكن ان يبحث عنها بقاعدة واحدة أو انها ذات موضوع واحد.

وعلى أي حال ان كلاً من العلوم يختص بحقيقة واحدة يجعلها مداراً لمباحثه كالفيزياء الباحثة عن الجرم بما له من الحالات المختلفة، والرياضيات الباحثة عن العدد بما له من الشؤون، وعلم الهندسة الباحث عن الشكل أو عن مطلق الامتداد. وعلم النفس الذي يبحث عن الروح وان شئت سمها بالظواهر الانسانية الخاصة وعلم وظائف الاعضاء الذي يبحث عن الحيوان بما له من خواص التغذية والتوالد والتناسل والأعضاء الحيوية وكيفية ارتباطها وتفاعلها الكيماوي.

نرى ان كل علم يمتلك وحدة جامعة لقضاياه فلا يبحث في أحد العلوم قضايا العلم الآخر. فلا يطلب من الرياضيات مسائل النحو ولا في علم النحو مسائل الطب ولا في

١ـ لينين والفيزيقا الحديثة، ص ١٨.

الهندسة مسائل الحياة. ثم ان الفيزيقا اختصت في القرون المتأخرة بالبحث عن الجرم فقط بما له من الظواهر. وعلى الرغم من هذا الاختصاص فقد زال الجرم عن صفحة الطبيعة. وكان المقلدون من الفيزياويين يتصورون: أن الحقيقة الخارجية التي تحقق جميع آمالهم هي الجرم. وكانوا يبحثون عنه على أنه الحقيقة المنحصرة. فلما تحلل الجرم الى ظواهر كهربائية ورأوا أنه لا تجري القوانين الجرمية والذرية صرخوا بأعلى اصواتهم:

ان الحقيقة قد فرت من مختبراتنا الفيزياوية الى حيث يستحيل رجعتها. فوقف العلماء حيارى لا يجدون الى الخروج عن هذه الزلة سبيلاً، ومن جانب آخر لم يكونوا يكتفون بظواهر متضادة لواقع وحيد وكان من اقصى امنيتهم ان يعرفوا الواقع الواحد بعرض الظواهر عليه، ولكن لم يروا بداً من التسليم بوجوده من دون ان يعرفوا حقيقته. فأثبتت هذه الظاهرة لأصحاب المنطق الوضعي ان يعترفوا وان جحدوا في السنتهم: بات من الممكن ان يبحث العلم عن امور لا يعرف حقيقتها اصلاً وانما المجوز للتصديق بوجودها هو الآثار واللوازم الثابتة لها. وقد حكى «فافيلوف» رئيس أكاديمية العلوم الروسية عن «لينين» انه رأى قيمة عالية لتلك الجملات المنقولة منه (راجع الصفحة المذكورة آنفاً).

> الديالكتيكية عبارة عن معرفة ذات نواحي عامة (التي تتزايد جهاتها دائماً) مع مقدار من الظلال والاضواء الفلسفية المرتبطة بالمستقبل التي تقرب من الحقيقة تدريجياً مع نظام فلسفي يتركب من تلك الظلال والاضواء الفلسفية التي تتحقق في صورة كلية.[١] «لينين»

تجعل هذه الجملة وما يشابهها للعلم والفلسفة ما يخصهما من مجال الفحص في الافكار. فاكتشاف صورة كلية من مداليل العلم وحقائق الفلسفة، هي أمنية كل باحث عن حقائق الكون بأسرها، اما العلوم فيشترك في الاذعان بنتائجها المحتمة كل عال ودان من المفكرين عالمين كانوا أو فلاسفة مثاليين أو واقعيين. ويستوي في ذلك الفنان والشاعر ومختلف العلماء والفلاسفة بمختلف مذاهبهم. من ناحية أخرى لا تلبي العلوم ما تحتاج اليه الافكار من معرفة مفاهيم مطلقة ومسائل عالية، فلا بد للحصول عليها من ضم أمور خارجة عن نطاق الحس والتجربة. ومما يلزمنا التنبه اليه هو ان اختصاص مسائل الفلسفة بقوانين مختصة

١ـ المصدر السابق، ص ٢٢.

ناشئة من المسالك والمعطيات الوجدانية الشخصية، لا يلائم فكرة التحقق الموضوعي في المعارف الذي يعتنقه الواقعيون الافراطيون، أو انصار المنطق الوضعي.

ان الروح بسبب نفوذها الى الامام تحس عجزاً وضعفاً عن حقيقة امرين:

الاول: انها ترى نفسها في ميدان الطبيعة الغير المتناهية على حد تعبير «باسكال»: «مركزها كل العالم ولا يحيطها أي مكان» على ما عليها من الغرور، فتكون مجبرة للاعتراف بالعجز. وقد اظهر العجز أرق الافكار البشرية في نهاية اليأس، وقد سقطت تلك الافكار بأجنحتها المحترقة.

يعترف «سقراط»: «قد بلغ علمي بي أن علمت اني لا أعلم شيئاً»

ويهتف «ابن سينا»:

هام قلبي أفق بيداء الوجود — لن ينـل شـيئاً ولو كـثر الجـحود
أوقدت قلبى شموس المعرفة — ليت تـحظىٰ الذروة قـيد الأنـملة

ويقول أيضاً:

يموت وليس له حاصل — سوى علم أنه مـا عـلم

وقد استكان «الخيام» قائلاً:

لن يسفر الغدو والرواح — عن بادئ ولا عن انتهاء

ويقول «جوته»: وبالجملة.... قد تعلمت الفلسفة والطب والحقوق، ومع الاسف قرأت الفقه والاصول، إلا اني الآن واقف هنا كالمجانين ولم تتجاوز معرفتي عما كنت عليه، علىٰ اني لقّبت بلقب الدكتوراة والماجيستر وها أنا آخر الأمر أرى: اننا لا نقدر على المعرفة بيد أن ادراك هذه الحقيقة يحرق قلبي»[1] «الأراني»

يعتبر القائل من الواقعيين الوضعيين الذي ليس لما وراء الحس والتجربة عنده أي مفهوم. وهو عند تلامذة الشرق الوضعيين من زعماء الواقعيين. ورغم انه اجتهد في كتابه السيكولوجيا (علم النفس) في تفسير كل ظاهرة روحية على أساس الموضوعية المادية ـ وكتابه هذا يعد من أحسن ما الف في موضوعه ـ وسعىٰ في سحق النواميس الروحية من اصلها، لم يخلص نفسه من الواقع المشهود وهو الاذعان بعدم كفاية الحس والتجربة وان

١ـ علم الروح، للأراني، ص ٢٠١ و ٢٠٢.

جوانب الكون تملؤها مجهولات لا يمكن للافكار ان تغمض عينها عنها وتقول: مـا رأيت شيئاً. ومثل ذلك يقال ان كلباً في دار رجل مؤمن بالطهارة والنجاسة قد تلطخ بماء البالوعة المخلوط بأنواع النجاسات، فمس ثياب الرجل مع انه كان يراه فأغمض عينيه وقال: كانت شاة ان شاء الله، لاني ما رأيته!

هل من الممكن أن نغمض العين والعقل ونقول: لا نرى شيئاً، غير المحسوس بالبصر؟ فما نراه من الآثار والمعطيات التي لا نحس ملزوماتها فلنغمض عقلنا ونقول هي ايضاً محسوسة ان شاء الله تعالى أو نهرب منها بعبارات لا تكشف عن معانٍ محسوسة.

ثم انه قد اخطأ الكاتب في استشهاده ببيت «الخيام» المذكور حيث أن ظاهره يدل على لا نهائية الكون ولا يدل على تحيره. وقد نقلنا ابياته الدالة على ذلك في اوائل الآراء.

هل عرفنا بعد ما فسرنا وعللنا الظواهر الطبيعية التي كانت مبهمة: لماذا نرجح وجود عالم الطبيعة بدلاً من عدمه؟

مع الأسف لا ندري!

يطمئن الفيلسوف الطبيعي لمّا يرى مقداراً معيناً من المادة والقوة والطاقة انها هي معروضة لجميع القوانين والنواميس.

من اين جاءت تلك القوة؟

وما هي العلة الاولى للطاقة؟

هل يقدم لنا الفيلسوف الطبيعي اجوبة هذه الاسئلة، أو هل يثبت ذلك باستدلال صحيح ان لا معنى لها»؟[1] «اندريه كريسون»

يقول الحسيون لم نرغم على ان نعتقد ان للظواهر الطبيعية حقيقة تكمن خلفها وهي التي أوجدتها ونظمتها. هذا ما زعمه الحسي بدلاً من ان يقول: لا ادري أو ليس من وظيفتي البحث عن ذلك. وهو حينما يجيب: بان ليس وراء هذه الظواهر أي شيء، فيلسوف ينسج فلسفة سلبية رغم زعمه انه عالم طبيعي لا يؤمن إلا بالحس والتجربة اللذين لا يعرفان شيئاً إلا وقد جعلاه موضوعاً محدوداً، غافلاً عن ان المعرفة الحسية في ميدان المحسوسات لا تنافي الاقرار بمعارف من نوع آخر. والاسئلة المذكورة في العبارة انما تُعجز من يتوقع صورة كلية مطلقة لمعارفنا الوضعية المحدودة. والسؤال الأخير في عبارة «كريسون» يطلب

١ـ مذاهب الفلسفة، اندريه كريسون، ص ١١٥.

الجواب من الحسيين الوضعيين من الازمنة القديمة الى يومنا هذا ولم يقدروا على اجابته بصورة مقنعة. فهل يقنعنا العالم الطبيعي ان الاسئلة المذكورة وما اليها من المسائل التي لا تزال تزداد في جوانبنا، مما لا مورد لها؟ وهل له أن يأمرنا بأغماض العقل وصدّه عن الانتباه الى تلك المسائل؟

العلم. الذي يعرفنا مجموعةً من عالم الوجود ليس إلا جزءاً من معارف مبهمة. نحن لا نعرف عدد النجوم والأجرام، فعليه كل ما نظهر من الفروض والآراء الناظرة في الكون، دعوى بلا دليل.

واما الطبيعيون من الفلاسفة المحافظون على معلوماتهم السابقة والفعلية لا يقبلون ان تخرج آراؤهم في الكواكب عن قصة خيالية في الاغلب. فلو لم تكن الفلسفة الطبيعية كعقيدة لا تفوق العلم المحدود، فما هي؟

هل يقصر الفيلسوف الطبيعي نظره فيما يعلم ويعرف أو يرق الى ما فوق علمه؟هل يأبى عن الحكم بما لا يعرف؟

هل حلل الكيماوي جميع التركيبات الحيوية؟

وكيف اثبت التولد الذاتي؟

هل فسر أحد الى الآن التمثيل الوجداني؟

هل كملت فلسفة النشوء والارتقاء ونجت من كل ابهام وغموض؟

هل انتهت نظرية المادة والقوة نهاية كاملة؟

هل اتفقت كلمات العلماء على النقاط التي بحثوا عنها مختلفين؟

هل بقي مجال الجدل في حركة عدد من القوانين الثابتة في الكون؟

نعم يمكن ان يجيب العالم عن تلك الاسئلة، ولكنه لا يتجاوز المرجحات، وليس من شأن العالم العمل بأمثال تلك الآراء. اما الفيلسوف الطبيعي فعلى ثقة بأن هذه الآراء غير العلمية كأنها لا تزال البتة، في حين ان اقوى القوانين العلمية واثبتها، مشكوك فيها من ناحية العلل ومبادئها، ولا يقدر احد على اثباتها ضرورياً كما ان ابطالها ايضاً مما لم يثبت.

اقول باختصار انالفلسفة الطبيعية مملوءة بآراء لمتثبت ولاتثبت ابداً.»[1]

«اندريه كريسون»

١ـ قواعد الفلسفة الطبيعية، نقلاً عن على اطلال المذهب المادي، ص ١٣٩ و ١٤٠.

وأخيراً... قد تعلمت الفلسفة، والطب، والحقوق، ... والآن واقف هنا كالمجانين ولم يزد علمي على ماكنت عليه، وادرك ان الانسان لن يدرك شيئاً وبادراك هذه الحقيقة يحترق قلبي»[١] «جوته»

يبدأ العلم بالدهشة وينتهي بالدهشة. ومن الدهشة ينشأ الشعر والفلسفة جميعاً. وسيظل العلم اذن مصدر ايحاء لا ينتهي ومصدر شعر لاينضب.[٢] «كولردج»

تثير النظرة الاولى الى الطبيعة المنظمة بما لها من القوانين والنواميس الدهشة والحيرة ثم بانكشافها شيئاً فشيئاً تأخذ الحيرة في الزوال وتتبدل الى العلم والاطمئنان. ولكن في هذه الحالة لا تتجاوز المعلومات قطعات محدودة، وفي انتهاء هذه الحالة يختلف المفكرون، فمنهم من يقنع بما حصل له من تلك المعارف المحدودة صامتاً عما لا يعلمه بلا اثبات ونفي في غير ما لم يصل اليه علمه، ومنهم من يكون أعلى تنبهاً وقادراً على ان يعترف بما لا يعرفه قياساً على ما يعهده من العلوم، ولا يرى أي تناقض بين ما حصل له من العلوم وبين ما يبعد عنها على ما تدلنا عليه المعرفة الجامعة للكون. ومنهم من هو أقدر من زميليه فيتسلق الى معرفة الحقائق الأعلى فالأعلى ويكون بذلك مستطلعاً على الكون ونواميسه، وان شذّ في تاريخ العلم والفلسفة أمثاله.

بيد أنه يبدو عليه انه يمشي في هذه الطرق ويصل الى المقصود جازماً في ذلك بل يثير ما رآه من عظمة الكون واسراره الغامضة دهشة في عقله وقلبه في حين انه يستلذ من تلك الدهشة ايضاً. وقد التفت الى ما ذكرناه اغلب المفكرين من العلماء والفلاسفة قديماً وحديثاً. وفي ما ذكرناه في هذا الجزء من كتابنا وما سوف نذكره ايضاً اعترافات صريحة به، وقد قال فرانسيس بيكون:

ان القليل من الفلسفة يميل بعقل الانسان الى الالحاد ولكن التعمق فيها ينتهي بالعقول الى الايمان، ذلك لأن عقل الانسان، قد يقف عندما يصادفه من اسباب ثانوية مبعثرة فلا يتابع السير الى ما ورائها ولكنه اذا امعن النظر فشهد سلسلة الاسباب كيف تتصل حلقاتها، لا يجد بداً من التسليم بالله.

الذي نعرفه الآن بملاحظة ما لا نعرفه قليل جداً، يقول هذه الجملة بعض الناس بلا

١ـ علم الروح، للأراني، نقلاً عن فاوست، ص ٢٠٢.

٢ـ مسائل فلسفة الفن المعاصر، ج. م. جويو، ص ١٠٢.

اعتقاد، الاّ إني أعتقدها، واقول ومن يحصر المعارف البشرية في هذه الاكتشافات المشهودة فهو يخون رجالاً أفنوا أنفسهم في سبيل حرية العلم.[١] «اوليورلدج»

قد ابتدأ عصر العلم بغاليلو... كلا، فلو كان علمنا نقطة فجهلنا بحر لا ساحل له، إلا ان ما يجوز لنا ان نقول: هو ان معارفنا اليوم محاطة بحقيقة واسعة من نوع آخر لم نعرف من خواصها شيئاً.»[٢] «وليم جيمس»

لم يحتقر العلم على العموم شيئاً... كما احتقر تلك المسائل الروحية الغامضة (وكان الاحتقار المذكور مما اثار سخط المعتقدين بها). وليس لعلم النفس على الخصوص تعلق بتلك الظواهر، اذ ان علم النفس المحافظ يعرض عنها. واما الطب فينفيها بالكلية، أو يقول انها من عمل الوهم والخيال، وذلك تعبير لا يراد منه الرفض ايضاً. (وبهذا الحكم المجازي يتجاوز الطب مهمته وتخصصه). ولكن الظواهر نفسها موجودة ومنتشرة على صفحات التاريخ، فكلما تصفحت صحيفة وجدت اشياء مدونة تحت اسم عرافة، الهام، مسّ الجن، ظهور الاشباح، غيبوبة، وجد، شفاء بالرقي والتعاويذ، شفاء خارق العادة، وما الى ذلك.

ونجد ايضاً اتصاف بعض الاشخاص بقوى غريبة تؤثر على ما حولهم من افراد أو من اشياء. والمشهور ان نظرية الوساطة قد بدأت في روشستر Rochester من اعمال نيويورك NewYork وان فرانتزمسمر هو الذي بدأ نظرية «المغناطيسية الحيوانية».

لكن نظرة واحدة للتاريخ وللسجلات الرسمية وللقصص العامة أو لكتب القدامى تكفي لتبين أن هذه الاشياء كانت موجودة في كل العصور الغابرة بالكثرة التي هي عليها الآن. فكثيراً ما نعثر نحن الذين نشأنا في الجامعات وتتبعنا تيارات الثقافة العالمية على بعض الصحف القديمة أو بعض المؤلفات الضخمة التي كتبها اشخاص لم نسمع بهم في دوائرنا، مع ان قراءهم كثيرون ولا ندهش إلا قليلاً حين نعلم ان هذه المجموعة من الناس لا تعيش جاهلة بنا وبالهنا فحسب، ولكنهم يقرأون ايضاً ويكتبون ويفكرون فعلاً من غير تفكير في قوانيننا وسلطاننا (بل انهم مفكرون ينظرون في الكون نظرة تنافيه).

١ـ الحالات العميقة للتنويم المغناطيسي، على اطلال المذهب المادي، ص ١٣٧.

٢ـ ارادة الاعتقاد، وليم جيمس، ص ١٣٥.

وهناك جماعات أخرى لا تقل عدداً من هذه الجماعة تحتفظ بالتعاليم السرية الغامضة وتنقلها من جيل الى جيل. ولكن العلم الأكاديمي لا يعنى باعتقاداتهم وآرائهم، إلا كما تعنون أنتم أيها القراء والمثقفون بآراء العوام ومعتقداتهم التي تقال بقصد التسلية وقت السهرات. هذا وليس في مقدور عقل واحد من العقول ان يدرك جلية الحقيقة، فخيرنا يفوته بعض الشيء لا على طريق المصادفة والعرض، بل بعد ان يكون قد نظم ورتب، ذلك لاننا نميل ولا بد لنا من ذلك. ويخجل كل من العقل الاكاديمي العلمي والعقل الصوفي من مواجهة حقائق الآخر كما يهرب كل منهما من روح الآخر ومزاجه....

> يحدّث كل من علم النفس وعلم وظائف الاعضاء والطب انه كلما كان هناك جدل بين النظرة العلمية والنظرة الروحية، كانت النظرة العلمية على حق فيما يتعلق بالنظريات، والنظرة الروحية على حق فيما يتعلق بالواقعيات.[١] «وليم جيمس»

ولا نجد للفرق الذي وضعه جيمس بين العقل الاكاديمي العلمي والعقل الصوفي وجهاً علمياً، وقد مر سابقاً توضيح ذلك: ان العقل العلمي لن يتاح له التجاوز عن حدوده الحقيقية وانه كلما طغى وأراد ان ينال ما ليس له فهو ليس بعلم ولا فلسفة ولا شعر، لأن النتيجة العلمية حقيقة ثبتت من مقدمة مشهودة وتجريبية، في حين ان نتيجة العقل العلمي المتجاوز عن حده ليس إلا استنكار فعالية النفس الاشراقية المحسوسة. فهذا الاستنكار ليس نتيجة مقدمة علمية رياضية أو منطقية. وكذلك العقل الصوفي بمعنى الاشراقي إن تجاوز عن حده واستنكر الوقائع العلمية فلا يصل الى نتيجة اشراقية بل هو وهم.

ومما ذكرناه نعلم ان نتيجة التجاوز لكلا العقلين لا تكون فلسفية ايضاً. فان الفلسفة بمعناها الصحيح لا يمكن ان تكون مخالفة للعلم على ما ذكرناه مراراً من احتياج كل واحد الى الآخر. كما انها ليست شعرية ايضاً لانها لا تعطينا معاني خيالية تستلذ النفس بها.

فلو كان العقل الاكاديمي العلمي والعقل الاشراقي صادقين في نظرتهما الى الواقع لما كان يهرب أحدهما من الآخر. ومجمل القول ان العقل العلمي والاشراقي كليهما يطلبان الحقيقة بطريقين مختلفين. وهذا هو التاريخ يخبرنا عن عظماء المفكرين المؤمنين بالفكرة المنطقية والاشراق معاً ولم يطرد احدهما الآخر ولم يتهمه بجهل.

١ـ المصدر، ص ١٣ و ١٤.

يوجد اليوم في «الولايات المتحدة» كثير من النظم الدقيقة التي تعيش على ضوء هذه التجارب والتي تتجاهل العلم الحديث كما لو كانت تعيش في «بوهيميا» القرن الثاني عشر الميلادي. إذ انها لا تهتم بالعلم لأن العلم لا يهتم بما تجربه من تجارب. وعلى الرغم من ان العلم لا يدل في جوهره على عقائد ثابتة ولكن على نظم وقواعد. فان كثيراً من رجاله ومن غير رجاله يعتبرونه ممثلاً لمجموعة مقررة من العقائد وذلك كاعتقاد أنّ العالم نظام ميكانيكي كله. وكاعتقاد أنّ كل ما ليس بميكانيكي من الطرائق والشروح فهو طريق عقيم لا يشرح شيئاً؛ ولا تشذ الحياة الانسانية عن ذلك.(وكل تلك عقائد ايمانية متخذة لاتقبل التعليل). ولكن اذا ما تحكمت هذه العقلية الميكانيكية في التفكير واعتبرت الطريق الوحيد له، فانها تؤدي الى الغاء طرائق التفكير الاخرى التي لعبت اكبر دور في تاريخ الانسان. فالتفكير الديني الخلقي، والخيال الشعري، والتفكير الغائي، والتفكير العاطفي والانفعالي وكل مايصفه الانسان بأنه أفكار شخصية ليميزه بذلك عن الآراء الآلية الميكانيكية، أوكل ما يصفه بانه افكار رومانسية تكون عبارة عن تلك الافكار التي كانت ولا تزال خارجة عن الدائرة العلمية، وهي في نظر الميكانيكية العقلية حديث خرافة.[١] «وليم جيمس»

وسأذهب الآن خطوة أبعد من هذا كله وأقول: اذا نظرنا من موضعنا اليوم الى المراحل الغابرة من التفكير الانساني، سواء كان تفكيراً علمياً أو تفكيراً دينياً، فاننا نعجب: كيف أن هذا العالم الذي يبدو لنا اليوم عظيماً لا يحصره عقل ولا تحيط به قوانا، كان قد رآه بعض الافراد صغيراً تافهاً.

وان نظريات كل من «ديكارت» Descartes و«نيوتن» Newton و نظريات الماديين في القرن الغابر حول العالم، وكذلك نظرية «بريج وتر» Bridgwater المعاصر حوله والتي كانت معتبرة وفي غاية من القوة والدقة، قد اصبحت اليوم منظوراً اليها بالشك ودالة على قصر في النظر! وينطبق هذا الامر على نظريات اخرى في موضوعات علمية شتى، مثل نظرية «ليل» Lyell و «فراداى» Faraday و«مل» Mill و«داروين» Darwin حيث تظهر بمظهر الطفولة والسذاجة بعدما كان لها سلطان في الدوائر العلمية فهل من المنتظر، اذن ان ينجو

١ـ ارادة الاعتقاد، وليم جيمس، ص ٣٢ و٣٣.

العلم المعاصر من هذا المصير العام، ويسلم من نقد الأحفاد له ومن اعتبار عقول رجاله عقولاً جامدة قليلة؟ (لا ينتظره إلا المحافظون).

قد يكون من السذاجة سلامته من هذا المصير. ولكن اذا ما صح لنا ان نحكم عليه اليوم مستندين في أحكامنا الى القياس على الماضي فانا لا نقول: لا يصبح علمنا الحاضر من الطراز القديم بسبب فقدانه كلاً من الروح والمبادئ العلمية، فهذان متوافران فيه ولكنه قد يغدو كذلك بسبب تركه بعض الحقائق خارج اعتباره وبسبب تجاهله ما قد يكون للظواهر المراد شرحها من نظم ومدى. ومن البديهي ان العلم يعنى بوضع القواعد والنظم، وتلك هي روحه ومبادئه وليس فيها ما يمنعه من النجاح في بحث عالم تكون القوى الشخصية فيه المبدأ الذي تنشأ عنه كل الآثار الاخرى (تأمل فيه سيأتي توضيحه).

ولا مراء في ان حياتنا الشخصية هي الصورة الوحيدة التي تواجهنا مباشرة، وهي التجارب الوحيدة التي نجربها (وفي هذا الكلام من الافراط ما لا يقل عن افراط الصوفي). ويحدثنا شيوخ من الفلاسفة ان النسق الذي تجري عليه افكارنا هو نسق شخصياتنا وان كل نسق آخر تجريد منه.

واما انكار العلم والشخصية، واما اعتقاده الجازم بأن عالمنا هذا عالم غير شخصي في طبيعته وجوهره، فقد يراه الأعقاب خللاً ونقصاً، ومن ثم يهزأون بما فخرنا به من علم، ويحكمون على عالم هذا العلم بأنه عالم قصير النظر وخال من الاتساق والشمول.[١] «وليم جيمس»

ولكن الذي يهون الخطب ان المنهمكين في نظام الكون ونواميسه والمتعمقين في معرفتها لم يدّعوا السيطرة على الكون العظيم وانما اعترفوا بقصور ادراكاتهم عن الوصول الى ما كان يلوح في حقيقة الكون وجوانبه الواسعة ولسنا نتكلم في البسطاء.

١ـ المصدر السابق، ص ٣٥ و٣٦.

المثالية والواقعية

سبق و أن نوهنا خلال الفصل الأخير الى ان وجهة الفيزياء الحديثة دون أي شك تعتبر وجهة مثالية؛ وقد ذهب بعض الفلاسفة وعلى الأخص المرحوم الاستاذ «ولدن كاز» الى القول بان بعض التطورات الحديثة في معرفتنا عما نسميه العالم المادي انما تضيف براهين لصدق المثالية غير البراهين الفلسفية الخاصة بها، وفضلاً عن ذلك فان إحدى مدارس المثالية المهمة المعروفة بالمثالية الجديدة تزدهر الآن في ايطاليا بزعامة الفيلسوفين (كروتشه) و(جنتايل) لتطوير هذه الوجهة. وتؤكد هذه المدرسة أن تفسير الكون لابد ان يستند على أساس العقل وهي تتمسك بهذه النظرة لا لأنها تتماشى مع العلم الحديث فحسب، بل لأنها مما يقتضيه العلم الحديث ذاته، غير أن النظريات المثالية عامة انما تقوم على أسس غير الأسس العلمية بالرغم من أن قبول هذه النظريات خلال الفترة الاخيرة يعزي الى الاتجاهات العلمية الى حدما.[1]

«ولدن كاز»، «كروتشه»، «جنتايل»، «جود»

يستوجب علىٰ أمثال هؤلاء المفكرين بيان المقصود من المثالية. أيقصدون بها القضاء على الذرة المادية وانها من نوع الموجة أو الطاقة اللذين لا يخضعان للكمية الثابتة، هل إنها أميل الى الوجهة الرياضية من الظاهرة الفيزياوية؟ فإن قصدوا من المثالية معناها الفلسفي، يُعدّ جعل الفيزياء الحديثة متجهة اليها شططاً من القول، فان هناك واقعاً في الخارج عن الذات المدركة سواء كان هناك ادراك ام لم يكن، وان لم يعرف العلم انه ذريرة قد تتشكل موجية أو انها موجة قد ترى ذريرة، فعليه لا بد من ان يقصدوا بالمثالية ما ذكرناه من كون

١ـ منازع الفكر الحديث، ص ١٥٦.

الظواهر الفيزياوية المشهودة غير ما كنا نعرفه في الأزمنة السالفة من اشتمالها على ذرات خاضعة للقوانين الميكانيكية.

وهلا بلغت بي الجرأة ان اقترح ـ مع احتمال تعرضي لسخط كثير من المستمعين ان مجموع السعادة الانسانية خارج الدوائر العلمية لا ينقص حتماً اذا اغلقنا كل المعامل الطبيعية ووجهنا جهود العلماء فيها، وهم من اوسع الناس حيلة وأصبرهم على العمل وأقدرهم على التفكير نحو ميدان آخر يسترجع فيه فن التعاون ونبحث فيه عن قانون للموازنة في مجال الحياة الانسانية.[١]

المطران «ريبول»

لا يمكن أن يشك أحد في افتقار المعامل الطبيعية من معرفة الشؤون الحيوية الفردية والاجتماعية لأن المعامل الطبيعية تتمسك القياسات الكمية في ساحة عملها، بينما تدور الحياة وشؤونها الغريبة على الظواهر الكيفية فقط، وهذا ما نوهناه فيما سبق وسيأتي في المباحث الآتية بحثاً مشبعاً بهذا الصدد. وقد عرفنا من النتيجة النهائية للعلوم الانسانية خلال عشرين قرناً وما ينيف بأن كل ما قيل في الانسان هو كلام في كلام... لا غير، بل ذهب برغسون أبعد من هذه النتيجة واتى بلطيفة اخرى جاء في كلام له ـ نقله «ألكسيس كاريل» في «الانسان ذلك المجهول» ص ٨:

«إن من خصائص الفكرة ان لا تفهم حقيقة الحياة» نعم أنْ يسير المجتمع على قوانين موضوعة مما هو ممكن في نفسها مع قطع النظر عن مستقبله الذي يكون معرضاً للحوادث المجهولة. واما الحقيقة الفردية فكما قلنا: انه كلام في كلام كنفس الالكترون فعلاً.

وفي نفس الوقت تقريباً حدثت تغييرات كبيرة في ميادين العلم العامة وفي الدراسات النظرية لم يحدث مثلها منذ ثلاثة قرون فتصدعت اسس الرياضيات بالمنازعات بين الافتراضيين والمنطقيين، واختفت النظريات التي صورها لنا نيوتن وماكسول وجاءت بدلاً منها النظرية النسبية ونظرية الكم اللتان لم يتم فهمهما بعد فلا زالتا كالأحاجي والألغاز.[٢] «برنال»

١ـ رسالة علم الاجتماع، ص ١٣.
٢ـ رسالة علم الاجتماع، ص ١٢.

يقف الانسان بين جميع الأشياء التي لا يمكن ادراكها من الكون في الطليعة. وبين الأشياء التي لا يمكن ادراكها في الانسان تتركز الصعوبة الكبرى فيما له من محّ ذكاء وذاكرة وآمال وقوة كشف وبحث وقدرة على تذليل العقبات.[١] «اوسبورن»

ان تقدم العلم في العصور الحديثة كما كان مألوفاً في العصور القديمة يشيد بامتداد معرفة الطبيعة والثبات على قمع مزاعم ما وراء الطبيعة فالعمل الاساسي للعلم هو استكشاف النظام من خلال ظواهر الكون، فهو يتبنىٰ صياغة القوانين التي تلازم الحوادث الكونية وتفسيرها من غير التجاء الى ما هو سحري أو ميثولوجي أو خارق الطبيعة. ولكن العقل الانساني شديد النزوع الى الغيب شديد الحيرة، حتى ان بعض كبار روّاد العلم الحديث لم يستطيعوا ان يجردوا انفسهم تماماً من قيود ما وراء الطبيعة فجاء من خلّفهم من بعدهم ليخضعوا لأوهامها.

وقد اجتهد البعض في التوفيق بين الاخلاص في المذهبين، ولا تزال محاولة هذا التوفيق شائعة حتى في أيامنا، وأحدث ما التجأ اليه من ضروب التوفيق بينهما ان يكون الانسان علمياً على اكمل وجه في ايام الاسبوع، ومؤمناً بما فوق الطبيعة في ايام الآحاد، أو ان يكون علمياً حين يكتب عن الفلك أو الطبيعة أو الكيمياء وما اليها، ومؤمناً بما وراء الطبيعة حين يكتب في الموضوعات الفلسفية والدينية، على ان هذا التقسيم في الشخصية لم يكن شأنهم جميعاً.[٢] «وولف»

لم أفهم معنى هذا التنافس الواضح في كلام «وولف» حيث قال اولاً: ان معنى تقدم العلم هو امتداد معرفة الطبيعة والثبات على قمع مزاعم ما وراء الطبيعة ثم قال ثانياً: ولكن العقل الانساني شديد النزوع الى الغيب شديد الحيرة حتى ان كبار رواد العلم الحديث لم يستطيعوا ان يجردوا انفسهم من قيود ما وراء الطبيعة.

ان نظائر هذه العبارات وان كانت تترك امامنا ميادين واسعة للمعرفة وتلزمنا بأن لا نغتر بما في ايدينا من العلوم المحدودة والفلسفات الذوقية إلا انها مع ذلك تفقد حدود الفيزيقا وتجهل معنى المتافيزيقا. يقول «وولف» ان نتيجة العلم قمع مزاعم ما وراء الطبيعة،

١ـ العلم يدعو للايمان، كريسي موريسون، ص ٤٤.

٢ـ عرض تاريخي للعلم والفلسفة، ص ٤٤.

وهذا هو يكشف عن ان بعضاً من العلماء مع خوضهم في العلوم لا يعرفون العلم وحدوده، وان ما يقمع ما وراء الطبيعة من العلوم أي علم هو؟ والظاهر أنه لم يولد بعد؟ وبأي دليل نطق العلم بلغوية ما وراء الطبيعة بل بنفيها فوراً؟

أبإكتشافه للصدفة في أصغر أجزاء العالم؟

أم بكون الانسان حيواناً عالياً لا يتجاوز علمه عن الوهم والخيال.

أو باستقراء جميع الكون وبامتداد العلم من الأزل الى الأبد؟

أو باكتشافه بداية الكون ونهايته أو باثبات أنْ لا أول له ولا آخر له اكتشافاً علمياً؟ وما اليها من مئات من الاسئلة.

أليس العمل الأساسي للعلم هو استكشاف النظام من خلال ظواهر الكون؟ أو لا يكفي هذا النظام المدهش للبرهنة على وجود منظم شاعر؟

اتفق العلماء والفلاسفة على ان المادة العمياء لا تتضمن في ذاتها اي نظام وهندسة، فمن اين جاء ذلك النظام؟ هل جاء من تلقاء نفسه؟ أليس العلم هو الذي يثبت ذلك فلماذا تناقض نفسك بان العلم يعمل لكي يقمع مزاعم ما وراء الطبيعة؟

ثم إن ما ذكر من التوفيق بأن يكون الانسان عالماً في أيام الاسبوع ومؤمناً في أيام الآحاد، كاشف آخر عن عدم معرفة حدود العلم وحقيقة الدين حتى بعّد بينهما زاعماً انه يريد التوفيق بينهما. والانسان حينما يكون عالماً حقيقة ومعترفاً بما وراء الطبيعة، لا يجد تناقضاً في أن يكون عالماً ومؤمناً في نفس الوقت الذي يتردد فيه على المعبد والأكاديمية.

وقد اشترك الفلاسفة في هذا التنوير العام، حيث كان بعض الفلاسفة طبيعي التفكير ووضعيّ المذهب كأشد رجال العلم المكافحين، ولكن نسبة كثيرة من الفلاسفة كانوا معروفين بأنهم مدافعون عن تعاليم الكنيسة وهذا مما يكفي لاثارة عداء رجال العلم ومحاربتهم لهم. فالعلاقات المتوترة بين العلم من جهة وبين الفلسفة واللاهوت من جهة اخرى قد تبدو عجيبة لمن يرى ما سيتلو ذلك من تذبذب الأفكار (الذي يتضح في الرسالة التي تتحدث عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة). ولكن النقد المسيطر في فترة العداء قد لا يكون نصيبه قليلاً في تشييد التفاهم المتبادل الذي تقوم عليه الصداقة التي تسود علائق الفئات الثلاثة

وأواصرهم في الوقت الحاضر.[١] «وولف»

وقد كتب «باول جاش»:

اني أعجب من العقول الضالة التي تطلب ادراك فلسفة الحقوق من دون دليل. ولا بد من الاذعان بأن القواعد الكلية لفلسفة الحقوق مبهمة ومجملة. ان حدود المفاهيم الاصلية غير مقطوع بها ولا زالت هذه الحدود تعاني بعض المشاكل.[٢] «كلود دوباكيه»

سوف ننوّه فيما سيأتي عند إشادة مباحث الدين أهمية العبارة السالفة.

يرى «وندت» على غرار «كانت» انّ المعرفة البشرية تقتصر على ما يقع في دائرة اختبارها وما جاوز الاختبار لا يصل إلا الى مثال للاعتقاد.[٣]

وبذلك يمكن معرفة كيفية تدخّل المفاهيم العالية في المسائل العلمية، لأن الحقائق التي يعرفها الانسان بالاختبار تنحصر في عدة ظواهر، بينما تفوقها معلوماتنا لا محالة، حيث أن كل عالم يؤمن بعدة حقائق لا تدخل في مختبره.

لم يكن من الضرور اقامة أدلة على ان المعارف البشرية لن تنحصر بما لا يتجاوز التجربة. حيث يبدو لنا بديهياً ان علمنا لا يتحدد بالمعالم الخارجية وهذه نقطة لا تقبل الاستنكار. فالانتقاديون والواقعيون والشكاكون ايضاً لا ينكرون ذلك.[٤] «اوزولد كولبه»

وقد لاحظنا خلال اشادتنا للآراء المتواجدة بهذا الصدد ألواناً من الاعتراف من مختلف المكاتب الفلسفية والمدارس العلمية وبما أفاده «اوزولد كولبه». وقد شاهدنا ايضاً ان من العبارات ما يدلنا على انه لا يوجد مفكر ذو خبرة بالانسان والكون والصلة القائمة بينهما عالماً كان أو فيلسوفاً قد انحصر العلم في حدود ما يلمسه أو يتحسسه من المعارف المتواجدة على وجه البسيطة.

ان العبارة التي ذكرناها عن المفكر أعلاه، هي من تلك العبارات التي تجعل صفحة

١ـ المصدر السابق، ص ٩٢.

٢ـ النظرية الكلية وفلسفة الحقوق، ص ١، عن الترجمة الفارسية.

٣ـ عرض تاريخي للعلم والفلسفة، وولف، ص ٧٥.

٤ـ المدخل الى الفلسفة، اوزولد كولبه.

الافكار موضوعة للفحص والتفتيش. ونرى منها ان المفكرين بغضّ النظر عن اختلاف مسالكهم لا يشكون في ان العلم بالعالم الخارجي لا يفيد ما نحن بصدده من معرفة المطلق.

اني أعد الشعور شيئاً اساسياً وأعدّ المادة مشتقة منه ولن نذهب أبعد من الشعور. فكل ما نتحدث عنه وكل ما يفترض وجوده يتطلب حقاً من الشعور.[١]

«ماكس بلانك»

ان ما نقله «جود» عن «ماكس بلانك» لم يتبنّ وجهة تحليلة فلم نعلم ما يريده «بلانك» بالعبارة المتقدمة وهو قوله: «اني اعد الشعور شيئاً اساسياً»، فهل يحاول به تجديد مثالية «بركلي» أو مثالية «ارنست ماخ»، او لا هذا ولا ذاك بل يقصد به تدخل الشعور في الحقائق والحوادث الخارجية تدخلاً اساسياً فيشير بذلك الى ما يريده «ديكارت»، من كون الصفات والعوارض الخارجية مما يتقوم وجودها بالادراك، وقد اصطلحنا عليه في محله بالمثالية المعتدلة التي اعتنقها جمع غفير من العلماء والفلاسفة؟ وعلى اي حال تدافع العبارة المذكورة عن المثالية بوجه وهي تضمن الوجود الخارجي بشيء من الشعور، ولكن بين اول العبارة وآخرها تهافت واضح من حيث انه جعل المادة مشتقة من الشعور أولاً، وهو لا يبعد عن مثالية «بركلي»، ثم يعود فيقول: فكل ما نتحدث عنه وكل ما نفرض وجوده يتطلب حقاً من الشعور. وظاهره أحد الأمرين: إما إعتبار كل مفروض الوجود ذي شعور ويظهر أن هذا أمر يبعد غايته لأن «بلانك» لا يقول بمقالة «برونو» و«ليبنتز» من حيوية المادة الخارجية. وإما أن يكون ابتنائه يتوقف بتعلق ادراكنا به. وكلاهما مما يسلب عن المادة واقعيتها التي تسلم بها العلم والفلسفة. وعلى اي تقدير لم نعرف ان «بلانك» من أي من الطائفتين المثالية والواقعية، وما أشبهه بما قاله بعض من المفكرين أنّ العلم ليس إلا أنواراً مزاحمة للحقيقة! فلم نعرف هل القائل نال بذلك من قيمة العلم أو زاد في قيمة الفلسفة؟ ولا ندري أيضاً ما يريده «بلانك» بقوله المذكور هل هو أحطّ من قيمة الواقعية أو أزاد في قيمة الشعور، وذلك لأن طلب كل مفروض الوجود حقاً من الشعور، لو كان دليلاً على اصالة الشعور كما صرح به لاستلزم اصالة المادة من جهة لأن الشعور ايضاً يتطلب حقاً من المادة العضوية وانّ التفاعل المؤثر انما هو يوجد بملاحظتهما معاً، فحينئذ تكون الاصالة لكلتا

١ـ منازع الفكر الحديث، ص ١٢٥.

الحقيقتين (المادة والشعور) لا المادة فقط كما يدعيه الماديون ولا الشعور وحده كما يعتقده المثاليون.

لابد أن تكون الآراء والنظريات التي نجعلها مبادئ للعلوم، فعالة (غير جامدة على ما قطعنا به).... لذلك نكن مرغمين من توجيه الاسئلة الى انفسنا بصورة مستمرة حتىٰ وان كنا في معرض الانتقاد، لأنها تبدو من الوجهة العلمية جوفاء خالية من المعنى (حيث أن قبيل استكشاف كل حقيقة كان السؤال عنها مورد انتقاد وغرابة وكان كلما أجيب في حلها يبدو أجوفاً خالياً من المعنى) بل لو رفعنا اليد عن المجهولات وعما يبدو مستحيلاً لألغينا الجهود عن جميع العلوم كي تبق راكدة لأن الميل الىٰ معرفة المجهولات يعتبر من ضروريات طبيعة الانسان، وهذا الميل يكون في حركة دائمة من دون خضوعه لقانون وبلا استثناء. ان عقولنا تقلب الاشياء بدافع غريزي كالفأرة المحبوسة التي تبحث بأظافرها الصغيرة كل شيء في جحرها. نلاحظ أن حب الإستطلاع يدفعنا الى البحث عن اكتشاف حقيقة العالم بحيث يؤدي بنا بطريقته الخاصة الى عالم المجهول لا محالة.[١] «الكسيس كاريل»

فقد نظر «كاريل» في الانسان نظرة عالم فيسيولوجي، وبذلك بادر الىٰ تحليل الغريزة الانسانية علىٰ أساس القواعد علمية ونواميسها المحسوسة، فلن يتمكن أحد أنْ يزعم تحديد العلم بحقائق يراها مقطوعةً بها كما ان مزاعم استكمال نظام فلسفي من دون الفراغ عن مطالعة حقيقة الانسان، تبدو مضحكة جداً. فقد تضمن تاريخ المعرفة ألوفاً من المسائل العلمية والفلسفية التي كانت تعتبر اوضح البديهيات عند عالم أو فيلسوف وفي الوقت نفسه صارت أغرب مجهول عند غيرهما. بل كثيراً ما تناقضت البديهيات.

إننا لم ننس الاعتقاد بصحة هيئة «بطلميوس» الجزمية التي كانت تسيطر على الافكار قروناً طويلة. ويتعجب انسان اليوم حينما ينظر في الاستدلال العقلي الذي كان يقيم في الماضي على اثبات ان العناصر اربعة لا تزيد ولا تنقص، وبطلان هذه الامور عندنا يعتبر من البديهيات بحيث لا ننظر اليها إلاّ كأقاصيص وأساطير قد شرب الدهر عليها وأكل.

لابد لنا قبل أن ننوّه الى السبل الحديثة من النظر في عصر النهضة لمعرفة عالم الفكر كي مستدرك طبيعة التفكير في تلك الازمنة، وننظر في حرصهم على

١ـ الانسان ذلك المجهول، ص ٥٣، عن الترجمة الفارسية.

المشهودات التجربية وولعهم في تحقير النظم الفلسفية. ومن اللازم علينا ان نميز الخصائص الاصلية وفروعها وان نعين قيمة كل منهما، فنرفع الثنوية التي كان ينادي بها «ديكارت» فعندئذ تمتزج المادة بالروح ولا تنفكان ابداً فيكون الاقبال على الظواهر الروحية كالاقبال على الظواهر الجسمية.

ومن الحق أنّ: ملاحظة الكيفية تكن أشد غموضاً من ملاحظة الكمية. ومن جانب آخر ان العوامل المحسوسة لا تقنع ما تجده نفوسنا من الميل الى جانب التجريديات القطعية. وأنّ ليس للعلم ان يحصر حركته في الطرق الظريفة والواضحة... بل لا بد ان يكون هدفه تكامل الانسانية. ولا بد لنا من أنْ نهتم بالحقائق المعطاة من ناحية الشعور كما نهتم بالقضايا الثرموديناميكية، ونهتم بجميع ظواهر الحقيقة....

نحن لا نقبل ترجيح جانب الكمية وعلوم الفيزياء والكيمياء بل نخلص نفوسنا من الافكار التي ترعرعت في حجر عصر النهضة التي كانت تفسر الواقع على خلاف قانونه. ومن ناحية اخرى نحتفظ بالفتوح التي نالها الانسان من نواميس العلم وقوانينه، ونحن على يقين من ان التخلص من مخالب العقائد التي اشغلت افكار المتمدنين منذ ثلثمائة سنة، تعد من المشكلات بطيئة الحل، لأن طائفة كبيرة من العلماء يعتقدون أولوية الكمية والمادية في نظام الوجود. ويؤمنون بثنوية الجسم والروح ولا يقدرون على التخلي عن هذه العقائد لأن مثل هذا الترك والتحول عما هم عليه يثير الاضطراب في جميع ما بنوا من القواعد العلمية في التربية والطبابة والفسلجة وعلم الاجتماع وغيرها، ويقلب حديقة صغيرة من معلوماتهم الى غابة عظيمة من المعارف التي يحتاج التمتع بها الى مساع وافرة فلو ترك العلم الحديث الطرق التي يمشي فيها منذ عصر النهضة ويقنع بما يشاهده لصادف حوادث عجيبة، وعندئذ تفقد المادة اولويتها. يبدو أنه من الضروري دراسة في المثل الاخلاقية والاجتماعية والدينية كضرورة دراسة المسائل الرياضية والفيزياوية والكيماوية...»[١] «الكسيس كاريل»

قد غفل «كاريل» عن عدم استلزام القول بأولوية الكمية وكذلك ثنوية الروح والجسم للمادية. بل ان زعماء تلك العقيدة لا يترددون عن جعل الكمية والكيفية متبادلين بل عن

١ـ الانسان ذلك المجهول، الكسيس كاريل، ص ٢٧٠ ـ ٢٦٨، عن الترجمة الفارسية.

تقريرهما ثم اثبات التكافؤ بينهما وهذا هو شأن سائر الاضداد الجارية في التكافؤ. كما انّ الماديين يمتنعون عن الثنوية بجميع معانيها ويجعلون الموجود المنحصر هو المادة وغيرها من شؤونها. نعم من الناحية العلمية لا بد لهم من انشاد ثنويات عديدة إلا ان هذا الأمر لا يرتبط بفلسفتهم. فاذا استثنينا من كلمات «كاريل» ما ذكرناه فانها تعلن عن حقائق خارجية لا يتدخل فيها شك أو ريب، فانها ضرورية لاحساسنا ولا يمكننا إسدال الستار عليها باصطلاحات وألفاظ جميلة جوفاء تقنع المبتدئين من المفكرين، فان حاولنا تضييق طرائقنا العلمية وتحديدها بما يؤدي الى القضايا والنتائج الوضعية القابلة للاشارة والى الامور الفيزياوية والكيماوية فلابد أن نتمسك بمعرفة المسائل الاخلاقية والقيم الجمالية والمثل العليا وغيرها مما لا يتكفله الحس المصطلح عليه.

ان العلوم التحققية تستمر في البحث عن الحالة الثابتة والمستقرة التي لم نتمكن من تحصيلها بعد.[١] «ارنست رذرفورد»

لا شك أن «ارنست رذرفورد» يعد من أبطال علم الذرة الذين يشاهدون الحقائق المؤجلة في مختبراتهم على عكس الناظرين من بعيد الذين يُكرهون العلم بل يكرهون الطبيعة ايضاً على ان توافقهم على آرائهم الساذجة.

كم أكرر القول بأني لا اعلم شيئاً.
وأيضاً كم أكرر القول بأنه لا يوجد احد يعرف شيئاً.
فلو كان يعرف لعلم جميع الناس ولكانوا يعرفون اسرار الوجود.
فعلى هذا الأساس إن كل ما نقوله في حديث الخلقة واسرارها ونهايتها مما يبدو وفق فكرنا خاصةً ونعتقده طبق نظرياتنا في هذه المسائل، واذا بنا نرى بعد يوم ما تصورناه جواباً لتلك الاسئلة، واهياً لا أساس له. وما اقوله في هذا المقام انما هو بقدر ما وصل اليه عقلي، ولا ادعي انه الصحيح فقط. ومن يدّعي انه يصدق فيما يقوله فليقل ذلك لأرى هل يصدق أو يكذب.[٢] «موريس مترلينج»

لو التفت جميع المفكرين الى الحقيقة التي تنبه لها موريس مترلينج لكان من شطط بعض الألسنة مانعاً عقلياً، ولكن المطمئنين بما ادركوه من الآراء المحدودة لا يقتنعون به وانك اذا

١ـ الادب والفن، ص ١٠٧.
٢ـ العالم الآخر، ص ٥٦، عن الترجمة الفارسية.

قلت له أيها العالم الخبير ليست الطبيعة وقوانينها خاضعة لفكرتك المحدودة، فقد اسخطت هذا الساذج المغتر بفكرته.

قد بدىٰ عجزى حين كتبت في خاتمة كتاب الفضاء: اني أسكت وأعظّم حضرته (الله) لاني كلما اقبلت على معرفة اسراره بأي نوع من المعارف ابتعدت عن اسراره وكلما تأملت في فهم تلك الأسرار رأيتني اعجز عن فهمها إلا عن قليل منها. بيد اني كلما عجزت عن ادراك تلك الاسرار تحقق عندي: انه (الله) موجود. لأنه لو لم يكن موجوداً لكان الكون معدوماً، وايضاً لم يكن يتعقله احد.

واني الآن اردد هذه السطور ولا يزيدني إلا عجزاً وجهلاً. فاني قد جاوزت الثمانين، وعزرائيل واقف عند عتبة داري واني الآن ـ كما كنت في الخامسة والاربعين من عمري ـ جاهل ولا افهم شيئاً. آه، فقد اتلفت الثمانين من عمري ولم افهم شيئاً، وقضيت عمري ولم يكشف الكون لي عن وجه اسراره.

وها انا اودّع الكون جاهلاً. ولم أترك ورائي إلا عدة مجهولات وفروض خالية عن الحقيقة تكون في معرض التبدد خلال عدة أسابيع أو اشهر. و«الأراني» عاجزاً واغبط الحجر المرمي في الطريق حيث يبقى بعدي ولعله يصبح يوماً ما عالماً بالأسرار بعدي. أما انا فقد ارتحلت جاهلاً.[١] «موريس مترلينج»

يشير «مترلينج» بعبارته: لأنه لو لم يكن الله موجوداً لكان الكون معدوماً، الى أشهر الأدلة على إثبات الصانع المطلق. وبيانه اختصاراً:

انه لا ريب في كون كل جزء من اجزاء الكون حادثاً ومعلولاً بعد أنْ لم يكن أو انه معروض للحركة العامة لا محالة، فيكون الكل معلولاً أو متحركاً. وكل من الوصفين مع قطع النظر عن العلة والمحرك معدوم، وكل الموجودات من دون المبدأ الأعلى معدومة. واما جملته الاخرى: «وايضاً لم يكن يتعقله احد» لعلها اخذت جذورها الاولية مما قرره «ديكارت» من البرهنة على وجود الله، فانه يقول: لا شك في ان فكرة الله موجودة عند الاذهان عامة، وكل انسان مفكراً كان أو عامياً يلتفت اليه، وليس لنا ان نقول: ان هذه الفكرة العظيمة جاءت الى الاذهان من الطبيعة الخارجية، فانها تشير الى حقيقة ليس كمثلها شيء في الطبيعة من الحقيقة أو الاوصاف. وكذلك لا يجوز لي ان اتصور اني موجدها من تلقاء نفسي، لأن

١ـ الافكار الصغيرة والعالم الكبير، ص ١١١ و١١٢، عن الترجمة الفارسية.

افاعليها محدودة ابداً فيلزم من ذلك ان تدخل هذه الفكرة في العقول أو القلوب من ناحية الله. هناك برهان ثان لـ«ديكارت» لعلنا سوف نتعرض له في المباحث القادمة.

وصور الواقع التي يقدمها الينا العقل تشبه شبهاً تاماً بسلسلة من المناظر قبل ان توضع على جهاز العرض. وهذه الصورة تستبدل على هذا النحو تماماً: الفيض المتصل والتغير الدائم للأصل بتعاقب اجسام ممتدة في الحيز.

فالعقل يقدم الينا عن الواقع نظرة مخطئة، ذلك لأن العقل يمثل الواقع مكوناً من نقاط يمكن ان نركن اليها كي تقدم الغايات التي نرغب الحصول عليها....

وعليه فالعقل يسعى على الدوام الى ان يعرض علينا نتائج الحركة وغايات العمل وليس من مصلحته الاهتمام بحقيقة الحركة وواقع العمل. فالعقل اذاً يدخل الوقفات والفواصل في صميم الواقع الغير المنقطع، وان هذه الوقفات والفواصل التي يضعها العقل في الواقع من اجلنا، هي التي تمدنا بصورة أساسية بالفكرة البديهية عن الواقع من حيث انه مكون من اجسام صلبة منفصلة بعضها عن بعض بميزات حقيقية.[١] «هنري برغسون»

وكان على «برغسون» أن يلتفت الى بذل العقل غاية مجهوده لرفع غائلة الكثرة عن الموجودات الخارجية ليوحدها، كما انه يجزئها الى اجزاء منفصلة جسماً كان أو غير جسم. فان من الواضح اتفاق النظم الفلسفية المختلفة في ان العقل كما يسعىٰ في سيره للتجزئة كذلك لم يزل يهفو الى ايجاد الوحدة بينها بالغاء الميزات والمشخصات.

نعم لو غير «برغسون» كلامه هذا بأن يقول: ان من شأن العقل ان يحلل الواقع الخارج في الفكرة تحليلاً لا يتناهى أو تركيباً لا يحد مع حكمه بان ما ركبته الفكرة من الحقائق من مميزاتها لا بد وان يكون محدوداً منقطعاً، لكان اقرب الى الواقع وهذا غير ما يدعيه لأنه يتماشىٰ مع التفكير في دائرة أضيق مما نرى عليه العقل. ويمكن ان يدقق «برغسون» نظره من جهة أخرى بأن يقول: ان كل مفهوم أو قضية اذا لم يكن له وجود خارجي أو ذهني فلا بد من كونه متشخصاً ومحدوداً، مع ان الواقع الذي نحسه بالذوق الحياتي متصل دائم لا انفصال فيه. وعلى اي حال فيشترك «برغسون» ايضاً مع سائر المفكرين الذين تلونا عباراتهم في عدم قدرتهم على إغناء العقل عما يرومه من الافكار للوصول الى الواقع المطلق.

١ـ المدخل الى الفلسفة الحديثة، سي. اي . ام . جود، ص ١١٦.

مفهوم المعرفة

إن الظاهرة الذهنية تجعل الحافظة موزَّعة بين علم النفس وما وراء الطبيعة.
ولكي نفهم جوهرها الاصلي لا بد من ان نفهم الفلسفة.
ويوم يرى الفيلسوف انه قد اضطر ان يحل اللغز الدائم في إرتباط الروح بالجسم فلا بد من ان يلتفت الى هذه البادرة العويصة ايضاً.[1] «جان فيلو»

يظهر أن هناك اختلاف شاسع بين دعاوى الكاتب وبين مزاعم بعض المذاهب حيث أنها لم تفرق بين العلوم التي يكون موضوعها مادياً يدور مدار الكم والكيف على أساس معطيات الحس وبين علم النفس الذي يدور أغلب دعاويه حول الكيف.

ان بادرة الحافظة تعتبر من المسائل العويصة لإرتباط المخ بالفكر.
لعمري أين تحل الخواطر وأين تحفظ فيه؟
وما هي الشرائط التي تشكل الخاطرة؟
فلو أردنا أن نجيب علىٰ هذه الاسئلة لابد من أن ندافع عن نظام فلسفي خاص ونرفض ما يخالفه.[2] «جان فيلو»

يبدو أن عدم معرفة العلماء والفلاسفة علىٰ قضية الحافظة أو الذاكرة التي تدخل في حيز كل منهما، تعتبر من نتائج الخلط بين مسائل العلم والفلسفة. لكننا لم نكن بحاجة الى ان نجعل غوامض الحافظة من الفلسفة كغيرها من العويصات التي اذا عجزنا عن حلها نحسبها من الفلسفة، بل ان هذه كلها من العلوم. بيد أن تقيد العالم بالمعارف الحسية اخرج العلم عن دوائره وجعله يدور في نطاق ضيق.

١ـ الحافظة، ص ٦، عن الترجمة الفارسية.
٢ـ المصدر السابق، ص ٢١٠.

أريد قبل ذلك ان أتقدم بهذه الكلمة التي تبين لنا السبب العام لاستمرار الفلسفة على مر العصور: لقد فهم الناس المعرفة دائماً بمعنيين مختلفين: فأحياناً يتصورها المرء كما لو كانت تقدماً داخلياً في نفوسنا، وأخرى كما لو كانت ازدهاراً مطرداً لقدرة الانسان في السيطرة على العالم المحيط به.

فالفكرة الاولى هي فكرة «أفلاطون» التي يعرضها بطريقة اسطورية، فهو يزعم أن النفس كانت تعيش قبل حياتها الدنيوية في عالم الهي تتأمل فيها الحقائق الثابتة الدائمة، وهي المعاني أو المثل، وكانت تنعم هناك بحياة سعيدة كاملة في صحبة الإله، ثم فقدت اجنحتها، فهبطت الى الارض، ومع هذا فأنها تشعر برغبة كامنة تدعوها الى العودة الى حالتها الاولى. وهذه الرغبة في السمو بذاتها تتجلى في المعرفة العلمية وهي تذكر عالم المعاني[1] وهكذا فان المعرفة قد تهيىء لنا حالة الكمال التي حرمنا منها، وذلك عن طريق اتصالنا بالعالم الالهي. ومن المستحيل ان لا نعترف بالحقيقة العميقة التي تنطوي عليها هذه الاسطورة: فليست النفس في مسألة المعرفة جامدة تعكس الاشياء، كما كان يزعمها سبينوزا فان الانتقال من المعرفة الغامضة الى المعرفة الواضحة المتميزة، مبعث السرور والكمال، بل انه يحول النفس.

لكن هناك تتواجد فكرة أخرى عن المعرفة وهي مختلفة جداً عن الفكرة الاولى، فليست المعرفة غاية في ذاتها، وانما هي وسيلة تمكننا من السيطرة على الاشياء فالمعرفة كوسيلة للقدرة» تعتبر الشعار الذي أطلقه «فرانسيس بيكون» Francais Bacon على هذه الفكرة، وقد أخذه عنه «اوغسطس كونت» فيما بعد. وأصحاب هذه الفكرة يزعمون أن المعرفة نوع من التقدم، ولكنه ليس كمالاً داخلياً، بل امتداداً لسيطرتنا على الاشياء الخارجية، والميزة الكبرى التي تسمو بها هذه الصورة من المعرفة على الصورة السابقة هي ان تقدمها يمكن ان لا يتقيد بالفرد كما لا يختفي باختفائه حيث أنه يعتبر اكتشاف وسيلة فنية لأمر يمكن اثباته في صيغة لغوية، بل يمكن تسجيله في اداة مادية. ومن الممكن ضم هذه الاكتشافات بعضها الى بعض باعتبار أن الاكتشافات السابقة تؤدي الى اللاحقة، وبذا يصبح التقدم جماعياً، اي تقدماً انسانياً.

١ـ و هذا المعنى قد ورد في القصيدة المنسوبة الى ابن سينا:

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

ومن اليسير ان نرى التضاد الكبير الذي يوجد بين المعرفة التي تعد تحويراً لوجودنا الذاتي، وبين المعرفة التي تعتبر نمواً مطرداً لقدرتنا على الاشياء. فالمعرفة الاولى تتصل بأخص المصائر الشخصية. والثانية تنصب على وسائلنا في العمل. فالاولى تتعلق بجوهرنا الذاتي، اي بمصيرنا الشخصي. في حين ان الثانية هي التي تهتم بالامور التي يمكننا اكتسابها بها بغضّ النظر عن تحديد الغاية من هذا الاكتساب. فقد نشأت الحضارة الحديثة منذ القرن السادس عشر على وجه الخصوص، من انجذابنا المتزايد المطرد نحو الصورة الثانية من المعرفة فبفضل التقدم الذي يزيد دائماً من عتادنا العقلي، نجد ان وسائل العمل التي في متناول الانسان تزداد عدداً وقوة وتقوم هذه الوسائل على اساس اساليب مهنية ومعارف نظرية لا يحيط به سوى عدد قليل من الناس، بل ربما لم يحط بها احياناً الا حفنة منهم، ولذا فانها اذا يسّرت وسائل العمل لجميع الناس فانها لا تفرض عليهم غاية معينة. ولقد جالت في خيال اكبر مفكري القرون الثلاثة الماضية فكرة مثالية، اي تلك الفكرة المثالية لمعرفة تخطو نحو الامام، وتكفل للانسان السيطرة على العالم المادي. وهذا المثال الأعلى هو الذي حدد فكرتهم عن الكون، بل عن الانسان: فان نظام الحركة الكونية أتاح لـ« ديكارت» أن يتخيل العمليات الانسانية كما لو كانت تندمج في الاشياء الخارجية وتمحور ظروف حياة الجسم الانساني وتصل عن طريقها الى العواطف والأهواء التي ترتبط به. وفي الواقع حاول مفكرو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ان يمدوا نطاق فكرة القانون الطبيعي الى الانسان نفسه الذي يعد بدوره شيئاً بين الاشياء.

وهنا يبدو لي ان مأساة حضارتنا الغربية قد بدأت بعد الحرب العالمية الاولى بقليل... إذ حضرت حفلة عامة فسمعت احد سفراء بلاد الشرق الاقصى يغبط أوروبا على تقدمها العظيم في الفنون العملية ويعتقد انه يمكن تقسيم المجهود الانساني الى قسمين: أحدهما للعالم الغربي وهو في رأيه ان يعمل الغرب على ان يكفل للانسان اسباب الحياة في حين يكون القسم الآخر من نصيب الشرق الذي يقدم للانسان الحكمة التي تكشف له عن غايته.

ومن ثم فأنه لم يكن قد رأى سوى الجانب المادي لحضارتنا، والآن اذا وليـنا وجهنا شطر الفلسفة امكننا ان نفهم حقيقة جوهرها على نحو افضل: فهي في جملتها مجهود جدير بالاعجاب يراد به حفظ التوازن بين هذين النوعين من

المعرفة وبيان ان النوع الاول منهما هو وحده الذي يجعل للثاني قيمته. فالفلسفة هي احتجاج مستمر للعقل ضد الاستغراق في العادات المادية الجامدة التي تؤدي اليها الصناعة. حيث حاول «ديكارت» رفع مستوى الشروط المادية لحياة الانسان لكنه جعل للعقل المقام الاول، اما كانت فانه أكد على خضوع جميع الظواهر الكونية للقوانين، ولكنه عندما لاحظ أن ذلك لا يصدق إلا بالنسبة الى الظواهر المادية، فانه إعتقد أن القانون الاخلاقي هو الذي يفسر لنا مصيرنا وغايتنا في الحياة. وربما صدم هذا الاحتجاج بعض العقول التي تسمي نفسها بأنها علمية، والتي ترى في تطبيقات العلوم الحل الوحيد لجميع المشاكل الانسانية ومع ذلك ما زال هذا الاحتجاج مستمراً في الفلسفة المعاصرة غير انه يقوم في ظروف عسيرة وفي وسط كل اخطاء من اللون.[١] «اميل بريهيه»

ان هذه العبارات التي نقلناها عن «أميل بريهيه» من أسهل الطرق التي يتسنى للمفكر سلوكها بهدف الوصول الى اثبات ضرورة الفلسفة والمسائل الخارجة عن المحسوس في الافكار وان التقسيم الذي اورده على المعرفة على انها موضوعية تارة وطريقية اخرى، يعتبر من الاصول الصحيحة التي لا بد من الاعتراف بها. غير ان الذي يمكن ان يقال في التقسيم بطريق اكمل هو:

ان المعرفة تكون تارة موضوعية بحتة وتكون بنفسها مورداً للمعرفة والتأمل من حيث حقيقتها واقسامها من الجزم والظن والشك وغيرها أو من حيث المنشأ.... وما شابه ذلك. واخرى تكون طريقية بأن يلاحظ بها الحقائق الخارجية كمرآة ينظر فيها الى الصورة وليس النظر فيها إلا طريقاً وفناء في الصورة وفي هذا القسم يكون الشيء تارة هو الانسان نفسه، واخرى هو الخارج عن الانسان فتكون الاقسام ثلاثة.[٢]

اما في القسم الاول فالمعرفة غاية بذاتها وفي القسم الثاني والثالث فالغاية خارجة منها فهي انسان تارة، وخارج عنه اخرى. ولا ريب ان «افلاطون» لم ينظر في المعرفة على انها مقصودة اصيلة، وبعبارة اخرى لم ينظر فيها على انها هي الغاية التي تكوّن معطيات القسم الاول، بل ولم يحاول ان يجعل غاية المعرفة هو الانسان نفسه كما صنعه شيخه «سقراط»،

١ـ اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ص ٢٣ ـ ١٩.

٢ـ والجدير بالذكر ان المعرفة تقبل التقسيم من جهات اخرى ايضاً من حيث الجزئية والكلية وغيرهما.

وانما جعلها حالة سابقة للروح أدركت الحقائق والمعاني فيها قبلما تهبط الى عالم الاشباح والاظلال. فما يراه «افلاطون» من شأن المعرفة يشابه عيناً ما ذهب اليه «اغوست كونت» وقبله «فرانسيس بيكون»، وانما الاختلاف بين المفكرين (افلاطون وكونت) يجرىٰ من حيث الخارج مجراه الذي يقع غاية للمعرفة، بمعنى ان الاول يرى ان ما في الخارج ليس إلا أشباحاً لحقائق قد وصلت اليها الروح في محلها الأرفع. اما الثاني منهما لا يرى للروح وشؤونها وللخارج وحوادثه موضوعية إلا من حيث ما نحسه ونلمسه بحواسنا الفعلية. ومن ذلك تبين ان ما ذكره اخيراً بقوله: «فهي (الفلسفة) في جملتها مجهود جدير بالاعجاب يراد به حفظ التوازن بين هذين النوعين من المعرفة وبيان ان النوع الاول منهما» هو وحده الذي يجعل للثاني قيمته. فالفلسفة هي احتجاج مستمر للعقل ضد الاستغراق في العادات المادية الجامدة التي تؤدي اليها الصناعة» ليس على ما ينبغي؛ فان القسمين المذكورين من المعرفة لا يتعدى موضوعها عن الانسان والخارج. ولا ريب ان مخالفي الفلسفة ايضاً يلزمون انفسهم بأن يفهموهما ويصلوا فيهما الى القوانين والنواميس النهائية. فليست علة افتقارنا الى الفلسفة ضرورة التوازن بين النوعين من المعرفة لانهما كما ذكرنا مما لا ينكرهما احد، واما انهم هل نجحوا فيها؟ فهي مسألة لا بد من الاجابة عنها.

نعم إنْ عدّ المباحث الداخلية القائمة حول الانسان فلسفة، ومنشأها علة لها، فلا يبعد ان يكون ما قرره صحيحاً، إلا انه يشبه طريقة القدامي في الفلسفة حيث جعلوا الفلسفة كل العلوم. نعم يمكن ان ينتزع عن مسائل التوازن مفاهيم وقضايا عالية تعدّ فلسفية بلا واسطة أو تؤدي اليها معها. ولكن كما سنذكره يعتبر هذا شأن جميع المسائل العلمية انسانية كانت أو خارجية فأنها عندما يراد ارتباطها بما يحيطها من العوامل الخاصة والعامة فأنها تنجز الى مسائل فلسفية تخرج عن نطاق العلوم غالباً. ومما يلفت النظر في العبارات الماضية ما افاده من تناقض محاولتي «ديكارت» وكانت حيث ان الاول منهما جعل للعقل المقام الاول، وأكد الثاني علىٰ خضوع جميع الظواهر الكونية للقوانين؛ وعندي ان وجه التناقض ما بين اسلوبي المفكرين لا يخلو عن غموض، فان خضوع جميع الظواهر الكونية للقوانين ليس مما ينكره «ديكارت»، حينما يقسم «كانت» طرق المعرفة الى الحس السامي Transcendental Aesthetic وهو يجعلها أول مراتب المعرفة وبه نتوجه الى الخارج، والتحليل السامي

Transcendental Analytic وهو ما يجعلنا أن نبحث عن تلك المحسوسات التي وصلت الى العقل، وكلا الامرين مما لا ينكره احد منهما، فان ضرورة خضوع جميع الظواهر الكونية للقوانين مما يصر عليه «ديكارت» ايضاً، لكن غاية الامر أن السبيل اليها ينحصر في المعرفة اليقينية بعدما محصها العقل. وليس لنا ان نثق بجميع ما يأتينا من الحواس من دون تمحيص من العقل وهذا لاينكره «كانت» أيضاً، بيد أنه يرى للعقل حدوداً لا يمكن له التجاوز عنها.

ولـ«اميل بريهيه» عبارات أخرى تعبّر عن الحاجة الى الفلسفة بتعبير أوضح مما نقلناه آنفاً وهي:

نقد المبادئ ـ تدل المبادئ سواء اكانت خاصة بالعلوم ام بالاخلاق، على القضايا الاولية التي تعد نقاط بدء ضرورية لكل بحث. كمبادئ علم الهندسة. وكمبدأ الحتمية العام في علم الطبيعة. وكمبدأ الواجب المطلق في الاخلاق، وهذا هو منشأ ذلك الشعار الذي اكّده مفكرو العصور الوسطى: من الواجب ان لا توضع المبادئ موضع الشك أو المناقشة.

وقد ذهب كثير من الفلاسفة من امثال القديس اوغسطين الى ان هذه المبادئ حقائق أبدية ترتبط بالوجود الالهي. ومن الأكيد انه قد وجد عدد كبير من فلاسفة الشك قبل عصرنا هذا، لكن شكهم كان لا ينصب على الوظيفة التي يجب ان تؤديها المبادئ في تحصيل المعرفة ولا على بداهتها اليقينية، بل كان ينصب بالأحرى على عجز العقل الانساني من الاهتداء الى معرفة منبع هذا اليقين. مثال ذلك ان «هيوم» كان لا ينكر مبدأ السببية، بل كان يحاول تفسير هذا المبدأ: وهو أنه لماذا نستخدم هذا المبدأ بثقة مستمرة مع انه لا يقوم على اساس من البداهة المنطقية أو على التجارب. ففي ازمنة المبادئ التي نشهدها منذ بدء هذا القرن نرى ان الامر ليس خالصاً من الشك أو الريب، بل نجد ان موضع الاشكال ينحصر في دور المبادئ ووظيفتها، فلم يعد موضع البحث ان نتساءل عن اصل المبادئ التي قد يشهد بصدقها، بل عن مكان هذه المبادئ في عملية المعرفة...

والامر الذي اريد استنباطه من هذه المناقشات هو الإتيان بالمكانة التي يجب ان تخصّص بالمبادئ ففي حين يعتقد بعضهم انه من الممكن تحديد المبادئ الضرورية التي تكفي في استنباط جميع القضايا الرياضية، لا يريد الآخرون

سوى الاستمرار في البحث دائماً والصعود الى المبادئ للوقوف على شروط الفشل أو النجاح، وذلك تبعاً لفشلهم أو نجاحهم. وهكذا نرى ان قيمة المبادئ لا تحدد في ذاتها، وانما تقاس بقدرتها على البرهنة وهي تلك القدرة التي لا يمكن معرفتها إلا اذا وضعت موضع الاختبار، فليست البرهنة في خدمة المبادئ بل تكن المبادئ في خدمة البرهنة.[١] «اميل بريهيه»

وما أحسن ما أفاده «اميل» من أن «موضع الاشكال ينحصر في دور المبادئ ووظيفتها» وهو يبين ما ذكرناه في مبحث «ارتباط الفلسفة بعوامل المحيط» من ان المفاهيم العالية والمسائل الاصلية الفلسفية انما تتغير من حيث التطبيق والامور العارضة بحسب تطور الازمنة والشؤون المحيطة بها، واما نفس المبادئ والمفاهيم والمسائل المذكورة فلا يمكن الشك في ثبوتها وضرورتها في كل فكرة عالية أو متوسطة، من دون تأثرها بالعوامل المحيطة بها.

نعم تبقى الجملة الاخيرة مورد البحث والمناقشة، حيث ان اميل انما استخرج المبادئ بتحليل البراهين العلمية عليها فقط فقال: «فليست البرهنة في خدمة المبادئ بل المبادئ هي التي في خدمة البرهنة» حيث تتواجد في هذا البحث نظريتان مختلفتان على ما يظهر من امثال هذه الجمل ولكن عند الفحص الدقيق يتضح ان كلتا النظريتين حقيقة واحدة في الافكار، فهناك مبادئ في خدمة البرهنة كمبدأ السببية والحركة وغيرهما، واخرى تكون البرهنة من مقدمات ثبوتها، فان مبدأ السببية مثلاً يستخدم للبرهنة على حاجة معمولة خاصة لعامله في حين ان نفس المبدأ مما يتصحح ثبوته بالبرهنة الشاملة على مبادئ اخرى الى ان تنتهي الى مبادئ اولية لا تقبل البرهنة. وقد حاول بعض الواقعيين الجدد ان يغضوا النظر عن سبق المبادئ وتقدمها العلمي على البرهنة حيث إعتقدوا بأن المبادئ تعتبر أموراً كلية لا تعالج الأمور الجزئية بل وفيها شيء من الرجعية:

ولقد قرر «أقليدس» أنه لو وقعت عدة قضايا واضحة اصولاً واسساً لأمكن استخراج الغوامض من الاشكال بسببها، ولكن الهندسات الحديثة التي تمايل نحو المطلق تعمل على غير تقرير «اقليدس»، فأصحابها يحرزون قبل الاستخراج

١ـ اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ص ٩١ ـ ٨٩.

اصولاً كلية ويجعلونها اسساً ثم يستنتجون منها القضايا على اسلوب القياس، ومن هذا القبيل الهندسة الخطية والمترية وفرضية ريمان.... ثم يسأل عن تعيين صحة احد الطريقين، ويجيب عنه بأن المنطق الجامد يرجح الثاني سيما بملاحظة الأيديولوجية الاجتماعية الرجعية لأنه يدافع عن المبادئ العالية المطلقة.

ولم أفهم وقد فحصت عن بعض الافكار العالية ووجدت أنهم لم يفهموا أيضاً أنه لأي سبب قرر «أقليدس» نفسه أن يجعل عدة اصول يبرهن عليها أسساً لاستنتاجاته في القضايا النظرية الهندسية؟ أو ليست هي كليات جعلت اصولاً اولية تحتاج اليها القضايا في استنتاجها؟. ثم لا يختص اخذ الكليات والمبادئ اصولاً للبرهنة بـ«أقليدس» و«ريمان» والرياضيين الجدد، بل اذا فحصنا عن صميم الدليل أياً كان فنرى ان صفة الدلالة انما تقوم بمبادئ مسلم بها منطقياً أو رياضياً أو طبيعياً أو غيرها من الفنون، وان كان التسليم بها يختلف باختلاف الموارد. فاستنتاج نتيجة خاصة من معادلة معينة يحتاج الى مبادئ رياضية كتبديل طرفيها مثلاً، وان لم يلتفت اليها المستنتج حين العمل. كما انه قد يكون المبدأ حال استخدامه للبرهنة كلياً مستفاداً من الحس.

ولهذين السببين نحتمل ان يقصد بترجيحه طريقة « أقليدس»، حسن ابتنائها على الحس، وهو جيد في مورده ولا يستلزم ان تكون جميع الموارد تابعة له على ان المبدأ المحسوس ايضاً يحتاج في كليته التي تلازم كونه مبدأ، الى تجريد واطلاق ولا يلزمه الرجعية الى المنطق الجامد بتاتاً.

ثم ان الكاتب يشيد بقوله في موضع آخر:

ان معرفة أجزاء الطبيعة انما تتم بواسطة العلوم التي تكشف عن علاقات الطبيعة بصورة مستمرة حيث توجد اجزاء من الطبيعة متزايدة الدقة. وعلى العكس من ذلك يمكن ان يقال ايضاً ان معرفة الطبيعة بتمامها، تعتبر من المقدمات الخاصة بالعلم. فإفتراض الطبيعة في تشكيل وحدة متكاملة تعتبر مقدمة لكل علم حيث يعتبر كل واحد من العلوم، جزء من العلم الكلي المركب منها. على ضوء ذلك نرى أنه: من المهم تحقيق الاصول والقوانين الكلية في كل من العلوم الخاصة.

فالعبارة التي أشادها الكاتب في: «افتراض ان الطبيعة تشكل وحدة، مقدمة لكل علم» تعتبر أشد تجريداً من المبادئ الكلية التي تكون في خدمة البرهنة. فأن المبادئ الكلية تقع

ضمن حقائق محدودة ومجردة عن المحسوس إثر استخدام واسطة واحدة أو وسائط قليلة تكشف عن أنه ليس بين المحسوس والمبدأ المجرد إلا ما ذكرناه من قسمي الواسطة. بينما لا يمكن افتراض وحدة الطبيعة إلا بعد تجريدها عن الوف من الخواص المحسوسة. وبعبارة واضحة: إن معنى افتراض وحدة الطبيعة في مقدمة كل علم، يرغمنا من وضع الانسان فيلسوفاً أولاً ورياضياً ثانياً.

خلال المشاجرات الواقعة بين النظريات الجديدة والقديمة يبدو الشوق الى ادراك نظام الكون شديداً وكلما تزداد الموانع والمشكلات، ازداد الشوق اليه»[١]

«ليوبولد اينفلد» و«البرت اينشتاين»

نعم إن ضرورة تواجد نظام في اجزاء الكون بمرتبة من اللزوم بحيث لا يرى العالم بسبب تفكك معرفته اخلالاً في النظام بل يتشوق الى ان يستكشفه من خلال جهله الذي لا يرتبط بالواقع. وقد ذكرنا سابقاً ان واقع الكون غير معرفة الكون، وقد سلّم بهذه الحقيقة جمهور المفكرين ولا يخالفهم إلا السوفسطائيون اللاعبون بعقول الناس والكون جميعاً. وبالجملة لا يؤثر علمنا ولا جهلنا في حقيقة الكون فهو مستمر في نظامه سواء أدركناه أم جهلناه فإن أدنى خلل في النظام يوجب اختلال الكل، فلو فرضنا: انه وقعت نار على قطن يابس ولم يمنع عن تأثيرها فيه شيء ومع ذلك لم يحترق القطن فحينئذ لا بد من افتراض سلب التأثير عن النار والخاصة الاحتراقية عن القطن، وهو يوجب سلب السببية عن علتيها السابقتين وهكذا يتسلسل السلب فلا يوجد في الكون اقل نظم.

لو عُرفت قوانين الفيزياء عامة لاتجهت الافكار الفعالة الى ميادين اخرى من العلم، ويمكن ان يوجب هذا الاتجاه اشياء مغيرة لحقيقة الحياة.[٢] «البرت اينشتاين»

ومن العجيب ان الفيزياء لم تعرف لنا من الواقع إلا قليلاً، وان العوامل المقررة وفق مصلحتنا وما يخص انتخابنا بواسطة آلات الادراك، يحدد علومنا.[٣]

«البرت اينشتاين»

١ـ السير التكاملي للفكر من التصورات القديمة الى النظرية النسبية، البرت اينشتاين وليوبولد اينفلد، ص٢٦٩، عن الترجمة الفارسية.

٢ـ مفهوم النسبية، بقلم برتراندراسل، ص ٢٥، عن الترجمة الفارسية.

٣ـ المصدر السابق، ص ١٩٤.

ومع هذا الاعتراف الصريح من رائد الفيزياء والرياضيات، كيف يؤمن بعض الباحثين والكتاب بما وصلنا اليه من القواعد المحدودة ويقرع لها الطبول كل هذا التطبيل؟! مع اننا لو فحصنا عن عقول اكبر العلماء الذين يبحثون عن الطبيعة غير مغترين بعدة ظواهر معينة لما وجدنا منهم تلك التجسمات الخالية عن الحقيقة التي تمسّك بها ابناء العلم البدائيين في الشرق والغرب.

ليس ما يقصده العلم اثبات حقائق ثابتة واكتشاف عقائد قطعية وابدية. وانما العلم يسعى بأن يقرب من الحقيقة، ويفتح الابواب المسدودة من اسرار الطبيعة، ويرفع استار الابهام واحداً بعد واحد حتى يصل الى قمة المعرفة الممكنة أو يتقرب اليها بلا دعوى الصحة الكاملة في جميع مراحله الصعودية.[١] «البرت اينشتاين»

خلافاً للمستعجلين من شباننا حيث يجزمون بكل شيء بأدنى التلاؤم بينه وبين نفوسهم الضيّقة، فهؤلاء لو عاشوا من اقدم الازمنة العلمية الى اليوم لجزموا بكل ما ادركوه واحداً تلو الآخر ولعاشوا في ظل تنافس القول والفكرة دائماً.

ان العلوم الطبيعية، لمحدودة في دوائر المعرفة الانسانية ولا تتجاوز عنها في حين يوجد هناك مجال لمدخل المعرفة من غير الطرق التي تهدي اليها العلوم الطبيعية.[٢] «سر آرثر ادينجتون»

نلاحظ الانقسامات البدائية لعلم الفيزياء حين تحركه نحو الإستكمال وتشييد حركة تكاملية تستهدف المجردات والإتيان بوحدة متكاملة، لم يكن بدّاً من اجتنابها وانما تخلّى الفيزياء تلك الانقسامات البدائية خلال مسارها الكمالي الذي يجتاز فيه الانسان انتباهاته الابتدائية ويغير الموضوعات التي كانت مأخوذة عن الحواس والفنون الفيسيولوجية اخذاً مستقيماً وبعبارة أخرىٰ كان ذلك حينما أصبح المفكرون متخلّين عن المحسوسات ومتمسّكين بالمجردات. ولننتبه على ان الملاحظات المذكورة كانت تدافع عن الفلسفة الواقعية.[٣]

«بول جودرك»

١ـ المصدر السابق، ص ١٧٤.

٢ـ نظرية النسبية الخاصة، مصطفى مشرفه بك، ص ٥٠.

٣ـ النسبية، بول جودرك، ص ١٢ و١٣، عن الترجمة الفارسية.

لقد عرفنا مما سبق غير مرة بأن بعض المعاصرين من الفيزياويين والفلاسفة استنتجوا من العلوم: الفلسفة المثالية. وعندنا انه قد اشتبه على جمع من معاصرينا حقيقة هذه المشاجرات وزعموا أن هذه الاصول المجردة والقوانين العالية تسلب الواقعية الخارجية عما وراء الادراك، وتجدد الخرافات الحاكمة في القرون الخالية. وكل ذلك ناجم عن عدم تدقيق النظر في تلك المناقشات الهائلة حيث أن أغلب هذه الاوهام نشبت نتيجة الجهل بمعنى الواقع والادراك والرابطة بينهما، فتصوروا الرجوع الى ما لفظه الانسان في صفحات تاريخه السالفة التي تكذبها علومه اليوم.

قد بدأنا بحكايتنا عن السؤال عن اصغر جزء من الذرة (ما هو اصغر جزء للمادة؟) وهل نقدر على تجزئته بأصغر من ذلك، وختمناها باكتشاف الذرة القوية (Atom) المتشكلة من الألكترونات الدوارة والبر وتونات المركزية «اسس عالمنا هذا» الذرة القوية التي تحتوي على مخزن عظيم من الطاقة، وقد تهتز في ما وراء الفضاء الغير المتناهي، وتولد امواجاً في الأثير كالأمواج المحسوسة في أحواض الماء. والألكترون والبروتون وأمواج الأثير المجهولة هي التي تشكل أسس الكون.

لم تزد اليوم معارفنا عن اقل درجات المعرفة الحقيقية، ولم تنكشف القمم العظيمة في حدود العلم بعد. وان أمامنا مناظر هائلة وعوالم جديدة لا بد من ان نستولي عليها، وهو شأن الواردين في العلوم السائرين في سبيل الحقيقة المنشودة، وكان كتابنا هذا اشارة الى ما يجري امامنا.[١] «جان لنجدن دويس»

ولا بد من النظر في مسئلة الاثير، هل هو باق على ما كان من السلطة والسيطرة في العلوم؟ فان تجربة نيكلسن وغيره قد اوقعت فيه ضربات غير قابلة للالتئام ابداً، نعم انه كان مستخدماً لتفسير مسائل النور، وباكتشاف مستصعباتها خرج الاثير عن تلك السلطة ولا يمكن ان يعود اليها على حد قول المحدثين من العلماء.

١ـ عجائب باطن الذرة، جان لنجدن دويس، ص ١٦٨، عن الترجمة الفارسية.

أخطاء «راسل»

تتعلق المسائل المختلف عليها بين «راسل» والفلاسفة التقليديين بالموضوع والطريقة على الاكثر. إذ اعتقد الفلاسفة أن مهمتهم هي اتخاذ المعرفة ميداناً للبحث، والسعي من أجل الحصول على نظرة في الكون في مجموعة من شأنها ان تكون اكثر شمولاً من أية نظرة أخرىٰ يستطيع علم واحد بمفرده ان يقدمها، وذلك بترتيب النتائج التي تحصل عليها العلوم الخاصة. فبينما يسلم الفلاسفة من دون اعتراض بالنتائج التي توصل اليها كل علم من العلوم المتعددة في ميدان بحثه الخاص ويسترسلون بطرائق عقلية خالصة في استخلاص اعتبارات معينة تنشد تبيين ما يجب ان تكون عليه طبيعة الكون بصفته الكلية. فالفيلسوف لا يهتم بالعلم من حيث هو بل بطبيعة الكون التي يتضمنها وجود العلم، وهو لا يهتم بالخبرة ذاتها بل بمسألة الظروف أو المستلزمات التي تؤدي بالضرورة الى جعل الخبرة كما هي.

أما «راسل» فقد شك منذ البداية في هذا المفهوم لاهداف الفلسفة وطرائقها، وشاركه في شكه هذا عدد كبير من الواقعيين الجدد. وهو يرى انه لا يمكن الحصول على نتائج محسوسة، كما لا يمكن الحصول على نتائج محسوسة بطرائق الاستدلال المسبق A prior reasoning التي كانت الفلسفة تتبعها قبل الآن ولذلك يدعو «راسل» الى ان الفلسفة يجب ان تحل نفسها في العلوم الخاصة المتعددة، ويجب ان تسير على طرائق علمية كي تتوصل الى نتائج جزئية منعزلة بدلاً من ان تنظر بصورة عامة في النتائج التي حصلت عليها انواع البحوث الاخرى.

بعبارة أخرى انه يعتقد أن الفلسفة يجب أن تتناول مشاكلها واحدة تلو الأخرىٰ،

وأن تسعى الى حلها بصورة انفرادية وان هذه الحلول الانفرادية لا تتطلب ضرورة وجود نظرية تامة عن الكون، وانه لا يوجد شيء يدعى حقيقة فلسفية، اي حقيقة عن الكون في مجموعة تضاف الى مجموعة الحلول الصحيحة للمشكلات العلمية الجزئية الخاصة وتختلف عنها. وعلى كل حال اذا كان «راسل» مصيباً في ادعائه لأصبح اكبر قسط من الفلسفة لغواً وهباءً. اما اذا كان مخطئاً، فعلينا أن نتأمل كي نصل الى حقيقة الكون بالطرائق التي اتبعتها الفلاسفة اتباعاً تقليدياً.

وسواء أكان «راسل» مصيباً أم مخطئاً فمن المحقّق أن البشرية سوف تواصل تفلسفها لا لشيء إلا لأن التأمل الفلسفي يدع أثراً عميقاً سامياً على العقل ولأن غريزة حب الاستطلاع التي يخاطبها هذا التأمل متأصلة في النفس.[١]

لقد أخطأ «راسل» حين أهمل جانب الحقيقة المؤلفة من الانسان والواقع (أي: الانسان ـ الواقع ـ الموضوع) وحدد نظرته في الواقع وطرائقه وسبله التي لا بد من ان توضع كطرائق محضة، وبعبارة أوضح يظهر أن «راسل» استهدف رؤية الواقع على غرار ما يراه من الانسان والحجر والشجر، ولكنه لم يلتفت الى الانسان الذي يرتبط بالواقع على ما التفت اليه «جود» من ان حب الاستطلاع وعدم اقتناع النفس بنتائج جزئية متحصلة من مسائل العلوم الجزئية ومن غريزة الانسان التي نحسها ونشعر بها. أظن أن «راسل» وغيره من الواقعيين الجدد لم يتنبهوا الى عقم ما أتعب «كونت» نفسه في تحقيقه وعلى ما ظهر بعده بصورة المنطق الوضعي. فلو كان ما زعمه منتجاً لأدّى الى انقراض جميع الفلسفات الايجابية والسلبية مع انها تتزايد يوماً بعد يوم. ويبدو أن البحث عن المسائل والمفاهيم العالية المتكفلة بتوحيد النظر في الكون، يتفاقم على مرّ الزمن. لابد لنا من التعمق في الواقع الذي ينادي به «راسل» على أساس عدم التجاوز عن حدود الملاحظات الحسية الانفرادية بغية الوصول الى الغاية المطلوبة:

ان طريقة «راسل» للتخلص من هذه الصعوبة هي ازالة مايدعى بالاجسام المادية من الكون مع الاحتفاظ بوجود العالم الخارجي. وفي الحال يتبادر الى أذهاننا هذا السؤال: ممّ يتكون العالم الخارجي اذا لم يكن متكوناً من الاجسام

١ـ المدخل الى الفلسفة الحديثة، ص ٤٨ و٤٩.

المادية؟

يجيب «راسل» ان العالم يتكون من حقائق الحس المعطاة data. وحقائق الحس المعطاة هذه ليست اجساماً مادية فحسب بل هي موجودات مثل قرعات الصوت وانواع الألوان التي نعرفها ـ حسب لغة مشكلات الفلسفة ـ بواسطة التعرف، أي نعيها مباشرة عند الاحساس. ويسمي «راسل» حقائق الحس المعطاة هذه الاجسام المحسوسة (sensibl objects) للتمييز بين الاحساس الذي هو حدث عقلي يقوم على وعينا للجسم المحسوس وبين الجسم المحسوس الذي نعيه عند الاحساس.

ويمضي «راسل» قائلاً: عندما اتحدث عن الجسم المحسوس يجب ان لا يفهم اني لا اعني به شيئاً كالمنضدة، بل ذلك النوع من اللون الذي نراه بصورة آنيّة عندما ننظر الى المنضدة، وتلك الصلابة التي نشعر بها عند الضغط على المنضدة باليد، وذلك الصوت الخاص الذي نسمعه عندما نضرب عليها باليد. اسمي كل واحد من هذه جسماً محسوساً كما اسمي وعينا اياه احساساً.... اذاً فما هي المنضدة التي نقتنع بوجودها اقتناعاً لا شك فيه؟

يقول «راسل» تعتبر المنضدة انشاءً أو بناءً منطقياً حسب مظاهرها المختلفة التي تقدمها مجموعة من حقائق الحس المعطاة الى اشخاص مختلفين».[١]

هذا هو الواقع الذي يهدينا «راسل» اليه و يرغمنا بأن نعتقد به ونكون مخالفين للمثالية، وهو مأخوذ من نظام فلسفي دعا اليه «ديكارت» من قبل علىٰ أساس صورة من الصور المثالية، حيث ان الكيفيات الثانوية المذكورة في فلسفة «ديكارت» كانت انشاءات للعقل والحواس رغم تسلمه بوجود المادة في الخارج. إلا ان «راسل» لم يقنع بذلك بل انكر المادة بتاتاً وارجعها الى حقائق الحس المعطاة. لذلك نلاحظ أنه اذا كان «ديكارت» مثالياً في العوارض التي تتعرض لها المادة يمكن اعتبار «راسل» مثالي في الكيفيات والمادة معاً.

ومن ثم نرىٰ أن «راسل» يطور هذه البنية المنطقية والحسية الى مصاف المثالية. وبما بيناه تعرف التهافت الظاهر في كلام «راسل» حيث انه ينكر الفلسفة لانها تخرج عن نطاق الواقع الخارج ثم يثبّت العلم بإعتبارها تبحث عن الواقع حين انه ينكره تماماً، مع ان المفاهيم

١ـ المصدر السابق، ص ٣٧ و ٣٨.

والمسائل العالية التي نتعرض لها في سبيل الانسان والواقع الخارج لم تتقيد بأن يكون الواقع هو المادة الموجودة ما وراء الحس كما يدعيه الواقعي الحقيقي. بل الواقع المفروض هو كل ما يقع موضوعاً للادراك.

ثم ان ما اختاره «راسل» من ضرورة انحلال الفلسفة في الامور الفردية مما لا يطيقه العقل، بداهةً ان المتكفل لايصال الافكار الى تلك الامور هو العلم غالباً، فانه لا معنى لقولنا ان المتكفل لاستنتاج الاربعة من اضافة اثنين الى اثنين آخرين هو الفلسفة. وبعبارة اخرى ان الموضوعات المحدودة بما هي منقطعة عن الوحدة الشاملة في نظام الفلسفة لا تحل في مسائل ومفاهيم عالية مختصة بالفلسفة، وانما تحل في مبادئ يسلّم بها الباحث.

ولو كانت الفلسفة على ما يزعمه راسل قابلة للتفسير الذي ذكره فهو لم يعالج مشكلة حب الاستطلاع بمعناه الغريزي للانسان. ونحن نبين ما يقصده «راسل» بعبارة كاملة ونناقش خطأه العلمي والفلسفي: ان هذا هو ما يدعونا اليه المنهج الحديث (الميثودولوجيا) حيث قام له أنصار في القرون الثلاثة الاخيرة، وخلاصته أنّ المفاهيم والقوانين التي يضعها العلم مورداً للاستنتاج ايجاباً أو سلباً، لابد ان يلاحظها موضوعية في المرة الثانية ويبحث عن ارتباطها بما حصل من عمل آخر، وكذلك لابد من ان يوضع جميع النتائج الحاصلة عن العلوم في موقع يناسب الفكر الانساني بملاحظة الواقع. ويمكن بيان المنهج العلمي ضمن عبارة أخرىٰ سيرد في محله، لكننا ندري أن منهج كهذا لا يخلو عن لحاظين: موضوعي وأسلوبي وذلك يعنى أنه قد يلاحظ المنهج موضوعياً كالفلسفة التي لها موضوعها ومسائلها المستقلة، وقد يلاحظ ذلك بالإشادة الى مفاد العلوم. لكن شيء من اللحاظين لا يكفي لما نسعى وراءه من الحقائق المطلقة المطلوبة لادراك الانسان من الوجهة الاستطلاعية التي تعتبر غريزية وقد مر انها من اكبر الغرائز الانسانية واوضحها. وهكذا عرفنا كراراً ان الاستطلاع لن يكن من قبيل ما تستحسنه الافكار كالمسائل الادبية والأوهام الشعرية بل لا يرى الانسان المتفكر في نفسه بداً من الاستشراف على الكون مجموعاً، وعليه فان كان المنهج موضوعياً فلا ريب أنه عبارة أخرى عن الفلسفة حيث تتطلب استقلالاً له شأنه، وان كان طريقياً فهو لا يزيد على ما استفاده الانسان من نفس العلوم. فلو كان الانسان يكتفي به، لما فكر في انه هل للعلوم منهج مطلق ام لا؟ والأجدر بنا أن نقدم لذلك مثلاً: نرى

ان من الحركة ما هو انتقال من أين الى أين ثان (الحركة الأينية) كما نراه في الاجسام والكرات على أقسامها، وهذه الحركة في نفسها تنقسم بانقسام الاتجاهات التي تتخذها الأجسام من الدوران والاستقامة والانكسار وغيرها، ثم نلاحظ الحركات الكيفية والكمية في النباتات والحيوانات بل وحتىٰ الجمادات كتبدل الثمرة من الخضرة الى الحمرة والجنين الى خلقة سوية، والاحجار والمعادن من لون وخاصية الى لون وخاصية اخرى وكالصغر والكبر والقلة والكثرة العارضة لتلك الاشياء، ونرى ايضاً ان تلك الظواهر تشترك في أمر واحد، وهو الخروج من القوة الى الفعل الذي له فوارق تمتاز بها كل واحدة عن الاخرى.

لابد حينئذ من ملاحظة ما تؤديه العلوم وما تقدمه لنا في أمر الحركة. لا شك أن ما قدمتها العلوم لنا، تكن عبارة عن ادراك الحركة واقسامها والحقيقة الجامعة والفارقة بينهما فقط، حيث لم يتم بما ذكرناه جميع ما لابد لنا من ان نعرفه من حقيقة الحركة، فان هناك اسئلة أخرى يثيرها العقل بلا انقطاع متطلباً الاجابة عنها بغية الإشادة بالاستقرار الذي يتشوق اليه بعدما جرّبه من الاضطراب الذي أثارته التجربة، على حد ما قاله كانت بأن التجربة توقظ العقل اكثر مما تقنعه. وهناك أسئلة اخرى مثل: هل تعتبر الحركة حقيقة الجسم الطبيعي أم هي لازمته أو خاصته؟ وهل لها نشأة ومعاد؟ وما دورها في حديث الزمان والمكان؟ وفوق ذلك كله ما هي حقيقة الحركة؟

هنا يتخير الانسان بين أمرين اما أن يتنحي عن الاجابة بالمرة وهو مما لا يقنع العقل والعقلاء والفكرة والمفكرون بها، وإلا لكنا ماكثين في عصر الحجر حيارىٰ، وإما أن يبحث عن الاجابة عنها، فهنا أيضاً لا يخرج عن أمرين: إما أن نرتب الاجوبة ترتيباً علمياً ونضعها فيما تقتضيه من الموضع العلمي، ومعنى ذلك أنْ يكون البحث علمياً وطرقه علمية لا تتجاوز عن الحس والعيان. وإما أن نبحث عن عدة مفاهيم وقضايا عالية كي نستدرج الأسئلة ونصل الى ما كنا ننشده من المطلق للاستقرار.

الطريقة الاولى: تمثل المنهج العلمي الذي نادى به المفكرون في القرنين الماضيين، والطريقة الثانية هي الفلسفة بمعناها الحقيقي التي لم تدع في اعمالها اية فكرة قوية الى ان تصل الى نظرة واحدة شاملة للكون بأسره، كما نلاحظ إشادتها في الاقوال والآراء التي ذكرناها وسنذكرها تواً. أما الطريقة الاولى فلا نرى لها نتيجة تزيد عن المعرفة العلمية التي نصل اليها

من العلوم الجزئية سوى انها تتكفل ترتيبها من حيث جعل كل منها في رتبته التي تناسبه، واما امثال الاسئلة المذكورة فلا نتمتع بالاجابة عنها بالمنهج العلمي أبداً. سوف نفرغ لهذا البحث حين الإشادة الىٰ المنهج العلمي بصورة موسعة في المباحث الاخرى.

هل ينشأ الإغترار الفلسفي من الكبر والاستعلاء الذي يختص بالفلسفة؟ أو إن كل تغيير وتكامل ينشأ من نفس الفلسفة الكاهنة؟ اني أؤمن بأن التقدم والعلو بحسب الحقيقة، تختص بالفلسفة فقط، واما المسائل العلمية وقطعية احكامها تتبع الارادة التأريخية والعقلانية والاكتشافات التي كلها للفلسفة. ونحن الآن نعمم النتيجة ونقول بصراحة: ان العلم لم يكشف مجهولاً بلا تأييد وتشويق وتعزيز من جانب الفلسفة.[١] «توماس مان»

تحدّد هذه الجملة جانب التفريط في قضية العلم كما ان الجملة التي نقلناها عن برتراند «راسل» تقع بجانب الافراط. فمن لاحظ الجملتين ودقق النظر فيهما سوف يرىٰ أن البعد ما بين الفكرتين يحول دون اية مصالحة مقربة بينهما. لذلك أظن أن الجانبين قد غفلا عن حقيقة العلم والفلسفة. نعم لو بدل «توماس مان» كلامه المذكور الى ان منشأ التحقيقات العلمية وجميع الاكتشافات التي منحت للانسان وكذلك الفلسفة بمعناها الواقعي، هو حب الاستطلاع الذي يعد اكبر وابرز غرائز الانسان، لأصاب في رأيه وأعطىٰ لكل من العلم والفلسفة رتبتها الحقيقية.

١ـ فرويد والمستقبل، توماس مان، ص ١٨ و١٩، عن الترجمة الفارسية.

مناقشة آراء «جود»

هناك مسائل تقليدية معينة ظل الناس على مر الاجيال يتساءلون عنها، ولا يزالون كذلك حتى يومنا هذا.

هل يعتبر الكون خليط من ذرات تجمعت عرضاً أو هو تنسيق منظم يتجسد فيه القصد والتصميم؟ هل العالم كما نعرفه اتى مصادفة واتفاقاً، أو ان ورائه خطة مرسومة تتمثل فيه؟ هل الحياة حصيلة ثانوية لعمليات مادية لا تعدو ان تكون نثاراً متطايراً من الطينة الاولى، أو انها خاصية اساسية في نظام الاشياء؟ هل ان عملية التطور تعتبر خبط عشواء، أو انها وليدة الهدف والقصد؟ هل الانسانية، وهي أعلى ما بلغه التطور وأدعاه للامل والرجاء مقدر لها ان تسمو بالحياة الى معارج ارفع مما وصلت اليه، أو انها مقضي عليها بالخيبة والانقراض حينما تزول الظروف المادية التي مهدت لنموها وتقدمها وساعدت عليه؟ هل الانسان حر في ان يشيد بحياته كما يبغيه، أو ان ارادته يقرر ما في تكوينه الجسمي من افعال منعكسة وما لديه من رغبات لا شعورية؟ هل تعتبر الذاكرة نوع من الآليات المتميزة عن غيرها من الأنشطة الحيوية المستقلة عنها أو انها مجرد وظيفة لعمليات جسدية يتولد عنها شعور ينبثق عن الدماغ كهالة الضياء، كما تنبثق الالوان البراقة عن بعض الاغشية الدهنية؟

ان معالجة هذه المسائل وتمحيصها تعتبر من شأن الفلسفة لا العلم. والحق انه لم يكن بين الفلاسفة من يجزم في هذه المسائل بصورة حاسمة مقنعة، بل قد يكون من المشكوك فيه ان تكون هذه المسائل قابلة للجزم والحسم. وبالرغم من ذلك، فانهم قد عرضوا بعض فرضيات نافعة ارادوا بها ان تكون اجوبة لهذه المسائل وقدموا من الادلة في تأييدها ما يعده كثير من اصحاب الرأي ادلة مقنعة.

والفيلسوف في صياغة فرضياته (وهو على الأغلب لا يدعوها فرضيات وانما يسميها فلسفة أو مذهباً أو نظرية في الكون) انما يستعين بسائر فروع المعرفة الانسانية، ومجمل ما وصل اليه الانسان من خبرة ينظر الى جميع ذلك بعين الرعاية والاهتمام فلا يفوته ان يعنى بإلهام الفنان وبرؤيا التصوف وبالباعث الاجتماعي في دعاة الاصلاح وبانفعالات العاشق وبالاحكام الخلقية التي تصدر عن بديهة الرجل من اوساط الناس. إن كل ما سردناه يعتبر مادة يتناولها الفيلسوف ليلقيها في طاحونته، وكذلك فان عليه ان يأخذ بنظر العناية ما وصل اليه العالم من نتائج ومستكشفات. ان العالم الباحث وهو يعمل في ميدانه الخاص، ليقصر اهتمامه ويحصره في جزء محدود من الكون والطبيعة، يعكف عليه ويعتزل ما سواه وهو في هذه العزلة قد يصل الى نتائج محدودة حاسمة نوعاً ما، ولكنه يقف أو يتأمل في ما قد يكون من الصلات بين نتائجه ونتائج غيره من العلماء وهم يعملون في ميادينهم الخاصة.

وليس هذا نقداً يوجه الى العالم، فليس من شأنه ان يعنى بالمقارنة بين الاحكام المختلفة عن جوانب الكون المتعددة، واستنباط ما بينها من علاقات شاملة. فلا عجب اذا كان بين هذه الاحكام ما يناقض بعضها بعضاً، لإزالة ما قد يكون فيها من التناقض، عسى ان يتهيأ لنا عند النظر في جميعها نظرة شاملة يمكن ان يستخلص منها فكرة عن الكون الذي نحن فيه، وان نرى على سبيل الحدس والتخمين رأياً عن مصير الانسانية في هذا الكون، وهذا من وظيفة الفلسفة...

إنّ مضامين العلم الحديث أبعد من ان تكون واضحة، انما هي في الواقع مضطربة اشد الاضطراب، ففروع العلوم المختلفة نتيجة اتجاهات متباينة، والنتائج التي تتبلور عن فكرة الباحثين فيها تناقضات جمّة. وقد ذكرنا على وجه الخصوص المعارضة بين الفيزياء وعالم الاحياء من ناحية وبين علم النفس من ناحية ثانية. ففي الفيزياء خاصة وفي علم الحياة ما يوحي بتفسير مثالي للكون، وهو تفسير لا يستبعد القول بالغرض والتصميم. ولكن على العكس من ذلك فإن علم النفس يوحي بأن في العالم احداثاً تقع مصادفة واتفاقاً، ينتهي تحليلها تحليلاً عميقاً الى ان لا اثر للعقل فيها. فان المذهبين الذين اشرنا اليهما في علم النفس الحديث حيث ليس فيهما بتاتاً ما يتضمن القول بحرية الارادة والتفكير، أو ان العقل امر جوهري وفيه من الخصائص الاساسية ما يمت الى طبيعة الاشياء، بل انما يوحيان

بخلاف ذلك تماماً. اي ان العقل حادث وقع في الكون مصادفة لم يسبقه القصد والتصميم وان الظواهر الروحية لم تتولد عما يشبهها وانما تولدت عن الدوافع العجماوية العمياء الغريبة عنها، فهي التي تقررها وتتحكم بها.[١]

«سي. اي. ام. جود»

لقد دقق «جود» نظرته في نتائج العلوم وضرورة ارتباط أمهات المسائل الفلسفية بها ارتباط المقدمة بالنتيجة، وهو يؤكد ما نحن بصدده من اثبات ضرورة المفاهيم والمسائل العلمية في عامة الافكار، غير ان المضامين التي قررها في سبيل التفاوض والاستدلال عليها لا تخلو من مناقشات معنوية نشير الى جملة منها:

(١) قرر «جود» في العبارات الاولى بتعارض بين القول بكون العالم خليطاً من الذرات التي تجمعت عرضاً وبين كونه منظماً تجسد فيه القصد والتصميم، فكانه زعم بملازمة القول بتجمع الذرات والمصادفة ضد الغرض والتصميم. ولكن تفصيل الحق الصريح في المسألة يقتضي الدقة بأكثر من ذلك، بأن يقال: ان احتمال كون العالم خليطاً من الذرات لا يوجب القول بالمصادفة ايجاباً ضرورياً، إذ أنّ القول المذكور يجامع وجود علة لحركاتها الاجتماعية والافتراقية كما رأيناه ونرى في تاريخ العلم والفلسفة حيث مئات من المفكرين الذين ذهبوا الى ان جميع الاجسام الكونية تتركب من اجزاء لا تتجزأ مع اصرارهم بضرورة العلة الموجبة لذلك، وقد اعتقده جمهور المتكلمين المسلمين وكثير من الفلاسفة الالهيين: كابي رشيد، وابي بشر صالح بن ابي صالح، وابي علي الجبائي، والنظّام، وهشام الفوطي، وابي القاسم البلخي وغيرهم من المتكلمين والقدامى والمتأخرين من الفلاسفة. وقد صدر هذا الخطأ من كثير من كتابنا اليوم فزعموا أن اعتقاد تركب الاجسام من الذرات أو قدم الهيولي يستلزم القول بالمصادفة. ومثل هذا الالتباس مما لا يغمض عنه في مثل هذه المسألة المهمة، إلا أن يشترطوا في مفهوم عقيدتهم المصادفة والاتفاق ولكن مما لا شك فيه ان القول بالمصادفة لا يقتضي افتراض الذرات ابداً، فلو فرضنا صدور الموجودات مصادفة، لا تختلف الحال فيها ان تكون مركبة مما لا يتجزأ أو مما يقبل التجزئة. وبعبارة اخرى ان تجزئة الذرات قضية رياضية بحتة لا ترتبط بأعلى مسائل الفلسفة؛ وأنها قد وقعت موضع النقاش

١ـ منازع الفكر الحديث، مقدمة، ص ٣ ـ ١.

والجدل بين نفس الالهيين ايضاً، وقد اشرنا اجمالاً الى أسماء عدة من المتكلمين الذين لا يتجاوزون عن نطاق الالهية والتدين في مشيهم والقائلين بتركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ. كما أن من الماديين من أنكرها أيضاً.

(٢) واما التساؤل عن كون عملية التطور وليدة الغرض والقصد، أو انما اتت خبط عشواء، فمع الغمض عما ينظر فيه، لا أراه إلا تكراراً للمسألة السابقة ومورد من مواردها، وبعبارة اوضح إنْ صحت الصدفة في الكون صحت أيضاً في عملية التطور وإلا فلا، إلا ان يحتمل ان يكون وجوب العلة لمجموع الكون ضرورياً من دون ضرورتها لبعض اجزائه. أضف الى ذلك أنّ عملية التطور تبدو حكاية لا اصل لها اذ أن جميع ما ساقه اصحاب التطور من الادلة لا يتجاوز عن كونه فروضاً وتخمينات لا توجب ادنى ظن للفكر الذي اعتاد التصديق بالشيء بأدلة واقعية، وان ما استندوا اليه عن علم الجنين ليس إلا حكاية موضوعة شبيهة بالظرائف الأدبية. راجع آراء « فون باير»، و«بسمان»، و«بربر»، وغيرهم عن علماء الجنين في مسألة التطور.

(٣) واما السؤال السابع فالاحسن أن يطرح هكذا: هل في النفس الانسانية ظواهر فاعلية متميزة عن الوظائف الادراكية التي تنبثق عن الدماغ كهالة الضياء؟ ولا يُتوهم انا نؤكد في هذا السؤال تجرد النفس على ما يصطلح عليه انصاره، بل انما قصدنا بفاعلية النفس نشاطها التلقائي بمعناه العام (الحقيقة الداخلية للانسان). واما مفهوم الذهن والذاكرة ليس له سعة قابلة لتقسيمه الى الفاعلية والانفعالية، وان كان اثرهما لا يظهر إلا فيه مع انه ليس ذلك متحتم به عند اهل الفن.

(٤) قد أفاد « جود» بأن لم يكن بين الفلاسفة من يستطيع أن يجزم في هذه المسائل بصورة حاسمة مقنعة، وأظن ان «جود» لم يلتفت الى آراء الكثيرين كالروحيين والمتصوفة وما يقابلهم من الماديين (تقابلاً لفظياً) حيث انهم يجزمون بما يعتقدونه، ولم يبق عندهم اي احتمال لخلاف ما اعتنقوه، فحينئذ لابد من القول بأن يريد «جود» تبيان امكانية الشك في جميع المذاهب الفلسفية حيث اخذنا عنها اصولها المقبولة المسلم بها عندهم ولابد من النظر فيها نظرة غير مسبوقة بشيء من الاصول. فان أراد بعبارته هذا المعنى فهو دقيق جداً، حيث لم نرَ الى الآن أن شيئاً من النظم الفلسفية تتمكن من ايجاد الاستقرار والهدوء في

الفكر الساعي وراءه وان ادعى كل فيلسوف ان فلسفته رفعت كل سؤال واخبرت عن صميم الواقع. ثم ان «جود» يفيد في عباراته الثانية:

(١) ان في الفيزياء وعلم الحياة تفسيراً مثالياً للكون وهو تفسير لا يستبعد القول بالغرض والتصميم، ولكن علم النفس على العكس من ذلك يوحي بأن العالم عالم احداث تقع مصادفة واتفاقاً، ينتهي تحليلها تحليلاً عميقاً الى ان لا اثر للعقل فيها. وقد اجمل جود مسائل هامة في هذه العبارة لا بد لنا من ان نبينها اختصاراً: فقد قرر التقابل بين المثالية والمصادفة أولاً ومعنى ذلك ان الأخذ بالمثالية لا يتفق مع القول بالصدفة. فلا يخفى ان معنى المثالية انكار واقعية ما وراء الادراك وليس هناك ما يمنع عن المصادفة في نفس الادراك، فهو لا يكبر شأناً عن المادة الواقعية من هذه الجهة اي الافتقار الى العلة وعدمه. على انه يمكن انتزاع تلازم آخر عن كلامه فيكون طرفاه الواقعية والمصادفة كما يتخيله بعض المذاهب ويعتقد ان القول بالواقعية لا يلائم الغرض والقصد، ولا اظن في مسائل الفلسفة خطأ كمثله، ألا يرى هؤلاء المتفلسفون: ان اغلب فلاسفة العالم قديماً وحديثاً ينشدون بواقعية ما وراء الادراك ومع ذلك يرون الغرض والقصد فيه ضرورياً؟

(٢) ان انعدام اغلب خواص المادة الثابتة للمادة في القرن التاسع عشر في نظرياتنا اليوم (في القرن العشرين) لا يدل على نفي الواقعية ابداً وانّ ما نشاهده اليوم من الذرية، أو الموجة، أو الذريرة ـ الموجة لم نخلقه بأفكارنا وانّ له واقعية سواء كان هناك مدركاً ام لم يكن. كما ان وقوع الاحداث عن غير علة ميكانيكية في النفس لا يدل على امكان الصدفة في الكون، بل غاية ما ينتج عن هذه الظاهرة أن نفهم لمعنى السببية معنيين: احدهما العلة بمعناها المصطلح في العلوم والفلسفة ومن خواصها استمرار وجودها الى صدور المعلول وضرورة الرابطة والسنخية بينهما. وثانيهما السبب بمعنى الفاعل الذي ليس فيه تلك الخواص، فلتكن الظواهر النفسية مسببات من قبيل القسم الثاني، وهذا ينفي المصادفة في اصل الكون ايضاً على ما يسلمون به.

إثر ذلك وبسبب تغافلهم عن قسمي السبب المشاد نشأ الخطأ المذكور وامثاله حيث تخيّل المتفكرون أنّ الحقيقة العالية المتواجدة في البيئة الخارجية وعالم النفس تكن على معنى واحد، ولم يلتفتوا الى ان الظواهر النفسية ونواميسها في غير ما يرتبط بموضوع علم

الاعضاء، لا يخضع لأي شيء من النواميس والقواعد الفيزياوية المتواجدة في العالم الخارج. فالاعتقاد بالتسوية بين النفس والبيئة الخارجية يوجب أحد الأمرين: اما التزام نفي خواص النفس والتي ليست موجودة في الخارج، أو بالعكس، وكلا الامرين لا يصدقانه الحس والعيان فان للنفس خواصاً لا توجد في خارج الطبيعة:

١) تتمكن النفس ان تنتزع أموراً كلية من الموجودات الجزئية في الخارج.

٢) تتواجد في النفس فعالية خالقة للتجسيمات التي تتبنى الواقع على أنها غير واقع وبالعكس. لقد تحيّر العلماء الذين فسّروا النفس وشؤونها بمعيار الطبيعة الخارجية ومعطياتها. والمثال على ذلك، يظهر في الحب والتألم وغيرهما، وكما قد يتخيل الانسان العادي انه ذو منصب عظيم وهو زعيم الجماهير مثلاً ويجسم بسبب هذا التخيل حقيقة الزعامة في نفسه ويظهر آثارها الطبيعية في اعضائه فكأنه زعيم الجماهير حقيقة يمشي مشيهم وينظر نظرتهم ويأمر امرهم وينهى نهيهم... وهو لو سُئِل حين ذلك عن هذا الأمر لضحك ولاعترف بعدم مطابقة تلك التجسيمات للواقع وان مؤداها كذب محض وانه لا يتعدى عن ان يكون انساناً عادياً بائع البقل مثلاً.

٣) ان بعض القوانين الديناميكية منقوض في النفس، والمحسوس عدم جريانها فيه لأن تطابق كميّتي العمل والنتاج لا أثر له في النفس، فان العمل والنتاج قد يتخالفان في النفس ويبدو النتاج أكبر من العمل المبذول لتحصيله.

٤) ليست في الطبيعة ظاهرة تسمى بالاختيار في حين ان النفس تتصف به، وانّ بناء المحاكم العقلانية في جميع انحاء العالم انما يقوم على الاختيار.... وغيرها من الخواص التي طالما سعى علماء النفس وراء التوحيد بينها وبين الطبيعة ولم يحصل لهم ادنى توفيق في ذلك كما سيأتي.

ثم إن «جود» أثبت مسألة المصادفة للنفس ـ دون الإلتفات الى اختلاف معاني السبب ـ وغفل عما يقع في ذرات الطبيعة على ما تخبرنا الفيزياء الحديثة. ونحن ننقل العبارات التي سجلها «جود» نفسه في هذا المضمار:

> ليست الذرة ثابتة الوضع دوماً، فهي قد تمتص الطاقة من خارجها وقد تشعها الى خارجها. ففي الحالة الاولى عندما تمتص الطاقة يقفز احد الالكترونات من

مدار داخلي الى مدار خارجي. وفي الحالة الثانية اي عندما تشع الطاقة، يحدث العكس فيقفز من مدار خارجي الى مدار داخلي. ومن الخصائص الغريبة في هذه القفزات للألكترون الذي يكون عليه ان يقفز من مدار الى آخر لا يبدو كأنه يجتاز الفراغ بين المدارين (المدار الذي انتقل منه والمدار الذي وصل اليه) وكلما يلاحظ في هذا الصدد ان الالكترون يبدو في المدار الجديد بعد ان كان قد شوهد في المدار القديم، فكأن وجوده يتلاشى في مدار ثم يبزغ في مدار آخر.

وخاصية اخرى لقفزات الالكترونات هذه، هي اننا لا نعلم زمن حدوثها ولا سببه فنحن نجهل متى تحدث ولماذا تحدث. فهي تبدو في الواقع غير مسببة، الى الحد الذي تصل اليه معرفتنا في الوقت الحاضر. فاذا كان الامر يتعلق بعدد كبير من الالكترونات فاننا نستطيع ان نصل الى تقدير احصائي عن نسبة الالكترونات التي سيحدث لها ان تقفز ضمن فترة معينة الى المجموع الكلي لها، ونستطيع ان نعلم كذلك عن مدى قفزاتها وعما سيحدث في المنطقة المجاورة للذرة عند حصول القفزات في الكتروناتها، ولكننا لا نستطيع ان نعين اي الالكترونات من بين مجموعها لابد لها ان تقفز.

وقد ذكر الاستاذ «شرودنجر» في حديث له أوردته جريدة «الاوبزرفر»:

ان الوحدات المتناهية في الصغر تتبع خطتها مستقلة كما يبدو عن اي قانون معين. فان جاز لنا ان نبحث عن نوع من النظام والتقيد بالسنن في هذا المجال فهو نظام قائم على الاحصاء وحده، ويتجلى في المجال الواسع للمجموع وحده، اما الوحدات الصغيرة فلا تخضع لقاعدة معينة... فالالكترونات المفردة تتصرف وكأنها تملك شيئاً من التلقائية أو حرية الارادة. ونسبة الارادة المطلقة لحركات الوحدات الاساسية للمادة يمكن ان تعتبر من النواحي الملحوظة في الفيزياء الحديثة ولكنها تعتبر مصدر الحيرة ايضا لانها يمكن ان تكون اساسا للقول بان عوامل المصادفة والنزوات العارضة انما تكمن في صميم الاشياء وان ما يبدو من النظام واتصال العلة بالمعلول والسبب بالنتيجة، انما هي خصائص للمجموع الشامل الذي يشترك فيه عدد عديد من الاحداث الصغيرة العارضة التي تقوم وهي فرادى على محض المصادفة والاتفاق، ولكنها منتظمة مسببة اذا شوهدت وهي مجتمعة.

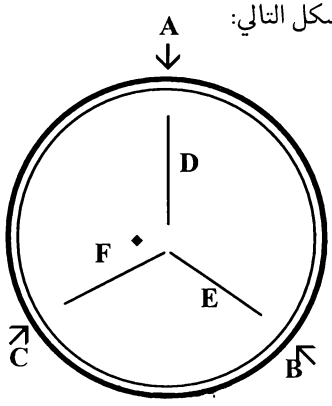
ويقول «شرودنجر» في شرح هذه النظرة بان «المصادفة والاتفاق» (حدوث الاشياء

دون أية أسباب) هي الاصل؛ والحالة الاولى التي ليس لها تفسير مقبول، بينما لا يظهر النظام واتباع القواعد والقوانين إلا في عالم الظواهر الكبيرة وذلك لكونها يتضافر فيها عدد غير يسير من الجزئيات التي تعمل بمحض المصادفة وهي فرادى.

لقد تمكن «جود» بعد هذه المعلومات الفيزياوية الحديثة أن يستشهد للمصادفة بنفس الوحدات الصغيرة (الالكترونات) فهي بنفسها كافية لمقصود جود. فان المصادفة لو كانت صحيحة في الخارج فهي اقرب الى ما يريده جود من جعل فاعلية النفس دليلا على امكان المصادفة في جميع الكون (وان كان تفسير السبب بمعنيين: علة وفاعل، ترفع المصادفة عن مسألة الالكترونات ايضاً) واما المصادفة فان كانت صحيحة في الخارج فهو تؤدي الى تناقض صريح لا يقبل التصحيح اذ لو لم تخضع كل واحدة من تلك الذرات لقانون السببية لما خضع المجموع لها، اذ اجتماع عدة من الاصفار (اللاعدد) لا يشكل عدداً، واجتماع عدة لا يخضع افرادها للقانون لا يوجب جريان القانون عليه. ويمكن اثبات حركة القوانين السببية في هذه الوحدات بما يلي.

من الممكن ترقب أية حادثة من منظور العلية وشرائطها المعينة إلا ان دقة الحادثة توجب ملاحظة جوانب اخرى لعلتها، ولنمثل لذلك بمثال يوضح ما نريده من هذه النظرية:

نفرض ان حادثة C.B.A، معلول مركب من خصوصيات، وقد لاحظنا علتها فرأيناها F.E.D، وتكررت هذه الحادثة إلى ان اعتقدنا ان الاجزاء الاولى (C.B.A) تترتب على الأجزاء الثانية (F.E.D) فوزعنا لكل واحد من اجزاء المعلول جزء من العلة فانطبق (A على D. وB على E. وC على F). على ان يكون كل واحد من اجزاء العلة مؤثرا في كل واحد من اجزاء المعلول انظر الشكل التالي:



ثم إننا اذا وجدنا موردا كان يؤثر في جزء من اجزاء المعلول (فليكن F) شيئاً آخر غير C (فليكن G) انه غير اجزاء العلة السابقة، أو بالعكس بان وجدنا ان جزءاً من العلة يؤثر في شيء آخر غير اجزاء المعلول (فليكن A يؤثر في H)، فهل لنا حينئذ نقض قانون السببية مستدلين بعدم انحصار تأثير اجزاء العلة فيما له من اجزاء المعلول أو بالعكس؟ أو ان هذه الظاهرة تدل على سعة دائرة تأثير العلة وصدور المعلول، كما يقال في العلل النوعية كالنار والشمس والاحتكاك المؤثر في الحرارة ولنفس الحرارة المؤثرة في ظواهر اخرى غير مسانخة.

وحيث اتضح ذلك يمكن ان نقول ان ما فرضناه من القواعد الفيزياوية التي نريد انطباقها على الاكترونات وفي مقدمتها قانون السببية، من قبيل ما ذكرناه من القانون وتطبيقها عليه ان ما وجدناه من خضوع الالكترونات مجتمعة على قانون العلية كسائر الظواهر الاعتيادية قد ظنناه ناشئا عن اجتماع اجزاء نتخيل ثبوته بعينه لفرد واحد من الالكترون فنطلب حينئذ من الفرد الواحد ما نراه في حالة اجتماع عدة منه، فإذا لم نشاهده نحكم بتخلفه عن القانون (السببية) وقد كان من الممكن ان نفرض عللا اخرى تؤثر في حركات الواحد من الالكترون غير ما كنا نحسبه.

العالم الذي نعيش فيه

ان العلم وسيلة غير مهمة للوصول الى الحقيقة.[1] «شرودنجر»

ان الدنيا كما ينظر اليها العلم غير الدنيا كما هي في الواقع.[2] «جوزيف نيدهان»

قد تنبه الى هذا المضمون أغلب العلماء والفلاسفة على اختلاف مزاعمهم واستدلالاتهم. فمنهم من ذهب كما ذهب «نيدهان»، ومنهم من قال ان الكون غير معرفته، وعن بعض آخر أن العلم والفلسفة يأخذان تصويراً عن الكون وفق نظر العالم والفيلسوف الناظر فيه، وطائفة أخرى تزعم ذلك وتستدل عليه بأن الصورة غير الواقع، وما ينعكس في ذهن العالم والفيلسوف هي الصورة فقط وإلاّ فإن كان المأخوذ عن الخارج واقع الكون للزم أن يحترق المخ عند تصور الحرارة وأن تقع صورة المستطيل فيه عند تصور شكله.

اننا لو اكتفينا بالنظر في مفاهيم العلوم المادية وحدها لكانت المحافظة على الحياة في المخلوقات الحية وتناسلها، معجزة من المعجزات. ذلك ان التوافق الحاصل في كيان المخلوق الحي ونشاطه لا يمكن تفسيره على اساس المفهوم الآلي الذي يرى ان المادة والطاقة كلا منهما موجود بذاته.[3] «اچ. س. هالدين»

تقف الانسانية اليوم في بداية استكشاف قوة طبيعية جديدة.[4] «اتوهان»

ما دامت عقولنا محدودة فاننا لا نقدر ان ندرك ما هو الغير محدود، وعلى ذلك لا

١ـ منازع الفكر الحديث، ص ١٤٣.

٢ـ عالم الاحياء الشاك، ص ٢٤٥؛ عن منازع الفكر الحديث، ص ١٤٥.

٣ـ محاضرات «هالدين» في جامعة «دبلين» وعنوانها، الاساس الفلسفي لعلم الحياة، عن المصدر السابق، ص ١٤٥.

٤ـ المصدر السابق، ص ١٤٣.

نقدر إلا ان نومن بوجود الخالق المدبر الذي خلق كل الاشياء، بما فيها من تكوين الذرات والكواكب والشمس والسدم (جمع سديم). إن الزمن والفضاء هما عنصران في هذا الادراك. وان محاولة معرفة حقيقة الخالق لتحير أذكى الاذكياء، كذلك لا يمكننا ان نحسب ان الانسان هو الغرض الوحيد أو النهائي، لكن يمكننا أن ننظر الى الانسان على أنه أعجب مظهر لذلك الغرض. على أننا لسنا مضطرين لأن نفهم ذلك كله حتى نتقدم كثيراً وانّ ازدياد العلم ليشير الى هذه النهاية. اننا نقترب فعلا من عالم المجهول الشاسع، اذ ندرك ان المادة كلها قد اصبحت من الوجهة العلمية مجرد مظهر لوحدة عالمية هي في جوهرها كهربية. ولكن مما لاريب فيه ان المصادفة لم يكن لها دخل في تكوين الكون، لأن هذا العالم خاضع للقانون.[١] «كريسي موريسون»

ان العقل الانساني يميل بطبعه ميلا شديداً الى ان يجمع بين الشتات المختلفة في وحدة مؤتلفة. ان ما تقع عليه العين يبدو لحواسنا لأول وهلة متعدداً متنوعاً. غير ان العقل البشري الذي يتعطش دائما لتفسير الغامض وتوضيحه يخال ان يجعل من الأختلاف ائتلافاً. والفكرة التي ترمي الى توحيد الأشتات، أو التي تصمد لتقلبات الزمان تلقى في نفوسنا رواجا. ان النفس لتر تاح الى الفكرة التي تخضع المتنوعات التي لا ترتبط في الظاهر برباط معقول الى وحدة معقولة. والى هذه الحقيقة السيكولوجية الاساسية ترجع نشأة العلم والفلسفة والدين. اننا اذا لم نحاول دائماً ان نوجد من الاختلاف ائتلافا، عسر علينا التفكير كل العسر، وبات العالم فوضى لا نظام له، وأضحى سلسلة مفككة الظواهر التي لا يمسكها رباط؛ غير اناكثيرا ما نغالي حينما نحاول أن نجمع الأشتات في وحدة مؤتلفة. وأكثر الناس ميلاً الى المبالغة في ذلك، المفكرون الذين يعملون في ميادين لا تخضع لقواعد العلوم الطبيعية المنظمة. ان علماء الطبيعة يعترفون بأن الكون لا تزال به بقية من الظواهر المختلفة التي لم يستطع العقل حتى الآن ان يكتشف ما بينها من روابط، ولم يتمكن بعد من اخضاعها لوحدة مؤتلفة أو للعقل والمنطق. اما في العلوم غير المنتظمة فالأمر ليس كذلك. إذ أن الاتجاه الأول فيها هو التوحيد وايجاد الفكرة العامة. ويترتب على ذلك ان يلجأ الباحثون في هذه

١ـ العلم يدعو للايمان، ص ١٨٦ و١٨٧.

العلوم الى المبالغة في التبسيط.[١] «الدوس هكسلي»

ان ما ذكره «الدوس» (والى هذه الحقيقة السيكولوجيه الاساسية ترجع نشأة العلم والفلسفة والدين) يتضمن معنى عاليا هو بمثابة النواة الاصلية لما يجب على الانسان ادراكه في نفسه والعالم الخارجي الشامل للعلم والفلسفة والدين، ونحن نشرحه فيما يأتي من المباحث.

فالناس يعيشون على أساس الفلسفة التي يتبنونه في الحياة وفكرتهم عن الدنيا. وكل فرد ـ حتى اقل الناس تفكراً ـ له فلسفته الخاصة، ويستحيل على المرء أن يستمر في حياته بغير عقائد متافيزيقية. ومن الممكن أن تكون هذه العقائد طيبة وقد تكون خبيثة، وقد تتفق والحقيقة وقد لا تتفق وإياها، لكنها موجودة على اية حال، وكان ينبغي ـ بحكم المنطق ـ ان يسبق هذا البحث في طبيعة الدنيا البحث في الطرق والوسائل العلمية للنهوض بأنفسنا وبالمجتمع الذي نعيش فيه. ولكن الترتيب المنطقي ليس دائما هو الترتيب الملائم. وقد آثرت لأسباب عدة ان أترك البحث في المعتقدات والمبادئ للفصول الاخيرة من الكتاب.

ولنبدأ بملخص وجيز في الغاية عما نعرف عن العالم الذي نعيش فيه:

يكون العلم في عبارة «ميرسون» Meyerson هو الجمع بين المختلفات في وحدة شاملة، وحواسنا هي التي تهدينا الى المختلفات، والى الحقيقة الساذجة التي لم ينظمها العقل. ولكنا لا نقتنع بما تهدينا اليه الحواس. انما نحن نتعطش الى تفسير الظاهر، والتفسير معناه ايجاد الائتلاف الكامن خلف الاختلاف الظاهر. وكل نظرية تصل الى توحيد مختلف المظاهر تبدو لنا نظرية طيبة مقبولة، والطبيعة تروي فينا هذا التعطش العقلي، لأن البحث فيها يهدينا الى ذلك الائتلاف الذي ننشده من وراء الاختلاف، ولكن هذا التفسير ليس في الحقيقة كاملا. فكثير من الحقائق الحسية والحوادث تخرج عن حد المعقول ولا يمكن الجمع بينها في وحدة شاملة مؤتلفة، والعلم يعترف بان للاشياء خصائص مميزة كما يعترف بان بينها تشابها يكمن وراء اختلافها الظاهري. وقد اخطأ هجل حينما تصور ان الطبيعة كلها تخضع لاحكام العقل، وخلص من ذلك الى امكان استنتاج الحادث قبل وقوعه.

١ـ الوسائل والغايات، سلسلة الفكر الحديث، الدوس هكسلي، ص ١٢.

وكم كنا نود لو كان الامر كذلك!.[١] «الدوس هكسلي»

ان القوانين العلمية تبدو لنا واقعية، فهل هي اذن صيغ مخبوءة في بواطن الاشياء؟ أم هل هي أوامر قد اصدرت الى الذرات فهي تنفذها لانها تعلمها علم اليقين؟ كلا، انما نعلن واقعية هذه القوانين بمقتضى صفتها المنطقية دون ان نعلم ما عساه يوجد في حقيقتها مما يمكن ان يكون شيئاً غير ما نعلم. وليس الامر كذلك في القوانين وحدها بل هو في الأشياء سواء، فقد تجادل العلماء دهراً طويلاً في الذرات أواقعة هي؟ وعلماء الكيمياء والطبيعة يجيبون اليوم بانها كذلك، لماذا؟ لانها نتيجة منطقية معقولة لتجارب مختلفة في الضغط والحرارة واللزوجة والحركة البرونية والتحليل الكهربائي وانكسار الضوء الشمسي والصفائح الرقيقة الخ. حتى واقعية ادراكي الحالي مقدورة بصحة الاحكام التي يرتبط بها ويحتويها فمن يثبت لي انني لا احلم؟.[٢] «اندريه لالاند»

من الحقائق التي لن تُعلم: الجوهر، والعرض، وقوى النفس وحقيقتها وفاعليتها والجبر والاختيار والاتفاق، والمادة، والحركة، ومبادئ الاجسام، ولا نهائية العدد والكم المتصل الزمان والمكان، والكليات. وان ما صرف من الاوقات في حل هذه المسائل اكثر مما صرفه السلاطين والملوك لفتح البلدان.[٣]

«جان اف ساليسبوري»

كل معرفة نحصلها في مسائل الجنس والنوع والجوهر والعرض انما هي لفظية مقدورة للانسان فقط.[٤] «بويس»

ليست الفلسفة واللاهوت نقيضين ولكنهما في حقيقة الامر خطوتان متتابعتان تكمل احداهما الاخرى في تحصيل المعرفة، فان الانسان يبدأ في تحصيلها باستخدام ملكاته العقلية ثم يتناول هذا الذي حصّله فيمحصه بالعقيدة والالهام حتى يبلغ به درجة بعيدة من الكمال واليقين.[٥] «توماس أكويناس»

١ـ المصدر السابق، ص ١٧٦ و١٧٧.

٢ـ محاضرات في الفلسفة في الجامعة المصرية، أندريه لالاند، ص ١٣ و١٤.

٣ـ عن تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، ص ١٠٨.

٤ـ المصدر، ص ٧١.

٥ـ قصة الفلسفة الحديثة، ص ٢٨.

وهذا الانسان الضعيف متى ما اراد ان يخوض في عالم الطبيعة أو ان يحيط بـه يقف بين اللامتناهيين حائرا، اللامتناهي من حيث الكبر، واللامتناهي من حيث الصغر، فاذا لاحظنا الانسان في قبال الطبيعة والفضاء غير المتناهي فنراه في غاية الصغر، ولهذا السبب لا رابطة بينه وبين الطبيعة حتى يدرك عللها ومعاليلها. وكلما اراد العقل الانساني ان يعرف نظام الكون وأجزاءه ونواميس بدئها ونهايتها فهو يعجز عن ذلك إلا بعدة معارف محدودة تدور في السوق البشري.[١]

«بليز باسكال»

ان انكار الملحد للمبدأ ناشئ عن عجزه... ومع ذلك انه يؤمن بامور لم يفهمها اصلا، وهذه كالجاذبية، وانتقال الحركة، والمادة، والفكر. ويا له من أحمق، فان كان قادراً على تعريف حقيقة رملة، لكنت اعرفه حقيقة المبدأ(الله).[٢]

«فليستي دي لامنه»

نحن لا نعرف غير وجودنا فان صعدنا الى السماء ونزلنا تحت الارض فلن نخرج عن انفسنا.[٣] «كندرياك»

يعتقد شوبنهور ان الفلسفة التي لا بد ان تعقب ما بناه «كانت» فقد فعله لأن الفلسفة عنده ليست أمراً فنياً يستحسنه الانسان فحسب بل هي امر ضروري، لأن الانسان لابد من ان يعرف مبدأه ومنتهاه وهو يفتقر اليه افتقارا ضرورياً. وهذا الافتقار هو الذي قد يؤسس الديانة وقد يوجد الفلسفة، والديانة ليست إلا الفلسفة العامة وان المنظور الاصلي منهما هو أمر واحد.[٤] «أرثر شوبنهاور»

ان معتقدي المادية واتباع كانت يسألون: هل يمكن ان يتجاوز العالم الحقيقي (الذي ارى وجوده وواقعيته ضرورية) عن الأساطير والتوهمات؟ وهم على يقين من ان الظواهر الخلقية وما اليها من الشؤون يمكن ان نحققها ونقضي لها تحقيقا وقضاء علمياً وحينئذ لا تستثنى حقائق القيم عن المسائل العلمية واصولها، ولكنهم لا يقدرون على الاعتراض بان كثيرا من الأحكام الجارية على القيم

١ـ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٨٦.
٢ـ المصدر السابق، ص ٢٦٥.
٣ـ مسار الحكمة في اوربا، ج ٢، ص ١٢٧.
٤ـ المصدر السابق، ص ٤٥، ج ٣.

يخرج عن الاصول العلمية ابداً.[١] «جيمز كونانت»

في حين انه لو كانت التجربة هي الطريقة الوحيدة للايصال الى الحقائق لعرفنا ان جهلنا بحر لا ساحل له (مع الاسف) ومع هذا نحن لا نقدر ان نحدد مدى افكارنا فضلاً عن معرفة المستقبل. الذي يوصيه العلم الحديث للانسان الجديد هو ان التقليل من شان التجربة ليس ممكناً فحسب، بل هو حائز للأهمية العظيمة أيضاً.[٢] «جيمز كونانت»

ليس في وسع احد ان يفكر تفكيرا مجدياً إن لم يعترف بما في العقل من حدود متأصلة في تركيبه. فحواسنا قليلة ومداها ضيق، وليس بينها سوى حاستين (البصر واللمس) تساعداننا حقاً على توسيع نطاق معرفتنا. ففي جميع ارجاء العالم تقع حوادث خطيرة أو ممتعة، ولكن حواسنا لا تنقل انباءها الينا، أو هي لا تستطيع.

ان الامواج وتيارات الطاقة لا تفتأ تنساب فيا حولنا، وحتى في اجسامنا، ونحن لا نراها ولا نسمعها أو نشعر بها. وفي طليعة أهداف العلوم ان تمد نطاق حواسنا المحدود بصنع عيون قوية نرى بها أو بتحويل الظواهر التي لا ترى ولا تسمع الى حوادث في الوسع سماعها ورؤيتها.

وأهم من ذلك شأنا ان تركيب عقلنا نفسه محدود. ومن البيّن أن عقول الناس تتفاوت ضعفا، فثمة عقل لا يستطيع ان يدرك الرمز، وآخر تعوزه الذلاقة في التعبير. ولكن كل عقل بشري، محدود حداً قويا. وهذه الحقيقة هي جوهر فلسفة عما نوئيل كانت، فقد بين بياناً معقداً ـ ولكنه بيان حاسم. ان العقل البشري مقسور بحكم تركيبه ان يرتب ضروب خبرته بطرق محدودة، تنتظمها صور معينة من الزمان والمكان، مع ان تيار الحوادث نفسه قد تنظمه صور اخرى مخالفة، اذا ما خبرته عقول اخرى. ونحن لا يسعنا طبعاً، ان ندخل في نطاق خبرتنا سوى جزء يسير من تيار الحوادث بكامله ...

ثم إن هناك انواع ذات شان من المعرفة هي بطبيعتها ناقصة أو مستحيلة، فمعرفتنا بذواتنا تعتبر دائما معرفة ناقصة ومعرفتنا بالامور الالهية، هي دائما معرفة

١ـ العلم الحديث والانسان الجديد، جيمز كونانت، ص ١١٦، عن الترجمة الفارسية.
٢ـ نفس المصدر، ص ١٣١.

قاصرة. وقد مضت قرون انصرف فيها عدد من الرجال والنساء ذوي الفطنة والتبصر الى دراسة انفسهم وغيرهم من الناس في ميادين التربية والسياسة والآداب والحياة الاجتماعية وغيرها من ضروب الدراسات النفسية. وقد كادوا يجمعون على ان معرفة عقول الغير تكاد تكون من المستحيل. انه أشق الأمور على المرء ان يفهم عقله هو.

ليس في وسع احد منا ان يتنبأ بما قد يفعله اقرب اقاربه، أو هو نفسه، في المواقف الحرجة. وليس منا من يستطيع ان يقدر نمو عقله وخلقه في المستقبل. والتاريخ السياسي اذا نظرت اليه من ناحية معينة، الفيته سلسلة من التقديرات الخاطئة، والمفاجآت التي تذهل النفس وتصدمها.

ان معرفة نفسية الجماعة شيء عسير الى حد يثير السخط واما معرفة نفسية الفرد تكاد تكون مستحيلة. وليس ثمة ريب في ان علم النفس خليق بأن يتقدم في المستقبل تقدما كبيرا وباعثا على الرضا كتقدم الطب خلال القرون الخمسة الاخيرة. لنسا ندري. ولكنه حتى الآن لا يكاد يعرف شيء عن الوان نشاط العقل.[١] «جلبرا.تى. هايت»

أيتها الزهرة النابتة في شق الجدار. أنتزعك من الشق.

أحملك في يدي، جذرك وكل شيء فيك.

أيتها الزهرة ـ الصغيرة ـ لو كان في طاقتي أن أفهم ماأنت؟ جذرك وكل شيء في مجملك،

لقدرت (على أن) أعرف ما الله، وما الانسان.[٢] «جلبرا. تى. هايت»

جميع الاشياء تنتهي الى الغاز.[٣] أحد فلاسفة القرون الوسطى نقلا عن «جلبر هايت»

لا يوجد شيء يطلق عليه عمل فني في حين يخلو من اي مضمون ايدولوجي.[٤] «بليخانوف»

الفلسفة كرجل بنى قصراً عاليا جميلا ولكنه أبىٰ أن يدخل فيه وقعد يحدق اليه

١ـ جبروت العقل، ص ١٤٨ ـ ١٤٦.

٢ـ المصدر السابق، ص ١٥٠.

٣ـ المصدر السابق، ص ١٦٠.

٤ـ الادب بين المادية والمثالية، بليخانوف، ص ١.

من قريب.[١] «كيغارد»

ويبدو لي ان رأي «مايرز» هو أنّ من الخطأ الجسيم أن نتصور ان الانسانية ـ سواء تجلت في جسد أو تجردت ـ منه تستوعب جميع امكانيات الحياة الشعورية في الكون. واننا في مطلع دراسات لقوى وامكانيات لعلها تكون متاحة لملكات غير ملكاتنا وان واجبنا الاول ان نتحقق عما ينبغي ان نعلمه في هذا الصدد من دون ان توثر علينا سوابق الاحكام أو نقول باستحالة هذه الاحداث قولا يستند بالضرورة الى قوانا العادية، كما نالفها على كوكبنا. وكان لا يفتأ يردد أنّ الكون غير محدود ويمكن ان يتجلى بصور لا نهاية لها. وانه لمن محض الادعاء الكاذب ان ينكر المستكشف وهو في بداية الرحلة الاستطلاعية للكون وجود انواع من الخيرات لا لسبب إلا لأنها تختلف مع ما يألف.

فقد كان يرى «مايرز» اننا في بداية سلسلة مستفيضة من البحوث، واننا نفتتح صفحاتها الاولى حسب، ولابد من ان نتابع المجهود في البحوث في هذه الناحية فتنال من اهتمام طبقات مستنيرة في المستقبل البعيد...»[٢] «جود»، «مايرز»

نعم انه يختلف الكون في أنظار الباحثين عنه، فمن قصر نظره في ما يراه من الاجسام وحوادثها المحددة تخيل له ان العلم بها يغنيه عن جميع الكون لأنه قد عرفه من البداية الى النهاية، ومن ادار نظرته في ميادين الوجود وعرف انه لا يتحدد في عدة من تلك الاجسام والظواهر يجزم بغير شك بأنه في بداية رحلة استطلاعية. فقد نقلنا من العبارات الفلسفية والعلمية ما يوجب الجزم بما ذكرناه من تحديد العلم وعجزه عن الوصول الى الواقع الذي لا يزال الانسان يسعى وراءه، وكذلك يوجب اليقين بقصور العلم عن انكار ما لا يحس ولا يلمس بالتجربة الخارجية. والعبارات المتقدمة نقلناها عن مائة وستة وعشرين من المفكرين ما بين عالم وفيلسوف وشرقي وغربي، ولا اظن ان يبقى لك ادنى ريب في صحة النتائج التي استعرضناها قبل ذكر الآراء فراجع ولاحظ ثم انظر في النتائج حتى تتحقق من انطباقها معها.

١ـ هذه العبارة معروفة لكيغارد.

٢ـ منازع الفكر الحديث، الدكتور جود، ص ٢٢٦ و٢٢٧.

الدين

الله، والتكليف، والمعاد

تفسير اجمالي للدين

اثبات وجود الله بالطريقين النفسي والخارجي

حقيقة الدين

لسنا بصدد استعراض لغوي للدين في هذا المبحث كما اننا لا نهتم هنا بدراسة خصوصياته الفرعية من الطقوس والمناسك الجزئية التي يتضمنها كل دين، وكذلك لا نحتاج في اثبات ضرورة الدين الى التمسك بعوارض غير اصيلة كالسياسات اليومية التي تسرع الى الزوال حسب تطور الازمنة ومقاصد الرجال، كعدم اعتدادنا بما توحيه مستمسكات أخرى من كون الدين مجعولاً للافكار الضعيفة، وغيرها من الامور التي تشوه الحقائق، بل نقصد بالبحث عن حقيقة الدين ما يجده الانسان في غريزته الاولية ضرورياً قبلما تتدخل فيها أوصاف ثانوية وعوامل عارضة من المحيط وغيرها. لقد عرف المفكرون من أولي الاديان وغيرهم الدين بأمور مختلفة لا ترجع الى الاختلاف في الحقيقة ومن المظنون انها جميعاً تشير الى حقيقة فريدة: هي ضرورة الاعتراف بالمبدأ الأعلى الذي خلق الكون بعد ما لم يكن شيئاً، والاعتقاد بالتكليف ثم الايمان بالمعاد، وان الانسان سيواجه يوماً آخر مطلقاً لا يوجد فيه حاكم ومالك إلا الله. هذا هو الدين الذي جاء في تفسير اكثر المفكرين المتبنين للنحلة الدينية ونحن ايضاً نقبله ونبحث عنه تحليلاً وتأليفاً.

لقد يشتمل هذا التفسير على حقائق ثلاث لا بد ان نفهمها فهماً جديراً بها ثم نناقش ما يدعيه بعضهم من التنازع بين الدين والعلم والفلسفة لنرى هل يوجد هناك تنازع بين تلكم الامور؟ يمكن وضع الحقائق الثلاثة التي شملها التعريف حسب مايلي وهو الاعتقاد بـ: الله ـ أو الذات الواجب بنفسه الذي لا يسبقه عدم ولا يجري عليه حال، وهو غير متناه

في ذاته وصفاته التي تساوقه كالعلم والحياة والقدرة، وان حذفنا من هذه الحقيقة اختلاف اللغات وتشتت الاشارات رأينا الكل متفقاً على اثباته. وعلى اي حال انه موجود حقيقي رأى الانسان التوجه اليه لزاماً لنفسه سواء أثبته أم نفاه أم شك فيه، وليس لهذا التوجه عامل طبيعي ولا نفسي حتى يقال أنه من ناحية الطبيعة الخارجية أو من مجعولات النفس وتجسيماتها الفارغة عن الحقيقة؛ ولا تعجبن من قولنا ان التوجه الى حضرته لزام نفسي للبشر وان نفاه أو شك فيه، فان الشك يحتاج الى موضوع يكون مشكوكاً فيه وكذلك النفي يحتاج الى موضوع يسلب عنه الوجود. فالتوجه الى المبدأ الأعلى يعتبر غاية ضروريه.

فأن شئت قلت: ان النافي والشاك انما ينفي أو يشك في وجود حقيقة يثبتها المعتقد بوجودها، وهذا يعني انه قد تصور حقيقة ثم نفاها وشك فيها. وهذا التوجه يثبت الصانع المطلق بلا حاجة الى شيء زائد؛ لأن التوجه المذكور لم يحصل من قبل الطبيعة المتغيرة المتطورة لانها في تغير وحركة دائمة وكل نقطة منها فيزياوية كانت أو رياضية محدودة بما قبلها وما بعدها. والمبدأ الأعلى الذي توجه اليه الانسان منذ نشأته الاولى وسيتوجه اليه كذلك انما هو موجود غير متطور وغير متناه.

وكذلك لن يتاح للنفس جعل حقيقة غير متطورة وغير متناهية فانها انما تكتسب المعارف من الطبيعة الخارجية المتطورة المحدودة، فلا بد من ان يكون عامل التوجه الى الله هو المبدأ الاعلى. نجد هذه البرهنة الفطرية القيمة الواضحة لدى بعض العقول الجبارة حيث أخذت شكلاً معقولاً وأسلوباً قياسياً عند «ديكارت» وتبعه بعض العظماء الغربيين والشرقيين وقد تصدّى بعض الكتاب لنقدها وهدمها بامور تكشف عن عدم التوجه الى صميم البرهان وحقيقته الواضحة ونحن نذكر ما يقبل المناقشة منها:

قيل أولاً: من الممكن ان نأخذ جذور التوجه المذكور من الطبيعة الخارجية، والمأخوذ منها وان كان متغيراً ومحدوداً إلا ان النفس هي التي ترفع التحديد والتطور والمادية فتجعل الموضوع المتوجه اليه ذاتاً عالماً غير متطور وغير متناه وذلك كالعدد حيث ان الموجود منه في الخارج محدود لا محالة بيد أن للنفس أن تضيف اليه قطعات غير متناهية.

والمظنون ان هذا الاعتراض على البرهنة المذكورة اقوى ما شاهدناه من الاعتراضات، ولكننا نجزم بأنه سوف يزول عندما يهتم المتفكر بحقيقة الطبيعة الخارجية وبالنفس المستطلعة عليها والصلة القائمة بينهما، خذ الطبيعة وفكر فيها فانك تجدها اجساماً محدودة ذات كميات وكيفيات متعينة، ثم اضف اليها كلما شئت من الاجسام والمقادير، فهل تقدر على ان تجعلها لا محدودة؟ حينما ترى القانون الرياضي العام في غاية البداهة يمنعك ان تجعلها غير محدودة ألا وهو ان الزائد على المحدود، محدود لا محالة، فانك اذا فرضت رقم العشرة واضفت اليها كل ما شئت من الاعداد كانت متناهية بلا ارتياب، لأن العشرة محدودة، والمضاف اليها اذا طرحت عنه العشرة تنقص عنه لا محالة والكل يعلم بالضرورة ان التساوي والنقص والزيادة امور لا تلحق إلا بالمحدودات.

قيل ثانياً: ومن الممكن ان تكون النفس هي التي خلقت موجوداً اعلى منها له اوصافه المذكورة، فحينئذ نقول ليس للنفس في معارفها المعمولة عند المنكر فعل من تلقائها تخلقه بلا منشأ خارج عنها، وكل ما تفعله ويتصور البسطاء انه تلقائية محضة، لا بد له من عامل نصل اليه عند التحليل. وهناك توهم آخر يجعل التوجه الى الله والتصديق بوجوده نتيجة العجز عن ادراك الطبيعة واسرارها والكون وغوامضه، ويعد هذا التوهم عند المفكرين شعراً في عبارة فلسفية لا يستند الى الحقيقة المشهودة خارجاً لأنه لو كان المفروض ان الباعث الى الاعتقاد بوجود الله هو العجز والضعف فلماذا وجد من الناس من أنكر المبدأ الأعلى واعترف بالعجز عن الوصول الى الطبيعة واسرارها. وكذلك العكس، هناك ملايين من الأقوياء على اختلاف قدرتهم العلمية والملكية وقد رأوا انفسهم مسيطرين على الكون وآفاقه ومع الوصف المذكور لم يروا بداً من التسليم بوجود المبدأ الصانع المطلق. اما سمعت قول القائل من بعض اعاظم العلماء والفلاسفة: انه لم يبق عنده اي مجهول في الطبيعة واسرارها بحيث كان يزعم: لو أعطيت المادة والحركة لخلقت الكون واجريت القوانين عليه، فهل ترى هذا المفكر الجبار يعتقد بوجود الله بعجزه عن غوامض الطبيعة؟! نعم يمكننا ان نصدق بهذا التعليل ونعترف بأن الضعف هو الذي اوجب التوجه اليه، ولكن هل يوجد هناك قوي مالك لموته وحياته وعالم بما تكسبه نفسه غداً وبأنه لماذا خلق والى أين

مصيره؟ ثم ما ذكرناه من عدم انتزاع التوجه الى الله عن الشؤون الطبيعية لم نقصد به ان الطبيعة لا تدلنا على ذلك بل المقصود ان هذا التوجه لم ينشأ منها وإنْ كانت الطبيعة موصلة الى المبدأ بطريق آخر سنبحث عنه. هناك ظاهرة نفسية اخرى ولعلها اقوى الظواهر:

اعلم قبل أنْ تجد نفسك مضطربة: ان قيمة الاحتمال تتعيّن بحسب موضوعه، فلو احتملت انك لو دخلت الى مكتبتك لرأيت الكتاب الذي طالعته ليلاً ووضعته في المكان الخاص به قد نقله ولدك الصغير الى غير مكانه المتعين له لما تأثرت نفسك بشيء هام لأنه من الممكن ان تنقله الى مكانه الخاص بلا ضرر مالي أو نفسي يعود اليك من هذا الفعل، ولو فرضنا الماشي في طريق احتمل السقوط فيه وتعرضه لضرر جسماني وان كان غير مهم، لترك المشي فيه واخذ طريقاً آخراً في مشيه الى مقصده. فهذا الاحتمال كما لو قطع بالموضوع نفسه في الابتعاد عن الطريق الذي احتمل مواجهة الضرر فيه، وقس عليه سائر الموضوعات المحتملة التي يوليها المحتمل أهمية نفسية أو جسمية أو مالية. فعليه اذا كان موضوع الاحتمال وجود الله تبارك وتعالى لقد دهاك خسران لا يجبر، فعليه يؤثر هذا الاحتمال اثراً لا نجده عند اليقين بالحقائق والقضايا اليومية. ثم انظر الى النظام الحاكم في الكون حيث تأبى المادة العمياء عن دعوى كونها هي الموجدة له، ومن العجائب المضحكة أو المبكية ما نراه من بعض الناس كيف يعرف مادة الكون بشيء لا يملك شعوراً ولا حركة من نفسها ثم اذا راح الى تعليل النظام والحياة اللذين حارت البرية فيهما نجده يتخيل انهما انبثقا من نفس المادة، فكأنّ التناقض الرياضي والمنطقي يفقد معناه عند النظر الى مجموعة الكون التي ليست إلا نفس اجزائه. وقد طالعت في بعض الكتب المقلدة لبعض الغربيين ان القانون الرصين الذي لا يدخله اي غموض وريب، هو احتياج المعلول الى علة تدفعه، ولا قيمة لغيره مطلقة. ثم هذا الكاتب اورد الشك في وجود الله تبعاً لزعيمه الغربي ايضاً ولم يلتفت الى المناقضة الصريحة بين اعتناق القانون في الاجزاء والشك في العلة المطلقة لمجموعة الكون.

أليس الحكم بكل فرد استيعاباً، واستثناء الكل الذي هو عين استغراق كل فرد، لعباً بالافكار المنطقية والرياضية؟ أما يشبه مثل هذا الحكم على جميع الاجزاء ثم نفيه عن

الكل، الحكم: بأنّ كل جزء من هذا الماء حار ولكن كله بارد؟ أو الحكم بان كل جزء من هذا القرطاس ابيض ولكن كله احمر؟

ولن يخفى على الفكرة الرياضية والعلمية ان المناقشات الحرفية أو الالتباسات العارضة لتفسير مفهوم العلة والمعلول لا تخرق قوام برهنة العلة والمعلول. ثم ارجع البصر في ظاهرة الحركة العامة للموجودات، تجد ان الحركة لا تنطبق على نفس المادة لأن خروج المادة عن القوة الى الفعل لا يدخل في صميم المادة بتاتاً. فسل نفسك من الذي منح الحركة والتطور للمادة؟ أكان هناك محرك أوجد الحركة في المادة، أو حدثت من تلقاء نفسها، أو المصادفة هي التي اوجبت ان تتحرك المادة منتظمة؟ فان كانت تلقائية ديناميكية فلماذا ترجح ان تظهر الموجودات بحركتها الى الفعلية وفي زمان متعين؟ والى اين ذهبت هذه المصادفة ولا نرى منها اثراً في صفحة الوجود؟ وهل تعود يوماً وتوجب أنْ يُستنتج من اضافة تفاحتين الى أُخريين خمس تفاحات؟ بل لو فرضنا ان الحركة تدخل في صميم المادة وهي مما تتقوم به المادة لكان احتياجها الى المؤثر اوضح واشد مما لو كانت تخرج عن حقيقتها، ويتضح ذلك عندما نتأمل في حقيقة الحركة:

المعنى الجامع للحركة بعد حذف المناقشات الحرفية والمشاجرات الاصطلاحية، هو خروج الشيء من القوة الى الفعل ولا شك انه يستلزم تعاقب الافعال وتدرج الاحداث الخارجة من القوة، فان شئت ضع التفاحة موضع التأمل لترى انها نتيجة الوف من الاحداث المتعاقبة على النواة الاصلية، ولا شك في ان الحادثة الثانية وهي تبدل النواة الى ساق وجذر لم تشرع في الحدوث إلا بعد ان تم الفعل الاول وهو اجتماع النواة والتراب والماء وغيرهما وقد تفاعلت كيماوياً. وكذلك الاحداث الثالثة والرابعة والخامسة لم تتحقق في سبيل ايجاد التفاحة إلا بتحديد كل لاحق سابقه المنصرم. اذن فالحركة التي اخذناها جوهرية للمادة ودخيلة في تجوهرها انما هي كون بعد كون. فالمادة بجوهرها كون بعد كون، وقد فرضنا ان كل كون سابق يحد الكون اللاحق ابتداء وكل كون لاحق يحد السابق انتهاء، فاذا صدقت هذه الحقيقة صدقاً تجريبياً بان كل جزء من المادة كون محدود وصلنا الى نتيجة صادقة تجريبية وهي ان المادة كلها محدودة، لأن قولنا كل جزء من المادة محدود الكون لا

يحتاج في اثبات محدودية المادة كلها الى قضية اخرى كما سبق في العلة والمعلول.

وهناك ادلة اخرى على اثبات وجود الله لا نحتاج الى تفصيلها.

التكليف

المحسوس العام في غريزة الانسان

لا يخلو تكليف ديني من علة مقتضية له

اختفاء علل التكليف يعم النظم القانونية البشرية أيضاً

المحسوس العام في غريزة الانسان

تحكم العقول السليمة بأن الكون لم يخلق عبثاً وانما هناك غاية من ورائه. وكيف يمكن التحدث عن العبث وهي كلمة يرفضها المشهود الخارجي وهو النظام الأعلى الذي منحه الله لاجزاء الكون وهداها الى قوانينها الجارية. وان العقل الذي لا يقبل صدور فعل من الانسان المستشعر، عبثاً بل من الحيوان المدرك، جزافاً. كيف يقبل خلق العالم الفسيح بما فيه من الآيات البالغة والأنفس الناطقة المفكرة من الله الحكيم بلا غاية يريدها من الخلقة؟ وانما قصد بخلقة العالم الفسيح وصول كل موجود الى كماله الاقصى الممكن في حقه. ولو أننا دقّقنا في هذه الحقيقة وألقينا النظرة السليمة على النفس لرأيناها تحكم بأنها مكلفة وليست بمطلقة، والشعور بالتكليف هذا، حقيقة عامة لا تقبل أي غموض وقد دعت هذه الحقيقة كثيراً من المتفكرين الى ان يستنتجوا منها وجود مكلِّف مطلق.

فهذا هو «عمانوئل كانت» أكبر فلاسفة ألمانيا في القرن الثامن عشر، يرى أن التكليف، محسوس في النفوس وينشأ إحساسه تلقائياً ولا يمكن أن تكون علته طبيعية. وقد رأينا من الضروري أن ننقل عبارات مختصرة عن كانت تؤيد ما أوضحناه:

> أيها التكليف، وأيها الاسم العظيم، لست مما يسر النفس، ولكن تطلب الطاعة من النفوس وتهيج ارادة الناس كي تحدث شوقا الى طاعتك. ولا تخيف النفوس مما تكرهه. وتضع قوانين تنفذ في النفوس بلا موجب لذلك من الخارج. ونحن وإن لم نطعك، لنعظم شأنك. ومع ان الميول النفسانية تسير على خلافك الا انها صامتة في عتبتك المقدسة.

أيها التكليف ما هو الأصل العريق الذي نشأت منه؟ أين أصلك السامي الذي يأبى الانسجام مع الميول (الشهوية والغضبية)؟ ان شرط القيمة الحقيقية التي يمكن أن تمنح للانسان يرتبط بالخضوع لك.»

ثم إننا لا نهتم في هذا الموضوع بتفسير التكليف لغوياً كي نكون بذلك قد استعرضنا موضوعاً يُعدّ موضعاً للمناقشات الحرفية، بل نريد أن نبين إن الانسان مكلف لا محالة ولا يمكن له الانفلات منه. واذا كانت علل التكليف تختلف بحسب الحقيقة أو الصورة، فالتكليف الاجتماعي معلول للمصالح والمفاسد التي يتعرض لها المجتمع في مسيره ويفهمها زعماؤه، والتكليف الفردي معلول لأمور دافعة عن الضرر أو جالبة للنفع. فهذان القسمان من التكليف لا يخلو منهما انسان أبداً حيث يأمرنا الدين بتكاليف ويطلب منا الطاعة لها، وذلك لأن الدين يدلنا على علل الخلقة وعلى ما تحتاج اليه النفوس الانسانية فيما يرجع الى الخضوع للمبدأ الاعلى والى ارتباط الانسان باخيه الانسان في المجتمع والى اليوم الآخر. وقد توهم بعض الناس ان الجهل بعلل التكاليف الدينية، بل خلوها عند بعض آخر من العلل، يجعلها موهومة أو مرشدة الى النظام الاجتماعي فحسب، فحينئذ نلاحظ أن ما يلائم منها الحقائق الاجتماعية يُعمل بها، وما يناقضها يطرح رأساً، ولا بد لنا من توضيح هذه الجملة ايضا بما ينفعنا في فهم حقيقة التكليف: أما ان التكاليف الدينية تخلو من العلل فما لا يُصغى اليه وانْ صدر عن بعض البسطاء وان كانوا متدينين، حيث أن الوظائف المقررة في الدين تنقسم الى انواع مختلفة:

١ـ الامور المرتبطة بالاقتصاد من التجارة والفلاحة والصناعة وغيرها مما يدخل في قوام المعيشة، فالاوامر والنواهي التي وردت في مثل تلك الامور انما هي في الاغلب توقيعات لما في ايدي الافراد والمجتمع. فمصالح الاوامر ومفاسد المنهيات التي صدرت عن النبي(ص) في الامور المذكورة مما اتضحت عند العقلاء كافة إلا ما شذ منها حيث لم تفهم العقول حقيقة علتها، ولو حققنا وفحصنا عن التكاليف الاقتصادية التي لم تفهم عللها لرأينا النسبة بينها وبين ما عرفت مصالحها ومفاسدها هي نسبة الخمس الى المائة، ومن المظنون أن المستقبل سيكشف الغطاء عن تلك العلل المجهولة ايضاً، كما كشف الماضي عن مئات من العلل الخفية.

٢ـ إن التكاليف المتعلقة بالحدود والديات، المعبر عنها بقوانين الجنايات في العصور الاخيرة، فلو لاحظ المتفكر المحقق معاني الحد والدية وشروطها واجتنب العصبية العمياء والاغترار بفلسفات مموهة في صورة القوانين اليومية لرأى عللاً جلية لهذا التشريع، بل لو فكر في حقيقة الانسان وصلته بأخيه لرأى ان القصاص بقلع عين من قَلَع عين أخيه الانسان قانون رياضي لوحظ فيه مسانخة الإجرام والجزاء. ولا تتوهمن فتعترض انّ قيمة العضو الانساني ثابتة لا تتغير، بل ليست للعضو أية قيمة غالية أو رخيصة، وانما الروح الانسانية هي التي تصل الى اعلى القيم في عالم الوجود ان صلحت، وتتنزل الى ان لا يتصور لها اية قيمة رديئة ان فسدت، فالتكليف الديني الذي ينادي بقلع عين قالع العين أو بقطع يد السارق غير المعذور انما يأمر باجراء حد على الروح بوساطة العضو الذي ظهر به ذلك الإجرام.

نعم يعدّ الانسان أشرف ما نراه في الكون وأعظمه وأعلاه، ولكن المجتمع الذي هبط في نظر السارق، أعلى وأرقى منه، ولحاظ صلاحه وفساده اكبر من مراعاة جانب الشخص المجرم، ومما يشتد به عجب المتفكر ان القاتل عن عمد لا يجب أن يُقْتَل لأنه انسان والانسان شريف، ولكن المقتول لا يراعى جانبه مع انه ايضاً اخوه شرفاً وعظمة، بل يُقال ان قطع يد السارق وقصاص القاتل مما يسقط الانسان عن قيمته، ولكن المقاتلة الاجتماعية لا تنزله عن رتبته العالية! ومجمل القول ان هذا القسم من الوظائف ايضاً لم نجد في عللها ما يخالف العقول السليمة، وان كان فيها قليل مما لا ندركه بعقولنا المحدودة، مع الظن القوي بامكان اكتشافه جلياً في المستقبل قريباً أو بعيداً كما ذكرناه في القسم الاول.

٣ـ إن الاحكام المتعلقة بالعائلة، كما نرى، تعتبر وظائف معللة بعلل عقلية ومنطقية واضحة لا تحتاج الى تفصيل.

٤ـ ثم إن القوانين المقررة لربط الانسان بفرد أو بمجتمع، لم نلاحظ فيها شيئاً بلا علة واضحة، فان الدين هو الذي علمنا حقيقة الانسان وانه المختار من الموجودات وكذلك علمنا قيمته العالية عند صلاحه وقيمته الرديئة عند فساده، فحقوق الفرد على الآخر أو على المجتمع اول ما اعتنى به الدين لا محالة، ففكّر في حقيقة العدل والتعاون والاحسان وضرورتها في ربط الانسان بأخيه الانسان، ثم إذا أمعنّا النظر في كتابنا الالهي وفيما وصل

اليه الانسان في تقويمها، فلا يعترينا شك في أنّ ما بيّنه الكتاب من معاني العدل والتعاون والاحسان وضرورتها هو القول الفصل فقط.

ثم ان المجتمع في كتاب الدين أخذ من الاصالة ما لم ينله الفرد، وان مصالح الفرد المزاحمة للمجتمع غير مشروعة في لغة الدين، فلننظر في ذلك الى مشكلة الاحتكار ونحوها.

٥ـ إن العبادات والنسك التي يطلب منها التقرب الى المبدأ الاعلى، تعدّ من الوظائف التي لا يمكن تعليل تخصصها بأمور مشخصة بعقولنا الساذجة المحاطة بستائر الماديات، وانما المعقول منها انها تقرب الانسان الى ربه وتمنع عن الخوض في متاهات المادة المظلمة، وان الانسان يصل بها الى حالة تعادل بين النزول المادي والصعود الروحي.

هذه معلومات مجملة في مسألة التكليف الذي جاء به الدين ولم نفصلها بجزئياتها لانها قد اتضحت في القرون الاخيرة وستتبين شيئاً فشيئاً في السنين والقرون الآتية التي تتكفل بتمحيص الحق عن الباطل. واخيراً لا بد من ان ننبه على قضية هامة قد انتبه اليها الباحثون في فلسفة الشرائع الالهية والبشرية، وهي ان اختفاء علل التكليف احياناً لا يختص بالمقررات الالهية فحسب، بل يعم الاختفاء جميع النظم القانونية في اصولها. ففكر في العبارة التي ننقلها عن «باول جاش» على ما يحكيه عنه «كلود دوباكيه» ذيلاً:

> اني استغرب من العقول الضالة التي تطلب ادراك فلسفة الحقوق بلا دليل. لابد من الاذعان بأن القواعد الكلية لفلسفة الحقوق في ابهام واجمال حيث أنّ حدود المفاهيم الاصلية للحقوق غير مقطوع بها ولازالت فيها مواضع للمشكلات».[١] فلو راجعنا علل القوانين التي يجعلها الانسان ويلزم نفسه على العمل بها لوجدناها إما هي مجهولة بالأساس وإما لا تعم جميع الموارد.

١ـ النظرية العامة وفلسفة الحقوق، ص١.

المعاد

حكم المثلين واحد

المعاد

ان النفوس اذا تُركت وطبعها، لن تلاحظ لها انقضاء باعتناق الموت، فانها لا تقهر بالزمان والمكان والقوانين المادية ولا تطيع أوامر الطبيعة ونواهيها كي تقع معرضة للفساد. فلو حللنا كل نفس ووصلنا الى أعماقها لرأينا انها تمتزج بالخلود والبقاء. لست اقول: ان قضية الخلود قد سلَّم بها الكل؛ فان التفلسف قد تدخل فيها ايضاً وتشوّه ما تكشف عنه حقيقة النفس، على ما هو شأنه من التدخل في الحقائق الواقعية وتشويه أمرها، على أن المعاد وهو اليوم الآخر والذي جعله الله كي تُحشر فيه الاجساد مع ارواحها لا يتوقف على خلود الروح بالأساس. فلنفرض ان الروح فانية كما ربما يدل عليه الفرقان العظيم: «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام»، وقوله عز شأنه:«كل شيء هالك إلا وجهه»، إلا ان إعادتها مرة اخرى ليست بأصعب من إحداثها اول مرة. فمن اعترف بوجود المبدأ الذي خلق الانسان فسوّاه، فقد أقر بامكان انشائه ثانياً، وما أحسن ما أفاده الفيلسوف العظيم «نصير الدين الطوسي» في بحثنا هذا بأنّ:

حكم المثلين واحد

كانت هذه النشأة ممكنة بمجموعها، ودليلها وجودها أول مرة، فالاستدلال على استحالة العودة مرة ثانية بامتناع اعادة المعدوم بعد غض النظر عن ان الموجود لا ينعدم باصطلاحات فلسفية جوفاء، لا يرجع الى نتاج بعدما كانت الموجودات ممكنة من بدئها، ولا يتضيق على القائل بالمعاد مجال القول بالمثل الحقيقي اذا تم الاستدلال من القائلين

باستحالة اعادة المعدوم ايضاً. فبعد الفراغ من امكان العودة ثانياً تثبت ضرورته بالاعتراف بكون المبدأ لم يخلق الانسان ليتركه سدى، وليس في هذه النشأة جزاء للافعال والنواهي، فيجب ان يوجد يوم تجد فيه كل نفس ما عملت.

إن هذه الحقائق الثلاث هي التي تقوّم الدين، فهل ترى فيها ما يناقض العلم؟ أيمكن أن يتوهم عاقل في أن لو كان هناك إله لكان الجسم غير محسوس أو غير خاضع لقوانين جعلها الاله ان تجري عليه؟ أو لو كان العالم حادثاً ومسبوقاً بخالق أوجده، لكان على غير هذا النظام؟ أنتوهّم أنه لو وجبت الصلاة والخضوع والتقرب اليه تعالى لكانت التفاحة بيضوية أو مربعة في شكلها؟

ولو كلف الله عباده بأن يطّوفوا بالبيت وبأن يأتوا فيه بمناسك معينة للزم أنْ لا يسقط الحجر على الأرض عند القائه من شاهق؟ ولو كان هناك يوم تشخص فيه الابصار لكان محل العيون في هذه الدنيا الركبتين بدلاً من أعلى الوجه؟ نرىٰ أنه يستلزم علينا أن لا نغترّ و نكن من البسطاء و نؤمن بجملات جوفاء سيقت لايجاد التناقض بين الدين والعلم فانهما اقدم الاحباء، بل الدين بلا علم لا تجد له أية قيمة، والعلم بلا دين وبلا عقيدة صناعة فاسدة. واي عالم لم يعتنق اصولاً موضوعة لا تقبل الاثبات عنده وعند غيره؟ فلو أمعنّا فيما مضى من شأن العلم والعالم لعرفنا أنه لا يوجد علم لم يلجأ الى عقيدة موضوعة. ثم أنه من الواضح إن الاعتراض على الاديان ليس جوهرياً على ما يتضح من مقالة المعترضين بل المشاكل المستحدثة انما تشمل أموراً خارجة عن حقيقة الدين. ولاثبات هذه الحقيقة رأينا من اللازم أن نورد بعضاً من تلك المقالات الاعتراضية.

يقول «دني ديدرو»: «يرتبط دين كل فرد بتاريخه المعين وببلدته التي يولد فيها» (ويقصد «ديدرو» بذلك أن كل زمان يحكم فيه دين كالمكان لا محالة. فاذاً يتعين مسير الفرد الديني بذلك الزمان والمكان اللذين نشأ فيهما واجبر على الانقياد بعواملهما). تدعي طائفة من الاديان أنها ذوات الوحي والالهام، والحال ان كلاً منها يخالف الآخر ويناقضه، فلو كان هناك من يحكم بمقتضى وجدانه على ترجيح شيء منها وكان في غير زمانه وبلده هل كان يحكم به ام لا؟

(اراد «ديدرو» بهذه الجملة: ان ترجيح دين من الاديان يرتبط بان يعيش الحاكم المرجح في زمان ذلك الدين ومكانه) لكان معتقد جوبيتر مصدّقاً بالله لو تواجد في بلد الاسلام.

اني أسمع من كل مكان صوت الالحاد والانحراف عن الدين، فالنصراني يخرج عن دينه في البلاد الآسيوية، والمسلم يكفر بدينه في الاقطار الاروبية وكذلك يكفر حامي الاسقف في «لندن» وتابع الكنيسة في «باريس»، فمن هو الملحد؟ فإما اعتبار الكل ملحداً، وأما لا أحد ملحد في الدنيا. أما المسيحيون فيعترضون بما ذكرناه قائلين بأنه لابد من استثناء دينهم عن هذه المشكلة فانه يتكئ على أقوال معتبرة مأخوذة من الكتاب المقدس (لا يمكن الارتياب فيها). قبل كل شيء لابد من أن يكون الدين الواقعي أبدياً، بديهياً، بينما لا نجد ديناً يجمع هذه الامور، لذلك يثبت كذب الاديان مرات ثلاث بثلاثة وجوه:

١ـ كل دين يرتبط بزمانه ومكانه ويعتنق المتدين ما يقتضيه زمانه الخاص ومكانه المعين.

٢ـ كل فرد يغيّر معتقده في غير محيطه الذي عاش فيه وصار معتقداً فيه.

٣ـ ان الدين الواقعي لا بد ان يجمع الأبدية والعمومية والبداهة. وليس هناك دين يتصف بها. والوجه الاخير اعظم خطراً على المسيحية من سائر الاديان. هل نزل الدين المعني به الى جميع بني الانسان؟ ويأتي الجواب كلاّ. لأنه نشأ في زمان معين ولم يكن من سبقه عالماً به. هل كان موجوداً في جميع الازمنة؟ هنا نلاحظ أيضاً أن الجواب يكون كلاّ. لأن المسيح انما ظهر في زمن معين. هل انبتت المسيحية عقائد غير مشكوك فيها؟ من الذي يدعي ذلك؟ حينما نحدق النظر في أساطير المعصية الاولى (التي ارتكبها الانسان الاول) هل يوجد هناك شعور سليم يعلّل ابتلاء جميع افراد الانسان بالمعصية بما فعله ابوه الاول؟ وهل يوجد عاقل يعتقد بلزوم كون الطفل من اهل النار اذا مات قبل ان يغتسل كفارةً لمعصية ابيه؟ لكن المسيحية تبالغ في القول بالاعتقاد بروايات الانجيل والتوراة، بينما ليس هناك اي دليل لهذا الاعتقاد إلا ان تكون هذه المتون العتيقة ذات مسحة الهية وسماوية والحال ليست فيها الميزة المذكورة لوجوه:

١ـ ان صياغة تراكيبها تكن في غاية السذاجة والبدوية بحيث لا يمكن انتسابها الى الله.

٢ـ ان هذه الكتب البدائية تنقل عدة معجزات قد جاءت في تواريخ اليونان

والروم غير قليل، مع اننا نقطع بعدم ضرورة التصديق بها.
٣ـ تحتوي هذه الكتب علىٰ جمل وردت في النجوم والعلوم الطبيعية تكشف عن جهل كاتبيها، فكيف يمكن الاعتقاد بصدورها عن اله عالم قادر.
٤ـ ان بين الكتب المقدسة اختلافات فاحشة.
وأشد ما يثير التعجب انه هل يليق بالله ان يشرع قوانين مؤقتة وعابرة؟ ولكي يثبت عدله يكون مجبراً على تغييرها، بل ينسخ ما شرعه أولاً ويلغيه تماماً، ثم يقنن دستوراً آخراً. فلو أرينا المتون الدينية لشخص غير معتقد لراوده العديد من الاسئلة لا يجد لها إلا أجوبة مخادعة. وهو اله عجيب لأنه لو كان يريد تحسين الدنيا لعجز عن تحقيق مراده. وان أساقفته خدام عجيبون له حيث يسببون الشرور والآلام. ان حب استجلاب المنافع هو الذي أوجد الأساقفة وهم الذين اختلقوا الاوهام والخرافات. والاوهام هي المسببة للحروب، فالحروب تدوم مادامت الاوهام، وهي ايضاً دائمة مادام الأساقفة موجودين، وهم لا يزالون مادام حب استجلاب المنافع موجوداً».[1]

ان مقالة «ديدرو» تتركب من دعاوى تتبنىٰ سخافة الأديان جميعاً ومن أدلة ثلاثة ذكرها لاثباتها، وأدلة أخرى أوردها على خرافة المسيحية خاصة، ونحن نرى من الضروري أن نناقش ما زعمه من الامور الدالة على دعواه حتى يتضح وهنها جميعاً، وقبل أن نشرع في التحليل لا نرى بداً من التنبيه على حقيقة قد غفل عنها «ديدرو» غفلة لا يمكن للمفكر الاغماض عنها وهي النظر في الاسباب التي تجعل الدين حقيقة ضرورية يعتنقها الرجل المتدين. نجد هنا أسباباً قوية لترسيخ الدين في عقل الانسان وقلبه لا يمكننا تجاهلها بحسبانها أموراً خيالية تلقائية أو انها مما يوجد من قبل المحيط (الزمان والمكان). وما نجده من العلل المذكورة نبينها ضمن عدة امور:

١ـ إن الافكار العالية التي اعتادت أن تعلل كل ظاهرة في الطبيعة والانسان ترى أنْ لا نهاية لهذه التعليلات إلا أن تصل الى اصول مطلقة لم تُسلَّم مقاليدها للانسان فحينئذ ترى نفسها خائضة في أسرار و رموز لا تقبل الحل حينا لاتجد لنفسها سبيلاً الى اسكاتها عن السؤال عن العلة الأولى لتلك الاسرار فتفوقها وتحكم فيها. وقد اعترف بهذا التعليل جمع

١ـ الفلاسفة الكبار، ص ٣٦ ـ ٣٨، عن الترجمة الفارسية.

من عظماء الفكر ممن يعتنى برأيه في عالم المعرفة. قال «هربرت سبنسر»:

ان الدين يولد في الانسان حينما يرى نفسه خائضة في بحار من الاسرار.[١]

وقال «الأراني»:

ان الروح بسبب نفوذها الى الامام تحس في نفسها ذلتين كبيرتين. الاولى انها تجد نفسها في ميدان الطبيعة غير المتناهية (على حد تعبير «باسكال» لا يحيط بها أي شيء وهي مركز كل مكان) والثانية أنها مع غرورها المتفاقم تظهر العجز الى حد أن تحترق أجنحة أعلى الافكار في ذروة اليأس. ويعترف «سقراط»: «ان معرفتي وصلت الى حد عرفت فيه اني لا اعلم شيئاً.

وهذا «ابن سينا» يهتف بأعلى صوته:

هام قلبي أفق بيداء الوجود — لن ينل شيئاً ولو كثر الجحود
أوقدت قلبي شموس المعرفة — ليت تحظىٰ الذروة قيد الأنملة

ويقول أيضاً: يموت وليس له حاصل، سوى علمه أنه ما علم

وقد استكان «الخيام النيسابوري» قائلاً:

لعب الدور بنا حين الغدوّ والرواح — لن نحط ختم ولا البدء من الأمر المتاح
لا ولازال السّتار حين أحدقنا النظر — كيف جئنا كيف أبصرنا الىٰ أين المفر؟

ويقول «جوته»: «وبعد ما حصلت الفلسفة والطب والحقوق والفقه والاصول (مع الاسف) قد وقفت الآن كالمجنون لم تزد معرفتي عن الحالة الاولى التي كنت عليها...» وقد نرىٰ «أناطول فرانس» في حسرة مدهشة لأن جوانبه مليئة بعلامات إستفهام لم يجد لها جواباً:

يتحسس الانسان هذه المسكنة منذ اليوم الاول وهو يحاول ان يرفعها ويستريح منها بمعنى انه يبحث عن ملجأ كي يعتمد عليه وهذا الملجأ هو العقائد الدينية».[٢]

وقد أجاد «فرانس» في كتابه (حديقة ابيقور) فيما يرجع الى السبب المذكور حينما قال:

ان من حسن الاديان وقدرتها انها تعلّم الانسان علة الوجود وعاقبة الامر، فلو طردنا الاصول وعقائد الفلسفة الالهية (على ما نتخيل نحن في هذه العصور،

١ـ نقلاً بالمضمون عن نشأة الدين، ص ٢٢.
٢ـ علم النفس، ص ٢٠١ و٢٠٢.

عصور العلم وحرية الفكر) لم يبق لنا ما يعرّفنا لأي شيء خلقنا، وقد أحاطت بنا الاسرار العظيمة.... وان الجذور الاولية للآلام والأحزان انما هي جهلنا بعلة وجودنا، ولو كنا معتقدين بمشيئة الاله لكنا نتحمل جميع الآلام الجسمية والروحية من احساس سعادة الخاطئين وذلة رجال الصواب والعظمة، ان المؤمن بدين ليهون عليه العذاب والالم».[١]

وقد نقل لي أحد الفضلاء قصة ظريفة تفيد بحثنا هذا وتؤيد ما استحسنه «آناتول» حيث قال: حينما كان يعالج قرحة جوفاء في احدى مستشفيات المانيا، استصوب الطبيب المعالج أن يجري له عملية جراحية ففعله وأمره ان لا يتحرك لفترة معينة. خلال تلك الايام شعر بتحسن وقام يصلي بركوع وسجود، فدخل عليه مساعد الطبيب المعالج يوماً ورأى اشتغاله بالصلاة وتحركه فيها فأخبر الطبيب المعالج بتلك الحركات فدخل الطبيب عليه وسأله عن فعله وعلّة حركاته فأجابه ابنه (لأنه كان عارفاً باللغة الالمانية) ان أباه يصلي ويتقرب الى الله. فقال الطبيب: اما اني فلم يثبت عندي ضرورة هذه الافعال ومع ذلك لا أنكرها بل أراها حسنة ثم قال: اني كنت أقوم بمعالجة جرحى جيوش الحلفاء في الحرب العالمية الثانية، إذ رأيت ظاهرة عجيبة مدهشة حيث كان يؤتى ببعض الجرحى مصابين بجروح بسيطة الا أنهم كانوا في منتهى الوهن وكأنهم سيموتون بعد ساعة رغم قوة أجسامهم. وعلى العكس من ذلك كان يؤتى بآخرين قد اصابتهم جروح شديدة وكانوا في حالة كأن لم يصابوا بأية جروح أبداً فكانوا ضاحكين فرحين بينما لم تكن قواهم الحيوية متحملة لتلك الجراحات، وهذه ظاهرة تقوض بناء الطب الثابت بالتجربة والعيان، فأننا نقطع بأنه كلما كانت القوى الحيوية والاعصاب الجسمية قوية اشتدت مقاومتها عند الاصابات. ولكنني لم اقنع بالمشاهدة والدهشة فقط بل كنت أبحث عن علل الظاهرة وعن سبب سقوط الاولين ونجاح الآخرين وقد سألت الجرحى أنفسهم فرأيت ان الساقطين بالجروح البسيطة مع ما لديهم من استعداد للمقاومة لم يكونوا يعتقدون بشيء وراء العالم المحسوس بينما كان المقاومون معتقدين بعقائد دينية وينسبون الآلام والمكاره الى قضاء وقدر أو كفارة ذنب وامثالها.

١ـ حديقة أبيقور، آناتول فرانس، ص ٣١، عن الترجمة الفارسية.

وقال «كاريل» ـ من أكبر علماء علم وظائف الأعضاء ـ في عبارة له جاءت في تحليل حقيقة المذهب:

يوجد اليوم كما في سائر العصور رجال ونساء ليست الحياة غاية مقصودة منحصرة لهم، وايضاً ليست الحياة في عقيدتهم الموهوب الاعلى الذي يستلذ منه، وانما يقصدون بالحياة الوصول الى العشق والجمال والصلة بالله. ولم تجب الفلسفة على اسئلتهم إلا بأمور تافهة لا يعتنى بها. ولم ينجح «سقراط» ولا «افلاطون» في تسكين الاضطرابات الحيوية، وان المذهب هو الذي يقدم الحل النهائي للمسائل الانسانية وهو الذي اوجد غاية الاطمئنان فيما يرجع الى غاية الحياة طيلة القرون.[١]

وقد فحصنا عن كل نظام فلسفي أوجده الانسان لفهم حقائق الكون والحياة فلم نجد من اطمأنت نفسه بفلسفته التي أوجدها ولم يخلصها من الشكوك والظنون التي لا تزيل الاضطراباب عن النفس، فكيف يمكن أن يجد سائر الناس معالجة دائهم في تلك الفلسفات؟ ونحن وإن لم نعلل الاديان بكونها أسباباً لرفع المكاره فقط، ولكن مما لا شك فيه انه من أعظم آثارها وأوضح لوازمها كما تنبه عليه «فرانس»:

من المفكرين من يغمض النظر ويقطع حسه عن الاسرار الكونية التي تنادي بملايين من الالسنة الطبيعية والانسانية بأعلى صوتها: ان الاضطراب والتشوش والدهشة، من تلك الاسرار التي لا ترتفع إلا بذكر الله. نعم:

«ألا بذكر الله تطمئن القلوب»

وهذه الطائفة لا تنفي ضرورة التوجه الى المبدأ الاعلى إلا باثبات مبادئ أخرى غامضة مبهمة. ما احسن تمثيل الموضوع بقصة ينقلها «دوستويفسكي» عن:

مثقف متنور الفكر قد علا فكره يوماً (الى قمة معرفة الطبيعة) فمحا صورة كل مقدس في معبده الصغير الذي كان يزينه بتلك الصور والتماثيل ثم وضع مكان تلك الصور المقدسة كتب «بخنر» و«مولسكوت» ثم أنار الشموع التي كانت قبل ذلك تضيىء تلك الصور. نعم قد تبدل موضوع عقيدة صاحبنا فهل تبدل اصل العقيدة؟

١ـ طريق الحياة، ص ١٢٦، عن الترجمة الفارسية.

ومعنى ذلك كما ان العقيدة الدينية كانت مقدسة لا تقبل الارتياب والاستدلال، كذلك ليس كل ما في كتب الفلاسفة الملحدين مما يقبل الاستدلال المنطقي والرياضي. فالعقيدة الدينية تتألف من أصول لا تقبل الشك والاستدلال، والعقائد الفلسفية مادية كانت أو غيرها لا تقبلها ايضاً.

٢ـ يعتبر الخضوع الغريزي للمبدأ الأعلى من الاسباب القوية لاعتناق الدين وقد سلك هذا الدرب بعض المفكرين في اثبات ضرورة الدين كشيلر ماخر، ويمكن ارجاع ما قيل من سبب آخر لضرورة الدين الى العلة المذكورة وهي غريزة احساس اللامتناهي. وهذان السببان أو السبب الواحد على ما نقلناه من الاحتمال يحتاج الى ايضاح نذكره على سبيل الاختصار: لا نشك فيما ذكر من الميل الى الخضوع للمبدأ الأعلىٰ فانه محسوس في كل فرد عاقل إلا انه لابد من تقسيم هذا الميل الغريزي الى أمرين ربما يتغايران في الاستنتاج:

اولهما: ـ تكون الظاهرة المذكورة على بساطتها مورداً للاستنتاج المذكور.

وثانيهما: ـ أن يراد بها أن الفطرة الاولى السليمة من الأعراض المحرّفة تجد في أعماقها رغبة الخضوع والتوجه الى وجود أعلى مما تجده في عالمي الانسان والطبيعة. اننا نظن قوياً ان الظاهرة على صورتها الاولى لا تساوي صورتها الثانية في الوضوح والدلالة على ضرورة الدين، فان الخضوع للمبدأ الأعلىٰ يمكن أن ينشأ من خوف الاضطهاد من ناحية الاقوياء في الطبيعة ولا يستند الى حقيقة أخرى. ولكن الصورة الثانية تخلو من هذه المشكلة وتزيد على برهنة «ديكارت» من جهة اثبات ضرورة الخضوع للوجود العالي ايضاً، في حين كانت تلك البرهنة لا تثبت إلا بوجود المبدأ الاعلى، بيد أنه يقال أن ثبوت الواجب الاعظم بنفسه يلازم ضرورة الخضوع له. ويمكن أن نفسر هذا السبب بما جاء في مقال كثير من المفكرين ومنهم «لانك» الاسكتلندي:

> ان كل انسان يجد فكرة السببية في نفسه وهذه الفكرة تكفي في التزامه بعقيدة ودين.[١]

٣ ـ هناك سبب ثالث قد عده بعض العظماء من عوامل ضرورة الدين في النفوس وهو أعم من الاسباب الماضية وخلاصته:

١ـ نشأة الدين، ص ١٨٤.

إن كل مفكر ساع في سبيل الحقيقة يحس بوجود عامل الايمان في نفسه إن اراد أن تشتغل قواه الروحية في نظم واتساق، ولذلك لم يكن من الصدفة العمياء اعتناق عظماء المفكرين في كل عصر لدين من الاديان.[١]

والذي نعتقده أنّ سبب التدين لا ينحصر فيما ذكر من الاسباب بل انها تزيد عن العشرات. عندما نبحث عن الافكار البشرية وعن حقيقة الدين نجد أنها يجمعها جميعاً أمران وهما المنطق العقلي، والاحساس القلبي[٢] في حين انها جميعاً تبتدئ من الاعتقاد بالله. فمثل قضية النظام الحاكم في الكون دليل منطقي يؤدي الى اليقين بوجود الله تعالى فبالتكليف والمعاد ومثل شهود الوجود العالي مما يحسه القلب ويؤمن به، فعلى «ديدرو» وأمثاله أن يبحثوا عن هذه الاسباب قبلما ينتقدوا الاديان بجملات سوقية لا ترجع الى حقيقة منطقية تثبت خرافة الاديان.

فلنرجع الى أدلته التي تخيل له أنه أقامها على بطلان الاديان، وقد قسمناها الى ثلاثة اقسام:

الاول ـ كل دين يرتبط بزمانه ومكانه وان المتدين يعتنق ديناً يقتضيه زمانه الخاص ومكانه المعين، نقول أولاً: ان ما زعمه من قانون التبعية لم يثبت علمياً بحيث لا يشوبه ريب

١ـ اين يذهب العلم، ماكس بلانك.

٢ـ ولقد اعترض المتوسطون من المفكرين على صحة الاستنتاج من الاحساس القلبي في معرفة الحقائق، ولكنني اسمع صوت القلب في كل زمان ومكان عن كل انسان مفكراً كان أو متوسطاً أو أمياً محضاً، وأرى تعليل عشرات من الحقائق التي لا يخبر عنها العقل يعالجها القلب فحسب، وقد رأيت فيما مضى مفكراً جباراً يحدث نفسه بخطابات يوجهها الى القلب قائلاً:

أيها القلب لست أدري ما حقيقتك وأين مكانك؟

لست أدري أأنت قطعة دموية؟ أم أنت لغز من الغاز الاعصاب التي لم تُحلّ الى الآن ولن تُحلّ ابداً أو انك لست إلا نشاطاً من أنشطة المخ؟

كن كما شئت ان تكون، ولكن انت الذي تعرفنا الحقائق بشهودك النافذ في اعماقها كالخير والعدل والجمال والاستلذاذ بالموسيقى وحب الحق. بل ونفس حاكمية العقل كلها تستند الى شهودك ولولا احساسك تلك الحقائق وتصديقك اياها لما كان منطق العقل يرشدنا الى شيء منها، بل انك تتصور مفاهيمها بأزيد مما نتصوره عندما نسمع كلمات جوفاء تتلاعب بها الافكار وقد اخذ كل احد نصيبه الأوفى منك. وكان ديدرو نفسه يغفل عن نفسه «عندما يرى الحقيقة والصدق ويتلذذ بمشاهدته، وبالعكس حينما كان يرى ظلماً، يتأثر بحيث يفقد قدرة القضاء الصحيح كما ان منظراً كان يحس فيه العدل والانصاف يفرح ويسر منه بحيث لا يرى نفسه تأبى عن تسليم حياتها في تلك اللحظة، وحينذاك يرى قلبه منبسطاً في باطنه وسابحاً (في بحر محفوف بالأسرار)...» ديدرو، الفلاسفة الكبار، ص ٩٧.

وانْ جنح اليه جمع من مفكري العصور الاخيرة، ولكي نوضح هذا التوهم يجب علينا ان نقدم نبذة مما نراه في تواريخ الانسان من قدرته على اجتناب عوامله الزمنية وعلى الالتزام بما يخالف ما يحيط به، وليعلم قبل ذلك اننا لا ندعي بطلان قانون التبعية كليةً فانه ايضاً خلاف المحسوس، وانما نحاول ان نرفع اضطرار اعتناق الانسان لما يحيط به على طريقة السببية الكلية فنقول: نرى ان محيطاً صغيراً يتضمن عقائد مختلفة واديناً متضادة، والعوامل السياسية والاجتماعية والطبيعية تجري على نسق واحد في بلدة محقرة، مع ان قاطنيها تعتنق اديناً مختلفة وعقائد متشتتة وعلى العكس من ذلك نرى ديناً واحداً قد انتشر في نقاط مختلفة تحيط بها عوامل متضادة. نعم، لا يمكن الشك في ان العوامل الطبيعية ايضاً تؤثر اثراً كبيراً في العقول والقلوب ولها دخل في بلورة الرسوم والعادات. إلا ان القول بالسببية التامة بين الدين والعوامل الطبيعية يخالف المشهود الواقعي، ومن المقطوع أن كلاً من اليهودية والمسيحية والبوذية والاسلام انما وجد في نقطة خاصة محاطة بعوامل خاصة، ثم انتشر في الآفاق المختلفة وصيّر المحيط تابعاً له، والسبب الوحيد لذلك ان غريزة التأثر بعوامل المحيط انما تفعل فعلها الى زمان محدود، ولعله يمتد الى خمس عشرة سنة فهو في معرض التأثر بالعوامل الى الوقت المحدود ثم تأخذ فكرته سبيلها الاستقلالي فتقدر على جعل المحيط تابعاً لها أو أن تمنع نفسها عن التلون بألوانه واشكاله على أقل تقدير. ان ظاهرة الانقلابات الاجتماعية اوضح شاهد على استقلال النفوس فان فكرة القيام على تقويض بناء مستمر قد اتقنه الافراد وعوامل المحيط دينياً كان البناء أو اجتماعياً، تناقض المحيط وماله من الاسباب، وهذا مما لا يمكن لأحد أن ينكره. فحينئذ ماذا يجيب عنه أمثال «ديدرو»؟ ولم نر الى الآن جواباً عن تلك الظاهرة إلا بعبارات لا تدل على معان واقعية. ثم ان هناك حقائق تشترك فيها النفوس عامة من دون اختصاصها بأمة دون اخرى وبمكان دون آخر وهذه الحقائق العليا هي:

الله والتكليف والمعاد

لم يزل التاريخ الانساني يخبرنا عن الاعتقاد بالله على أنه الظاهرة العميقة التي تمتد جذورها الى أقدم انسان نعرفه تاريخياً، وان كل حدس أو فرض يتهم الانسان الاول بالالحاد لا يؤيده أدنى شاهد صدق. فمن نظر في علم الاديان والكتب المؤلفة في تحليل

تاريخها واصولها الاولية، يطمئن قلبه بما ذكرناه من كون الانسان من اقدم تاريخه مكبّاً على طقوس ومناسك تدل على توجهه الى شيء يفوق الطبيعة. وانّ مذهب عبادة الطبيعة فيما قبل التاريخ، لو نجا من المناقشات والمشكلات، لم يقم على مبدأ الالحاد كما توهمه بعض كتاب الموضوع وانما بني على مبدأ الوساطة.

وبالجملة لم نطلع الى الآن على أمة متواجدة أو ممحية من قبلنا عاشت بلا فكرة الله، و بلا نسك تتقرب النفوس بها الى إله وان اختلفت سبلها. ان من خواص النفس الانسانية أن تعتمد على موجود يفوقها ويعلو عليها ويكون مبدأ للحوادث الكونية والحقائق التي وضعت لها، إلا أن الاختلاف انما هو في تصوير ذلك الموجود وفي الطرق الموصلة اليه كاختلاف الاسماء المشيرة الى مسمّى واحد، وكذلك التكليف وطلب الجزاء الموكول الى يوم آخر، وهذا هو الدين. ويمكن للباحث الدقيق ان يجد هذه الحقائق (المواد الاولية للدين) في جميع النفوس اجمالاً أو تفصيلاً أو على نحو الاشادة بها وعلى سبيل العموم على الأقل. وأخيراً يمكن للمفكر أن يقطع بأن الانسان بلا دين كقولنا: الانسان بلا ادراك.

لقد أثبت ما ذكرناه من كلام الدكتور «غوستاف لوبون» بعبارات بسيطة وشواهد قوية رأينا من اللازم ان ننقلها بألفاظها حيث قال:

لقد نوّهنا الى أن الجماعات لا تتعقل وإنها تقبل الافكار أو ترفضها جملة واحدة، وانها لا تطيق الجدال ولا المناقضة وان التلقين اذ يؤثر فيها يستحوذ على قوة ادراكها فلا يلبث ان يتحول الى عمل، وبيّنا ان الجماعات اذا ما لقنت كما ينبغي استعدت للتضحية بنفسها في سبيل ما لقنت من مثل عال، ثم أشّرنا الى أن الجماعات لا تعرف سوى المشاعر الشديدة المتطرفة وان الميل العاطفي لا يلبث ان ينقلب فيها الى عبادة وان النفور لا يكاد يظهر فيها حتى يتحول الى حقد، فهذه البيانات العامة تشعر بطبيعة عقائد الجماعات.

ونحن اذا ما بحثنا عبر كتب في عقائد الجماعات سواء في ادوار الايمان ام في الانقلابات السياسية العظيمة كالتي حدثت في القرن السابق، وجدناها ذات شكل خاص لم نر خيراً من تسميته بالشعور الديني، ولهذا الشعور مميزات بسيطة جداً وهي: عبادةُ موجود مفترَض جعلوا له اسماً وخشوة لما يُعزى اليه من القدرة، وانقادوا لأوامره بصورة عشوائية حيث يتعذر الجدال في تعاليمه،

والرغبة في نشر هذه التعاليم، وعد كل من يرفض اعتناقها عدواً. ويظل ذلك الشعور الديني من جوهر واحد على الدوام سواء أطبق على إله خفي ام على صنم حجري ام على بطل أو فكر سياسي. وتجد في ذلك الشعور ما فوق الطبيعة وما هو معجز على السواء. والجماعات تلبّس مثل هذه القدرة الدينية ما يغريها على التعصب من صيغة سياسية أو زعيم منصور لفترة من الزمن. ولا يكون الانسان متديناً إلا اذا عبد إلهاً فقط، بل يصبح متديناً ايضاً عندما يضع جميع لذات نفسه وجميع انقيادات ارادته وجميع اجاج تعصبه في خدمة قضية أو موجود غدا غاية المشاعر ورائدها.

فالتعصب وعدم التسامح يلازمان الشعور الديني ملازمة دائمة ولا مناص منهما عند من يعتقد بجيازته سر السعادة الدنيوية أو الابدية حيث نجد أن هاتين الصفتين تتواجدان لدىٰ افراد كل جماعة اذا ما اثارها معتقد ما، فكأن معاقبة العصاة من قبل معتنقي المسيحية كانت تنبع من صميم الكاثوليكية المسيطرة علىٰ محاكم التفتيش، فكانت حماستهم الجائرة تشتق من المصدر نفسه. وتتصف عقائد الجماعات بما يلازم الشعور الديني من الخضوع الاعمى والتعصب الشديد والاكراه في الدعوة، ويمكن أن يقال:إن جميع المعتقدات ذات صبغة دينية. وإن البطل الذي تصفق له هو اله في الحقيقة، وذلك هو أمر نابليون مدة خمس عشرة سنة، ولم يتفق لإله من العباد المخلصين ما اتفق لنابليون، ولا ترى الهاً استطاع ان يقود الرجال الى الموت بسهولة كما استطاع، ولم يكن لآلهة الوثنية والنصرانية من السلطان المطلق على النفوس اكثر مما كان له.

ولم يقم واضعي المعتقدات الدينية أو السياسية ببناء هذه المعتقدات إلا بعد أن عرفوا ان يفرضوا على الجماعات مشاعر التعصب الديني التي يجد بها الانسان سعادته في العبادة والتي تحفزه الى التضحية بحياته في سبيل معبوده. وهذا ما حدث في كل دور، وعلى حدّ قول مسيو فوستل دوكولنج الصائب في كتابه الممتع عن بلاد الغول الرومانية ان سلطان الامبراطورية الرومانية لم يدم بالقهر قطّ، بل دام بما كان يوحي به من الاعجاب الديني. فليس في تاريخ العالم مثال على دوام نظام تمقته الشعوب خمسة قرون.... وإلا لم نفسّر كيف ان فرق الامبراطورية الثلاثين استطاعت ان تكره مئة مليون من الناس على الطاعة. وإذا ما اطاع المئة مليون هؤلاء فلأنّ عظمة روما كانت تتجسد في القيصر فيعبد

بالاجماع كإله، فتجد له محاريب حتى في احقر القرىٰ ومما ساور نفوس اهل ذلك الزمن في جميع ارجاء الامبراطورية دين جديد كان القياصرة انفسهم آلهته، وقبل التاريخ الميلادي ببضع سنين اقامت جميع بلاد الغول الممثلة بستين مدينة معبداً مشتركاً للقيصر اوغسطس قريباً من مدينة ليون... وكان كهنة هذا المعبد الذين انتخبوا في مجلس المدن الغولية اعيان بلادهم... ومن المستحيل ان نعزو جميع هذا الى الخوف الخسة. فالخسة لا تكون في شعوب بأسرها، واذا وجدت فلا تدوم ثلاثة قرون، وليس افراد الحاشية هم الذين كانوا يعبدون القيصر، بل روما، وليست روما وحدها هي التي كانت تعبده، بل بلاد الغول وأسبانيا واليونان وآسيا ايضاً...

واليوم لا نرى لمعظم فاتحي النفوس هياكلاً ابداً، ولكن نجد لهم تماثيل أو صوراً وما يتفق لهم من عبادة لا يختلف كثيراً عن عبادتهم في الماضي، ولا يدرك شيء من فلسفة التاريخ إلا بعد ان تنفذ هذه الناحية الاساسية في روح الجماعات فمن لم يكن الهاً لدى الجماعات فلا يكون شيئاً عندها. ولا تقل ان هذه هي خرافات جيل ماض هزمه العقل نهائياً، فالمشاعر لم تغلب قط في صراعها الأزلي ضد العقل. اجل، ان الجماعات عادت لا تطيق سماع ما كان قد هيمن لزمن طويل من اسماء الالوهية والدين، بيد انها لم تقم بدور من التماثيل والهياكل بمقدار اقامته منذ قرن وما قامت به الحركة الشعبية المعروفة بالبولانجية يبرهن على مدى استعداد الغرائز الدينية للظهور ثانية، فلم يخل فندق في قرية من صورة للبطل وكانت تعزى اليه القابلية على معالجة ضروب الجور وجميع الشرور كما كان ألوف الرجال يضحون بحياتهم في سبيله، وما اعظم المقام الذي كان يحتله في التاريخ لو اتفق له من السجية ما جاء في اسطورته.

ومما لا طائل تحته ان نعيد القول بأنه لا بد للجماعات من دين، ولا تستقر المعتقدات السياسية والالهية والاجتماعية بالجماعات إلا باكتسابها شكلاً دينياً على الدوام فتكون به في حمى من الجدل، ولو امكن حمل الجماعات على الحاد لاكتسب هذا الالحاد ما في الشعور الديني من شدة تعصب، ولأضحى في وجوهه الظاهرة ضرباً من العبادة بسرعة. ولنا في تطور المذهب الوضعي الصغير مثال طريف على ذلك، ويشابه هذا المذهب ذلك الرجل الذي روى دوستويوفسكي لنا قصته.

لقد سطعت انوار العقل على هذا الرجل ذات يوم وحطم صور الآلهة والقديسين التي كانت تزين هيكل معبده الصغير، وأطفأ الشمع ولم يبدد من الوقت ثانية فأحل محل الصور المحطمة كتب بعض الفلاسفة الملحدين كبوخنز وغيره ثم اشعل الشموع ثانية بورع. اجل لقد تحول موضوع معتقداته الدينية، ولكن هل يمكن ان يقال ان مشاعره الدينية تغيرت؟

أعود فأوكد أن بعض الحوادث التاريخية، ولا سيا اهمها لا يدرك إلا بعد النظر والتعمق في الشكل الديني الذي لا تلبث عقائد الجماعات ان تصطبغ به حيث يتطلب كثير من الحوادث الاجتماعية دراسةً على منهج علماء النفس اكثر من تطلبه دراسة على طريقة علماء التاريخ الطبيعي. ولم يدرس مؤرخنا الكبير «تاين» الثورة الفرنسية إلا كعالم من علماء طريقة التاريخ الطبيعي. فغاب عنه تكوين الحوادث في الغالب. نعم، لقد لاحظ الكاتب الشهير الحوادث كاملة، ولكنه اذا لم ينفذ في روح الجماعات يظل جاهلاً بالوصول الى عللها في كل وقت، واذا أفزعته الحوادث من ناحيتها الدموية والفوضوية والوحشية فانه لم ير في ابطال تلك الواقعة غير قوم من الصرعى السائرين وراء غرائزهم بلا رادع ولا محفّز. ولا يفسر ما نشأ عن الثورة الفرنسية من أعمال العنف وسفك الدماء والاحتياج الى الدعاية وشهر الحروب على جميع الملوك إلا اذا عدّت تلك الثورة وليدة معتقد ديني جديد في روح الجماعات. وما ثورة الاصلاح الديني ومذبحة سان بارتلمي والحروب الدينية ومحاكم التفتيش والهول، إلا حوادث نابعة من مصدر واحد، أي صادرة عن تلقين تلك المشاعر الدينية التي تقود بحكم الضرورة الى ابادة من يعارض قيام المعتقد الجديد بالنار والحديد، وما اساليب محاكم التفتيش والهول إلا أساليب المؤمنين الحقيقيين، وهؤلاء اذا ما اتخذوا اساليب اخرى لم يكونوا مؤمنين».[١]

لم يكن بين أيدينا من الذين اجتهدوا في تحليل روح المجتمع وعروقه وجذوره مثل «لوبون» في ارجاع ظواهر الجماعات الى جذورها الاولية. فلننظر الى متانة قوله: «ولا تقل انّ هذه خرافات جيل ماض هزمه العقل نهائياً فالمشاعر لم تغلب قط»، وقد بينا قبيل نقل العبارات ان الجذور الروحية لا يمكن ان تخالط عناصر المحيط جوهرياً، بل لها الاستقلال في

١ـ روح الجماعات، ص ٧١ ـ ٦٧.

غرائزها الاولية، ولنا في تطور موضوعات الجمال ايضاً شواهد على ذلك، فان الانسان من اقدم تاريخه يحب قسماً من الاشكال والالوان والهيئات والاصوات شعوراً منه انها جميلة، وتؤكدها التماثيل الحجرية والمصورة في سائر المواد. وقد تبدلت تلك الموضوعات بتجدد الازمنة كاختلافها باختلاف الامم إلا انّ حب الجمال والرغبة فيه لا زال يعد من غرائز النفوس، ومن هذا القبيل الموضوعات التي يخصص علم النفس ادراكها بالقلب دون العقل.

ثم انظر في قوله: «البطل الذي تصفق له هو إله في الحقيقة»، اذ الجماعات لا تقدر على اثبات ما عشقته، منطقياً ولا يقوى عقلها ان يبرهن على ما يؤلّهه، ومن امثلة ذلك: الاصنام الفلسفية التي يقال انها مطلقات ويزعم المتعلم الساذج انها مما قد ثبتت بالمنطق والقانون الرياضي بينما لا يخبر عن وجودها وعن حقيقتها إلا بعدة مطالب شعرية وذوقية. وللمطلق تفصيل يأتي. وعلى اي حال لم ينظر «ديدرو» الى النفوس الانسانية نظرة الفاحص عن صميم الموضوع ولم يطلع على حقيقة الشعور الديني الذي لا يخلو منه فرد من الانسان، وان شئت قلت لا يخلو انسان من عقيدة فلسفية كانت أو اجتماعية أو الهية أو غيرها. ومن العبارات الطريفة التي تشير الى حقيقة واضحة هو قول بعض المفكرين: ان جميع أفراد الانسانية هم إما فلاسفة أو متدينون بدين ولا يوجد ثالث بينهما. نعم كان لـ«ديدرو» واتباعه مزاعم اختلاف خصائص الاديان باختلاف الازمنة متصوراً أنّ ذلك رفض آخر للدين حيث قال: لا يليق بالله ان يضع قوانين موقتة ثم يبدلها فوراً وذلك لاثبات عدالته. ولكن هذه المزاعم التي جعلها «ديدرو» من علامات خرافة الاديان لم تنشأ عن ملاحظة الواقع المشهود، فلو كان ملتفتاً اليه لما جعلها وجهاً يرد به الاديان وذلك لثلاثة وجوه:

الاول، ان جميع القوانين الموضوعية والطبيعية لا تنجو من هذا التطور الملازم للكون. فكل مقنن خبير بشؤون الانسان والطبيعة يقنن دستوراً يتخذه انطلاقاً من مصالح الانسان ومفاسده ثم يعرض التطور للانسان من حيث تكامل عقله وصلته بالكون فيستلزم ذلك تطور القوانين وجعل ما يلائمه ويناسبه. فلم تصدر القوانين الماضية عن جهل، بل انما تقررت بملاحظة الميزات الزمنية وغيرها، وليس تطور القوانين في طول الازمان إلا كاختلافها في الامم المتواجدة في عصر واحد. فالقوانين الموضوعة في صحارى أفريقيا المخالفة للقوانين الموضوعة في البلاد الاوربية ذات الحضارة الراقية لا تكشف عن جهل

واضعها، بل لو فرض العكس وجعل للبلاد المتقدمة عين القوانين المعمول بها في صحارى أفريقيا لدل على جهل مقننها بلا شك.

وليست نسبة كتاب «روح الشرائع» لـ«مونتسكيو» الى جمهورية «أفلاطون» إلا كنسبة نظرية جاذبية «نيوتن» ونسبية «أنيشتاين» الى كتاب الكون والفساد لـ«أرسطو» والى «طيمايس» لـ«أفلاطون». أجل انّ من حاول أن ينظر في علم الطبيعة في يومنا هذا بمنظار علم الطبيعة لـ«أرسطو» فهو كاشف عن جهله وحماقته. وملخص ما نذكره في حل مزاعم «ديدرو» وأمثاله هو أن التكامل في الطبيعة انما يتم بالتدريج شيئاً فشيئاً وقد اراد الله الحكيم ان يتكامل الانسان من الطفولة الى المشيب ومن القرون الخالية الى العصور الحاضرة. ومن العجيب انّ «ديدرو» لم يثر أي إشكال على هذا التدريج التكويني ولم يقل انه كان من اللازم لله ان يخلق الانسان على شكل الانسان الذي يعيش في القرن العشرين دفعة واحدة، وكذلك لم يقل انه لو وُلد الانسان وهو ذو عقل كامل كما في الاربعين من حياته لكان ادل بحكمته بل كان هو مقتضى الحكمة. ويتضح من جميع ما أسلفناه ان التطور في القوانين التشريعية كالتطور في النواميس التكوينية، وانها اخذت في الرقي حذواً بحذو التكوين.

ومما غاب عن ذهن «ديدرو» أيضاً الفرق بين انقضاء أمد المصلحة الموجبة لجعل القانون وبين تبديله من جهة انكشاف انه خلاف الحقيقة. فقد يجعل احدنا قانوناً عائلياً جهلاً بحقيقة الحال ثم يغيّره بعد انكشافها، وقد يجعل قانوناً موقتاً بوقت معين لعلمه بان المصلحة المقتضية له ستنقضي في ذلك الوقت، فلو كان المستشكل ملتفتاً الى العصور الماضية والى اديانها الحقة لرأى ان كلاً من تلك الاديان انما كان يحكم بمقتضى الظواهر ونواميس انسانه الموجود. فان قوانين التوراة الاصلية التي نزلت على موسى بن عمران كانت على ما يقتضيه عصرها، وكذلك ما جاء به عيسى بن مريم انما كان في أعقاب التوراة وتصرم ما اقتضاه نزول التوراة، ثم جاء المبشر الاعظم محمدبن عبدالله(ص) بقوانينه الكاملة فنسخ بها جميع ما مضى من الشرائع، وهو بقرآنه العظيم وسننه الابدية تكفّل سعادة الانسان الخالدة إلا ان اخواننا الغربيين لم يطلعوا على حقيقة الاسلام، أو لا يريدون الخوض في اعماقه حتى يبتعدوا عن الأحكام الجائرة في حديث الدين.

وقد طغت تلك الأحكام حتى شملت البلاد الاسلامية فغرّت ابناء المسلمين ايضاً فانخرطوا في صفوف الاروبيين هاجمين على الاديان مقلدين بلا فحص عن دليل وشاهد. وهذه بلية عظمى تلعب بعقول المبتدئين بالعلوم والمغترين بعدة مصطلاحات لطيفة لا تخبر عن معنى منطقي.

وعمدة ما يسخر به عقول البسطاء هو تسمية الفرض و التخمين علماً ثم تزويقه بعدة مفردات ادبية ظريفة. ومن هذا القبيل ايضاً ما كتبه أحد الشرقيين على غرار الغربيين بلا تحقيق وتمحيص وقد جاء في عبارته:

ولما كان اليونانيون في تلك المرحلة مقهورين للطبيعة ولم يكونوا عارفين بالعلاقات بين القضايا (العلية والمعلولية) كانوا يصفون كل قضية تجانس الانسان في انها ذات روح ايضاً ولهذا السبب وجدت آلهة في القرى والبلاد اليونانية وعبادة رب النوع وسائر الاساطير، فظهرت حينئذ اصول عقيدة التصوف وخلود الروح وتحقير اللذات الجسمانية وما اليها من التصورات التي يحتاج اليها المقهور والضعيف. وهذه العقائد كانت بمثابة ردة فعل على ما كان عليه الاغنياء في عيشتهم الجميلة ... ومن البديهي ان العقائد المذكورة كانت نتيجة مباشرة للعوامل المادية المذكورة. وقد ظهرت الآثار الاولية للتصوف في «الديونيزية» ثم في «الاورفية»... ولم يكن «ديونيزوس»، اله الخمر ولقد صار كذلك بعد زمان، لأن متصوفة اليونان كانت تعتقد بأن الذي كان يوجده ديونيزوس في الارواح كان شبيهاً بنشوة الخمر. وامثال تلك العقائد كانت تشغل الشعوب اليونانية. وقد كانت الاعمال اليدوية على عاتق العبيد في بلاد الاغريق، ولذلك كانت للطبقة المتوسطة والاغنياء اوقات يخلون فيها للتفكير في القضايا الطبيعية وعلاقات العلية والمعلولية وقوانين التفكير ...[١]

والعبارات كما نشاهدها رتبت بشكل أدبي، ولكنها لا تتضمن مضامين تقطع بها النفس أو تطمئن اليها على الاقل، وذلك:

اولاً ـ ان القضايا المنقولة عما قبل الميلاد تعتبر أمور تخمينية لا يوجد فيها دليل قاطع على اثباتها لا سيما الحوادث الجزئية التي يستحيل تجميعها وتحليلها.

---

١ ـ العرفان والمبادئ المادية، للأراني، ص ٥ و ٦.

ثانياً ـ لم نفهم الى الآن لماذا يكون دليل الاعتقاد بخلود الارواح وعبادة الرب هو الضعف عن استيفاء الحقوق؟ لأنّ المعابد والآلهة المعبودة كان يستقبلها الشعب جميعاً ضعيفهم وغنيهم، كما ان البحث عن حقائق الطبيعة والتفكير لم يكن منحصراً في طبقة الاغنياء بل ان تاريخ العلم والفلسفة مملوء بالمفكرين الذين كانوا يعدون من ضعفاء الشعب، كما ان تاريخ التصوف يخبرنا انّ الاغنياء كانوا يؤلفون أكبر الاعداد في صفوف الصوفية، بل ومن هذا النحو ما نشاهده في العصور الحديثة من رغبة الاغنياء والاثرياء في التصوف الى حد اننا نرى فقيراً متصوفاً واحداً بين كل عشرين غني متصوف. وكذلك الامر في العصور الوسيطة، فأنظر الى تاريخ ابراهيم بن الادهم من الملوك المتصوفة وغيره.

ثالثاً ـ ليست عقيدة التصوف بتلك الحداثة التي ذكرها وانما هي تنتهي الى الازمنة الغابرة الى كتاب «فيدا» المؤلف قبل عشرة آلاف سنة من الميلاد على ما قيل.

رابعاً ـ ان اعتناق الانسان للأديان اقدم ظاهرة انسانية يخبرنا عنها التاريخ فلا وجه لتخصيصه بالبلاد الاغريقية واغنيائهم، ومما يؤيد ما قلناه ما سبق من الكاتب في مسألة حدود العلم الذي قد حكيناه عن كتابه «علم الروح، ص ٢٠٢» ان الدين انما اعتنقه الانسان لما رأى نفسه محاطة بالاسرار والغوامض الكونية على انه المعتمد والملجأ ومن المعلوم البديهي ان الانسان منذ صلته بالطبيعة خائض في الاسرار والغوامض.

وجملة القول ان التاريخ واستنتاج القضايا الاجتماعية والدينية والسياسية هي أشد الاشياء حاجة الى الدليل المتقن المثبت ولا يمكن للمحقق ان يتحكم فيها بما شاء من الفرضيات والتخمينات. ثم ذكر «ديدرو» ان قبل كل شيء يجب ان يكون المذهب أمراً واقعياً ويتوجه اليه جميع الافراد ويكون أبدياً، ولا يوجد دين يتصف بهذه الاوصاف.

لا شك في ان لكل دين جهتين كبيرتين: العقائد، والاعمال. ان اصول العقائد الدينية التي تلازم جميع الاديان الحقة تبتني علىٰ أمور ثلاثة وقد ذكرناها مراراً وهي: الله، التكليف، المعاد، وقد برهنّا على كل واحد منها فيما سبق واثبتنا انها امور حقيقية وليست خيالية محضة. واما الاعمال فهي وظائف صدرت الى العباد بواسطة الانبياء الصادقين الذين اثبتوا صلتهم بما وراء الطبيعة بمعجزاتهم التي قد صدرت منهم وشهدت على دعواتهم. وقد فصلنا فيما مر أيضاً ان اغلب التكاليف الموجهة الى العباد مما يفهم العقول مصالحها الاجتماعية

والاقتصادية والاخلاقية وان كان يوجد هناك في الاديان الحقة امور لم تصل عقولنا القاصرة الى عللها الواقعية، في حين يحتمل قوياً انها ستنكشف انكشافاً تدريجياً كما انكشفت فيما مضى مئات من العلل. فالعقائد والاعمال الدينية امور واقعية ترتبط بصميم الروح الانسانية الناظرة في الواقع.

واما الشرط الثاني الذي عينه «ديدرو» للدين وهو أن يكون متوجهاً الى جميع الافراد، فما ذكرناه من الامور (الله، التكليف، المعاد) مما لا يخفى على فرد عاقل من افراد الانسان، وانها امور عليا لا يغفل الفرد عاقل عنها أو ينكرها إلا باقامة امور عامة اخرى مقامها. نعم ان خصوصيات التكليف التي يبلغها النبي لا بد من وصولها الى الانسان وإلا فهو معذور لا محالة.

واما الشرط الثالث: ونعني به أبدية الأديان فهو لا يشمل جميع الاديان الماضية ابداً، وكما قلنا ان الآجال للاديان الحقة تتحدد بحدود التكامل فكل واحد منها يؤدي وظيفته الى امده الموقت ثم يجيء الآخر وهو يناسب ما وصل اليه الانسان من الكمال والرقي، كما ان التكوين ايضاً كذلك على ما بيناه فيما سلف، وبالنظر الى علاقة الانسان بالفرد والمجتمع وصلته بالكون، انزل الله تبارك وتعالى ديناً ابدياً وهو الاسلام الحنيف لا يختص بزمان دون زمان ولا بأمة دون اخرى، ويحتاج التصديق بما ذكرناه الى تجديد الاوربيين نظرتهم في الحقائق الاسلامية على حد قول جورج برناردشاو ليصير الاسلام ديناً عالمياً يلائم الشعوب والقبائل جميعاً.

الفروض والقوانين

تسمية الفرض قانوناً

تسمية القانون فرضاً

الفروض والقوانين

لقد بحث كثيراً عن عنواني الفرض والقانون في العصور الاخيرة، فعين للفرض وظيفته المنحصرة في الاحتمال وللقانون مهمة التحقق والثبوت ونادوا المفكرون بصراحة ايضاً أن هاتين البادرتين تعتبران وسيلتان مختلفتان للسعي وراء الواقع، حيث ان القانون ظاهرة تثبت بمبادئها الخاصة بها وهو يوصل الى الواقع المطلوب منه في كل من العلم والصناعة بحسبه، فالقوانين الرياضية امور ثبتت اولياته ليستدل بها على استنتاج المطالب الرياضية، وكذلك القوانين الفيزياوية والحيوية والفسلجية وما اليها، واما الفرض بمعناه المصطلح عليه ليس إلا قضية موضوعة لتصحيح أمر احتمالي، مثاله الواضح في العلوم هو الاثير المفروض لتصحيح ظاهرة الضوء. وقد أشغل هذا الاثير المفروض صفحات من العلم لحقبة غير يسيرة من الزمن، ثم جاءت عدة تجارب في حقيقة النور فمحته من صفحة العلم بالمرة. فالاختلاف بين الفرض والقانون ليس مما يقبل الانكار بتاتاً. والمدهش انّ المرء رغم معرفته قيمة كل من العنوانين والاختلاف الواقع بينهما يستعمل كلاً منهما بدلاً من الآخر فيسمي الفرض قانوناً، والقانون فرضاً، ويشوش بذلك صورة الحقيقة فيترك البسطاء حيارى لا يجدون الى نفس الحقيقة سبيلاً. ولكن الذي يهون الخطب أن سيطرة الحقيقة على الانسان والكون بمرتبة لا تحتاج الى ان يدافع عنها أمثالي أو يخالفها الآخرون، وجملة القول ليس لأحد ان يشك في استعانة العلوم بالفرضيات التي لم تثبت وانها التي سهلت صعاب الطرق العلمية عندما لم يتدخل فيها قانون أو لم يقدر على اثبات الحقيقة كلياً، في حين ان الفرض اثبت امكان الكلية بطريق آخر محتمل وبنى العلماء صدق الحقيقة المفروضة عليه، ثم جاءت التجارب فدلت على صحة الفرض وانكشاف الحقيقة. فلنبين بعض الأمثلة التي استخدموا فيها الفروض بدلاً من القوانين وبالعكس.

الفروض التي استخدمت بدلاً من القوانين:

١ـ إن ما قيل في حقيقة المادة الاولية يعدّ فرضاً لا يؤيدها برهان حسي ولا معطيات عقلية. فما قاله «فيثاغورس» في حقيقة المادة بأنها اعداد فرضية محضة لا يدل عليه أدنى دليل، ومع ذلك فهو في رأيه قانون حقيقي يظهر من كيفية اثباته في فلسفته، وبعبارة اخرى ان «فيثاغورس» ومن تبعه يرون العدد حقيقة الموجودات الخارجية لانها تعد بالاعداد بالضرورة، على ما نسب اليهم. والماء في نظرية طاليس الملطي من هذا القبيل أيضاً. نعم لو كان طاليس يخص مطلقه المذكور بعالم الاحياء لكان القطع به قانونياً ومن هذا القبيل كل تعريف قيل للمادة الخارجية فلسفياً واريد به الانطباق الفيزياوي على الخارج المحسوس من الاجرام. يستلزم علينا أن لا نتوهم في استعمال الفرض بدلاً من القانون على أنها بادرة تختص بالعصور الماضية. لا، بل لا زال الاختلاط بينهما واستبدال احدهما بالآخر، من دأب المشتغلين بالفلسفة والعلوم الى يومنا هذا. والمرجو من القارئ الكريم الانتباه الى ما سنذكره من الفروض المستعملة في القرون الحديثة بدلاً من النواميس المقطوع بها.

٢ـ لقد اختلف العلماء والفلاسفة في تقدير عمر الأجرام السابحة في الفضاء فكل ما قيل فيه لا يزيد عن الفروض والتخمينات على ما هي عليه ظاهرة الاختلاف في كل قضية علمية أو فلسفية. فاليك بعض ما عثرنا عليه من الارقام المفروضة في مسألة عمر الاجرام والكواكب:

أ ـ ان المدة الفاصلة بين انفجار الطبيعة الى يومنا هذا ما بين ثلاثة وستة مليارات عام[١] «ويليم بولارد»

ب ـ يمكن ان يقال ان عمر العالم الف وسبعمائة وخمسين مليون سنة.[٢]

عدة من علماء النجوم

جـ ـ يزيد عمر العالم عن الفي مليون سنة تقريباً.[٣]

بعض آخر من العلماء وعدد من الفلاسفة

١ـ العصبة، رقم ٨، سنة ١١، ص ٧١٢.

٢ـ آفاق العلم الحديث، ص ٦.

٣ـ العصبة، ص ٧١٢.

د ـ المتحصل من نتائج بعض المقدمات انّ عمر العالم ما بين خمسة وعشرة مليارات عام.[١] طائفة من علماء الأحياء

هـ ـ يدل نظام الكواكب في العصر الراهن على أن عمرها يمتد الى بليون سنة إلا ان الادلة والشواهد التي تقال في الموضوع متناقضة وليست هناك نتيجة قطعية.[٢] «سر جيمس جينز»

و ـ ان امتداد عالمنا الطبيعي هذا اكثر مما كان يقول به القدماء، بل يزيد على ما قيل بمقدار ضعفه، وانا حينما نحسب عمر العالم الطبيعي من حالته البسيطة الى حالته الحاضرة نرى انه ما بين ثلاثة واربعة مليارات عام.[٣] «هارلو شابلي»

ز ـ تستلزم نظرية هارلوشابلي المذكورة رقمين آخرين وهما: (٢٠٠٠٠٠٠٠٠٠ الى ١٥٠٠٠٠٠٠٠٠). جمع من الماضين

وقد بين «ميليكان» الامريكي وجهة نظره في الأشعة الكونية فقال:

انها أشعة كهرطيسية أو انها ذرات نورية تشبه الاشعة المجهولة وأشعة «جاما» ثم وصف ظاهرة تلك الأشعة بجملة أدبية انها صيحة الذرات عند ولادتها... فعالم الوجود عند «ميليكان» يبتدئ من حيث ينتهي اليه، فالعالم عنده أزلي وأبدي.

فالاختلاف المدهش بين الارقام يكشف عن ان ما ذكروه في تقدير عمر العالم لا يتجاوز عن كونه فرضاً لم يقم عليه برهان حاسم، ومع ذلك يختار أحد الكتاب أحد الارقام المفروضة على حسب ما يلائم ذوقه الأدبي مثلاً، ثم يحكم بأنّ الشمس ايضاً عمرها كذا والأرض التي انفصلت منها عمرها كذا، فاذن انما وجدت الحياة في الارض منذ سنة كذا. ثم يتعامل وفق هذه التقديرات الفرضية في جميع الاجزاء الكونية ويعتبر فرضياته جزءاً من المعرفة الحقيقية. بينما لو اردنا تحليل هذه القوانين المزعومة لرأيناها معلولة لعدة فروض لا يؤيدها العلم.

١ـ العصبة، ص ٧.
٢ـ النجوم في مسالكها، ص ١٦٢.
٣ـ العصبة، ص ٢٣٤.

٣ـ تعتبر مسألة تدرج الانواع و تسلسلها في التكوين من قبيل الفروض المستعملة بدلاً من القانون وانها انما وجدت مترتبة ـ من البسائط الى المركبات ـ الى الاعلى منها فالاعلى. ولا نحتاج الى شرح الموضوع بعدما تعرض له اكثر الكتاب.

يعلم الكل ان ما ذكر تواً يعد مماثلاً للجمل الأدبية التي صدر مثلها عن العرفاء والادباء الذين يعرضون مسائلهم الادبية في صورة العلم والفلسفة.[١] ومما يوجب الاسف أو مما يسر العلم والفلسفة ان أبطال تطور الانواع قد صرحوا بأن ما أظهروه من الرأي في هذا الموضوع لا يتعدى عن ان يكون فرضاً أو نظرية واسعة فيه، ومع ذلك فقد جزم الناظرون فيه عن بعيد بان الموضوع ثابت ومقطوع به، ومعنى ذلك ان مكتشفي الفرض المذكور لم يفهموا حقيقة الامر أو ارادوا التواضع في العلم حيث قالوا ان فرضية تحول الانواع كذا، وان نظرية التدرج كذا... وامثال هذه العبارات مما يدل على ان المذكور من حديث تطور انواع الحيوان لا يزيد على فرض أو عقيدة. ولا يتوهم ان الادلة التي ذكرت في مسألة التحول توجب أدنى ثقة بالعقيدة المذكورة، فمثل هذا التشابه على تقدير الصحة لا يؤيد اكثر من ان يقال ان النوعين بينهما تماثل دموي مثلاً. وبعبارة اوضح انّ التشابه لا يرى إلا في قليل من الاجزاء بين النوعين مثلاً لاعلى نحو العموم. على انه لو ثبت ـ كما لو فرض ثبوت امر غير واقع ـ ان التشابه بين النوعين واقع من جميع الجهات فمن اين ثبت لنا ان هذا النوع اصل وذلك فرعه ولماذا لا يكون الامر بالعكس؟ فمن أين علمنا ان الأصل هو القرد والانسان فرعه؟ فليكن التحول بالعكس بمعنى ان القرد كان نوعاً من الانسان فلما بعد عن المدن الانسانية وعاش في الغابات والبراري فقد أعضاءه العالية وخرج على القانون المفروض في علم الحيوان والقائل انّ كل عضو إن لم يعمل عمله المختص به يتحوّل عما كان يقتضيه من العمل الى ان ينعدم بتاتاً، وقد ابتليت هذه النظرية بمشكلات لم تقدر على التخلص منها خلال ازمنة

١ـ كقولهم: ان الوجود المطلق سار في حركته النزولية فوصل الى صورة العقل الاول ثم الى الثاني والفلك وهكذا تسلسل التكوين النزولي وكذلك يتحرك من ادنى مراتب الكون وهو الجماد الى ارقاها وهو الواجب الاعلى، ومن هذا القبيل نظرياتهم الاخر في حركة الموجودات. فعند الفاحص الدقيق لا يزيد امثال الفكرة المذكورة عن حقيقة شعرية تلبست بلباس العلم والفلسفة. ومما يؤيد ان المقالات المذكورة ليست إلا اشعاراً في صورة النثر العلمي، ان ما قرروه في استنتاجاتهم ينحصر غالباً في المفاهيم الجمالية كالصورة الحسناء والخمر والحبيب والمحبوب والعاشق والمعشوق والقدح وامثالها.

تقرب من قرن، بل وفوق ذلك قد حدثت في قضية التطور في صميمها أو خصوصياتها نظريات اخرى قد جاءت كل واحدة منها بغوامض مضافة الى ما قبلها. ومع ذلك كله قد اضاف اليها بعض الناس اسم القانون وقالوا بصراحة: ان قانون تطور الانواع يحكم بكذا، بل زاد بعضهم على ان القانون المذكور منطقي لا يشوبه اي شك وشبهة ومن ذلك ما قاله قارئيون في الموضوع:

> ولما أثبت «داروين» ما اكتشفه جديداً من نظرية تكامل الموجودات الحية اثبت قطعياً ان الانسان انما تحول من الحيوان.... ونحن سوف نثبت في هذا الكتاب صحة النظرية المذكورة بدلائل علمية ونثبت انها منطقية ...[١]

وقد عرفنا في الصفحات السابقة من الكتاب بما لا مزيد عليه: ان الدليل العلمي والطريقة المنطقية قد فقدا ما لهما من المعنى الحقيقي في مصطلح بعض الكتّاب، وقد ذكرنا ايضاً ان القرون الحديثة تمتاز بصفة خاصة عن العصور القديمة والوسيطة، وتلك الصفة الخاصة هي زعم الانفصال بين العلم والفلسفة على حد تعبير المحدثين وتسمية ما يدخل في نطاق الحس والتجربة علماً وما عداه فلسفة أو فرضاً أو معياراً والتفكيك المذكور يأخذ به العلماء حينما يهاجمون كلّ ما عدا العلم، لكن الامور تختلط عندما يحاولون تجميل ما رغبوا فيه، فترى حينئذ عالماً يتفلسف وفيلسوفاً يسند نظريته الشاملة الى الحس والتجربة وما الى ذلك.... فلو سألت الكاتب الذي أوردنا عبارته قبل قليل ما حقيقة العلم؟ وما معنى الدليل العلمي؟ لأجابك بما تقرأ في مقدمات العلوم من ان العلم هو انكشاف الواقع حسيّاً أو بما يقرب من الحس، والدليل العلمي، هو الامر القطعي الذي يوجب حصول الانكشاف المذكور لا غير. فحينئذ ان كررت السؤال عليه عن الوجه المبرر لما استعمله من الدليل العلمي في مورد الفرض والتخمين فليس له إلا احد السبيلين للاجابة عنه: فإما ان يتحير ويعترف بالتناقض وإما ان يرفع اليد عن تفسير العلم بما ذكرناه فوراً وذلك بتعميم تعريفه المتفق عليه بين العلماء الى اليوم بأن يقول: العلم هو المعرفة العامة التي تحصل لدى الانسان حول موضوع خاص. فتلك المعرفة تعم العلم والظن والمحتمل جميعاً، وعليه لابد لنا من حذف الفصل بين العلم وما عداه من الفلسفة وغيرها، ولا يوجد في الافكار حينئذ إلا

١ـ ظهور الانسان، آ. اى. قارئيون، ص ٤.

علماً، ولا اظن احداً من العلماء يرضى بهذا التفسير.

ثم ان الكاتب المذكور يعترف بعد ذلك ببطلان أهم المقدمات التي تقوم النظرية الداروينية عليها حين يقول:

لن يتواجد أدنى ريب في أن العوامل التي يبينها «داروين» في نظريته ذات أهمية كبرى في المراحل الاولى لتطور الانسان عن الحيوان، إلا ان الانتخاب الطبيعي (وهو أهم تلك العوامل في نظرية «داروين» التطورية) قد فقد ماله من الاهمية وانقضى اخيراً (بالتدريج) وان العامل المؤثر في تطور الانسان عن القرد هو الفعالية فحسب. ولم يدرك «داروين» اثر هذا العامل المهم في حديث التطور. وان طائفة من العلماء يفرضون الآن نظريات «داروين» غير كاملة».[١]

وقد جاء في العبارة الاولى للكاتب ما يناقض العبارة المذكورة حيث قال فيها بصراحة:

ولما أثبت «داروين» ما اكتشفه جديداً من نظرية تكامل الموجودات واثبته قطعياً.

نعلم أن الطعن في أقوى عوامل التطور في فرضية «داروين» وهو الانتخاب الطبيعي، يبطل الفرضية من أساسها أو يوجب على الأقل احتمال خلاف ما ذهب اليه «داروين» في فرضيته، ومع الحالة هذه، كيف يمكن لـ«داروين» أن يثبت فرضيته قطعياً؟ ثم مع صرف النظر عما ذكرناه من التهافت (أو قلنا بأن المقصود اثبات الفرضية في الجملة) كيف اثبت الكاتب نفسه الفرضية المذكورة اثباتاً منطقياً؟ وهل الشواهد التي ذكروها تزيد عن كونها تخمينات وتشبيهات لا توجب الحدس العلمي فكيف بالحس الذي تبعد الفرضية عنه؟ ولهذا السبب لم يدّع ابطال الفرضية المذكورة انفسهم: انها منطقية أو حسية. فلننقل للقراء الكرام جملة من عباراتهم تكشف عن ان قيمة النظرية المذكورة لا تزيد عندهم عن الرأي أو الفرضية إذ أبدىٰ «داروين» «شارلز روبرت» بطل التطور بعد «جان باتيست لامارك» رأيه بهذا الصدد:

بالرغم من تداول الغوامض الكثيرة في نظريتي هذه ـ بل واعتقد انها لا تنحل في

١ـ المصدر السابق.

المستقبل البعيد ايضاً ـ اني لما صرفت كثيراً من الاوقات وسافرت في البحث والتحقيق في هذه النظرية لا اشك في أن الحالة الاولى التي كنت عليها كسائر العلماء الطبيعيين قد زالت مني واعتقد الآن ان الانواع متطورة.[١]

فالعبارة المذكورة تكشف عن أمرين وتجلب نظر الفاحص في الموضوع فحصاً حقيقياً.

احدهما: تحتوي علىٰ المشكلات التي تحيط بنظرية التحول. انني لا اقول ان العلماء لم يجتهدوا بعد «داروين» في حل تلك المشكلات، بل اتعبوا انفسهم بما لا مزيد عليه وأجالوا النظر وأمعنوه في كل ما كانوا يحتملون حل المشكلات فيه فلم يظفروا في جدهم واجتهادهم بشيء، بل وكلما احتملوا في أمر حلاً فانّه لا يقل غموضاً عما كانوا عليه بصدد حله. ويكفيك شاهداً ما قاله علماء معرفة الارض في تقدير عمرها أو تكوّن الحياة فيها من انه لا يزيد عن ١٠٠٠٠٠٠ سنة. والتغيير الواقع في تبدل الانواع يشغل زمناً اكثر بكثير من الرقم المذكور وكذلك كل ما قيل في الحلقات المفقودة إنْ هو إلا احتمال وفرض. وكذلك الظواهر الجنينية تخالف الفرضية المذكورة على ما سننقله عن علمائها.

ثانيهما: ما كنا بصدد اثباته هنا هو انّ قضية التطور فرض واعتقاد وليست قانوناً علمياً يتحتم على الباحث اعتناقه. وقد أيد ما نقلناه عن «داروين» (من اعترافه بأن نظريته لا تزيد عن كونها رأي) ما جاء في رسالته التي كتبها الى «مستر هيت» قال فيها:

إسمح لي أن أضيف الى كلامي: اني لست «قليل التعقل» كي ادعي ان ما وصلت اليه من المقصود يتجاوز عن نتيجة لبيان واسع في اصل الانواع.[٢]

واما ما يراه المفكرون المعاصرون في نظرية «داروين» من القيمة العلمية فهو يؤيد ما ذكرناه، فقد قال جمع من علماء علم الحيوان:

ان فرضية «داروين» ايضاً ابتليت بما عرضت علىٰ الفرضيات السالفة، فلم تقدر بعد تكامل العلوم الطبيعية بصنوفها المختلفة كمعرفة الخلية وغيرها، أن تحتفظ بقوتها الاولى.[٣]

١ـ اصل الانواع ونشوؤها في الانتخاب الطبيعي، ج ١، ص ٧٢.
٢ـ رسالات داروين، على اطلال المذهب المادي، ص ١٠٢.
٣ـ فروض التكامل، ص ٣٠، من الترجمة الفارسية.

وقال «فون باير»:

النظرية القائلة بتحول الانسان من القرد نظرية تقرب من الجنون والسفه. ان هذه النظرية قد أوردها رجل حول تاريخ الانسان، إلا انه من الجدير بأن يعرف الناس في المستقبل حماقة الماضين بهذه العلامة الحديثة، لأنه من المستحيل ان يقوم دليل على هذا الرأي المضحك.

وفي عبارة أخرىٰ نوّه الىٰ أنه:

من الممكن الآن معرفة بطلان الاعتقاد والايمان بالتطورات الداروينية واللاماركية بأدنى نظرة دقيقة. فان لم تُدحض هذا اليوم فرضيات هؤلاء الأنبياء السذّج في العلم بالمرة فلا اقل من انها لن توجد إلا في المكتبات العتيقة.[١]

وقال «بير روسو»:

ومع الاسف ان العلم بعد موت «هيغل» غادر ما كان يرجوه من ميادينه الواسعة. فقد تُركت نظريات النبي «داروين» في موضع من مكتبات ألمانيا لا يراجعها الناس إلا قليلاً.... ان الحلقات المختلفة الرابطة بين الانسان والحيوان تنعدم تدريجاً ويتضح انها لم تكن إلا وهمية. ان العظام والاحجار المنحوتة التي وجدت في «بلجيكا» سنة ١٨٨٦ وفي «بريطانيا» سنة ١٨٨٧ وفي «جاوه» سنة ١٨٩٠ وفي «المانيا» سنة ١٩٠٧ وفي «فرنسا» سنة ١٩٠٨ وفي «الصين» سنة ١٨٢٩ توضح لنا ان الاوربيين، من أبناء الافراد الذين كانوا لا يقلون عقلاً وجسماً عن الشعوب الموجودة فعلاً.[٢]

لا شك ان ما استكشف من العظام والآثار يمتد تاريخها الى ما قبل الفترة التي جاءت في فرضية «داروين» على انها تاريخ الانسان المتطور. ومما يلزم التوجه اليه في العبارة الماضية اطلاق عنوان النبي على «داروين» كما اطلق مثله على كثير من الثائرين في ميدان العلم والفلسفة والاجتماع، وهو اطلاق صحيح بالنظر الى الرغبة في متابعة الثائر البطل فيما قاله أو فعله من دون قبول اي تعليل وسؤال، فقد اسلفنا فيما مضى من المباحث انّ البطل قد يبلغ من المنزلة بحيث يعبد بمناسك مناسبة له كالتصفيق وما اليه من الشعائر.

١ـ تقويض مذهب داروين، فون باير، نقلاً عن على اطلال المذهب المادي.

٢ـ تاريخ العلوم، بير روسو، ص ٦٩٩.

وجاء في كتاب «الله والعلم»:

بعد عشرين سنة قد نزّل المخالفون النظرية الداروينية عن منصبها، بل ان من اشد تابعيها ايضاً اخذوا في الحكم ببطلانها على الفور، وان أقوى شواهد «داروين» وهما الانتخاب الطبيعي والوراثة قد خضعا للانتقاد الصحيح الذي وجهه اليهما علماء معرفة الجنين مثل «بسمان»، و«فون باير»، و«باربر»، وأثبتوا بطلانهما قطعياً واوضحوا ان هذه التجارب شبه قصص موضوعة لا تزيد قيمتها عن كلام الرضيع.[١]

فالفرضية التي لم تثبت صحتها وانما خطرت ببال المفكر كما تخطر قضية ادبية جميلة ببال الاديب، لا يجوز تسميتها قانوناً لتكون مصدرا للآثار العلمية.

٤ـ ومن الفرضيات المستعملة باسم القوانين، ما قيل في موضوع الروح. لاشك في أنّ موضوع الروح، يعد من أعظم المسائل العلمية غموضاً وتعقيداً. وقد اشرنا الى شيء من الألغاز الروحية عند استقراء الافكار العظيمة وقد رأينا هناك: أنه كيف عجزت النوابغ العلمية والفلسفية عن تفسير الظواهر عجزاً غير مخلوط بالرياء، ولاحظنا ايضاً أن ما قيل في تفسير تلك الظواهر لم يتجاوز عن كونه فرضاً وتخميناً، ومع الحالة هذه، قد تجرّئ بعض الكتاب على أن يسموا تلك الفروض قوانين مسلمة وان يحكموا بمقتضاها كما يحكم العالم أو الفنان بمقتضى قانون مقطوع به. نعم هناك طائفة أخرى ممن أقسموا بأن لا يميزوا بين القوانين الطبيعية والظواهر النفسية إلا انهم عند الوصول الى غوامضها يبدون ارتياحهم لعدة كلمات ايمانية يعدونها انكشافاً فيما سيأتي. وعلى سبيل المثال لو تمكن هؤلاء أن يصلوا الى تفسير التجسيم وما للنفس من قدرة على جعل الواقع غير واقع وبالعكس مع ترتيب الاثر عليه حقيقةً ورأوا انها ظاهرة لا توافق الاصول الطبيعية الخارجية فيقولون ان المستقبل سيتكفل حلّ هذه المشكلة بصورة حاسمة. واذا ارادوا ان يحللوا قضية ادراك الذات حضورياً فانهم يؤولونها إلى أحد المجهولين: إما الى عبارات مجهولة لا تدلنا على شيء واضح علمي، أو الى استمكان العلم من رفع الحجب والستائر عنها وكذلك الحافظة والارادة والاختيار والذكاء والكف والاستجابة والالهامات الابتدائية الغير المسبوقة وما اليها من

١ـ الله والعلم، ايلي دوسيون، نقلاً عن على اطلال المذهب المادي، ج ١، ص ١٠٦.

الظواهر الروحية. ويتماثل حالهم من حال بطل مصارع اراد ان يوشم صورة الأسد على صدره فلما ابتدأ العامل بوشم عين الأسد فاوجعت المصارع ابرة العمل فسأله: اي عضو من الأسد هذا؟ فاجابه: هذه عين صورة الأسد، فقال المصارع اترك العين وابدأ بعضو آخر من الأسد، فشرع الفنان في وشم ذنب الأسد فأحس المصارع وجع الذنب فسأله اي عضو من الأسد هذا؟ قال ذنبه، قال اترك الذنب وابدأ بعضو آخر من الأسد، فعند ذلك رفع العامل يده من عمله فقال: تريد صورة اسد بلاعين وبلا ذنب ويد ورجل وشعر وهذا النحو من الأسد لم يخلقه الله ولم اره لكي أوشم صورته! وقال احد الكتاب الوضعيين في ظاهرة التجسيم:

> ان فائدة التجسيم هي تسلط الروح على القضايا الخارجية في دوائر واسعة، فقد يشاهد أحياناً وفي الحالات الطبيعية ان التجسمات تقع بما هو أعظم وأشد من اصل الموضوع الواقعي ويسمى التجسيم في هذه الحالة في الاصطلاح العام بالوهم وان الروح قادرة على توليد التجسيم كرجل أو حجر مضافاً اليه جميع صفاته أو اغلبها،وان هذا الشكل المجسم في الروح لم يتبين بالوسائل العلمية بعد.

ومن المظنون ان المقصود بعدم تبين الشكل المجسم في الروح، هو قدرتها على التجسيم وجعل غير الواقع واقعاً أو بالعكس لا نفس الشكل المجسم، فانه من موضوعات الحافظة ولا يرتبط بالتجسيم. فان جميع الموجودات المنعكسة في الحافظة اشكال مجسمة، ولكن لا بد من الالتفات الى اننا بارجاعنا الأشكال الى موضوعات الحافظة، لم نفسرها علمياً بل سنطالع الكلام في الحافظة ونرى عند ذلك ان انطباع الصور فيها ليس كانطباع الصورة في الجسم أو في المرآة والماء الصافي بحيث يمكن احساسها مباشرة أو بأدق الآلات المجهزة لاحساس الدقائق. وعلى اي حال فالتجسيم هو موضوع يستقل بموضوعيته في السيكولوجيا وانه من أقوى ما ينافي الطبيعة وقوانينها من الروح وظواهرها.

واما الحافظة فقد أرعد وأبرق الفيسيولوجيون والسيكولوجيون في تحديد حقيقتها، وفي محلها العضوي، وفي شرائط انعقاد المحفوظات فيها، وفي أسباب التميز في بقاء بعضها دون اخرى، وفي عوامل قوتها في بعض الافراد وضعفها في الآخرين وفي صلتها بالذاكرة. فلولا انه يحط من شأن السيكولوجيا لقلت فيها ما قاله بعض الجبابرة من المفكرين من ان

لو اعتذر العلم عن حل مسألة الحافظة لبقي الاطمئنان به على حاله وإلا فهو يدّعي شيئاً ليس من شأنه. فانه باستثناء عدة معارف سطحية ـ كنا نعرفها من مجموعة العلوم والفلسفة قديماً وفي العصور الوسيطة ـ لم يقنع النفوس بحقائق النفس المخالفة لظواهر الطبيعة حينما كشف علم الفيزياء والكيمياء وعلم النبات والطب في العصور الحديثة الوفاً من الحقائق والظواهر.

وجملة القول: ان العالم السيكولوجي، وانْ جدّ في تدقيق نظرته في الامور الروحية واجتهد في انتزاع قوانين قطعية من ظواهرها الا انه صفر اليدين منها وان كانت جوانب الفرض والتخمين واسعة، فليس لديه سوى الحدس بها مؤقتاً فحسب. وقد قال «الأراني» في كتابه السيكولوجيا (علم النفس):

ولم يعرف الى الآن ان القضايا التي تتولد في اللحظات المتوالية في حياة الانسان هل تبقى في الروح وتحفظ فيها أم لا؟

وقال «جان فيلو»:

فظاهر الحافظة انما وضعت نفسها بين السيكولوجيا والمتافيزيقا، ولكي نفهم الجوهر الاصلي للذاكرة لا بد من ان نتدخل في الفلسفة ونعرفها.... ففي اليوم الذي يجبر الفيلسوف على حل غامضة الروح وصلتها بالجسم ننتبه لا محالة الى مسألة الحافظة والذاكرة ايضاً.

وأضاف قائلاً ايضاً:

ان مسألة الحافظة من المسائل الجزئية لأعظم صعوبات الرابطة بين المخ والفكرة: اين محل الخواطر هل تحفظ في المخ أو الروح؟ ما هي شرائط تشكل الخاطرة؟ فان اردنا الاجابة عن امثال هذه الاسئلة فلا بد من ان ندافع عن فلسفة ونطرد غيرها.

فلننتبه الى العبارة الاولى لـ«فيلو»:

ان الحافظة انما وضعت نفسها بين السيكولوجيا والمتافيزيقا.

كأنه يقصد بها ان النواميس المشهودة في الطبيعة لا تجري في الظواهر الروحية وهي لا تخضع لما نسميه قانون السببية في الطبيعة ولا تنطبق مع ما نسميه قانون الحال والمحل فيها

(في مسألة الحافظة) فالقضايا الروحية طبيعية من جهة ـ يبحث عنها في السيكولوجيا ـ وغير طبيعية ـ يبحث عنها في المتافيزيقا ـ وجلّ ما تحير العالم حول مسألة الحافظة ثلاثة امور:

الاول: كيفية تجمع الحوادث والاشكال والالوان والالفاظ والمعاني باختلاف حقيقتها وظواهرها في محل محدود ربما لا يزيد عن ثلاثة سنتيمترات بل عن اقل منها على ما يعينه الفيسيولوجيون من المحل العضوي للحافظة. وقد سمع بعض الحفّاظ قائلاً اني احفظ من الابيات الفارسية والعربية ما يزيد على مائتي الف ولو فرضنا ان كل بيت (بعد التعديل) يتركب من ثمان كلمات وكل كلمة منها تتركب من ثلاثة حروف فحينئذ يبلغ عدد الحروف اربعة ملايين وثمانمائة الف (٤٨٠٠٠٠٠) حرف، ولكلمات تلك المحفوظات معان مفردة، وبملاحظة تركيبها لها معانٍ مركبة. وهناك للحافظة غير الابيات المذكورة ملايين الحوادث والأشكال والألوان ونحن نفرضها مائتي الف فيبلغ عدد المحفوظات خمسة ملايين. فأين محل هذه الحروف والحوادث في الحافظة؟ وقد فرض بعض السيكولوجيين ان محل الحافظة يتركب من خلايا ربما يبلغ عددها مليون ولم نر من ذهب الى اكثر من ذلك. فان وزعنا كل شكل على خلية واحد فأين محل الأربعة ملايين الأُخرى؟ اضف الى ذلك ان الحافظة قد تختزن اموراً ليست لها اي شكل وصورة كالكليات المنتزعة من الاشخاص والقوانين المجردة عن الموارد الخاصة ومثلها الامور العدمية.

الثاني: لا يستقيم بقاء الوف من الحوادث والاشكال المختلفة في عضو مادي مقدار خمسين أو ستين سنة مع عروض التغيرات الجوهرية في ذلك العضو المادي. فليس من الفيسيولوجيين من يعتقد بعروض التبدل لجميع الاعضاء الحيوية وغير الحيوية ويستثنى منها العضو المادي للحافظة فقط، ومما يدل على عروض الحركة للخلايا المخية اختلاف ادراك الزمان في الشباب والشيخوخة. فان الحركة الزمانية عند الشيخ اسرع مما يدركه الشاب قطعاً وان مقدار يوم من الزمان عند من عمّر ثمانين سنة اكثر من اليوم الذي يدركه من عمّر ثلاثين سنة، وهذا الاختلاف في قسمي الادراك انما هو بسبب انتزاع الزمان من الحوادث الخارجية. وقد ذهب اكثر السيكولوجيين الى ان العامل الوحيد لانتزاع الزمان هو ما ذكرناه من الخلايا التي تنتزع الامتداد الزماني في حداثتها على خلاف ما تنتزعه بعد

مشيبها، وهذا يدل على عروض التحول على الخلايا قطعاً، وان أبوا عن جعل السبب لادراك الزمان هو ما ذكرناه من الاجزاء المادية (الخلايا)، فلم يبق للعالم الفيسيولوجي أو السيكولوجي محل طبيعي يسند اليه الظواهر المذكورة فنكون عند ذلك قد واجهنا في مسألة الحافظة عملاً غير مادي في محل غير مادي.

الثالث: من مشكلات الحافظة انطباع الصور والاشكال فيها، فانه لا يشابه انطباع الصور والاشكال في الاجسام الخارجية، فان الحافظة لا تحتاج في اخذها الشكل والصورة الى استقرار ذي الصورة حيالها كما في المرآة بل للنفس ان تجسم الصورة من تلقاء نفسها ثم تتركها لأن تختزنها الحافظة تلقائياً بلا احتياجها الى صورة في الخارج. وقد تأملنا في هذه المشكلة ولم نرها مرتبطة بمسألة الحافظة، راجع ما قررناه ذيلاً.[1] نعم يمكن ان يجعل الاختلاف بين الانطباعين الطبيعي والنفسي في ان الصور والاشكال المنطبعة في الحافظة لا يمكن ملاحظتها فيها عينية في حين يمكن ذلك في الاجسام الطبيعية، ولكن جهاز التلفاز سهّل امر هذه المشكلة ايضاً وان لم يتوافقا من جميع الجهات إلا انه مما يوجب زيادة التأمل في المسألة نفسها. فان الصورة تنتقل من محلها ولا يمكن مشاهدتها في مسارها الى ظهورها، وعلى اي حال ان ما ذكرناه من التعقيد في قضية الحافظة، يضاف الى مشكلات اخرى لا تُحلّ إلا بفروض ليس لها اساس علمي. وما ذكرناه من ظاهرة التلفاز ايضاً لا يزيد عن تمثيل شيء بشيء أو تنظيره به ونحن لم نجد الى الآن ان شرائط الحافظة وعواملها المقتضية تنطبق على التلفاز حرفاً بحرف وظاهرة بظاهرة.

ومن الخواص النفسية المغايرة للقوانين الطبيعية الخارجية التي لم يحلها العلم إلا بفروضه الاحتمالية ظاهرة الالهام، وقد عرفوها بايجاد الشيء لأعلى مثال، وهو يعم الابداع الوجودي وقد اختلف علماء النفس في صحة هذا التعريف وبطلانه وسعته وضيقه، والظاهر انه وامثاله من التعريفات ليست بصدد بيان تمام الحقيقة كي يُستشكل فيها بكونها اعم من

١ـ هذه المشكلة وان عدّها بعض العلماء من الامور الغامضة التي تذكر في مسألة الحافظة إلا ان شيئاً من تدقيق النظر يدلنا على انها لا ترتبط بالحافظة وانما هي من خواص التجسيم. فالصورة المتحصلة من التجسيم كالصورة الموجودة في جسم خارجي والفرق انما هو في عامل ايجادها حيث انه في الجسم الخارج يكون العامل خارجياً وفي التجسيم يكون داخلياً. وكما ان الحافظة لم تخلق الصورة عندما كان عاملها خارجياً كذلك لم تتصرف في شيء منها عندما اوجدها التجسيم الداخلي. فهي اذاً من مسائل التجسيم لا من مسائل الحافظة والذاكرة.

الحقيقة المفروضة أو اخص منها ولذلك نظن انها جميعاً تشير الى تفسير شيء واضح وهو ان الالهام إنما هو ظهور حقيقة أو قضية في النفس بلا مثال سابق، والابداع ايضاً يقرب من هذا المعنى، وعلى أي حال لا نرى للتفصيل في تفسير الظاهرة المذكورة جدوى فان اغلب الناس يعرفونها كما يعرفون المكتشف والشاعر والفنان، واما التعليل العلمي لها كسائر التعليلات في الظواهر النفسية لا يزيد على ان تشرح ما هو الواقع بلا بيان العلة والقوانين وقد قال جمع من علماء النفس:

لا شك في ان التحليل العلمي، مهما دق وعمق ليظل دائماً عاجزاً عن ان يحيط اللثام تماماً عن حقيقة جميع العوامل التي تساهم في تهيئة الجو الذي تضطرم فيه نار الالهام وتنقدح فيه شرارة الحدس Intuition وربما يكون العلم اكثر توفيقاً لو استطلع الفنانين المبتدعين والعلماء والمكتشفين عما يختبرونه في انفسهم اثناء بحثهم عن الصور والحقائق والمعاني المنشودة، ولكن لم تأت الاستخبارات التي قام بها علماء النفس بنتائج حاسمة سوى انه يخيل دائماً الى الشخص ان أهم عامل في الابداع هو الالهام الذي قد تسبقه مباشرة فترة من البحث أو فترة من الكمون. اما عن الالهام ذاته فهو امر خفي يحدث فجأة وفي ظروف لم يكن الفكر مشغولاً بالمشكلة، بل يكون في حالة سلبية أو في حالة غفلة، وقد يأتي الالهام في الحلم اثناء النوم.

إن هذه العبارات كما نشاهدها تعدّ تفسير للظاهرة المذكورة بلا نظر الى عواملها الأولية بل وبلا تحقيق في حقيقة نفس الظاهرة، وقد انبرت فئة اخرى لتفسيرها طبيعياً ولم تأت بشيء يشبه الناموس الطبيعي فقال أحدهم:

ان الالهام والظهور الابتدائي ليس غير مسبوق بشيء اصلاً بل العلل التوليدية الكامنة في النفس كانت قد استتمت فعليتها الى ان تمت علل الالهام فظهرت في النفس».

فهذه الجملة لا نستنكرها ابداً ومن المحتمل حقاً ان يكون الأمر كما ذكره إلا انه يتماشىٰ مع بعض الالهامات التي ظهرت في نفس الباحث العلمي أو الفني الذي كانت نفسه مشتغلة بالبحث عن مسألة علمية أو فنية مدة من الزمان فيبحث عنه حينئذ بعدما اجتمعت العلل في النفس وتم دورها في ايجاد الالهام تدريجاً فظهرت مستندة الى تلك العلل وان خفي

الاستناد اليها في نظر الملهم الذي لا يراه إلا ابتداعاً. لكن كثيراً من الالهامات ليست من هذا القبيل فهي بوارق تلمع في النفس بلا اشتراطها بزمان مخصوص ومكان معين. وقد راجعنا كثيراً من الاكتشافات ووجدناها من هذا القبيل ولم نواجه فيها عللاً خاصة اوجبت ظهور الالهام كانت تستمر في تشكلها كما ذكرناه في القسم الاول. فبقي هناك سؤال آخر وهو: ما هي العلة وراء وصول تلك المقدمات الاولية الى صيغتها الاخيرة التي سميت بظاهرة الالهام؟

ان ما ذكرناه من مسألة اخذ المقدمات في التشكل بنفسها لا يزيد عن الفرض. ومما قيل في ان الالهام اكثر ما يقع في ذهن الملهم، يقع غير مسبوق بشيء من المقدمات السابقة وانه مما لم يكشفه العلم. ومن المجهولات أيضاً ما ورد عن «كلود برنارد»:

> انه ليس من الممكن تقديم قانون معين وتعيين طريقة عمل خاصة لتبيين كيفية ظهور فكرة (متبدعة) في رأس المفكر قد كانت مسبوقة بتطرق امور صحيحة. نعم بعد ما ظهرت الفكرة يمكن ان تخضع لطرق عمل وقوانين خاصة منطقية لا يمكن لمحقق ان ينصرف عنها، إلا ان علة الفكرة الابداعية غير معلومة وهي طبيعة شخصية محضة وخاصة ينشأ عنها الابتكار والاختراع والنبوغ.[١]

ولا يخفى ان ما أفاده «كلود برنارد»: «من انه بعد ما ظهرت الفكرة الابتداعية يمكن اخضاعها لطرق عمل معينة وقوانين خاصة منطقية» لا نوافقه على ظاهره، فان كثيراً من الاكتشافات يأتي بقوانين خاصة غير مسبوقة بشيء من النواميس المعهودة، فاكتشاف الطاقة والذرات الموجبة والسالبة اتت بقوانين حديثة خاصة بها، نعم يصح ما ذكره، على صعيد القوانين العامة والمبادئ الضرورية كمبدأ السببية وكاشغال كل حادثة زماناً خاصاً بها. وقد التفت الى ما أسلفناه من الجهل بحقيقة الالهام بعض آخر من السيكولوجيين ورأينا ان نأتي بما ذهب اليه أحدهم عن المرجع الذي يمكن ان يرجع اليه جمهور القراء الكرام، وهناك عدة امثلة توضح المقصود قال:

> الواقع ان ما رواه الفنانون والعلماء عن المرحلة التي ينفتح أثناءها في بصيرتهم ستار الغيب وتنقدح في ذهنهم شرارة الالهام يؤيد هذا الرأي الشائع. فيقولون لنا

١ـ الميثودولوجيا، فيليسين شاله، ص ٤٢، عن الترجمة الفارسية.

ان المعاني الجديدة ترد على الذهن من حيث لا يشعرون وان الحقيقة التي ينشدونها تتجلى فجأة امام اعينهم وهم في شبه غفلة عما يدور في خلدهم. فقد روى العالم الفرنسي الشهير «هنري بوانكاريه» Henri Poincare ان كثيراً من كشوفه الرياضية بدت له فجأة وفي مناسبات لم يفكر في أثناءها في مسائله العلمية، كاثناء اجتيازه شوارع باريس أو وضع قدمه على سلم العربة عند ذهابه الى الريف لاستجمامه. ويقال ان «فاجنر» Wagner سمع في منامه النغم الاساسي الذي يتردد في استهلال Ovrture احدى آياته الموسيقية Das Reingold وان الشاعر الانجليزي «كولردج» Coleridge غلبه النعاس في صباح يوم وهو يطالع، ثم افاق من نومه وأخذ يخط بسرعة قصيدته المشهورة Kubla Khan حتى وصل الى البيت الرابع والخمسين ثم خمدت نار الالهام فكف عن الكتابة وترك القصيدة ناقصة ولم يعد اليها قط، ويقول «جون ماسفيلد» الشاعر الانجليزي المعاصر ان قصيدته «المرأة تتكلم» ظهرت له في الحلم منقوشة بحروف بارزة على صفحة مستطيلة من المعدن وما كان عليه إلا ان ينسخها. وسبق أن ذكرنا اثناء كلامنا عن الاحلام ما حكاه «ابن سينا» عن نفسه وردد مثل هذا القول كثير من العلماء وخلاصة القول ان الالهام كما يقول «الغزالي» «كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف لطيف فارغ».[١]

ومهما كان الامر فلا يزال الالهام من الالغاز التي لا يرى الباحث عن تعليلاته ومعرفة حقيقته إلا فرضيات لم تثبت بعد.

ومن الظواهر النفسية الغامضة مسألة الاختيار والانتخاب الحاصل بعد الارادة التي تفسَّر في ألسنة السيكولوجيين والفلاسفة بالاشتياق، ولم يشك احد في انّ تحقق الارادة في النفوس المعتدلة يكون بعد مسار العوامل الاولية للارادة في طريق كمالها كادراك المراد من الفعل أو الترك والمصلحة المقتضية له والغريزة الاولية لكون تلك المصلحة ملائمة لها وامكان الوسائل الموصلة الى المراد وما اليها من المقدمات المتواردة في حصول الارادة. والى هنا يمكن تعليل الظاهرة النفسية وكل ما كان دخيلاً في ايجادها على غرار ما نعلل الحوادث الطبيعية، ولكن نشاهد من انفسنا خلال جميع تلك المراحل ان الارادة لم تصل الى

١ـ المبادئ العامة لعلم النفس، ص ٢٤٣ و ٢٤٤.

درجة العلية الضرورية المقتضية لصدور الفعل على نحو الحتم واللزوم، وذلك ظاهر حينما نلاحظ حقيقة الاشتياق ومراتبه التي تمر في النفس من الاضعف الى الاعلى. ونرى من نقطة ابتداء الارادة الى آخرها كأنها مقتض ناقص لتحصيل المراد. فالارادة ليست سبباً تاماً للمراد ابداً ثم يحصل بعد ذلك عزم وانتخاب واختيار للفعل، فهذا الاخير الذي نسميه اختياراً يمثل المرتبة الاخيرة التي يجيء بعدها الفعل أو الترك، فالاختيار فعل للنفس يصدر منها صدور الفعل عن الفاعل لا انه تتصف به النفس اتصاف الموصوف بصفته. وقد رأينا هذا التحليل لمقدمات الفعل من المفكرين القدماء ايضاً ولا نحتاج الى ان ننقله حرفياً بعد ما نرى اشتراك جميع الافراد في مشاهدته وجداناً وبعد ما نرى من جعل القوانين في المحاكم الانسانية وكون الانسان مسؤولاً عن اطاعتها دنيوياً واخروياً، ولا شك ان هذه الظاهرة مع صيغتها المشهودة لا تتفق مع قانون العلية، فالامر يدور بين ان نرفع اليد عن الوجدان والمسؤولية المذكورة أو ان نسلم بخروج الافعال الصادرة عن الانسان عن القانون العام مباشرةً. وقد اجتهد العلماء والفلاسفة في تصحيح هذه الظاهرة واخضاعها لقانون العلية بأعلى ما يمكن من الاجتهاد بالوسائل المتداولة في المعارف ولم يأتوا بشيء يقابل ما نشاهده بالوجدان. وقد أظهرو العجز الكلي عن معرفة الامور الغامضة بعبارات ظريفة ربما تكشف عن انها مما لن تنحل ابداً قال احدهم:

اني لن افكر في مسألة الجبر والاختيار لانها خُلقت لأن تُتعب افكارنا المغرورة.»

وقال آخر:

ان الازمنة التي شغلتها فكرة الجبر والاختيار أعظم مما شغلته فكرة الفتوح البلدانية للملوك والزعماء.

وما اليهما من العبارات المضحكة من جهة واللاذعة من جانب آخر، وعلى اي حال لم تسلم ظاهرتنا هذه كسائر الظواهر النفسية الماضية من الفروض وجرحها وتعديلها. وقد كتبنا في ذلك رسالة مستقلة قد طبعت ونفذت نسخها وقد عزمنا على ان نضيف اليها قضايا اخرى عثرنا عليها وأن نطبعها من جديد.

ولا تستثنى العلوم الطبيعية من هذه الفرضيات التي لم تثبت وهي ايضاً محاطة بقضايا لا يمكن ان يواجهها الانسان إلا بفرضيات احتمالية. والجدير بالذكر اخيراً ان الخدمة التي

قدمتها الفرضيات في ميادين العلوم هي من الوضوح بحيث ليس لمن له ادنى خبرة ان يشك فيها أو يحسبها تلاعباً بالافكار لا يقوم على أساس. وانما الذي لابدّ للعالم والفيلسوف والفنان أن يدركوه هو أنْ لا يفرطوا في قيمتها الواقعية بجعلها مساوية للقانون في المسائل العلمية ولا ان يسقطوا من قيمتها بحيث تفقد قيمتها الاصلية وهي قابليتها على خدمة العلم.

واما عكس هذا الموضوع، أي جعل القوانين في مرتبة الفروض بل تسميتها بها احياناً، فقبلما نشرع فيه نرى التنبه لمقدمة يعدّ ضرورياً للقارئ لكي لا يشتبه عليه الامر خلال الامثلة التي نذكرها، وهي ان الفرضية والنظرية قد تطلقان من قبل بعض الكتاب والعلماء على ما ليس بمحسوس وملموس بنحو عام فتشملان حينئذ القوانين الفلسفية التي لا يقع اثباتها على عاتق العلوم (اثباتاً حسياً وفق المصطلح العلمي). وقد تستعمل في الكتب العلمية كلمة الفرضية والنظرية (الظاهرتين في ان الموضوع مما لم يثبت علمياً) مع ان الموضوع امر ثابت وهذا الاستعمال ايضاً من الاخطاء الفاحشة التي تولدت منها اشتباهات مخلة بالمعارف العلمية والفلسفية. فمن ذلك ما قد يقال ان فرضية وجود الله كذا مثلاً. أو نظرية تناهي العالم تحكم بكذا. أو انّ فرضية الثنوية بين الروح والجسم تختص بهذه الخاصة، أو نظرية ثبوت المطلق مما لم تثبت وما اليها من الحقائق التي ثبتت ثبوتاً جزمياً إلا انه بملاحظة عدم انسجامها مع الاسلوب العلمي أو الفلسفي الذي يسلكه القائل فيسميها فرضية ونظرية، وقد تكررت جملة: «فرضية وجود الله» في بعض الكتب ويقال لهم: ان معنى الفرض قضية لم تثبت بعد وانها موضع للاحتمال وليس قولنا: «الله موجود» من هذا القبيل، أو لم يكف في اثبات المبدأ الاعلى الحكومة المطلقة لقانون العلة والمعلول أو الحركة والمحرك أو الصنع والصانع؟

لعمري هل عجزت ظاهرة النظام الكوني الاعلى عن اثبات منظم ذي شعور حينما نقطع بداهةً ان المادة العمياء اضعف من ان توجد التناسق الاعظم الحاكم في اجزاء الكون صغيراً وكبيراً؟ هلا قرع سمعك ما ذكره الالهيون من البراهين القيّمة ـ على اختلاف اساليبهم ـ على ضرورة وجود الإله الذي يكون اصلاً اولياً لهذه الموجودات المرتبطة المنادية بأعلى صوتها بافتقارها الى مرتبط اليه؟ وأي فرض قد اشغل فكرة الانسان بل وعقله وقلبه منذ تاريخه

الى الساعة ولم تؤثر التمويهات والمناقشات الصورية واللفظية إلا في تأجيج توجه العقول والقلوب اليه؟ هل أفلح المنكرون لوجود الله البديهي في ان يقنعونا بنفيه وان كان بأدنى دليل؟ ايكون الجهل بحقيقة شيء موجباً لانكاره؟ فلماذا لا ننكر الحافظة والتجسيم والاختيار والافكار الالهامية والتعقل والادراك بل الروح (على اصطلاح جمهور العلماء والفلاسفة إلا من ناقشها فيها لغوياً)؟ بل نشاهد تلك الحقائق ونلمسها ونقطع بأنها موجودة مع اعتراف الكل أو الاكثر بأن حقائق تلك الامور مجهولة بعد، كما أشرنا اليه فيما مضى، وفوق ذلك هل عرفنا الى اليوم حقيقة المادة الخارجية وحقيقة الحركة العارضة لها؟

وما أروع ما قاله «فليستي دي لامنه» في ذلك:

بأن المنكر يقول: ليس هناك موجود مسمى بـالله لاني لا اعرف حقيقته، يا له من ... فانه اذا قدر على تعريف حقيقة رملة حقيرة فاني ادله على الله دلالة حسية.

هناك من يُسمى «قانون تناهي العالم مع ما فيه من الموجودات الصغيرة والكبيرة» بالفرضية مع انه حقيقة علمية رياضية لا يمكن احتمال خلافها من الناظر الحقيقي في الكون. وليُعلم اولاً انّ من ذهب الى عدم تناهي العالم وموجوداته اوشك في كونها محدودة انما خاف من ان يقال له: فمن اوجد العالم؟ ولماذا وجد؟ والى متى يستمر وجوده؟ أو انه لم يتصور تحديد شيء لا يحس ولا يعقل ما حده وماذا وراء حدوده. ونحن نعتقد ان كل هذه الشكوك ناجمة عن عجز الفكرة عن الخوض في تلك الاسئلة والوصول الى اجوبة بسيطة لا تحتاج الى فعالية ذهنية. وعلى اي حال ان تناهي الموجودات ايضاً حقيقة علمية متخذة من مبادئ علمية، ونحن بيّناها اختصاراً واشرنا فيما سبق اجمالاً الى ان حكم الكل في غير الكميات يتبع حكم الجزء لا محالة، وقد مثلنا هناك ايضاً انه اذا صدق ان كل جزء من سطح هذا القرطاس ابيض، صدق ايضاً أنّ كل سطح هذا القرطاس ابيض وكذلك قولنا كل جزء من هذا الماء بارد يلازم قولنا كل هذا الماء بارد، وعلى هذا القياس قولنا كل قطعة من الكون الممتد امام اعيننا محدود فانه يلازم القول بأن الكون جميعاً محدود. وهذه قضية رياضية لا يمكن للفكرة الرياضية ان تشك في شيء من اللازم والملزوم والملازمة المذكورة في القضية. فان جاز الشك في محدودية الكون جميعاً امكن الشك في محدودية الاجزاء فرداً، فرداً وليس لعاقل ان يعرض له ادنى شك في ان الالكترون محدود، والمجرات بأجمعها محدودة،

والفضاء الخالي عن اي شيء لو فرض وجوده فانه امتداد يقبل العد والحد بالضرورة وان كان متصلاً من حيث الوجود كالزمان المنتزع من الحركة فانه مع اتصاله، محدود لكون منشؤه مركباً من اجزاء محدودة. على انه لو فرضنا العجز عن تحديد الفضاء بسبب العجز عن تقسيمه الى اجزاء، أو ليس المجرّات السابحة غير الفضاء؟ أو ليس جميع الاجسام الموجودة في الفضاء غير الفضاء؟ فهذه المغايرة الحقيقية تكفي في تحديد الامتداد المدهش الذي نراه غير محدود ونسميه فضاء. وبطريق آخر اما ان يكون الفضاء معدوماً أو موجوداً فان كان معدوماً فليس شيئاً من العالم حتى نبحث عن كونه محدوداً أو غير محدود، وان كان موجوداً فهو متشخص بخواص ولوازم تجعله محدوداً لا محالة فانّ الوجود والتشخص زميلان لا ينفكان ابداً، فبذلك نصل الى حقيقة رياضية أو منطقية... وسمها ماشئت، فانها حقيقة علمية اخذناها من مقدمات علمية، واما العلل التي توجب القول بعدم التناهي فهي امور نذكرها اجمالاً ونجيب عنها بما أمكننا من التحليلات العلمية.

الاول ـ من الممكن بل ومن الواقع ان بعض الافكار يفر من الاعتقاد بتناهي العالم خوفاً من ان يكون مسؤولاً عمن اوجده، وقد مر ان مثل هذا المفكر وان كان يفر من القول بوجود الله إلا انه يلجأ الى ما يقوم مقامه بلا ريب، افرض ذلك القائم مقام الله هو المادة الاولية أو الاثير أو الماء أو مجهول غير متناه أو موجود فانٍ في جميع الموجودات، فهذه الآلهة قائمة مقام الإله الحقيقي في فكرة الخائف عن وجود الإله الحقيقي. فقد ذكرنا مراراً انه لا يُسلب معبود عن قلب عابد إلا وهو متوجه الى معبود آخر يعبده ويخضع له. على ان القول بعدم تناهي الموجودات لا يخلّص المفكر من فكرة وجود الله الضروري فان الحكم على كل جزء بالحدوث، كاف في اثبات وجود الله تصورنا الكل ام لم نتصور، كما نقول ان كل جزء من سلسلة الاعداد متناهية كانت أو غير متناهية، محدود بما قبله وما بعده.

الثاني ـ يتخيل للمفكر انه لو قال بتناهي العالم لأُجبر على الاجابة عن انه لماذا وجد؟ والى متى يستمر وجوده؟ ولكنه يغفل عن ان الانسان لا يلزمه ان يغض النظر عما يحسه في نفسه من التشوق الى الكمال الاعلى، بل هذا هو المصير العام الذي نجده غايةً لحركة الموجودات. ثم بعد قطع النظر عن ذلك وبعد فرض الجهل به لا يخلّ بما بين اعيننا من القضية الرياضية التي اسلفنا ذكرها، ومن العجيب ان السؤال المذكور قد اختلج ببال بعض

المفكرين المشهورين ايضاً، ولكن ملاحظة التاريخ العام يسهّل لنا مشاهدة مثل هذه الامور، وقد رأينا فيما سبق ان «داروين» و«سبنسر»، سألا عن علة وجود الله كما يسأل شباب العلم فكأنهم لم ينظروا في ادلة الإلهيين ليعلموا ان الوجود الثابت بها لم يكن على نحو سائر الموجودات المعروضة للتغييرات حتى يحتاج انتقاله من حال الى حال، الى علة. وعلى اي حال نرى في انفسنا تعطشاً الى الكمال ونرى ايضاً ان الموجودات تؤدّي وظائفها من خلال حركة القوانين والنواميس عليها وان كنا نجهل بعد ذلك التفصيلات التي اوجبت ايجادها. ويمكن تشبيه ما ذكرناه بمن دخل قصراً مشيداً في بيداء بعد أن لم يكن موجوداً ودون أن يرى أو يعلم من أوجده، لكنه شاهد فيه علامات التدبر والتعقل. الا انه جهل الغاية من تشييده في تلك البيداء. فهل يحق له صرف النظر عن الحقيقة العقلية وهي: ان القصر المبني على التدبير يحتاج الى مهندس وعامل، لمجرد جهله بتفصيل الغاية الكلية التي تؤدي اليها الغايات الجزئية الملحوظة في كل جزء من اجزاء القصر؟

واما ان العالم الى متى يستمر وجوده فالقضية الحاكمة بتحديد العالم من جانب الابتداء هي التي تحكم بتحديده من ناحية المستقبل ايضاً، فيكون كل شيء هالكاً إلا وجهه وكل من عليها فانياً، والباقي هو وجهه الأزلي الأبدي. ومما يُسمى بالفرضية مع انه من الناحية العلمية مقطوع به كسائر القوانين والحقائق قولهم: فرضية ثنوية الروح والجسم بدلاً من ان يقال فرضية اتحاد الروح والجسم، لأن المتحقق المحسوس في الطبيعة الخارجية تغاير الروح والجسم على حسب تغاير خواصها وآثارهما، وإلا فليكن العلم الباحث عن الاحياء منحصراً في الفسلجة لا غير، ولماذا جعلنا علم النفس مستقلاً وموضوعاته اهم من الموضوعات الفسلجية؟ هل فرت الظواهر الانسانية من المعامل الطبيعية الى اليوم؟ بل أو لم يجعلها بعض السيكولوجيين واسطة بين العلوم الطبيعية والمتافيزيقية؟ ونحن ايضاً قد بحثنا عدداً من الظواهر الروحية قبيل هذا البحث ورأينا ان اللوازم والخواص المحسوسة في الروح تباين الظواهر الطبيعية تبايناً يمنع عن اتحاد حقيقتها. فالقول باتحاد الروح والجسم مع ملاحظة ما ذكرناه جميعاً هو الذي يمكن ان يسمى فرضاً، في حين ان الثنوية مقطوع بها من الجوانب العلمية. ثم ليُعلم انا لا ندافع بذلك عن تجرد الروح على اصطلاح الفلاسفة الاقدمين والأوسطين، لأن الروح سواء كانت متحدة مع الجسم أو لم تكن لا تُخلّ بما نراه

محسوساً من صدور آثار أخرى عن الجسم، ولنا ان نسميها آثاراً جسمية، والبعض الآخر آثاراً روحية. فانْ أزعج هذا الاصطلاح شخصاً ما فليسمهما باسمين آخرين كالآثار المادية البحتة والآثار التي تصدر عن الاعصاب الخاصة، بعدما لم يقطع النظر عن الخواص والآثار المتباينة المشهودة، فانا لا ندافع عن كون كلمة الروح جديرة بان تكون اسماً للحقيقة التي هي مبدأ للخواص اللامادية.

المطلق

ما هي الحقيقة المطلقة التي يدافع عنها اكثر الافكار؟

هل الحقيقة المطلقة واقعية ام ليس لها محل إلا الافكار؟

وما قيمة معرفتها؟

وما السبيل للوصول اليها؟

المطلق

إن من الحقائق التي يسميها بعض الكتّاب والمفكرين فرضية والحال انها حقيقة يسلم بها العلم، حديث «الحقيقة المطلقة» حيث ابتدأ البحث بهذا الصدد في القرون الحديثة. لم نعثر علىٰ عنوان مستقل جلب انتباه السلف من المفكرين بالرغم من تدوال إعتقادهم بها عامة ونفيها أو الشك فيها خاصة أو عند بعضهم. وجملة القول أنّ كثيراً ما يشاهد اليوم في الكتب والمحاضرات إشادة «المطلق» وتعبيره بالفرض بما لم يثبت علمياً. ولكن النظر الدقيق في الطبيعة الخارجية وفي صلة الافكار بها يعطي القطع بثبوتها علمياً وبنفيها من جهة اخرى. فنقول: قد دلّنا تاريخ المعارف على إثارة الاسئلة التالية في خضمّ الافكار والمعتقدات من ناحية الموضوعات والقضايا النسبية التي نشاهدها علمياً وفلسفياً: ما هي الحقيقة المطلقة؟ هل الحقيقة المطلقة واقعية أم ليس لها موقعاً إلا حين بلورة الفكر؟ وما قيمة معرفتها؟ وما السبيل الى الوصول اليها؟

لا اقول ان الاجابة علىٰ هذه الاسئلة بسيطة لا تحتاج الى نشاط فكري، ولا اقول انها بديهية لا تفتقر الى استخدام وجهات النظر اصلاً. كيف اقول ذلك وقد اختلفت الإفكار العالية الجبّارة فيها وفي تعليلها وتحليلها ولم يهتد أصحابها الى استدراكها ومحصها احياناً وظلوا حيارى لا يجدون الى فكرتهم سبيلاً. ولكن من الممكن الإشادة الي أن التفصيل الذي سنذكره يكون موجباً لوضوح الحقيقة إجمالاً. فما هي الحقيقة المطلقة؟

الحقيقة: ليس بين ايدينا لفظ يوضح كلمة الحقيقة كلفظة الثابت، وهو في نفسه حقيقة نسبية لأن ثبوت كل شيء بحسبه، فهناك ثبوت ذهني كالتجسمات المبحوث عنها سابقاً فانها واقعة في النفس وان لم تثبت في الخارج اصلاً، وهناك ثبوت اعتباري يقوم باعتبار من الفرد

والمجتمع كالملكية والزعامة فليس لهما اي ثبوت جوهري في الخارج ولكنهما يكونان منشأين للآثار الحقيقية التي توجد في الخارج وثبتت فيها بلا شك، وقسم آخر من الثبوت وهو عرضي، بمعنى انه شيء ثابت في الخارج وليس كالقسمين السابقين إلا انه لانرىٰ له جوهراً في عالم الخارج، ويسمى هذا القسم في العلم والفلسفة بالحقائق العرضية ككروية التفاح واستقامة الشجر وانحناء الشيخ وما اليها مما هو غير قائم بنفسه، ومع ذلك له ثبوت في الخارج، وقسم رابع من الثبوت وهو الموجود في الخارج لنفسه غير محتاج في قوامه الى محل وموضوع كالاجسام الطبيعية الثابتة... ومن الحقيقة ايضاً تطابق الإدراك مع الواقع المرتبط به كاعتقاد وجود الكتاب في المكتبة مع كون المعتقد كذلك في الواقع.

لقد تغافل بعض المفكرين عن معنى الحقيقة وأنكرها قطعياً، بتصور ان الحقيقة لابد وأن تختفي وراء الظواهر والصور فقالوا: لن يرغمنا العلم ولا الفلسفة الى اليوم أن نفرض وجود حقيقة وراء مايظهر لحواسنا من الظواهر، ولم يلتفت هذا البعض الى ان الحق والحقيقة وما اليهما من الالفاظ الدالة على ثبوت شيء ليست مما خلقته افكارنا تلقائياً، وان تلك الظواهر المتفق على ثبوتها، حقائق خارجية لأنها ثابتة بالحس والعيان، فالماء والشجر والانسان والكروية والزعامة والتجسيمات، تعد أمور ثابتة في عالم الخارج، فهي حقائق يكمن خلفها ما يسمى بالحقيقة. أولم يكن هذا هو معنى الحقيقة؟ ولا اظن احداً يقوم بانكاره بعد تصوره.

المطلق: إن هذا التعبير ايضاً كسابقته لم يعد من التجسمات النفسية للانسان غير المألوفة في الخارج، ولتوضيحه نحتاج الى تفسير معناه اولاً كنفس الحقيقة لنرىٰ هل له واقعية أم نحن الذين خلقناه عبر أفكارنا؟ نقول ان المطلق والمسترسل من القيد امر مشهود في العلوم التي تستند في مشيها الى الواقع. فالاصول الرياضية كلها مطلقات لا تتقيد بشيء من القيود، فقولنا اذا طرحنا من الاربعة اثنين يبقى اثنين منها، مطلق له واقعية جرت عليها العادة منذ ملايين السنين وستسمر بعد بلايين السنين في ارضنا هذه وفي اعلى المجرات سواء كان المعدود تفاحاً أو رماناً أو كتاباً أو ديناراً أو مجرّة.... وكذلك قولنا ان كل حادثة تقع في أعقاب حادثة اخرى في الكون. وان الجسم المتحرك لا يجتاز النقطة الثانية قبل اجتياز النقطة الاولى.... وما اليها من القوانين الكلية التي قد فرغت العلوم والصناعات المختلفة من صحتها. ومما لا شك فيه ان هذه القوانين المطلقة لم تنكشف للانسان إلا من صميم الواقع الذي يتعامل معه لا محالة.

ثم ان الشوق الانساني وفاعليته المدهشة للوصول الى الحقيقة المطلقة، من الوضوح بدرجة لا يمكن للاصطلاحات الفلسفية الطريفة إخفاءه أبداً، كما أنّ الافكار الانسانية لازالت تسعى وراء الاستقراء العلمي صباحاً ومساءً وهي تتشبث بكل وسيلة يحتمل انها توصل الى وحدة شاملة للجزئيات المتفككة لئلا يرىٰ المفكر خلاءً في معلوماته المتشتتة فهو يجد ويجتهد بشكل مستمر كي يوصل بين معاني الكمية المختلفة كما انه يتمنى ان يوحّد الحقائق الكيفية المتباينة ظاهراً، وكذلك يعدو في ميادين الكون ليتفقه معنى المادة المطلقة الموجودة في جميع الاجرام الفيزياوية. فان قصد منكروا الحقيقة المطلقة بقولهم: «لا توجد حقيقة مطلقة» انكار ما اوضحناه من المشهودات الخارجية والنفسية فليس لنا اجابة عنه إلا ان نلتمس منهم ان يلتفتوا الى الواقع الخارجي والى الانسان الحريص على الاستطلاع والى الصلة القائمة بينهما. وان ارادوا به انه لا يوجد هناك شيء نشير اليه بآلة حسية، ان هذا هو المطلق فهو أشبه شيء بأن يقال اني اريد ان أرى حقيقة العدد في الثلاثة وكلما حللتها لم أصل الى شيء يسمى عدداً، فانه اذا أمكن لنا أن نرى المطلق موجوداً محسوساً فلابد من أن نراه محدوداً ومحاطاً بأمور نسبية لا محالة، على اننا نحس المطلق باحساس فرد منه حقيقة، فعندما تستلذ نفس الوالد برؤية ولده فقد شاهد مطلقاً في فرد يحن اليه ومثله الجمال والموسيقى والخضوع للعظيم والخير والعدل فهذه مطلقات نحسها بالحس والوجدان، كما اننا بمشاهدة فرد من الدائرة قد شاهدنا المطلق المسمى بالدائرة، فهذه الاقسام من المطلقات وجودها في الخارج وجود افرادها حقيقة، وليس لنا ان نشاهدها بلا خصوصية الفرد اصلاً كنفس الطبيعة والمادة والحركة والعدد والكم والكيف والزمان والمكان والانسان وما اليها من الحقائق المشهودة خارجاً.

وجملة القول أن الحقيقة المطلقة بالمعنى المذكور فكرة صحيحة أخذها الانسان من الخارج وليس مما خلقه تلقائياً، وهو سواء أدرك شيئاً من الامور المذكورة أم لم يدرك فهي موجودة حقيقة وسيظل قطر الدائرة منصفاً لها الى قسمين متساويين الى الأبد، والحركة أي الانتقال من نقطة أولى الى نقطة ثانية حقيقة مطلقة و ليست نسبية أدركها مدرك ام لا.

وبما بيناه آنفاً عرفنا قيمة معرفة الحقائق المطلقة فانها التي تسعى العلوم وراءها ليلاً ونهاراً وتجتهد الفلسفة أن تخصص معرفتها لها، وكذلك عرفنا السبل الموصلة اليها، وهي الطرائق التي تتخذها العلوم في الوصول الى المعارف الكونية جزئية كانت أم كلية. نعم إنْ

اراد النافون ان ندلّهم على نفس الحقيقة المطلقة الموجودة في الخارج بلا تعين من قبل فرديتها، فلا نقدر على ذلك ولا نرى اهمية لانكار شيء لا نعتقد به ولا نصدق بوجوده. وهناك حقائق مطلقة أخرى لا يُرى منها في الحس إلا آثارها ولوازمها القطعية وليس في هذه المطلقات شيء خارجي قابل للاشارة الحسية بمعناها المصطلح عليه، وقد كان معروضاً للشك بل وللانكار عند بعض الناس. وهؤلاء لم يقدروا الى الآن على اثبات أنّ وجود كل حقيقة يلازم احساسه خارجياً بحيث لو لم يكن محسوساً لما تحقق له وجود. على أنه لو ثبت مثل هذا التلازم لأدى الى نوع من المثالية التي لا يقبلها الواقعيون الوضعيون الذين هم في صدر من أنكروا واقعية غير المحسوس من المفكرين، فهم يعيشون بذلك في ظلمة التناقض الذي سرعان ما ينتقل الى نور المنطق والرياضة لو فكروا في الانسان والكون والصلة القائمة بينهما. فان القطع بوقوع نار في قطن محترق بعد مشاهدة الاحتراق لا يتوقف على احساس النار ابداً، فان الاحتراق بنفسه دليل قطعي على وجود النار مع أن القاطع بوجود النار لم يشهده شهوداً حسياً.

وبعبارة جامعة: إن احساس أثر لا يمكن وجوده من قبل نفسه، احساس لمؤثره سواء كان مبصراً أو مسموعاً أم لم يكن حيث أن اعتقاد «دافيد هيوم» مما لم يسمع في المعاهد الفلسفية وان وافقه المفكرون الذين يترجح جانب فكرتهم المجردة عن الخارج، على الاستطلاع الخارجي فقاموا في ضوء رأي «دافيد هيوم» الى ان ينكروا ضرورة تلازم الأثر لمؤثره. فعلى رأيهم يمكن أن توجد الثمرة أولاً والشجرة بعدها مثلاً، أو أنْ يوجد من كتاب الفيزياء الموجود في مكتبة «هيوم» منظومة من المجرات التي يتجاوز قطر واحدة منها عن مليارات الفراغ، وان يتألف الكتاب اولاً ثم يوجد مؤلفه. وليس هناك مانع عقلي من أن يتولد السمك من التراب ويعيش فيه.[1] هذا هو الذي تنادي به فلسفة «هيوم» الآخذة جذورها عن السوفسطايين، إلا أن يقال أن «هيوم» يوسع دائرة الخيال عادةً بحيث ينطبق

١ـ سنستعرض في كتاب آخر فلسفة هيوم ونثبت انها تخيل محض، ونبين هناك ايضاً ان امر هيوم يدور بين ان لم يفهم حقيقة قانون السببية أو لم يفسر الخيال والعادة على ما هما عليه، وسنشرح هناك ان الامر الاول هو الذي قد اشتبه على هيوم وانه لم يلتفت الى حقيقة العلة والمعلول الثابتة في الكون الدائرة على ألسنة العلماء والفلاسفة من اقدم الازمنة الى العصر الحديث وهو ينظر الى حقيقتين بينهما السببية الضرورية كنظره الى حادثتين أو حوادث متعاقبة لا سببية بينها. وسيجيء انه لا يرى فرقاً بين حوادث من قبيل الفصول الاربعة المتوالية وحوادث كالنار والاحتراق المتولد منها.

على النواميس الضرورية ايضاً. وبالجملة لسنا في هذا المبحث فيلسوفاً يوازن الفلسفات السلبية بالايجابية. والمنظار في الموضوع المبحوث عنه، علمي محض أنكره «هيوم» أو أقرّ به، إلاّ أنّ الانسان سيواصل مجهوده في العلة ليصل الى نتائجها الحاسمة. فبالنتيجة احساس الاثر والمؤثر كاف عند المفكر لأن يكون المؤثر والملزوم محسوساً عنده سواء كان رياضياً ومنطقياً أو عادة محضة (كي لا نستثني «هيوم» عن الاعتراف بهذه البديهة الاولية). فنصل بهذه الظاهرة الى ناموس واقعي لا يقبل الارتياب، وهو تقسيم المحسوس الى قسمين:

الاول ـ المحسوس من غير واسطة كالمنضدة والكتاب والشجر وفرد من الانسان وهي محسوسات نحسها مباشرة.

الثاني ـ المحسوس بالواسطة كاحساسنا بوجود المؤلف باحساس تأليفه والنار باحساس الاحتراق والشجرة باحساس الثمرة ... وما اليها من الآثار الموجبة للقطع بالمؤثر. وان العلماء والفلاسفة يسمون هذا القسم من المحسوس معقولاً، وبذلك يشتبه الامر على البسطاء فيتخيلون انه من مصنوعات الفكر ومجعولاته الاعتيادية أو الخيالية المحضة. ولا يفرق الامر في كون الحقيقة حسية بين ان تكون الواسطة شيئاً واحداً أو اشياء متعددة ومثال ذلك ان الزهرة مثلاً حادثة مؤثرة ومباشرة للثمرة وحركة الغصن حادثة أو علة مباشرة لحركة الزهرة، وحركة الساق حادثة مباشرة لحركة الغصن.... والنواة المخلوطة بالمواد اللازمة كالتراب والماء واشعة الشمس حادثة أو علة لحدوث الجذور للشجرة. فاذن لو قلنا ان النواة المخلوطة بالمواد اللازمة علة محسوسة للثمرة لم نقل شيئاً يخالف المنطق أو المعقول، نعم لا يباشر الحس الحقائق والاسباب الاولية بعدما حدثت وتحوّلت الى حوادث لاحقة بها إلا انه لو استثنى منها التعاقب والتدرج الحاكم في الحوادث السببية لشوهدت مجتمعة ومحسوسة لا محالة، وعلى هذه البديهة اذا قال العالم أو الفيلسوف ان العلة الاولى للموجودات الحادثة في الكون حقيقة مطلقة لها واقعية وليست بخيالية، فلا شك ان هذا القول لا يخرج عن نطاق الحس والعيان لما سمعته غير مرة من عدم الفرق بين المحسوس بلا واسطة والمحسوس بواسطة، إلا ان هناك في مسألة العلة الاولى خصوصية توجب ان لا تكون محسوسة لاستلزام امكان الاحساس بالحواس الظاهرية التي تحد كل شيء تتعلق به محدودية المحسوس، وهو ممنوع في العلة الاولى.

كما ان اثبات العلة الاولى بالحوادث الكونية يحتاج الى الإشادة ببطلان اللامتناهي في الموجودات. وقد أسهبنا الكلام بهذا الشأن في المبحث السالف (اثبات وجود الله بالطريق الخارجي) ورأينا هناك أن كل جزء من الموجودات طبيعية كانت أو غيرها يتحدد بما يقارنه من الاجزاء أو الحوادث المتتالية وعلمنا ايضاً ان الحكم بمحدودية كل جزء بعينه عبارة اخرى عن محدودية الكل بلا احتياج في القضية الاستيعابية الى قضية اخرى. فان كان تصور القضية الثانية (القضية الاستيعابية) غير تصور القضية الاولى فانما هي مغايرة الاجمال والتفصيل لا غير، فقولنا جميع الكون محدود، تفصيل لقولنا كل جزء محدود، واما بالعكس، باختلاف جهتي النظر فيهما.

وبالنتيجة ان أعلى المطلقات الثابت في فكرة الانسان منذ بداية حياته التاريخية الى يومنا المشهود، هو وجود المبدأ الاعلى بلا ريب. وفي المبحث قضية هامة رأينا التجاوز عنها مخلاً بأكبر موضوع لابد من ان ينظر اليه لتكميل تلكم المباحث، وهو ان من المفكرين من لا يساعده النظر في حقيقة الامر وملاحظتها بصميمها، فلا يفرق بين قسمي المطلق الذي فصلنا القول فيهما، ويتخيل ان المطلق أياً ماكان فهو لا بد من ان يكون محسوساً بنفسه أو بفرده الخارجي كما بيناه في القسم الاول، إلا ان شيئاً من الدقة في المعارف يعطي حقائقاً لا تنكر، فان الناظر في مسألة الخير والجمال والعدل وحب الاستطلاع وسائر الحقائق التي تدور المفاهيم الانسانية مدارها، يجزم بأنها أمور مطلقة محسوسة باحساس افرادها كما اتضح في القسم الاول، إلا ان الاحساس في هذه المسائل باطني وفيما سبق من الحقائق ظاهري كاللمس والبصر والسمع. ولا نقصد بقولنا: ان الاحساس في هذه المسائل باطني ما تتشوق اليه و تستلذ منه النفس الصوفية، كلا ولا نريد به الشهود على اصطلاحه المعروف، بل نقول ان العدل حقيقة مطلقة توجد في الخارج ونحن نحسها. واما النزاع في اسم هذا الحس فليس من ديدن المفكر عالماً كان أو فيلسوفاً فان شئت سمّه بالبصر أو باللمس أو بالعقل أو بالقلب أو بالفطرة أو بحس آخر نحسه ونعرف وجوده ولا نعرف اسمه. فهل يجوز للمفكر بل ولغير المفكر بعد وضوح هذه الحقيقة أن يدّعي إن وجود الله محسوس قطعاً وانْ عجز عن الاشارة الى عنوان الحس الذي يكون بواسطته قد احس وجود الله.

كأني بقائل ساذج يعترض على ما ذكرناه: «من ان العلة الاولى المطلقة في البداهة بمكان

يقرب من الحس» بأنّ الحقيقة التي تقرب من الحس لا تكون مثاراً للتوهمات والاعتراضات، وقد احاطت بوجود الواجب الأعلى المطلق عدة شكوك تخرجه عن كونه قريباً من الحس؛ ولكن التأمل الثاقب يقتضي ارتفاع الاعتراض المذكور من رأسه، فاذا تدبر المتفكر في ان الخواص الحسية لشيء توجب اجراء قوانينها عليه بلا استثناء ككونه في معرض الكون والفساد ومحدوداً بالحدود الموجبة لتحديد الذات، لما طلب من الواجب ان يكون محسوساً وقد نادى الالهيون بعدد أنفاسهم ان الذات الأعلى المطلق لا يحدّه شيء لخروجه به عن سيطرته المطلقة.

مع اننا اذا فرضنا الالهيين ذاهلين عن تلك البديهة ايضاً فليس للمفكر ان يتفوه بشيء يخالف المنطق، ولّما كان الانسان مستأنساً بالمحسوسات وقوانينها فهو كلما يتوجه الى حقيقة يتخيل انه سيواجه محسوساً له قوانينه التي يعرفها، وهو يسلّم بوجود الواجب المطلق كما يسلّم بحقيقة منطقية. ولكن بالرغم من استيناسه بالمحسوسات يواجه حقيقة عليا غير خاضعة لشيء منها ولخواصها، فهو في تجريد الحقيقة المذكورة عما ذكر من الخواص يُصاب بالحيرة ولا يجد الى الخروج عنها سبيلاً، وقد رأينا من اللازم ان نذكر عدة من الامور التي لا بد من ان يتجرد الواجب المطلق منها تحقيقاً لذاته ونحو وجوده المطلق:

١ـ الخواص الحاكمة في العلل والمعلولات الطبيعية التي ذكرنا لزوم تجريد الذات المطلق عنها، وتوضيحه ان اول شيء نواجهه في العلة والمعلول الطبيعيين هو حديث المناسخة بينهما، وان النار مثلاً لا يمكن ان تولد الماء من قبل نفسها لأنه لا سنخية بينهما، والانسان لا يتولد منه الحجر، وشجرة التفاح لا تثمر العنب... وما اليها من الحقائق التي ليست بينها أية مناسخة، فعليه لو فرضنا انّ الموجودات معلولات للواجب الأعلى وهو علتها، للزم ان توجد خواص الموجودات في الله من الحركة والسكون والكون والفساد والحرارة والبرودة والتوالد والتناسل وما اليها من الخواص الغازية والجمادية والنباتية والحيوانية والانسانية، وهو مما يمتنع عند العقل والعقلاء ولم يلتزم به احد من الإلهيين ايضاً قديماً وحديثاً، وكذلك انتفاء الاختيار ولزوم التقارن الزماني بين العلة والمعلول وتوافقهما في التناهي وعدمه.... وفي غير تلكم الامور التي تمنع عن افتراض العلية بين الواجب المطلق والموجودات المعلولة.

لقد انتبه زعماء الإلهيين الى هذه المشكلة من قديم الازمان. فمنهم من غيّر معنى العلة والمعلول حينما يستعملان في الواجب مرة والكائنات اخرى. ومنهم من ضرب عنهما صفحاً بالمرة ومنع اطلاق اللفظتين في المسألة بتاتاً وقال انه مما يشوش الحقيقة، وذهب الى أن لا علية بين الله والموجودات، وانما الله صانع وما سواه مصنوعاته الصادرة باختياره. ولا يخفى للمتتبع الدقيق ان ما ثبت من مشي الانبياء وزعماء الإلهيين والافكار العالية هو انّ رابطة الخلقة ليست إلا رابطة صنع ناشئ عن الاختيار. ولقد دققنا النظر في الآيات القرآنية والروايات الصحيحة الصادرة من معادن العلم والحكمة فلم نر فيها للكلمتين (العلة والمعلول) عين ولا أثر. فنحن كمسلمين لا نعتقد في رابطة الواجب بالموجودات السببية بمعناها المصطلح عليه.

٢ـ ليس للواجب الأعلى زمان يحيط به، ولقد بحثنا في فكرة المنكرين لله أو الشاكين فيه فوجدنا ان كثيراً من المشكلات التي اعجزتهم في معرفة الله والاعتراف به تدور حول نسبة الزمان الى الله، وقد تحير في ذلك الفيلسوف الألماني الكبير «عمانوئل كانت» و«هربرت سبنسر» الانجليزي و«شارلز روبرت داروين» من علماء الحيوان، ومن يشابههم من المتسامحين في الفلسفة الالهية، يقول «كانت» بصراحة:

> التنازع الرابع ـ هل هناك واجب مطلق ام لا؟ وان الواجب علة لوجود الممكنات لا محالة، فان قالوا ليس هناك واجب يلزم منه التسلسل (تعاقب العلل والمعلولات الى ما لا نهاية لها) وان كان موجوداً فهو اما مجموع الموجودات أو جزؤها الداخل فيها أو يكون خارجاً عنها بالمرة، ولا يمكن أنْ يكون عين الموجودات جميعاً لأن مجموعة من الممكنات لا تكون واجبة البتة، ولا يمكن ان يكون خارجاً منها لأن كونه علة يحتاج الى ابتداء لأنه زماني والامر الزماني لا يكون خارجاً عن عالم الكون، ولا يمكن ان يكون جزءاً من العالم لأنه غير معلول ويستلزم ان يوجد في سلسلة العلل والمعاليل المرتبطة وجوداً غير مرتبط لأن المفروض انه غير معلول[1] (وهذا الشق ايضاً كالسابقين من المستحيلات فهذا حاصل التنازع الرابع).

سيأتي في الكتاب الآخر عند البحث عن الوحدة والكثرة وعند البحث عن وحدة

١ـ مسار الحكمة في اروبا، ج ٢، ص ١٥٣.

الموجود انّ ما ذكره «كانت» من ان مجموعة الممكنات لا تكون واجبة، كلام صحيح يقرب من اصل رياضي لأن كل معلول من شأنه العدم، وبالنظر الى علته يكون معروضاً للوجود، فكل معلول محكوم بالحكم المذكور، ويلازمه الحكم بالمجموع فكيف يتولد منه الواجب المطلق؟ فهذا كاحتمال ان تشكل مجموعة من الاصفار عدداً يقرأ. وبهذا الأصل المنطقي الرياضي نرد على الوجوديين الذاهبين الى عينية الواجب والممكن، فكما تنبه عليه جمع من المفكرين ان هذا النحو من الوحدة يسانخ انكار الواجب، إلا ان «كانت» مع دقته الثاقبة لم يفطن الى حقيقة الواجب وزعم انه أيضاً وجود زماني له ابتداء، فنقول له:

أولاً ـ انّ جعل الواجب امراً زمانياً يناقض الاصل المنطقي المذكور لأن الزمان ليس إلا امتداداً فرضيّاً قد انتزع من حركة الموجودات، فلو كان الواجب زمانياً للزم ان يكون مرتبطاً أو معروضاً للحركة فحينئذ يكون من قبيل الممكنات وداخلاً فيها وقد ابطله «كانت» ابطالاً جازماً.

ثانياً ـ إن الزمان كما بيّنّاه وذكره «كانت» نفسه أيضاً ليس إلا منتزعاً من الحركة إذ قال:

> والحساب يتوقف على ادراكنا للزمان، لأنه اعداد، والعدد عبارة عن تكرار الوحدة، والتكرار معناه التعاقب والتتابع وهذا هو الزمن.[١]

نعم ان التعاقب وتتابع الاحداث الناشئة من الحركة هو الزمن. واستظهر كاتب «قصة الفلسفة الحديثة» من مجموعة كلامه في مسألة الزمان اشد صراحة مما ذكرناه وقال في المصدر نفسه ص ٣١٧ مما هو جدير بالملاحظة هنا «بأن العلم الحديث قد انتهى بنظرية النسبية الى نفس ما قاله كانت عن الزمان والمكان اذ تقرر نظرية النسبية ان المكان المطلق والزمان المطلق ليس لهما وجود، ولكنهما موجودان فقط اذا وجدت الاشياء والحوادث، اي انهما صور للادراكات الحسية.»

وهذه الجملة تنافي ما جعله «كانت» أحد جوانب التنازع الرابع وذلك لأنه اذا كان الزمان انتزاعاً محضاً من الموجودات المتحركة فلا يرتبط بوجود الواجب المطلق ابداً لأنه ليس حقيقة حادثة وليس واقعاً في امتداد الحوادث ولا تجري عليه تصاريف الاحوال فكيف يقال له انه زماني وله ابتداء؟ على ان السبب لكونه شيئاً ذا بدء زماني ليكن سبباً

---

١ ـ قصة الفلسفة الحديثة، ج ١، ص ٣١.

لجواز عروض الانتهاء له، ولكن خلود الله وابديته ضرورية حتى عند كانت نفسه، وحاصل الكلام ان المطلق الأعلى فوق الزمان، فالسؤال عن كونه «متى كان» كالسؤال عن كونه لم صار موجوداً، مما لا محل له.

٣ـ ليس للواجب الأعلى مكان يكون واقعاً فيه، لأن المكان ايضاً امر انتزاعي يحصل من التركيب والتئام الاجزاء الحقيقية أو الرياضية فيتشكل به سطح يمكن ان يحوي شيئاً فيكون مكانه. واذا فرضنا الله خالقاً لجميع الاجسام نكون بذلك قد فرضنا حدوث المكان ايضاً، ولأن المكان كالزمان يحدد الشيء المتمكن بالضرورة. والعبارة الجامعة التي يمكن ان نعرضها لضرورة تجريد الواجب عن الزمان والمكان هي أن يقال: ان الزمان والمكان شيئان من الامتداد ووسيلتان الى معرفة الحقائق والظواهر وليس لهما وجودان موضوعيان اصلاً، فالاول امتداد الحوادث والثاني التئام النقاط على ان تشكل سطحاً وان يكون حاوياً لشيء مفروض، وبما ان المعارف المكتسبة بواسطة الحواس محاطة بهما لا محالة فيتخيل العقل هذه الاحاطة ضرورة لله تعالى ايضاً، وسنبحث عن حقيقة الزمان في الكتاب القادم مشروحاً.

٤ـ مما يلزم أن يكون الواجب المطلق مجرداً ومطلقاً عنه كل ما يوجب ان يكون مركباً من الاجزاء، وذلك بالنظر الى كونه ما فوق المادة والصورة واستلزام إعازة كل من الاجزاء الى الآخر، وذلك واضح حينما يلتفت المفكر الى حقيقة المركب، ولن نطيل الكلام فيه. والى هنا تمّ البحث عن الحقيقة المطلقة اثباتاً وقد فصلنا القول في حقيقتها واقسامها وكيفية تعلق الاحساس بها، وبعد ذلك نشرع في مزاعم المنكرين للمطلق وفي أدلتهم التي ساقوها لنفيه.

لقد اشتبه معنى الحقيقة المطلقة على عدد من المتفلسفين والكتّاب وقاموا الى انكارها مباشرة حيث جاء في عبارة لبعضهم:

> الذين يفتشون عن الحقيقة أو الحقيقة المطلقة وغيرها من المفاهيم الخالية عن الواقعية، كمن ينظر الى عمل المعرفة كعملية الهضم لكن من دون ان يدخل الطعام في جهاز الهضم ولا ان يؤثّر الجهاز في الطعام.[١]

وعند التحقيق نرى أن مثل هذه الجمل في العلوم والفلسفة أشبه بالجمل الادبية الذوقية، ونحن ايضاً ننكر المطلق الذي لم يتعلق به حس ولا يؤثر في الكون، ونحن ايضاً لن نشيد

١ـ الديالكتيكية المادية، الارانى، ص ٢٤.

بالمثل الافلاطونية والعقول العشرة التي لم يتعلق بها حس ولم تتدخل في الكون كي يكون مؤثراً فيها أو متأثرة به، ولكن لا نرى بداً من التسليم بوجود واقع مطلق وراء الادراك الذي يدافع عنه الوضعيون ويرونه مطلقاً ولا يسمحون لنا بأن نسميه نسبياً، لأنهم يقولون المادة موجودة مطلقة وان الحركة موجودة مطلقة وان نسبية المعرفة معرفة مطلقة. كل هذه مطلقات فلسفية يعترف بها الوضعي لا محالة، والفرق بينهم وبين جمهور المفكرين لفظي حيث يسميها الجمهور بلفظ يليق بمعانيها وهو المطلق، والوضعيون يتحاشون لفظة المطلق ويستعملون الفاظاً تناقضها في الظاهر الاسمي. واما من ناحية العلم فلا ارى ان احداً من الوضعيين انكر انّ الحركة وهي انتقال المتحرك من نقطة اولى الى نقطة ثانية، قانون كلي مطلق عن القيود الجزئية الزمانية والمكانية، وان القطر ينصف الدائرة كيفما كانت وفي اي زمان ومكان، وان الاصول الاولية الرياضية مطلقة عن كل قيد لموارد اعمالها، فعليه لا يبقى لانكار المطلق من ناحية الوضعيين وجه علمي ولا فلسفي. اضف الى ذلك كله ما أشرنا اليه سابقاً من أن انكار المطلق لا يتم إلا باثبات مطلق آخر كانكار وجود الله باثبات المادة المطلقة، وكانكار مطلق التعاون باثبات التنازع المطلق، وقد اعترف الكاتب بذلك المبدأ البديهي ضمن دفاعه عن اصالة الطبيعة المتغيرة الابدية وقال:

> كل جزء من الطبيعة اذا لم يترتبط به الادراك فهو «شيء بنفسه» واذا ما تعلق به الادراك يكون «الشيء لنا» وتلك الحقيقة المختفية لـ «كانت» التي يخاف منها «هيوم»، فهي في المذهب المادي شيء اعتيادي بلا غموض وقابل للفهم المنطقي في كل لحظة، لما قلنا من انا نعتقد بواقعية الطبيعة الابدية المتغيرة، وان المكان والزمان والمادة أعني بهما وجود الطبيعة، واقعية مطلقة عندنا.[١]

فلنتأمل في جملة «وجود الطبيعة واقعية مطلقة عندنا» حيث أشاد أحد كتابنا المعاصرين الى أن كلمة «المطلق» لها معناها الذي اتفقنا عليه، فان سألت الخادم: أربطت الكلب ام سلسلته ام تركته مطلقاً؟ واجابني الخادم: بل تركته مطلقاً، ارتسمت عندي صورة لما وقع، وفي مستطاعي ان اراجع الخادم فيما يقول، فأبحث الكلب لأرى أهو على الصورة التي رسمها لي الخادم ام هو على غيرها؛ وان سألت التاجر أأسعار الفاكهة مقيدة بتسعير رسمي ام هي

١ـ المصدر السابق، ص ٣٥.

مطلقة؟ ثم اجابني بأنها مطلقة فقد رسم لي صورة استطيع ان اراجع الامور الواقعة لأتبين هل صدق في رسمه لصورة الواقع ام كذب. هذا ـ أو شيء كهذا ـ هو معنى «المطلق» كما اتفقنا؛ فيجيء فيلسوف ميتافيزيقي ليزعم «ان المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم» فلا يكون لعبارته معنى، لأنه استخدم لفظاً متفقاً على معناه في غير السياق الذي يحفظ له ذلك المعنى وإلا فحدثني ماذا عساي ان اجد في ظواهر الطبيعة كلها، مما يثبت هذا القول أو ينفيه؟ هبني قلت لذلك الفيلسوف: لا، بل المطلق لا يدخل في تطور العالم أو تقدمه؛ أو قلت له: لا، بل المطلق نفسه يتعرض للتطور والتقدم، فما الذي يتغير في صورة الكون بين حالتي الاثبات والانكار؟ ان الكلام اذا كان له معنى مفهوم فلا بد ان يكون هناك في عالم الاشياء الواقعة فرق بين اثباته ونفيه، فالفرق واضح في عالم الاشياء بين قولي: «ان الكلب مطلق» وقولي: «ان الكلب ليس مطلقاً» فما دمت ادرك كيف تتغير صورة الاشياء بين حالتي نفي القول واثباته، فالقول ذو معنى مفهوم، وإلا فهو فارغ لا يدل على شيء».[١]

أظن أن هناك أموراً عديدة قد اشتبهت على الكاتب يلزمنا الاشارة إليها. الاول حقيقة المطلق، الثاني البحث عن علة تخصيص مفهوم المطلق بصورة مرتسمة بالمثالين، الثالث العبارة المحكية عن «برادلي»:

> ان المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم.

الرابع تغير صورة الاشياء بين حالتي نفيها واثباتها. والامور الاربعة مما يدخل في صميم البحث عن المطلق.

أما الأمر الأول: وكأنّ الكاتب سلّم بارتسام صورة عنده حينما سمع من الخادم ان الكلب مطلق ولكنه لم يفسر تلك الصورة، وانها اي شيء، وهو بنفسه وجد معنى واقعياً كان محسوساً لديه خلال صلته بالكون. والمظنون بل من المقطوع به ان الصورة المرتسمة عنده ليست إلا رفع القيد عن الكلب بأن ليس من الحتم ان يكون الكلب في زاوية خاصة من الدار مثلاً كي لا يقدر أنْ يمشي باختياره اينما شاء وكيفما شاء، فهذا الاطلاق المنسوب الى

---

١ ـ خرافة المتافيزيقا، ص ١٤ ـ ١٥.

الكلب معناه ما ذكرناه، وبهذا المعنى بعينه نقول ان ظاهرة «قطر الدائرة ينصفها الى نصفين متساويين»، مطلقة اي انها غير متقيدة بأن يكون المنقسم من الدائرة قرطاساً أو خشباً أو خبزاً أو نجماً من النجوم. وايضاً لا يتقيد بأن يكون الناظر في الدائرة وعامل التنصيف فيها إلهياً أو مادياً، وضعياً أو ذاتياً، مثالياً أو واقعياً.

ومن المقطوع به ان هذا النحو من الاطلاق اوجب ارتسام صورة عند العالم به، فان عدم تقيد القطر في تنصيف الدائرة بقرطاس خاص مثلاً كعدم تقيد الكلب بكونه في الزاوية الشرقية من الدار، فان اطلق العالم باللغة العربية لهذه الصورة المرتسمة كلمة «المطلق» أو اطلق العالم باللغة الانجليزية لها كلمة «absolute» لم يتكلم بكلمة جوفاء خالية عن المعنى. وان اخذ المفكر في تعميم هذه الصورة والغاء القيود عن موضوع علمي مثلاً صاعداً الى الأعلى فالأعلى، فأية مخالفة علمية ارتكبها هذا المفكر، فليكن الموضوع «الحركة، موجودة مطلقة» وعني بها انها لا تختص بموجود خاص فالنبات يتحرك والحيوان والمجرات تتحرك والالكترونات تتحرك.... وما اليها من الحقائق المعروضة للحركة، أو قال أحد كل شيء له قانونه الخاص مطلقاً وبلا تقييد بشيء دون شيء، هل ارتكب القائل به جزافاً من القول؟ وهلاّ اخذت منه صورة معقولة ذات معنى صحيح؟ وعلى هذا القياس لو قال القائل ان هناك ادلة عقلية تدلني على اثبات المبدأ الأعلى القاهر المسيطر، ثم قال ان نحو وجوده لا يتقيد بزمان ومكان دون آخر ولا يتقيد علمه بمعلوم خاص ولا تختص قدرته بمقدور خاص، هل قال شيئاً خالياً من الحقيقة؟ كلا، ان الادلة القطعية تجعل وجوده ضرورياً واتصور حين استماعها والتدبر فيها موجوداً له شأنه وان عجزت عن تصور انه ليست له ماهية كسائر الماهيات، على ان تصور العدم حينما يضاف الى شيء لا يعني ان يكون خالياً عن صورة تقبل الارتسام عند النفس كما في المثالين المذكورين في عبارة الكاتب، فانه حينما يسأل التاجر: أأسعار الفاكهة مقيدة بتسعير أم هي مطلقة؟ ويجيبه بأنها مطلقة، لا يجد من قوله: «مطلقة» شكلاً أو لوناً أو اي شيء وضعي قابل للاشارة الحسية عارضاً للفاكهة أو الثمن أو بائعها أو المحل الذي تباع فيه الفاكهة وانما انتقل الذهن اولاً الى شيء وجودي وهو الثمن المقرر للفاكهة شخصياً أو رسمياً ثم انتقل الى عدمه أي معنى عدم التقيد بقرار خاص فحصل من الانتقالين انتقال ثالث وهو سعة دائرة الثمن. وهكذا في مثال الكلب غير المقيد

وبعبارته الوجودية «المطلق».

فحينما نقول: ان وجود الواجب الأعلى غير مقيد بزمان خاص، تحصل الانتقالات الثلاثة بعينها، فأولاً ننتقل الى معنى الزمان الذي نعرفه في معلوماتنا الاعتيادية والعلمية ثم ننتقل ثانياً الى سلبه عن الوجود المفروض، فبعدهما تتحصل صورته الوجودية وهي معنى ان الواجب مطلق عن الزمان وغير مقيد به. ولنا في هذا التصور مثال واضح وهو أنّ جميع الاصول الرياضية لا تتقيد بشيء من الزمان والموضوع المعمول فيه الاصل. فكما اننا نقول: الاصل الرياضي غير مقيد بشيء من المذكورات نقول كذلك وجود الله مطلق وغير مقيد بشيء. على ان كثيراً ممن استصعب موضوع المطلق وقاموا بانكاره وجعله وسيلة لانكار المطلق الأعلى لم يتتبعوا في اصول الإلهيين كي يعرفوا آراءهم في الموضوع المذكور. اننا لو استثنينا بعضاً من المغرورين بكلمات جوفاء (كالمتصوفة) لرأينا ان احداً من الإلهيين لم يدّع الوصول الى كنهه وماهيته، وقد تواترت الاخبار والآثار عن زعماء الإسلام لا سيما عن أئمة الحكمة وقادة الإلهيين من آل محمد سلام الله عليهم انه:

كلما ميزتموه بأوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق لكم ومردود اليكم»،

وما اليه من الروايات التي دلت على ان التفكر في ذات الله لا يزداد إلا تيهاً، والذي ثبت من اصول الاديان والادلة الحسية والعقلية ان نعترف بوجود الواجب فوق الموجودات فحسب، واما انّ ماهيته من أية مقولة، فقد اتفقت العقول والاديان ان نطرد التفكير فيها عن أذهاننا.

وقد كررنا القول وأقمنا الادلة الحاسمة على ضرورة وجوده، فلتكن ماهيته مجهولة، فان شئت ان تعرف ذلك في غاية الوضوح فارجع الى نفسك فانك ترى فيها ظواهر تخالف الطبيعة وقوانينها، ولذلك اعترف المفكرون جميعاً ومنهم كاتبنا انه لا زال الامر في الانسان كلاماً في كلام. ومع الوصف تقول ان في الانسان شيئاً لا يخضع لما نعرف من الطبيعة ونواميسها، بلا اهتمام من احد بأن يسمي ذلك الشيء روحاً أو قلباً أو عقلاً أو نفساً أو اعصاباً خاصة. فنحن وبأي اسم سميّناه نراه موجوداً. ثم ارجع البصر الى الذريرات تجد أنها قد احاطت بها غوامض لا تنحل اولها الجهل بحقيقتها ومع ذلك لا تضرنا تلك المجهولات انّ نعترف بكونها موجودة.

على انه لو اردنا انّ نشترط في وجود الشيء كونه قابلاً للادراك لهربنا من المعرفة الوضعية كهروبنا من السبع الضاري، فاننا لم نكن نخاصم «بركلي» و« هيوم» و«فيختة» و«شلنج» و«ارنست ماخ» ومن اليهم من المثاليين في مال او تركة لنا انتزعوها منا عدواناً، بل نخالفهم في تعليقهم علىٰ وجود الشيء بالادراك، على اختلاف مذاهبهم المشهورة.

والأمر الثاني: ومن مجموعة ما ذكرناه في الامر الاول تعرف ان تخصيص معرفة المطلق بالمثالين كلام فارغ لا يرجع الى حقيقة معقولة، وذلك يتضح كثيراً عندما نراجع العلوم والفنون والصناعات فانها جميعاً تدور مدار الوحدة المتخذة من تسانخ الجزئيات المسماة بالقانون الكلي والناموس الدائمي.

والأمر الثالث: يظهر في العبارة التي حكاها عن «برادلي» وهو قوله:

ان المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم.

وقد اعترض عليه الكاتب بقوله: فما الذي يتغير في صورة الكون بين حالتي الاثبات والانكار؟ ان الكلام اذا كان له معنى مفهوم فلا بد ان يكون هناك في عالم الاشياء الواقعة فرق بين اثباته ونفيه، نقول:

أولاً: ليس الواقع تابعاً لما نتصوره ولما نقول في اثباته ونفيه فالقطر ينصف الدائرة قبلناه أم لم نقبله، ولو قلنا أن القطر يقسم الدائرة الى قطعات ثلاث فالواقع على حاله، وكذلك لو قلنا ان العنصرين الذين يتركب الماء منهما هما الاوكسيجين والهايدروجين، أو قلنا ان الماء يتركب من مائة عنصر وعددنا منها التراب والشجر والانسان والفسفور، فان الواقع وهو تركيب الماء من العنصرين (الاوكسيجين والهايدروجين) على حاله وإلا يلزم القول بالمثالية على حد الافراط. وتشبه تسمية هذه المثالية بالمنطق الوضعي بتسمية المعدوم بالموجود وقبيح الصورة بالجميل، وسيجيء للعبارة المذكورة معنى آخر معقول يمكن ان يكون مقصوداً للكاتب ولكن العبارة غير وافية به.

ثانياً: ان في ما ذكره «برادلي» من أن المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه، لم تكن فيه أية غرابة إن اعترف الكاتب بارتسام صورة من قول التاجر: ان اسعار الفاكهة لا تتقيد بتسعير رسمي بل هي «مطلق» لأن التاجر قد وضع الاسعار موضوعاً لحكم، وهو المطلق

ولا يستقيم هذا الوضع إلا بعد ان عرف معنى المطلق كما في قولك: «سقراط» انسان فما لم تفهم معنى الموضوع وهو «سقراط» والمحمول وهو انسان لا يمكنك حمل الانسان على سقراط. وهذه الجملة مما اعترف الكاتب بصحتها، فلو قال قائل: الاحسان لذي الحاجة خير، ففي هذه القضية وان لم يعبر القائل بكلمة المطلق إلا انها تكشف عن ان هناك للخير واقعية مطلقة وأراد القائل تطبيقه على موضوعه الخاص وهو الاحسان لذي الحاجة، فحينئذ اذا عكسنا القضية وجعلنا الخير موضوعاً وحملنا عليه محمولاً فلتكن صورة القضية: الخير مطلوب للانسان، فهل لهذه القضية معنى معقول أو انها ليست إلا كلمات خالية عن المعنى؟ لا يوجد أحد يقول بانكار ان القضية واجدة للحقيقة، إلا من يريح نفسه بالسفسطة والمغالطة، فلو استعمل بدل «مطلوب للانسان» محمول آخر وقال مثلاً: الخير ينقسم الى اقسام، لما وجد هناك أي تناقض منطقي ورياضي، بل وعلى عكس من ذلك يرى الانسان في قضية: «الخير ينقسم الى اقسام» صورة كلية مما يشاهده في الخارج من الاختلاف في افراد الخير فمنه مالي كأنْ يحسن احد لآخر بمال يحتاج اليه، ومنه علمي كأنْ يعلّم عالم جاهلاً شيئاً من العلم، ومنه ما يكون جزاؤه سريعاً ومنه ما يتأخر جزاؤه ومنه ما لا يتوقع فاعله اي جزاء بل يحب الخير لأنه خير فحسب. فاذا فرضنا ان لفظ «المطلق» في عبارة «برادلي» اخذ مفهوماً واقعياً وهو «الله» وعرفنا ضرورة وجوده بالادلة القاطعة (إلا لمن اغفل عقله وقلبه فانها ليست حينئذ قاطعة بل انما هي كلمات جوفاء يرددها المجنون في لسانه) فجعلناه موضوعاً لاحكام فقلنا مثلاً انه مما يحس وجوده بالدليل العقلي والقلبي معاً فنرجع عند سماع هذه القضية الى الادلة التي حكم بأنها توصلنا الى ضرورة وجوده، فنرى انه كذلك وإنْ كان جهلنا بماهيته وحقيقته بحر عميق ولا ساحل له.

وكذلك لو سمعنا من قائل يقول: ان المطلق الأعلى الذي يجب وجوده، له مفهوم واقعي وإلا لما توجه اليه الانسان في كل عصر ومكان بلا استثناء إلا من يعد بالاصابع وراجعنا تاريخ الانسان فوجدناه كذلك لحكمنا بصدق القضية. فتصور المطلق الأعلى لو كان توهماً محضاً لما كان يدوم ولما كان يستوعب جميع الافراد، فان الخيال أمر غير واقعي لا يمكن له أن يغر الانسان في كل دورة وكورة سواء كان الانسان ضعيفاً أو قوياً، عالماً أو جاهلاً، مرغماً أو مختاراً. على أنه لو لم يتصور الانسان شيئاً عندما يقول: «الله» أو «المطلق الأعلى» لما

حكم له باحكام خاصة ككونه يؤثر في تطور العالم وتقدمه مثلاً. وجملة القول يمكن أن يُزعم ان الانسان يتوجه الى حقيقة فيحكم لها بمحمولات خاصة، وضرورة وجودها ايضاً انما اثبتها بأدلة قطعية فاذن قول «برادلي»: ان المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه، قضية صادقة لا يمكن الارتياب فيها.

نعم يبقى هناك شيء لا بأس بالتنبه اليه، وهو أنه لم يقصد «برادلي» بقوله: يدخل في تطور العالم وتقدمه، ان ذاته الاقدس كجسم يدخل في الموجودات ليسوقها الى تطور وتقدم، بل المقصود انه المؤثر فيها كتأثير الفاعل في افعاله من دون دخول ذاته فيها دخولاً حقيقياً كي يحاط بها.

الرابع: وهو تغيير صورة الاشياء عند اثباتها أو نفيها، يمكن ان يراد بهذه الجملة أحد المفهومين التاليين:

١ـ ما قدّمناه من تبعية الواقع لادراكنا وان يكون الادراك مغيّراً للواقع، وهذا المعنى بنفسه ينقسم الى قسمين:

الاول: أن تكون واقعية الواقع تابعة للادراك فكلما ادرك الانسان شيئاً فهو واقع على ما ادركه، واذا لم يدركه فهو غير واقع. وهذه مثالية لا اظن للكاتب ان يؤمن بها لما فيها من كذب وخطأ على ما سيأتي،

الثاني: ان الحقائق التي نأخذها من الطبيعة أو الانسان تؤثر فيها آلات الادراك من الحس والبصر واللمس، وهذا يمكن ان يكون صحيحاً من وجه إلا انه ليس ما يريده الكاتب.

٢ـ ان القضية اذا طابقت الواقع فهي صادقة لانها لا توجب تغيراً في الواقع أي لا تغاير الواقع، واذا لم تطابق كانت كاذبة وأوجبت أن يكون الواقع غير مدلول القضية. وهذا المعنى الثاني صحيح ومنطقي ولا يختص بمسألة المطلق، بل كل قضية كان مدلولها شيئاً اعتيادياً أو علمياً أو فلسفياً، اذا طابقت الواقع كانت صادقة والواقع غير مغاير لمدلولها، وان لم تطابق الواقع كانت كاذبة والواقع مغاير لمدلولها.

ثم ان هناك قضية أخرى قد أذعنت بها بعض المذاهب الحديثة ومنها مذهب المنطق الوضعي على نحو خاص بل جعلها من اصول هذا المذهب، وهي ان الحقيقة لا يجب أن

تكون مطلقة، ويمكن أن تكون صحيحة وأن لا تكون صحيحة، وليس للمفكر ولا للمنطق أن يحكم ببطلان النظريتين ولا بصحة احداهما دون الاخرى بل المنطق الصريح يحكم بواقعية كل منهما مقيدة بشروطها المحددة، قال الكاتب المذكور:

ان من حق الفيلسوف بل من واجبه في رأينا ان يحلل الفكر في اي عصر شاء ليستخرج مبادئه الاولى المفروض صدقها عند اهل ذلك العصر، لكن ليس من حقه، ولا مما يؤدي الى معنى ان يتناول هذه المبادئ بالتأييد أو بالتفنيد، كأنها من القضايا العادية التي تزعم من الكون هذا الشيء أو ذاك الفيلسوف الذي يتناول المبادئ الثلاثة السابقة عن «السببية» ليقول ان رأيه هو: صواب هذا وخطأ ذلك، يجاوز حدود مهمته المعقولة المشروعة، ليدخل في مجال الكلام الذي لا يحمل معنى، فليس مما له معنى ان تقول عن فرض ما انه صادق أو كاذب، لأن الفرض في كل الحالات مسلم به، لأنه مجرد فرض وليس هو بالعبارة التي تدعي الوصف والتصوير؛ والذي يقال عنه انه صحيح أو خطأ، هو ما يبنى على الفرض من نتائج، فعندئذ يجوز لنا ان نقول عن نتيجة ما انها صواب لانها تتسق مع الفرض الاول، أو انها خطأ لانها لا تتسق مع الفرض الاول. لو قال قائل «ليس في العالم سببية تربط حوادثه» لكان قوله هذا صواباً بالنسبة لعصرنا هذا، لأنه متفق مع الفرض الاول الذي ينبني عليه علم الطبيعة الآن لكنه يكون خطأ بالنسبة لعصر «كانت» لأنه لا يتسق مع الفرض الذي افترضه اهل ذلك العصر.[١]

أقول بعد الغض عن مواقع النظر في العبارة المذكورة فان صحّ ما ذكره فلماذا تدخّل فيلسوفنا المنطقي في عقيدة الناس وأفتى بخطأ جميعهم ـ إلا ما يعد بالاصابع ـ في حقيقة المطلق؟ في حين لم يكن له في هذا التدخل مهمة معقولة مشروعة، بل كان له أن يحصر كلامه في تحليل العبارات وأنْ يذكر بأنّ من يقول بوجود المطلق يعتقد بهذا ومن لا يقول به يعتقد بذلك، وكل منهما يمشي في سبيل المعرفة على صواب لأنه اعتقد بما يقوله بأدلة مقنعة عنده. وما ذكرناه كان على سبيل المثال فقط وإلا ليس في تاريخ الفكر الانساني من لا يعتقد بمطلق وان أنكر اسمه ورسمه، بل قد أثبتنا مراراً ان منكر الواجب الأعلى يعتنق مطلقاً اعلى

١ـ المصدر السابق، ص ٦٧.

واوسع تجريداً من الواجب المطلق الذي يعتقده الالهيون، فان شئت أن تعرف ذلك توجه الى المادة الوحيدة التي أكرهت أن تقوم مقام الواجب الأعلى. ان الالهي يقول: الله حقيقة واجبة يعلو ويفوق ويسيطر على الزمان والمكان وعلى كل جسم طبيعي، فهو بذلك قد اخرجه من تشخصات المادة والصورة وغيرهما من الزمان والمكان.

ثم نرجع الى ما يقوله المادي الوضعي فنرى ان المادة عنده أصل كل شيء وفرعه وهي أزلية أبدية لا تتقيد بزمان دون زمان، وهي مادة وحيدة تتجلى في كل صورة ويراها كل ناظر. فماذا يريد المادي الوضعي بهذه المادة الوحيدة؟ مما لاشك فيه أن كل ما نشاهده بالحس والعيان جزئيات متشخصة من المادة متفككة لا تقرأ فيها الكلية ولا العموم ولا الاطلاق. فان الشجرة التي نشاهدها هي في الحقيقة مادة خاصة ومتشخصة بخواص لا نفارقها، وان كتاب علم الطبيعة لـ«أرسطو» الموضوع في المكتبة مادة خاصة متعينة وليس فيه اطلاق ولا كلية، وهكذا الانسان والحجر والماء والمجرة والفضاء والحائط والموجودات بأجمعها، فلا يمكن أن نرى موجوداً في الخارج، وان كان هو أصغر شيء في عالم الوجود، لا يتشخص بشخصية خاصة به. اذن عندما يقول الوضعي: ان المادة حكمها كذا، ماذا يريد بقوله؟ هل يريد به الانسان أو يقصد به الشجر أو الحديقة أو كتاب الكون والفساد لـ«أرسطو»؟ كلنا يعلم بالضرورة انه يريد حقيقة غير مقيدة بشيء من القيود المحيطة بالموجودات الجزئية لأن قوله الشجرة في حديقتنا ذات أبعاد، غير قوله المادة قابلة للاحساس أو ان المادة ذات أبعاد أو انها تشغل شيئاً من الفضاء بحسبها، لأن الصورة المرتسمة في كل من الحالتين تخالف الاخرى، وهل يمكن للمادة الموضوعة بلا تشخصها بالعوامل الخاصة، أن تكون محسوسة؟ فعلى هذا القياس لو قال ان المادة أزلية أبدية هل تقدر على أن تضيف الوصفين لموجود موضوع امام عينك فتقول هذه المادة الموضوعة أزلية أبدية؟ ثم أليست الأزلية والأبدية من التجريدات العالية التي يفر منها الوضعيون؟ فالتجريد اللازم للمادة لا يقل عما يلزم للواجب الأعلى. ثم إن الكاتب تنبه على المشكلة التي ذكرناها فعقد للبحث عنها باباً مستقلاً تحت عنوان «نظرية الأنماط المنطقية» ونحن ننقل بعضاً من عباراته التي أوردها في المصدر نفسه حيث قال:

تجد خلاصة مبسطة لنظرية الانماط المنطقية: اننا نعلم ان دالة القضية هي

الصيغة المحتوية على رمز مجهول، حتى اذا ما استبدلنا بهذا المجهول اسماً لمعلوم تحول الموضوع الى قضية؛ فقولنا إن «س» هو انسان، يعتبر دالة قضية، اما اذا وضعنا اسم العقاد مكان «س» بحيث تحولت العبارة الى «العقاد انسان» اصبحت قضية، وجاز لنا مراجعتها على الواقع لمعرفة صدقها أو كذبها في تصوير ذلك الواقع. لكن الرمز الذي يكون في دالة القضية، لا يجوز لنا ان نستبدل به اي معلوم كما نشاء، بل هنالك طائفة من الاشياء هي وحدها التي يجوز لنا ان ننتقي من بينها شيئاً لنضع اسمه مكان الرمز «س» في دالة القضية بحيث تتحول الدالة الى قضية مفهومة ذات معنى؛ ومدى دائرة الاشياء التي يجوز ان ننتقي منها بديلاً للرمز «س» هو تلك الاشياء التي اذا وضع اسم احدها، اصبحت القضية الناشئة اما صادقة أو كاذبة؛ اما الاشياء التي لا يجوز ان نضع واحداً منها مكان الرمز «س» فهي تلك التي فيما اذا وضعنا اسم احدها، اصبحت العبارة كلاماً فارغاً من المعنى.

ثم يكرر الكاتب هذا المعنى عدة مرات الى أن يقول:

وقد تكون المجموعة التي تصلح لانتقائنا من بين اعضائها ما نضعه مكان الرمز في دالة القضية مجموعة من افراد؛ فمثلاً في دالة القضية «س طالب في قسم الفلسفة» كل قيمة نضعها مكان «س» لا بد ان تكون اسماً لفرد معين، فافرض بعد هذا ان كلمة «انسان» قد أوردناها في سياق معين على انها فئة لافراد، هم فلان وفلان وفلان الى افراد البشر؛ فان كلمة «انسان» في هذه الحالة تكون بمثابة دالة قضية (راجع ما قلناه في الفئات) هي «س انسان» وتكون القيم التي تصلح ان تكون مكان «س» هي اسماء افراد الناس كقولنا «سقراط انسان» و«العقاد انسان» الخ... ثم افرض كذلك انني اريد ان اصف فئة «الانسان» بأن افرادها «عاقلون» فاذا قلت «الانسان عاقل» كان لابد لي أن افهم هذه العبارة على انها دالة قضية، صيغتها هي: «س انسان وهو عاقل» على ان القيم التي تملأ دالة القضية هنا ايضاً هي اسماء الناس فنقول «سقراط انسان وهو عاقل» و«العقاد انسان وهو عاقل» الخ اما اذا ظننت ان «عاقل» تصف «انسان» فأني اكون بمثابة من خلط بين نمط ونمط آخر؛ فما يصلح في السياق الواحد لنمط ما لا يصلح لنمط سواه؛ وها هنا صفة «عاقل» جاءت لتصف افراداً فلا يجوز بعد ذلك ان انقلها

من دائرة الافراد الى دائرة الفئات وإلا وقعت في تناقض وخلط.[١]

وقد التقطنا الاصول الهامة من مجموعة كلماته في الصفحات المذكورة، ونحن نجملها في عدة امور:

الامر الاول: ان ما كان من القضايا، التي لم يذكر فيه حقيقة معينة وانما جعل بدلاً منها رمزاً هو دالة القضية وليست بالقضية الاصطلاحية، كالامثلة المذكورة في عباراته. ونحن لسنا نخالف هذه المواضعة والتسمية فانها شائعتان في المنطق والرياضيات، إلاّ أن البحث في هذا الامر من حيث تخصيص الرمز بموضوع القضية، فان المحمول أيضاً كذلك، أي أن الجزء الثاني من القضية يمكن أن يكون رمزاً فتخرج حينئذ عن القضية الاصلية قضية ذات معنى فتكون دالة القضية كما يقال «الانسان س» فهذا الأمر الاول ليس جديداً ومبتدعاً يختص بمنطق «راسل» فان الرمز كان مستخدماً في القضايا الرياضية والمنطقية من قديم الازمان.

الأمر الثاني: ان القضية انما تكون صحيحة فيما اذا جعل معلوم بدلاً من مجهول (الرمز) وهذا له حالات ثلاث:

الاولى: أن تكون القضية بعد الاستبدال صادقة كاستبدال «س انسان» بـ«سقراط انسان»،

الثانية: أن تكون القضية بعد الاستبدال كاذبة، كاستبدال «س انسان» بـ«شيتا انسان»،

الثالثة: أن تكون القضية بعد الاستبدال كلاماً بغير معنى كاستبدال «س انسان» بـ«الفضيلة انسان».[٢] ان هذا الامر ايضاً لا يخالفه احد من المنطقيين والرياضيين قديماً وحديثاً، فان الصدق والكذب عندهم يتبعان واقعاً حقيقياً أو مفروضاً، واذا لم يشر احد اجزاء القضية الى واقع فلا معنى حينئذ لملاحظة التطابق بين الجزء الذي فرض خالياً عن المعنى والواقع كي تكون القضية صادقة أو كاذبة.

١ـ المصدر السابق، ص ١٩٣ ـ ١٨٨.

٢ـ «الفضيلة انسان» من القضايا التي لا معنى لها حيث تصبح الفضيلة بنفسها ذات معنى كالانسان، واننا عندما نسمع القضية ترتسم عندنا صورة من الفضيلة وصورة من الانسان بلا شك.
ثم عند لحاظ النسبة بينهما نرى ان هذه النسبة الايجابية بينهما كاذبة، ولكن مقصود الكاتب واضح والمثال مما لا يناقش فيه.

الامر الثالث: ان موضوع القضية قد يكون فرداً معيناً كما في المثال السابق «سقراط انسان» وقد يتجاوز الواحد المعين فيختلف قلة وكثرة فيكون الموضوع حينئذ دالة على الفئة. فهذه الامور الثلاثة ليس فيها اي شيء جديد يختص به «راسل» والوضعيون لأنّ المنطق الماضي يقبلها أيضاً بل ويجعلها من الاصول الاولية.

الامر الرابع: ان كل موضوع دل على فئة لا بد من ان يشير الى فرد يمثل في الحقيقة موضوع القضية فاذا قلنا: «الانسان عاقل» كان لا بد لنا من ان نفهم هذه العبارة على انها دالة القضية (لا اصل القضية) وان القضية الصريحة هي «سقراط» انسان وهو عاقل» والصورة الاجمالية للامر الرابع ان نمط الفئة من القضايا دالة على الصريح منها وهو ما لوحظ فيه الفرد لا غير. ان الامر الرابع ايضاً كالامور السابقة لا يعطينا شيئاً جديداً في المنطق حتى نجعله من خصائص المنطق الوضعي عدا تبديل لفظة الكل أو الكلي بالفئة ولا نناقش في الالفاظ أو أن تستبدل اللفظتان المذكورتان بالفئة كما اننا لا نمنع احداً ان يقوم باستبدال الفئة بالطائفة والجماعة أو الكل بالعام المجموعي والكلي بالعام الاستغراقي أو الاستيعابي. وان الموضوعات والمحمولات الكلية تنقسم الى قسمين[1]:

فمنها ما يكون فيه الكلي منظوراً دون النظر الى افراد معنيين كقولنا: الكلي مفهوم انتزع عن افراد جامع بينها، وكذلك: الكلي امر ذهني ليس له وجود في الخارج كوجود الافراد القابلة للاشارة الحسية، وان الكلي يقابل الجزئي، وغيرها من القضايا التي يكون النظر فيها الى نفس الكلية.

ومنها ما يكون دالاً ومشيراً الى الافراد المعيّنين وكل من القسمين مما يقبله المنطق القديم والحديث، وكذلك اختلاف دائرة الكلي أو الفئة سعةً وضيقاً، فهناك كلي أو فئة لا تشير إلا «الى عشرة افراد وفئة اخرى تشير الى الف فرد.....، ولكن الآثار الطبيعية انما

١ـ فليعلم ان انقسام الموضوعات في القضايا المنطقية اوسع دائرة من انقسامها فيما يدلنا عليه المنطق الوضعي، فانه يكتفي بان يقرر الفئة على انها لا بد من ان تشير الى افراد وأنّ قضية يكون موضوعها فئة (كلياً) دالة القضية وليست بقضية صريحة، وبعبارة واضحة يقطع النظر عن الناحية الابستمولوجية للمنطق ويحاول ان يجعله محصوراً في القضايا الشخصية، واما المنطق المتداول في دوائر العلم والفلسفة يقسم موضوع القضية الى كلي وجزئي وشخصي وطبيعي ومهمل، ثم يقسم الكلي الى منطقي وطبيعي وعقلي....

وعندنا ان ما يفعله المنطق المتداول اشمل واوفى بما نراه من أنواع المعرفة العلمية والفلسفية والمعيارية مما يفعله المنطق الوضعي.

تترتب على الافراد دائماً، وليس هناك أثر يترتب على الكلي بما هو كلي أو على الفئة بما هي فئة وانما نستعمل القضايا الكلية في العلوم والفلسفة لاجمال المعرفة واستغنائها بادراكها عن ادراك المتشتت من الأفراد، وهذه حقيقة لم يخالف فيها أحد من المنطقيين. فمن اللغو ان نجتهد في ان نُلقي الخلاف بينهم بمجرد تبديل اللفظ، ثم مما يجعل الكاتب ثمرة للامور الاربعة التي بيّناها توّاً بايجاز هو قضية المثل الافلاطونية ومسألة الوجود عند الفلاسفة، فيردهما معاً بأنهما انما صدرا من «افلاطون» والفلاسفة للخلط بين الانماط التي فصلناها في الامور الاربعة، اما المثل الافلاطونية فيقول فيها:

هل تذكر ما قاله «افلاطون» في المثل؟ ألم يقل ان الاسماء الكلية مثل «الانسان» تشير الى موجودات حقيقية واقعية؟ فعنده ان «الانسان» بصفة عامة موجود في الواقع كما ان العقاد موجود في عالم الواقع؛ فاذا قلت له: لكني لا ارى بين الناس «انساناً» بصفة عامة، بل ان جميع ما اراهم من الناس افراد، ذوو صفات معينة مخصصة، فهذا الفرد من الناس متزوج وله ولدان وهو مدين بمائتي جنيه لجاره؛ فأين هذه الصفات المخصّصة المعينة من «الانسان» العام الذي لا يكون له من الصفات إلا «الجوهر»؟

اقول انك لو سألت «افلاطون»: اين هذا «الانسان» العام فانه يجيبك بأنه موجود لا في هذا العالم الارضي، عالم الجزئيات المادية المتغيرة، بل في عالم علوي، هو عالم المثل الثابتة الازلية الخالدة. ولعلك تدرك الآن موضع الخطأ عند «افلاطون» ومصدره؛ فهو يخلط بين الانماط، فالكلمة التي تكون اسماً لفئة في سياق ما، يجعلها في نفس السياق اسماً لفرد واحد، اذ هو لا يمانع في ان يقول «سقراط انسان» على اعتبار أن «انسان» فئة من افراد بينهم «سقراط» وغيره؛ ثم يعود فيقول ان «الانسان» اسم لفرد مثالي واحد، وبالطبع فلا فرق بين ان يجعل سكنى هذا الفرد المثالي في الارض أو في السماء، فيكفي انه قد تصوره فرداً، بعد ان جعله فئة من افراد، وهكذا تنشأ طائفة كبيرة من الاخطاء عند الفلاسفة المتافيزيقيين بسبب خلطهم الانماط الكلامية بعضها في بعض.

قد بينا آنفاً ان اختلاط الانماط لم يغب عن افكار الفلاسفة وهم يلاحظون جوانب الانماط دقيقاً وأوسع مما اهتدى اليه منطقنا الحديث، إلا اننا متعلمي القرون الحديثة قد تعودنا أن نفكر فيما قاله السلف سطحياً، ولسنا نتحمل الأعباء في تتبع كلماتهم لكي نفهم

وجهات نظرهم لنرى بعد ذلك اننا نوافقهم فيها أو نخالفهم، والانصاف ان ملاحظة الحقيقة تغرب عنا عندما نسمع ان قائلها من القدماء أو من مفكري العصور الوسيطة، وعلى اي حال، «لكل امرء من دهره ما تعودا»، وان الكتب والاقلام والافكار اخذت تسير في طرق لا يعلم احد من المفكرين انها ماذا يقصد بها، وهل تصل الى حقيقة ام لا؟ سؤال بسيط في ظاهر النظر، ولكنه اشد غموضاً من اثبات ان المنطق الوضعي هو الآلة المطلقة لتوزين المعارف. ونحن قد بحثنا عن المثل الافلاطونية في كتابنا الآخر وابطلناها بما لا مزيد عليه عندنا. وعليه فما نورده من المباحث هنا ليست محاولة للدفاع عنها، وعندنا انها خيال محض لا يقررها برهان ولا يؤيدها شاهد كما انه لا ينافيها ايضاً، وانما الذي اردنا ان نقول ان اعتقاد «افلاطون» بالمثل لم ينشأ من الخلط بين الانماط الكلامية بل انها لا ترتبط بالمنطق اصلاً، بمعنى ان مسألة المثل ليست مسألة منطقية وان كان من الممكن ان يستعمل «افلاطون» في اثباتها اصولاً منطقية كما في اثبات سائر الحقائق.

نقول: قد تحقق في محله ان «أفلاطون» لا يعني بالمثل انواعاً بصفات عامة كـ«الانسان» بما انه عام شامل لجميع الافراد. فان «أفلاطون» أعقل من ان يشتبه عليه الامر فيتخيل ان للانسان العام بما هو عام وجوداً خارجياً مستقلاً؛ بل ولا يظن بأصغر المتعلمين ذلك، وما نقله «السبزواري» في مسألة الكلي الطبيعي عن «ابن سينا» في هذا الموضوع انما هو شيء قيل للاستهزاء، فالكلي أو العام بما هو كلي أو عام لا يوجد في الخارج عند جميع الفلاسفة اشراقيين كانوا أو مشائيين، فلا بد حينئذ من زيادة التدقيق في حقيقة المثل التي قررها «افلاطون» وتبعه فيها جمع من الاوائل، فمن الضروري اذن ان ننقل العبارات التي ينسبها «أفلاطون» الى «سقراط» وهو يحاور «غلوكون» في مسألة المثل وقد نقلنا المحاورة بالفاظها عن «جمهورية أفلاطون»: (قبل ان ننقل العبارات عن جمهورية يلزم التنبه الى نقطة موجزة وهي انّ الفلاسفة ومؤرخيهم قد اختلفوا في ان نظرية المثل هل ابتدعها«سقراط» (شيخ أفلاطون) أو ان «أفلاطون» هو الذي جاء بها؟ الظاهر من المحاورة ومما اختاره جمع من الفلاسفة ان المثل مما ابتكره «سقراط» وان المحاورة التي أوردها «أفلاطون» ماهي إلا تقرير لنظرية «سقراط»). وأما العبارات:

«سقراط»: تقابل حالنا الطبيعية، باعتبار الجهل والتهذيب بالمثال التالي: تصور طائفة

من الناس تعيش في كهف سفلي مستطيل، يدخله النور من باب في طوله، وقد سجن فيه اولئك الاقوام منذ نعومة اظفارهم، والسلاسل في اعناقهم وارجلهم فاضطرتهم الى الجمود والنظر الى الامام فقط، لحيلولة الاغلال دون التفاتهم. ثم تصور ان وراءهم ناراً ملتهبة في موضع اعلى من موقفهم. وان بينهم وبينها سلّم، عليه جدار منخفض، كسياج المشعوذين الذي ينصبونه تجاه مشاهديهم، وعليه يجرون ألعابهم المدهشة.

«غلوكون»: أتصور ذلك.

س: وتصور أناساً يمشون وراء ذلك الجدار، حاملين تماثيل بشرية وحيوانية مصنوعة من حجارة وأخشاب ضخمة، مع كل انواع الاواني، مرفوعة فوق الجدار. افرض ان بعض اولئك المارّة يتكلم كما هو المنتظر، وبعضهم صامت.

غ: انك تصور مشهداً غريباً وسجناء مستغربين.

س: ولكنهم يمثلوننا. اسألك أولاً هل تظن ان اولئك السجناء يقدرون أن يروا بعضهم بعضاً، أو يرون (كذلك في النسخة التي بين ايدينا إلا ان الصحيح: «أو لا يرون» شيئاً سوى الظلال التي احدثها اللهيب وراءهم؟

غ: مؤكد انهم لا يرون سواها لانهم ارغموا ألا يلتفتوا مدى الحياة.

س: أو ليست معرفتهم بما يمرّ امامهم من الاشياء محدودة على القياس نفسه.

غ: بكل بدّ.

س: ولو أنهم تمكنوا من المحادثة أفلا تظن انهم كانوا يسمّون الاشياء التي يرونها تمر امامهم.

غ: يسمونها بلا شك.

س: ولو رد الجدار تجاههم الصدى، كلما فتح احد المارة فاه، افتظن ان السجناء يحسبون المتكلم إلا تلك الظلال التي يرونها على الجدار.

غ: بكل بدّ انهم يعزون الكلام اليها.

س: فاليقينيات الوحدة عندهم هي ظلال الادوات المصنوعة.

غ: لاشك في ان اشخاصاً كهؤلاء يحسبونها كذلك.

س: فتأمل في ما يحدث لهم اذا افضى مجرى الامور الطبيعي الى تحريرهم من القيود،

وشفائهم من جنونهم على ما يأتي: لنفرض ان احدهم حلت اغلاله ونهض واقفاً على قدميه، فتمكن من الالتفات الى الوراء، والسير بعينين مفتوحتين في جهة النور. ولنفرض ان عينيه تتألمان لأن النور بهرهما، فعجز تا عن رؤية الاشياء التي كان يرى ظلالها فيما سلف. فما ظنك فيما لو اخبره احد ان ما كان يراه سابقاً ليس إلا اشباحاً، وانه الآن يرى حقائقها واصولها، فهو الآن ادنى الى الحقيقة منه قبلاً، لأنه اتجه نحو ما هو اكثر يقينية ووضوحاً، وعلاوة على ذلك انه يرى ما يمر امامه من الامور المنوعة فيسأله عنها، ويحمله على الاجابة عما رآه؟ افلا تظن انه يتحير في امره ويحسب الاشباح التي كان يراها فيما مضى، حقائق اكثر من الحقائق التي يراها الآن؟

غ: نعم بأكثر تدقيق.

س: واذا اجبر على النظر الى النور، افلا تتألم عيناه فيتحاشاه ويحوّل نظره الى الاشباح لأنه يستطيع التحديق بها، فيزعم انها اكثر وضوحاً من تلك.

غ: تماماً هكذا.

س: واذا جذبه احد بعنف الى فوق في مرتق صعب، ولم يتركه حتى اوصله الى نور الشمس، افلا يستاء ويتألم من إجراء عنيف كهذا؟ ومتى وصل الى الأعالي ألا يجد ان عينيه قد بهرتا، حتى تتعذر رؤية شيء من الاشياء التي تدعى حقيقية؟

غ: نعم هذا هو حاله في البداية.

س: ولذا ارى من الضرورة ان يأتلف اشياء العالم الأعلى ليفهمها. فيصيب اولاً اعظم قسط من النجاح في تميز الظلال. ثم يميز صور الناس وصور غيرهم، منعكسة عن الماء وبعدها يرى اليقينيات بعينها. ثم يرفع عينيه الى القمر والنجوم في الليل، فيجد دراسة الاجرام السماوية، والسماء معها، اسهل عليه ليلاً من دراسة الشمس ونورها نهاراً.

غ: بلا شك.

س: ويخيل اليّ انه يتمكن اخيراً من رؤية الشمس ذاتها، والتفكر بها، لا معكوسة عن سطح الماء أو ممثلة باشباح، بل يراها ذاتها في منطقتها.

غ: هذا أمر بديهي.

س: والخطوة الثانية هي انه يستنتج ان الشمس علة توالي الفصول والسنين، وانها

الحاكم الأعلى على العالم، وانها علة كل ما كان يراه ورفاقه من الاشياء.

غ: واضح ان هذه ثاني خطواته.

س: وحين يذكر مسكنه الاول، وما فيه من حكمة، واصحابه في الاغلال، افلا تظن انه يحسب نفسه سعيداً، فيغتبط ويشفق عليهم؟

غ: ذلك اكيد.

س: واذا كان من عادتهم ان ينال الشرف والمكافأة من كان اكثرهم تدقيقاً في ما يمر امام عيونهم من الصور، ويمتلك ذاكرة أقوىٰ في معرفة السابق واللاحق، وما رافق الصور، حتى صار قادراً ان ينبيء بما بعدها. افتظن ان صاحبنا يطمع في تلك الجمالات، ويحسد من احرز مجداً ونفوذاً بينهم؟ أو لا تظن انه يؤثر بالاحرى ان يتحمل ما قاله «هوميروس»:

أرى استعباد نفسي لفقير في الانام
هو خير من عروش في أعاميق الظلام

مؤثراً احتمال كل شيء على الاستسلام للتصورات الوهمية، والمعيشة على ذلك النحو.

غ: اما انا فاني من هذا الرأي. واظن انه يؤثر احتمال اي شيء كان على تلك المعيشة.

س: فتصور ما يحدث اذا هبط ذلك الانسان ثانية الى الكهف، واستعاد مقره السابق افلا يغشى الظلام عينيه لانتقاله فجأة من نور الشمس الساطع الى ظلمات ذلك المكان؟

غ: مؤكد انه يغشاها.

س: واذا اضطر الى ابداء رأيه في تلك الظلال، ومجادلة الراسفين في القيود كل الدهر بخصوصها، حال كون عينيه حسيرتين، واذا ظل على تلك الحال زمناً طويلاً، أفلا يصير موضوع هزء؟ أو لا يقولون انه صعد سليم النظر وعاد عليله، فليس من الصواب براح هذا الكهف: واذا حاول احد فك اغلالهم، واصعادهم الى النور، افلا يستاؤون منه الى حد انهم يغتالونه، اذا كان في طاقة يدهم الايقاع به؟

غ: انهم يغتالونه.

س: فيلزم تطبيق هذا المثال الخيالي بأجمعه، يا صديقي «غلوكون»، على حالنا السالفة، مقابلين مدى النظر في النظر في السجن، واللهب التي فيه بنور الشمس الساطع، واذا قابلت الصعود الى سطح الارض، ورؤية ما عليها من الاشياء بارتقاء النفس من سجن جهلها، الى

العالم العقلي الأعلى، فانك حينذاك تلمس ظنوني ما دمت ترغب في معرفتها. والله وحده يعلم اصحيحة هي ام لا. وعلى كل حال فان الرأي الذي اخترته بهذا الشأن يتماشىٰ ما يأتي: ان «صورة الخير» الجوهرية في عالم المعرفة هي حد ابحاثنا، وآخر ما يمكن فهمه. ولكن متى ادركناها لا يمكننا إلا ان نستنتج انها، في كل حال، اصل كل ما هو جميل وباه. ففي العالم المنظور تلد النور وربه وفي العالم العقلي تمنح، بمنطق سلطانها، الحق والعقل، وكل من رام ان يتصرف بحكمة فرداً كان أو مجموعاً يجب ان يضع نصب عينيه «صورة الخير» الجوهرية.

غ: أوافقك في ذلك جهد الإمكان».[١]

ربما يتوهم بعض المستعجلين في المعرفة ان نقل العبارات بأجمعها مما لا طائل له، وان نقل المضمون يكفي عما صنعناه. ونحن لا نرى مورداً لهذا التوهم بالنظر الى المفاسد التي يجرها التقطيع الذي يترك مقصود القائل ابتراً وغير مفهوم.[٢] ونحن ايضاً نعلم بأن امر المثل ليس مما تناله ايدي الحس والعيان والتجربة لنستفيد منه في معارفنا اليوم، إلا أن أعظم ما يدعونا اليه نقل العبارات والتحقيق فيها هو ان امر المثل في نظر الوضعيين في العصر الراهن نموذج فذّ لانكار المطلق وحذفه من قائمة العلم والفلسفة مباشرة، ولا يريد الوضعيون ان ينظروا في حقيقة المطلق بمنظاره ثم يبحثوا عن المثل الافلاطونية: هل لها واقعية أم هي ليست إلا تخيلات تدور في خلد الفلاسفة. ان الوظيفة الهامّة التي لا بد من ان يأخذها المنطق الوضعي بعين الإعتبار في انكار المطلق هي تفسيره أولاً، ثم ملاحظة ادلتها الاثباتية ثانياً، ثم الإنتقاد

١ـ جمهورية، أفلاطون، ص ١٨٧ ـ ١٨٤.

٢ـ وقد غاب عن فكرة بعض المشتغلين بالعلم والفلسفة اليوم: ان تفسير العبارات يختلف باختلاف الناظر فيها. فربما تقع العبارة بنظرة صافية لا يشوبها اي غرض يوجب تأويلها وتفسيرها فلا تخرج عن الغرض المفروض، وقد يكون الامر على العكس من هذا وعلى التقديرين ان الناظرين المذكورين ينقلان المضمون حينئذ على ما أدركاه من مضمون العبارة وان تشخيص الحق من الباطل في مثل هذه الحالات أشد ما يكون من الغموض لأن ما قصده القائل في عبارته تتلاعب به تيارات آراء الناظرين فيها، وبالنتيجة لا يمكن ان يثق المحقق بنقل المضمون الذي استخرجه الناظر على ضوء اجتهاده، وان لم ينظر في العبارة إلا لكي يصل الى مقصود القائل حقيقة، لأنه ليس معصوماً من ان يخطأ في تحقيق المراد لاشتمال العبارة على معارف أُخرى ربما لم ينتبه اليها الناظر اصلاً أو اشتبه عليه الامر في ربط الجمل وغيرهما من الامور التي توجب اختفاء مقصود القائل.

ونحن نظن الكاتب المعترض على حديث المثل الافلاطونية قد تسامح في تحقيق مقصود القائل بالمثل تسامحاً اجتهادياً حيث وجد في نفسه ان العبارة لا تدل على اكثر من ان يثبت للانسان «بما هو مجموع» حقيقة مغايرة للفرد المحسوس خارجاً. ولهذا السبب نقلنا العبارة بطولها وجعلناها في مرأى من القارئ المحقق ولعله يفسرها بما يغاير ما عرفنا منها فتتضح الحقيقة على ما هي عليه.

الوضعي في انكار المطلق رأساً. ونحن لا نقول ان المثل حقائق اثبتها العلم أو تبنتها الفلسفة كما اشرنا اليه، وان ما تصدى الكاتب لانكار المثل ليس مما يخالف العلم أو الفلسفة، بل نعترض عليه في كيفية استدلاله على الانكار وجعل المثل نماذج لسائر المطلقات التي يعتنقها المثبتون فيلزم لنا «قبل ان نشير الى التباس الكاتب» تفسير الجمل المرتبطة بالمقصود من العبارات التي نقلناها. لقد جاء في المحاورة ان سقراطاً سأل «غلوكون»: «أوليست معرفتهم بما يمر امامهم من الاشياء محدودة، فان ما يراه المفكر في عالم الوجود ان هو إلا اشباح وظلال محدودة»، وقد اثبتنا فيما سبق ان الافكار العالية جميعا تشترك في الاعتراف بالعجز عن الوصول إلى اقصى المعارف القطعية، وكانوا ينادون متهافتين ان دوائر ما علمناه عن الكون تعتبر محدودة للغاية، فالتعبير عن الموجودات بالاشباح وظلال الحقائق الكامنة يكشف عن ان استاذ «أفلاطون» كان يرى الحقائق المطلقة من وراء الظلال لا محالة، وان اضفنا إلى هذه الجملة: التشبيه المذكور في اول المحاورة رأينا ان الظلال المتعددة تكشف عن حقائق متعددة. فالنتيجة الحاسمة من مجموعة العبارات هي ان كل موجود يكتنف «شبحاً» حقيقاً ورائه، لذلك نرىٰ أن للمحتمل في نسبة الموجودات الى حقائقها وجوه:

الاول: أن يكون الموجود الحقيقي هو ما وراء هذه الموجودات وتلك أشباحها التي لن يمتلك أدنى حظاً من الوجود؛ كما قال قائلهم:

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في مرايا وظلال

فحينئذ كل ما يقال عن الاشباح من الوجود والماهية والآثار والقوانين فهي تعابير مجازي لا محالة، أو انه شبح إلى شبح آخر حقيقةً، فان اراد «سقراط» وتلميذه الناقل للمحاورة من مسألة المثل، هذا الوجه؛ فهذا مذهب مثالي فوق مثالية « بركلي» و«فيخته» و«شلنج» و«ارنست ماخ» و«هيغل» جميعاً، لأنه لا يرى في الموجودات الخارجية شيئا يستحق بان يؤخذ ويتعنون بعنوان الحقيقة ادركه الانسان ام لم يدركه، وكان الشيء المفروض «الانا» المدرك ام «اللا أنا» وكان عقلا أو مادة، فحينئذ لو أردنا ان نتخاصم هذه المثالية الافراطية بان فكرة «افلاطون» أو «سقراط» ايضا من الموجودات الخارجية التي ليست إلا اشباحا وظلالا وليس لها اية حقيقة، يقال لنا دفاعا عن «افلاطون»: افرض ان الفكرة نفسها ايضا من الاشباح، وهل هي غير شبح مطابق للحقيقة؟ فالفكرة بنفسها

تحكي عن حقيقة منتزعة كحكاية المرآة وانعكاسها لصورة الحقيقة فينحصر رد المثل حينئذ باثبات الموجودات المحسوسة على أساس حقائق واقعية. فحينئذ تكون الخصومة في المثل بين المثالية والواقعية، وانّ من اراد ان يجيب عنه لابد له من اثبات ان «افلاطون» في هذه الحكومة يحلم ولا يكشف حلمه هذا شيئا من الواقع ولا يمكن ان نرده بأنه جهل الانماط المنطقية واستعمل اللفظ الموضوع للفرد في الكل. فان المسألة كما رأينا ليست منطقية، بل النزاع انما هو في تعيين الحقيقة والواقع. فلو قدرنا على ان نجيب عن مثالية بركلي بانه جهل الانماط المنطقية لامكننا الاجابة عن المثل الافلاطونية بانها نتيجة الخلط في الانماط المنطقية أيضاً.

الثاني: ان تكون الحقائق الاصيلة وسائط وآليات لوجود ما نراه من الكائنات على حد قول بعض الفلاسفة الالهيين في نسبة العقول العشرة إلى الموجودات الخارجية الجزئية، فان الموجودات على هذه الطريقة ليست اشباحا محضة لم تجد من التحقق أية ميزة ومتعة، بل ان تحققها لم يثبت استقلالا وبلا وساطة، فلا ينافي هذا النحو من الوجود التحقق الاصيل، وان كان بواسطة، فعلى هذا الوجه لابد لنا من ان نثبت ان الله لن يعجز عن الخلقة المستقيمة وبلا واسطة فالخالق للعقول العشرة والمثل الافلاطونية هو خالق الموجودات الجزئية بعينه، وان كان الدليل على ثبوت المثل كالدليل على اثبات العقول العشرة فهو مردود كصاحبه.[1] وعلى تقدير ان يكون المقصود من المثل انها وسائط الموجودات في الخلقة فهي أيضاً مسألة فلسفية لا ترتبط بعدم استعمال الانماط المنطقية في موضعها، فانه لو كان هناك ما يثبت المثل وصحة وجودها وقال «افلاطون» انها هي الوجودات الاصيلة، وان الموجودات المحسوسة تتبعها في الوجود، فأي خلط منطقي يضمنه هذا القول؟

الثالث: ما استفاده الشيخ الرئيس «ابن سينا» حين الإشادة الىٰ المثل «في الهيات

١ـ لا يخفى انا لم نعثر على دليل في اثبات المثل الافلاطونية، وكم راجعنا الكتب الفلسفية القديمة والحديثة التي تعرضت لها ولم نجد من نقل عن افلاطون أو استاذه سقراط نفسه شيئا استدل به على دعواه. والمذكور في الكتب التي تتضمن شرح المثل وتحليلها انما هي وجوه استحسنها المؤلفون ان تكون ادلة على المثل وان لا يتركو الدعوى بلا دليل. فهذه المسألة كنظرية برغسون في الابداع الحيوي «الاندفاع الحيوي» لطيفة ذوقية لا يثبتها دليل ولا يمنع عنها مانع عقلي.

نعم ان للفلاسفة في اثبات العقول العشرة ادلة يزعمونها وافية باثباتها كقولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ولكنها مدخولة لا توجب ادنى ظن بثبوتها بل نفس هذه القاعدة مما يهدم العقول العشرة مباشرة.

الشفاء»: ظن قوم ان القسمة توجب وجود وجهين لكل شيء كانسانين في معنى الانسانية: انسان فاسد محسوس، وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير، وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلق العقل اذا كان العقل شيئا لا يفسد، وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه «سقراط» انهما يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحد موجود يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو معنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق.[1]

ويبعد هذا الوجه عن الاول والثاني من جهة ان الموجودات في هذا الوجه ليست أشباحا محضة وان كانت متكثرة فاسدة لكونها في معرض الطبيعة المتغيرة، وانها ليست وسائط وجودية للموجودات كما قيل تربطها الفناء والبقاء، حيث ان المثل باقية في العالم الالهي في حين ان الموجودات تفنى في مجرى القوانين الطبيعية المحسوسة، وقد انكر بعض الفلاسفة ان يكون المقصود من المثل ما ذكره «ابن سينا» بانه يوجب ان ننسب الى «افلاطون» أموراً موهومة كعدم الفرق بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود وبين الماهية لا بشرط اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران والخلط بين الواحد بالعدد، والواحد بالمعنى وعلى اي حال لا يوجد في تفسير «ابن سينا» للمثل غموض من ناحية الانماط المنطقية وكان «أفلاطون» استعمل الكلمة الموضوعة للفرد «الانسان مثلا» في المجموع وان كان فيه خلط في معنى الوحدة على ما زعمه الفيلسوف الناقد.

الرابع: وعن «الفارابي» من «المصدر المذكور نقلا عن كتاب الجمع بين الرأيين»:

> اشارة إلى أن للموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير. وبيّن ذلك بعض المتاخرين حيث قالوا ان في عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي، ولا شك في انه يتحقق شيء هو الانسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية، وهو المعنى الذي

١ـ نقلناه عن السفر الاول من الاسفار الأربعة، صدر المتألهين، ص ١١٨.

يحمل على كثيرين من زيد وعمرو، والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصيات العقلية، فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو يلتفت إلى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق. فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما أن يكون ذلك الوجود في الخارج، أو في العقل. فعلى الاول يلزم ان يكون المتشخص عرضا خارجيا مؤخرا عن الماهية في الوجود فتعين الثاني وهو كونه موجوداً في العقل متشخصاً بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت إليه دون التوجه إلى تشخصه وهذا المعني جوهر لحمله على الجواهر حملاً اتحادياً، فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول وتكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجية، وهذا هو بعينه مذهب «افلاطون». فان قيل المشهور ان «افلاطون» اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث تكون ماهيات كلية للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحسي وهو ظل لها عنده.

وقد ذكر الفلاسفة في المثل وجوهاً اخرى لم نر في شيء منها ما يوجب اتهام «أفلاطون» بغفلته عن شيء لا يمكن اسناده إلى طالب المنطق فضلا إلى «أفلاطون» أفهل يمكن أن يقال إن «أفلاطون» لم يفرق بين الفرد من الانسان ومجموعته المؤلفة من أفراد كثيرين؟ وها نحن نختم البحث عن محتملات المثل الافلاطونية بكلام أورده «صدرالمتألهين» في الاسفار وهو كما نعرفه من الفلاسفة المتعمقين في فلسفة المشاء والاشراق والجمع بين استدلال الاولى وشهود الثانية. فقد قال:

تنبيه: فالحري ان يحمل كلام الاوائل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدأ وسائر افراد النوع فروع ومعاليل وآثار له، وذلك لا يفتقر إلى مادة ولا إلى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أو في فعلها، وقد علمنا جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالاً ونقصاً. بذلك عرفنا ان «افلاطون» يجعل المثال فرداً حقيقياً متعيناً بحسبه إلا انه نوع بصفة عامة كي يستشكل عليه باننا لا نرى في الخارج والطبيعة إلا افراداً فأين هذا الانسان بصفة عامة، وهو يجعل المثال فردا كاملا واصلا لسائر الافراد، ويجعل سائر الافراد فروعه و معاليله، فان اردت ان تمثل الموضوع فمثل بالشمس اذا طلعت وقابلت زجاجات متلونة فان كل زجاجة تأخذ نور الشمس

وتلونها حسب لونها الذي هي عليه، فالنور الساطع من وراء الزجاجة فرد من النور ونور الشمس ايضا فرد من النور حقيقة إلا ان نور الشمس هو الاصل والمبدأ وضوء الزجاجات معاليل واعراض (مع تسامح في المثال). فان اردت حينئذ ان ترد على المثل الافلاطونية فأت بدليل حاسم لتنكر به، أما ما وراء هذه العوالم الحسية واما تغاير فردي نوع واحد حقيقي كما نوهنا اليه في المجلد الثاني. ويبدو بعد التعمق والتدقيق ليست المثل إلا كعنقاء فهو حقيقة عند بعض وكوجود خيالي لا يتجاوز التجسيم النفسي عند آخر، وكما ان سبيل رد العنقاء ان نقول انا لم نجد من الحس والعقل ما يؤيد وجودها كذلك السبيل الى رد المثل ليس إلا ان تقول ان شيئاً من الحس والعقل لا يقرر وجودها إلاّ انه يفقد لحاظ الانماط المنطقية.[١]

وقد انبرى صاحب كتاب «خرافة المتافيزيقا» الى انتقاد مسألة عظيمة ليهدم بناءها من اصلها حيث قال:

ننتقل من هذا المثل الى مثل شبيه به عميق الاثر في الفلسفة المتافيزيقية التأملية التي نعمل على محوها وهدمها، فكم من فيلسوف يحدثك عن «الوجود» حين يقصد «بالوجود» كل الموجودات جملة واحدة، أرأيت الآن كيف يجيء كل كلام عن «الوجود» كله دفعة واحدة، كلاما فارغا بغير معنى؟ لأن «الوجود» تعميم لمفردات، ولا يكون التعميم مفرداً من المفردات كانه واحد منها، لأنه نمط اعلى من نمطها، فما يجوز ان تحكم به على كل فرد على حدة، لا يجوز ان تحكم به هو نفسه على مجموعها كأنه هو الاخر فرد منها.

بعد تكرار ما أسلفه من القضايا، يقول الكاتب:

نعود الى مثل «الوجود» فلو قال فيلسوف مثالي «الوجود واحد» فيكفيك للرد عليه ان تحلل له هذه العبارة نفسها، تحليلا يكشف عن تركيبها، وعند ذلك سيرى معك انها لا تحمل معنى، وبالتالي لا تعبر عن «نظرية» كائنة ما كانت... لأن دالة القضية «واحد» يحتاج رمزها «س» الى قيمة من الاشياء التي تعد بالواحد، أعني تحتاج الى شيء من نطاق «الافراد» كي تصبح قضية مفهومة، اما اذا احللت محل الرمز «س» فئة، فقد قفزت من نمط الى نمط اخر، وقد أسلفنا

١ـ الأسفار، صدر المتألهين، السفر الأول، ص ١٢٤.

القول بأنّ الكلام الفارغ منطقيا هو الذي يجعل قيمة المجهول في دالة القضية من نمط غير النمط المطلوب، ان كلمة «الوجود» تساوي «كل الموجودات»، لأن العبارة التي تبدأ بقولنا «كل الموجودات» هي عبارة تعمم احكاما كثيرة متفرقة قيلت عن الموجودات وهي فرادى، اي انها تلخيص لاحكام سبق الحكم بها على مفردات فلا ينبغي ان تكون هي بدورها موضوع حكم، ولو فعلنا لما اقتصرنا على الوقوع في الخطأ بل لتجاوزنا حدود الخطأ الى حيث الكلام الخالي من المعنى.[١]

ان هذه العبارة التي نقلناها بحذافيرها تتركب من دعوى ولعلها أعظم الدعاوى في ميادين العلوم والفلسفة جميعا، أقيم دلائل علىٰ اثباتها. اما الدعوى فهي التي قررها في صدر العبارة: ان الكاتب يعمل على محو الفلسفة المتافيزيقية وهدمها، واما الدليل فهو ان العام أو الكلي ليس فردا على حدة كي يحكم عليها استقلالاً. اما الدعوى فتمثل كما قلنا اعظم الدعاوى العلمية والفلسفية عامة وقد قام لها بعض المفكرين وليس مما يمكن الشك فيه، ولكن معنى المحو والهدم (بحيث لا يكون مجرد كلمة فارغة من المعنى) هو اعدام صورة لبناء حقيقي أو مفروض، وعلى هذا الأساس فانّ أول سؤال يتوجه إلى الهادم انه هل وجد بناء وصورة في فكرته حتىٰ قام على هدمه أو انه يقرع آلة الهدم على اللاشيء؟ لا شك في انه فرض في نفسه بناءً ثم قام بهدمه لا محالة، فما هو البناء؟ يتخيل الكاتب انه عبارة عن قولنا: كل الموجودات حكمها كذا، ولا شك انه بهذا التصور قد اخطأ في تعيين البناء الذي جعل وظيفته العلمية والفلسفية منحصرة في هدمه، فان هذا الحكم بناء فيزيقي يحس ويلمس وهو من الاستحكام بمرتبة لا تؤثر فيه اية آلة للهدم. نهاية الامر يُلقى على عاتقنا تكليف في غاية السهولة وهو ان لا نتكلم بعد ذلك بكلمة كل الموجودات، بل نقول كل فرد منها حكمه كذا وبذلك الاستبدال الأسمى نكون قد خلصنا العلم والفلسفة عن كل ريبة وابهام، وخدمنا الحضارة التي نسعى لتحقيقها.

قلت ان قولنا «كل الموجودات حكمه كذا» بناء فيزيقي لا ينهدم لوضوح ان المقصود بالعبارة المذكورة الوف من الفئات المجتمعة في حكم واحد، في حين ان كلا من تلك الفئات

١ـ خرافة المتافيزيقا، ص ١٩٧ و ١٩٩.

يشير الى افراده المعينين. فاذا قال العالم (لا الفيلسوف ولا الشاعر) فئة الانسان بجميع افرادها جسم، وفئة النباتات بجميع اصنافها جسم، وفئة الجمادات بجميع حصصها جسم، هل ترى قد اخطأ في هذه الاحكام أو انه على صواب دل عليه الحس والعيان دلالته على شيء موضوع؟ ثم بعد ذلك اذا جمع العالم الفئات المذكورة وقال: انها جميعاً اجسام فهل ترى ان هذه العبارة خالية عن معنى معقول أو ان مضمونها يتضمن تناقضا منطقيا أو رياضيا؟ كلا. لكن لو اسخطت عبارة «جميع الفئات المذكورة اجسام» الكاتب الوضعي، فنتركها ونقول بدلاً منها: ان كل فرد من افراد الفئة (والذي هو فرد من افراد جميع الفئات) جسم، لارتفع النزاع حينئذ بالمرة، ولكن قد كررنا انّ هذه مسألة طبيعية وعرفنا انها من المحسوسات، وليست مسألة ميتافيزيقية كي نجتهد في هدمها أو بنائها. أما ترى ان المادي المنكر لما وراء الطبيعة يقول ان كل الموجودات مادة أو مادية؟

أو ان جميع الموجودات معروضة للحركة؟

أو ان الوجود لا يتناهى أزلاً وأبداً وهو قديم؟

أو ان الموجودات بأجمعها قائمة بنفسها بلا احتياج الى علة خلفها تدفعها الى التقدم والتطور؟

أما يقول الفيزياوي ان كل جسم قابل للتجزئة الى ما هو اصغر منه؟ من البديهي انهم لا يقصدون بامثال القضايا المذكورة إلا كل فرد، ويعتبر الفرد كلمة تجمعها لفظة الوجود والمادة والجميع والكل.

لقد رأينا وسنرى كذلك ان كل من قام بانكار المتافيزيقا لم يكن له بدّ من استعمال هذه الالفاظ وما شابهها، فليختر المنكر سبيلا الى الانكار كقوله: لا أرى شيئاً غير طبيعي في معملي أو تفحصت جميع العوالم فرداً فرداً ولم أر شيئا خلاف الطبيعة كي اسميّه بما وراء الطبيعة، أو ان يدعي اني كنت موجودا من الأزل الى الأبد فاطلعت على جميع الأجرام الكونية فلم أر شيئاً يخالف القوانين المحسوسة؟ فان استدل على هذه المزاعم فأثبتها فقد نال من المعرفة مالا يتصور حدّه.

ثم ان المنطق الوضعي يدّعي ان الكلمات المتافيزيقية خالية من المعنى فيستحيل عنده وجود المتافيزيقا، والعبارة التي تكشف عن هذا المعنى هي إن استحالة المعرفة المتافيزيقية

عند «كانت» حقيقة نفسية وليست هي بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الوضعي المنطق.[١]

وما قرره من التقابل بين الاستحالتين يكشف عن ان الوضعي يرى استحالة وجود المتافيزيقا في حين لا يراه «كانت» مستحيل الوجود وانما يقول باستحالة معرفته. على ان في الكتاب عبارات اخرى وجدناها دالة على الاستحالة من حيث الوجود دلالة صريحة، فنحن عندما نلاحظ الجملة المذكورة مع سائر الجمل التي صيغت لأن تعبر عن المسائل المتافيزيقية بانها خالية عن المعنى، تحيرنا اشد الحيرة فان كون اللفظ ذا معنى معقول يتبع تفاهم العقلاء في الألفاظ، وليس الوضع واستعمال اللفظ، من المفاهيم الرياضية والمنطقية كي يطبق اللفظ والوضع والاستعمال عليهما ويكونا مما توزن به الامور المذكورة. فقولنا: لفظة الحديد ذات معنى، اي انها عند الاستعمال في القضايا الشخصية والكلية تعطي معنى مشيرا الى الواقع الذي نعرفه، والذهب، والفضة، والانسان، والشجر أيضاً كذلك، ولا يمكن ان يقال ان الالفاظ المذكورة خالية من المعنى لانها لا تدل على افراد محددين. وبعبارة أوضح اذا قلنا ان قيمة الذهب اعلى من قيمة الحديد والفضة، لا نفهم من هذه القضية ان الذهب الموضوع في القضية هو ذهبي الخاص الذي اشتريته يوم فلان من الصائغ الفلاني، أو ذهبي الذي وضعته في المكان الخاص وذو الوزن المحدد. كما ان المقصود منه ليس الذهب الذي يقال له الكلي المنطقي لأن الكلي المنطقي مما لا يوجد عند الصائغ وليس بجسم حتى يوضع في مكان خاص به وان يكون ذا وزن وله قيمة، بل ان المقصود بالذهب في القضية المذكورة طبيعته وعنصره الموجود في الخارج الذي يكون منشأ لآثاره الطبيعية من قابلية الانبساط واللون والشكل... وما اليها من الخواص[٢]، والحس والمشهود العلمي الخارجي

١ـ المصدر السابق، ص ٥١.

٢ـ ومما لا بد من توجيه الباحث اليه هو ان انكار الكلي في الخارج المحسوس ليس من ابتكار المنطق الوضعي بل العلماء والفلاسفة بأجمعهم من الفيزياويين والمتافيزيقيين والإلهيين والماديين وغيرهم قد انقسموا من قديم الازمان الى طائفتين ـ الاولى منهما تذهب الى ان الكلي موجود في الخارج، واخرى ترى ان الموجود في الخارج هو الفرد لا غير. وهذا الاختلاف ليس امراً جديداً، وكما ان القول بوجود الكلي في الخارج ليس من خصائص المذهب المتافيزيقي كذلك انكاره لا يختص بالوضعيين.

وها نحن نوافق الوضعيين في المسألة موافقة صريحة، وليس لها اي تال فاسد منطقياً أو رياضياً، ومع ذلك لا يمكننا الشك في ان عدة من القضايا لا يختص موضوعها بفرد دون فرد كما في القضايا التي صيغت لبيان قانون كلي علمي أو فلسفي.

يشهدان بصحة القضايا العامة في القوانين العلمية والمحاورات الانسانية قاطبة.

واما زعم استحالة الحقيقة المتافيزيقية التي توجب سلب الثقة بدعاوى المنطق الوضعي فمن الحق استدراجه بمراحل، لأن اللفظ اذا كان خالياً عن المعنى فان المنطق والعقل والحس تتفق على ان يحكم عليه بالسكوت لا ان يتخرص ويدّعي استحالة ما لم يعرف. أليس اللزوم والامكان والاستحالة اموراً تلحق المفاهيم بعد تصورها؟

فاذا قلنا: ان «a يلزمه b» فهل لنا ان نقول ان اللزوم امر قائم بشيئين لا نعرفهما، فهما ممتنعان؟ أو نقول: بدّل دالة القضية وضع مكان الرمزين «a و b» شيئين ذوي مفهومين حتى نرى هل يوجد هناك رابطة اللزوم بينهما؟ فاذا استبدلنا a بالنار وb بالحرارة وجعلنا صيغة القضية «النار تلزمها الحرارة» فعندئذ نقول: نعم انها قضية صحيحة نعرفها بالحس والعيان.

وكذلك لو قيل ان «a يمكن ان يكون b» فماذا نقول بعد سماع القضية المذكورة؟ لا شك في اننا سوف نتسائل: ضع مكان الرمزين في دالة القضية حقيقتين مفهومتين حتى نعرف ما قصدته بالقضية. فاذا استبدلنا a بطالب الفيزياء (زيد) وb باستاذ الفيزياء فصارت القضية بعد الاستبدال «طالب الفيزياء (زيد) يمكن ان يكون استاذ الفيزياء» فنقول حينئذ نعم يمكن ان يكون زيد استاذاً للفيزياء.

وكذلك الاستحالة فاذا قلنا: «انّ a يستحيل ان يكون b» فهل لنا ان نصدق به بمجرد سماعنا دالة القضية، أو نعود بعد ذلك سائلين: ما نريد و نقصد بـa وb بدل الدالة لنرى ان الأول منهما يستحيل ان يكون ثانياً ام لا؟ فاذا استبدلنا دالة القضية ووضعنا مكان رمزيها: «سقراط» يستحيل ان يكون حجراً حين هو «سقراط» فعندئذ نذعن بالاستحالة فاننا عرفنا بعد صيرورة القضية صريحة ان سقراطاً فرد من الانسان، والحجر جسم جامد له خواصه فحينما يكون الشيء «سقراط» يستحيل ان يكون «حجراً». واني استبعد غايته ان لا يكون كتّاب المنطق الوضعي ملتفتين الى مثل هذه البديهة، بل وانّ ما أكدوا القول فيه بأن دالة القضية غير القضية الصريحة، بنفسه يدل على البديهة المذكورة. فعليه وبعدما سلمنا بأن الحقائق المتافيزيقية غير مفهومة للوضعيين وان كل كلمة استعملت فيها، خالية من المعنى فبالنتيجة قد وقف المنطق الوضعي امام قضية تشتمل على رمزين لا يدلان على معنى عنده.

وبعبارة تمثيلية فلتكن قضية «الله موجود» كقولنا «b = a» فهل للمنطق الوضعي ان يحكم باستحالة هذه القضية لأنه لا يعرف في ميادين المحسوس ان كلاً من a وb يشير الى أي معنى مفهوم، فاذا حكم باستحالتها فيسأل: ماذا فهمت بقولي a وb حتى استعجلت بالحكم باستحالة ان تكون بينهما رابطة ولا شك في انه يتحير في الجواب.

ومما رأينا التنبه عليه ضرورياً ـ ولعلنا قد اشرنا اليه سابقاً ايضاً ـ ان بعضاً من طلبة المنطق الوضعي لا يعرفون المنطق معرفة جديرة به بل يحملون على اكتافه ما يعجز عن حمله وكأنهم سلكوا سبيلاً الى انكار المتافيزيقا بمقدمات لا ترتبط بالمنطق الوضعي من قبل ان يفهموا نتائجه وقوانينه. وبعبارة واضحة قد غرتهم الفلسفات السلبية بمبانيها التي تخفف العقول وتريحها عن الفعالية الفكرية وايضاً يسلبون بها عن الوجدان والفطرة حاكميتها ويجبرون انفسهم على ان يتعبدوا بعقائد غير وضعية؟ فأرادوا ان يلونوا عقائدهم بصبغة المنطق على انه وضعي بحكم ما يحسه الانسان ويلمسه، ولا اظن ان مهرة الفن غافلون عن انه أحد وسائل المعرفة في ميدانه الخاص لا غير.

اختلاط الفرض والواقع
واستعمال كل واحد منهما مكان الآخر.
بعض من علل الخلط.

اختلاط الفرض والواقع

إن من المسائل التي أوجبت الخلط بين الفرض والواقع وكان الانتباه اليها ضرورياً لكل متفكر «لايقصد إلا المعرفة بالحقائق الكونية»، هو عدم التزام بعض النفوس باستعمال الاصطلاح في موضعه، ولسنا نريد بذلك أن نبدي انهم يخطئون في تشخيص مواضع الاستعمال اللفظي، بل المقصود انهم يشوّهون الحقائق الواقعية فيتبع هذا التشويه في الحقيقة الخلط والخطأ في الاصطلاح ايضاً. فقد اسلفنا القول في معنى الفرض والواقع وقلنا على سبيل الاجمال ان الفرض قضية محتملة في واقع لم يثبت قانونياً ليتمسك به العالم والفنان والفيلسوف لتفسير ظاهرة معينة تفسيراً احتمالياً ثم اذا انكشفت حقيقة الحال وطابقها الفرض أسموها حينئذ قانوناً علمياً أو فنياً أو فلسفياً، أي انّ الواقع ما كانت له حقيقة في نظام الكائنات وتسمى القضية المطابقة له قانوناً. فبعد وضوح التفكيك بين مجالي الفرض والقانون الثابت، نقول: يمكن ان يكون للخلط بين الفرض والقانون اسباب مختلفة وعوامل متشتتة يلزمنا التنبه الى بعض منها على سبيل التمثيل.

١ـ لو أنّ مسألة مفروضة تمت معرفتها من أكثر الجوانب ولم يبق فيها إلا جهة لا تبدو عظيمة يعتنى بها بالنظرة السطحية فحينئذ يقوم المفكر بتكميل المسألة المفروضة بفرض، ولكن الجهات القانونية لكثرتها تغلب الجهة الضعيفة وبالنتيجة يقال ان المسألة قانونية وليست تعد فرضية. فلنفرض انّ ظاهرة علمية تتركب من جوانب مختلفة، فلنفرضها:«A، B، C، D، E، F» وقد عرفنا الجهات الخمس الاولى معرفة قانونية وعلمنا حقيقة تلك الجوانب وعللها ومدى تأثيرها في الظاهرة وكيفية صلة احداها بالاخرى ولكننا لم نفهم حقيقة الجهة السادسة وهي «F» أو لم نفهم صلتها بالجهات الخمس ومدى تأثيرها في

الظاهرة، وفرضنا انها ايضاً كسائر الاجزاء من حيث التدخل فيها وحينئذ قد تغلب الجهات المعلومة على مجموعة الظاهرة فيغيب الجزء المفروض بل ويندمج في الجهات المعلومة فيتخيل حينئذ ان الظاهرة المفروضة علمية قانونية في حين ان الجزء المفروض يمكن ان يؤثر في الظاهرة اثراً لا يسانخ نتائج الاجزاء المعلومة وانما نحن الذين نتخيل انه يشابهها. وهذا سبب كثير الانتشار في العلوم والفنون بل وقد يكون الاثر لذلك الجزء المجهول وليس لسائر الاجزاء إلا جهة اعدادية حينما نزعم ان لا دخل له فيه اصلاً أو ان الاجزاء المعلومة لن تشاركه في الاثر.

٢ـ قد يكون السبب لوضع الفرض موضع القانون، صدق الفرض في موارد مشابهة لمسألة علمية أو فنية صدقاً قانونياً ويكون التشابه سبباً لتطبيق الفرض على المسألة المفروضة ايضاً، فنرى ان قانون السببية يصدق على جميع الاجزاء الطبيعية بحيث لا يرى شيء منها غير خاضع للقانون المذكور وقد يقوم المفكر بتحليل الافعال الصادرة من الانسان العاقل الناظر في الاغراض ويصر على تطبيق القانون للافعال الاختيارية التي لا تخضع لقانون السببية الضرورية الصادق في جميع اجزاء الطبيعة، وهو بذلك التعميم يخادع الوجدان والمحسوس من مقدمات الفعل الاختياري.

٣ـ إن من الاسباب العادية للاستبدال المذكور ما يختص بمن اكتشف الفرض في مورد، فان في النفس عاطفة (بل وقد تتجاوز عن حدود الحب والعاطفة وتصل الى العشق) تختص بما خلقه واخترعه بحيث تعمي الانسان الذي خلق الفرض (بعدما تحمل اتعاباً في سبيل حل مسألة مفروضة) وتمنع من ان ينظر الى الفرض نظرة عابرة بل كثيراً ما يعتنقه كأحق ما يكون في معارف الاعتناق. ونحن حتى الآن لم ننس ما قاله «داروين»:

> ان المشكلات الكثيرة تحيط بنظرية التطور. واعتقد ان المستقبل ايضاً وان طالت مدته لا يكفي لحلها، إلا اني صرفت كثيراً من اوقاتي في الاسفار البعيدة واكثرت من البحث عن نظرية التطور فلا اشك في ان الحالة الاولى التي كنت عليها من الاعتقاد بثبات الانواع قد زالت عني واعتقد ان الانواع متطورة.[١]

وهذه الجملة كما تراها تتضمن ما ذكرناه من العشق الحاصل لقضية كانت مطلوبة

١ـ أصل الانواع ونشوؤها في الانتخاب الطبيعي، ج ١، ص ٧٢.

للباحث مدة من الزمن. وهذا السبب الثالث لحقيقة سيكولوجية ظاهرة لا ترتبط بالواقع ولكنه ايضاً شائع في الافكار المتوسطة.

٤ـ قد يكون استعمال القانون العلمي في موضع الفرض نتيجة عقيدة تولدت في نفس الانسان وهو يمشي على ضوئها بلا توجه الى قيمة العقيدة والى الموضوعات التي تلحق بمعتقده، ومثال هذا السبب قد مر في البحث عن مداليل المنطق الوضعي وما استنتج منه انصاره المؤمنون به. وقد رأينا وعلمنا ان المنطق الوضعي لم يكن قادراً على استنكار ما لا يعرفه بل كانت وظيفته المشروعة السكوت حيال المجهول اذ كانت غاية ما يدل عليه المنطق الوضعي ان العبارات الدالة على المفاهيم المتافيزيقية لم تكن ذوات معان يفهمها المذهب المذكور، واما استحالتها فمن اين ثبتت؟ واية طريقة علمية اثبتت ان الله يستحيل ان يكون موجوداً وان الروح يستحيل ان تكون خالدة؟ وقد اتفق المفكرون قديماً وحديثاً وتطابق العقل والحس على ان مضامين العلم لا تفيد إلا اكتشاف الحقائق والروابط المثبتة بينها وهي لا تقدر على انكار ما لم تصل اليه. وبعبارة اوضح ان العلم يقول بصراحة: ان الماء يتركب من جزئين (الاوكسيجين والايدروجين)، ويقول ايضاً ان مقدار الحركة يتبع الطاقة المحركة. وان اضافة اثنين الى اثنين آخرين تنتج الاربعة، وليس له ان يتجاوز حدوده الاثباتية فينكرها بملء فمه، فالحاسّة عندما تباشر شيئاً محسوساً ترتبط به ارتباط المدرك بما ادركه، واما ان ما وراء المحسوس ماذا؟ فليس من حقه ان ينفيه.

على ان من المسائل المتافيزيقية ما يدل على الاعتقاد بتحققه بواسطة نفس العلم والحس. وبعض الناس ينظرون الى المسائل المتافيزيقية بنظرة واحدة ويحسبونها اموراً متحدة ان ثبتت فكلها، وان انتفت فكلها ايضاً. وبعبارة تمثيلية يتخيلون ان المفكر اذا قدر على انكار المثل الافلاطونية أو على انكار خلود الروح بوسائل معينة آمن بها المفكر فهو بعين الوسائل يتمكن من انكار وجود الله ايضاً، وهذا الوهم مما اوجد في العلوم ونفس الجماعات اغلاطاً فاحشة لا يمكن غض النظر عنها، ولكن لا يخفى انها لا تشتبه على الافكار العالية التي لا تعجز عن التفريق بين الصواب والخطأ. إلا ان بعضاً من المسائل المتافيزيقية ليست اموراً نظرية مختصة بالمفكرين بلا ارتباطها بحياة الجماعات، وليست مسألة وجود الله كمسألة المثل الافلاطونية، ولا حديث خلود الروح كالعقول العشرة التي

لا يؤيد وجودها ادنى دليل علمي كالمثل الافلاطونية التي لا تزيد عن كونها شعراً أنشده فيلسوف اشراقي. فان كانت الادلة المثبتة للمثل والعقول العشرة اموراً تفوق على المشهودات المحسوسة وتعتمد على اصول ذوقية توجد في النفوس الحساسة، فانّ مسألة وجود الله ليست من هذا القبيل وان القائل بان الكون يحتاج الى خالق، لا يقول شعراً ولا ينسج فلسفة ميتافيزيقية، بل انه يرى الحوادث المرتبطة المنظمة لا توجد فيها نقطة غير خاضعة للنظم وان كل حادثة تستند الى عوامل مقتضية لوجودها، ولا يمكن ان يشك عاقل في ان هذه مشاهدة لم تخلقها ادلة المثل الافلاطونية ولا العقول العشرة المجردة بل انها نتيجة مباشرة حسية سمعية وبصرية ولمسية. واما المماحزة الماضية والقول بأنّ «كل الموجودات حكمها كذا» فهو قول لا اصل له ولا فرع فقد سبق انه قيل لستر الحقيقة الواقعية التي ينظر فيها الانسان نظرة جد من الدرجة الاولى، فنحن نجوّز لك ان تقول لا ارى هذه الصيغة «كل الموجودات حكمها كذا» في الخارج وانما ارى «كل فرد حكمه كذا»، ومع هذا فقد اعترفت بان كل ما انظر في الكون لا ارى فرداً خارجاً من النظام أو من سلسلة العلة والمعلول. وجملة القول ان الذي يجب على كتّابنا الوضعيين ان يلتفتوا الى المسائل المتافيزيقية ليعرفوا اقسامها المختلفة فيحكموا على كل موضوع بحكمه الذي يناسبه، وان لا يغفلوا عن الواقع الذي قد اعرضوا عنه لفكرة حصلت لهم من ناحية الشبه الذي يملأ الكتب والافكار.

٥ـ وقد يكون السبب في استبدال الواقع بالفرض أو بالعكس ضعف فكري ناجم من امور سيكولوجية أو من قلة الاطلاع وضيق دائرة المدركات، وهذا السبب الخاص من اهم الاسباب التي عددناها للاستبدال الذي ليس بمشروع ويختص بمزية لا توجد فيما مضى من الاسباب، وهي ان من اشتبه عليه الامر من الاسباب السالفة يمكن ان يتنبه في آخر الامر بعد الفحص والتحقيق الى خطئه، ويرتدع عن المشي في سبيل انكار ما لم يفهمه. ولكن الضعف الفكري مما يتعذر ان يعترف به المفكر، فأي ناظر في الكون وهو يحسب نفسه مصيباً وتلميذ الله ينتبه الى نقصه الفكري فيما يحكم به؟ ومن المشهورات العامة ان الله تعالى وان لم يرض الناس بما اعطاه لهم من الشؤون الجسمية والمالية إلا انه ارضاهم بعقولهم التي منحها لهم، فكل يرى نفسه في اعلى درجة من التعقل والفكرة إلا قليلاً من ذوي العقول العالية

والادراكات الراقية وممن صرف ازمنة طويلة من حياته في معرفة الكون وفيما افاده الآخرون من الانسان المستطلع على الكون. فان هذه الفئة القليلة هي التي تدير اعينها في الكون والافكار المرتبطة بها فترى نفسها كأحد الافراد الذين خاضوا في لجج الاسرار المدهشة ولم يهتدوا الى اكتشاف الالغاز التي تحيط بالعقول. فتأملوا في كل حقيقة وقضية واجهتهم، ولم يستعجلوا في تصديقها وتكذيبها، لانهم عرفوا حدود العقل والعلم وسعة الكون وكثرة اسراره. ولكن العقول المتوسطة اكثر الناس تصديقاً وتكذيباً وتناقضاً في القول، أو أدى بهم الاستعجال في الحكم الى الخشية من التأمل والتحقيق فيما يسمعونه ويقولونه، وعندهم الكون الفسيح لا يزيد ولا يكبر عن صندوق يمكن ان يفحص عنه وعما فيه كل من طالع قطعاً محدودة من الكون أو اشتغل بمطالعة صفحات معدودة من الكتب بل بابيات وردت في الدواوين الشعرية. ولا يمكن الارتياب في ان الاعتياد على مثل هذه المعلومات السطحية يسلب عن العقول غريزة حب الاستطلاع وقدرتها على حل المشكلات العلمية والفلسفية وهو ما يُعدّ من أشنع نتائج الاكتفاء المذكور.

ولنا في هذا الصدد امثلة كثيرة يمكن الاستدلال بكل واحد منها على الظاهرة المذكورة، فانا لم نر الى الآن وجهاً علمياً ولا فلسفياً لانكار بعض المعاصرين صحة قانون النقيضين إلا ما سمعته من قصر ادراك المنكر للقانون أو عدم تتبع الاصول المنطقية القديمة حيث قال احد المعاصرين:

> يقال ان كل حكم اذا لم يؤدّ الى التضاد المنطقي فهو حق وان التضاد آية الخطأ والاشتباه، فان فحصنا عن هذه الحقيقة دقيقاً رأيناها خطأ.[١]

ولا شك في انّ بعضاً من المفكرين يجزم بأن كل حقيقة في جبهتها علامة الماضي فهي بنفسها تحمل دليل بطلانها بلا احتياج الى فحص عن صحتها وبطلانها عن الحقيقة. فلولا انه كان من المضحك لمثلثُ بامور منها انك اذا اردت ان تثبت فكرة «ان فرداً من الانسان موجود» فلا بد لك ان لا تستشهد بقول الماضين في ذلك لأنّ اشتراكهم فيها يحط من شأنها ويثير حولها الشك!. وجملة القول أن لابد للمفكر من العلم بأن لا دخل للزمان ومضيّه واستقباله في الحقيقة وهو لابد من ان يجدّ في سيره الى كشف الحق والحقيقة وان وجده في

١ـ الديالكتيكية المادية ، الاراني، ص ٢٦.

كتاب «فيدا».

فلنعد الى حديث قانون النقيضين، قلت: لم ار شاهداً على ضعف عشاق الحداثة اقوى من شاهد قانون النقيضين (من القوانين القديمة التي يتركز في الاذهان البشرية،) وملخص البحث ان المنطق القديم يصر على بداهة استحالة اجتماع النقيضين، وهو يقول: ان الشيء ونقيضه لا يجتمعان، وعرفوا نقيض الشيء برفع عينه كـ«الكتاب» و«اللاكتاب» و«الانسان» و«اللاانسان» هذا في المفرد، والتناقض في القضية كقولنا: «سقراط انسان» و«سقراط ليس بانسان» ولا شك في ان تصور القانون على ما هو عليه يلازم التصديق الجازم به، ومع ذلك قد افترى بعض الكتاب المحدثين على القدماء وقال ان من جمود المنطق القديم ذهابه الى استحالة اجتماع النقيضين، وان العلوم الحديثة قد اثبتت ان كل حادثة في الكون نتيجة تضاد وقع بين جزئين أو اجزاء عديدة، واستشهد عليه بالتفاعلات الكيماوية الواقعة في اجزاء النبات والحيوان بل في الذريرات ايضاً حيث ان اجتماع السالب والموجب منها يوجب تحقق العناصر وسائر الحوادث.

والأغرب من ذلك ان بعضاً منهم جعل اجتماع الضدين وتكافؤهما من الاصول الاولية لفكرته، ومن المقطوع به ان هؤلاء المعاصرين لا يرون للحقيقة الواضحة ذماً سوى انها قديمة، وأنّ القدماء من المفكرين قد قالوا بها، فأوجب هذا الذنب ان لا يفحصوا عن الحقيقة فحصاً مباشراً.

ان القدماء قد قرروا لحاظ وحدات لصحة القانون لو فقد إحداها لخرجت الحقيقتان من التعارض والتناقض ولا يستحيل اجتماعهما. الوحدات هي اتحاد الموضوع والمحمول واتحاد جميع خصوصياتهما في القضيتين الموجبة والسالبة من الاشتراط والاطلاق والاضافة وعدمها والزمان والمكان والقوة والفعل والجزء والكل، فلا تناقض بين «سقراط انسان» و«الحجر ليس بانسان» لأن الموضوعين في القضيتين لم يتحدا، ولا ينافي صدق احدهما صدق الآخر وبين قولنا «سقراط فيلسوف» و«سقراط ليس بسائق» لأن المحمولين في القضيتين متغايران، ولا منافاة بين ان تكون القضيتان صادقتين معاً، وكذلك لا تناقض بين قولنا «سقراط كان حياً قبل الميلاد» و«سقراط لم يكن حياً بعد الميلاد» لأن الزمانين ليسا بمتحدين.... الى آخر الوحدات، واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان الحوادث الكونية ان

هي إلا نتائج لاجتماع الاضداد، فنقول: وان كان اجتماع الاضداد ايضاً كاجتماع النقيضين في الاستحالة وان مرجع الاول ايضاً الى الثاني كما ثبت في محله، إلا انهما قانونان مختلفان بالنظر الى كل منهما بنفسه.

وعلى اي حال ان المنطق القديم وانصاره بل ومن ابتكره لم يغفلوا عما ذكر من حديث تفاعل الاضداد ولكنه غير اجتماع الاضداد والنقيضين. فان اردت تحقيق ذلك ومعرفة انّ مسألة تكافؤ الضدين يمتد تاريخها الى اقدم المفكرين فانظر الى هذه العبارة:

لما كان ينظر «هوميروس» في تضاد الموجودات كان يتمنى ان يرتفع التضاد منها ليتبدل العالم الى سكون ابدي.[١]

فماذا ترى في هذه العبارة القديمة أفلا تحكي عن مضمون القانون المعروف وهو ان الموجودات في حركاتها التفاعلية تقع تحت تأثير الاضداد بعضها في بعض؟ فلماذا يجوز لنا اسناد قانون التكافؤ بين الاضداد الى انفسنا ونتحمس له زاعمين بأننا نحن المحدثين قد اكتشفناه وعرفناه وكان القدماء جاهلين به. وقال «ارسطو»:

والسبب في هذا التفاعل بين الموجودات ان الاضداد من جنس واحد وانها تتفاعل.[٢]

وقال في محل آخر:

ينضم الى المادة الكائنة في الموجودات في حال حركتها شيء هو الذي يحركها ويغيرها وهذا الشيء المحرك هو ضده.[٣]

وفي جملة اخرى قال:

لا يمكن ان يقال ان النمو والفساد في الاشياء كتبدل الماء هواءً لأن الماء المتبدل لم يعرض عليه النمو بل حدثت في الماء حركة لفساد ضده.[٤]

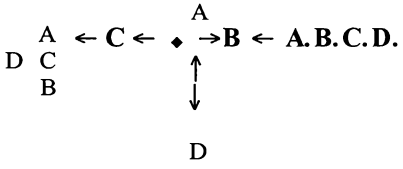
والعبارتان الاخيرتان من اوضح ما يكشف عن ان تكافؤ الاضداد في تشكل الحوادث كان من البديهيات التي ثبتت عند المفكرين جميعاً. وجاء له في كتاب النفس ص ٥٦:

١ـ الملل والنحل، الشهرستاني، ص ١٨٧، طبعة ايران.
٢ـ الكون والفساد، ارسطو، ص ١٦٩.
٣ـ نفس المصدر، ص ٥٥.
٤ـ نفس المصدر، ص ١٤٩.

ويقال عادةً ان الضد غذاء الضد، لا أي ضد غذاء أي ضد، بل في الاضداد التي مع توالدها يتبادل النمو.

فبعد التمعن في العبارات التي ذكرناها هل يمكن أن يقال ان «أرسطو» الذي قد سلّم بمسألة تكافؤ الاضداد كان غافلاً عن قانون استحالة اجتماع الضدين واجتماع النقيضين؟ فكيف صدر من «ارسطو» بطل المنطق ومقرر القانون المذكور ما ينافيه من مسألة التكافؤ؟ فلو حكم حاكم في مثل هذه الاصول المهمة على ضوء التتبع والتحقيق لما ارتكب مثل هذه الاخطاء. فنقول عندما نلاحظ تكافؤ الاضداد وقانون الاستحالة نرى ان نفس قانون التكافؤ الذي هو العامل في الحوادث الطبيعية، من اقوى الشواهد على قانون الاستحالة، لأنه لو كان مما يمكن اجتماعها لما وقع التكافؤ بينهما، فان التنازع وتأثير احد المتنازعين في الآخر ليس إلا من جهة استحالة اجتماع المتنازعات، على ان الحادثة الثالثة التي تتولد من التكافؤ الاول ليست شيئاً من الضدين اصلاً. فلو فرضنا A احد الاضداد وB ثانيها وC ثالثها وD رابعها، فمعنى تكافؤ الاضداد ان يقع التماس والتلاؤم بينها جميعاً ولما فرضناها اضداداً يوجب التماس المذكور ان ينازع كل واحد الآخر فيما يقتضيه استقلالاً فيقع التفاعل بينها لا محالة فينتج التنازع حادثة متولدة منه (المسماة بالتأليف الذي يحدث بعد التكافؤ) فلتكن صورة الحادثة كالشكل الآتي الذي يرى فيه الاضداد في صور ثلاث: الاولى حالة تقريرها، الثانية حالة تكافؤها، الثالثة ايجاد الحادثة أي حالة تأليفها وهي الحادثة الاخيرة.

التقرير التكافؤ التأليف



ومن البديهي ان كل حالة سابقة ما لم تتحول عن قرارها المفروض لا يمكن حدوث الحالة اللاحقة، فكل من الحالات اللاحقة ما لم تنف السابقة لا يمكن ان توجد، فان فرضنا امكان اجتماع الاضداد والنقائض فلتجتمع الحالات المتعاقبة في حالة واحدة مع انه خلاف

الضرورة والحس. ففي الحالة الاولى لم يلاحظ الاضداد إلا موجودات مفردة مستقلة لن يقع بينها اي تماس موجب للتفاعل، وفي الحالة الثانية قد حدث التماس والتفاعل بينها وتأثر كل واحد منهما بالآخر، وفي الحالة الثالثة وجدت الحادثة المتولدة من الاضداد المتفاعلة، وفي هذه الحالة يفقد كل من الاضداد آثاره الانفرادية والخواص التي كانت ثابتة له في حالة استقلاله، ومن البديهي ان A لم يصرB، و D لم يصر C و A لم يصر D و B لم يصر C و... كذلك الاجزاء الاخرى، وانما تفاعلت الخواص واخذت صورة ثالثة فلو قدرنا على التحليل الدقيق لكنا نصل الى كل واحد من الاضداد على حدة.

واما العبارة التي نقلناها في صدر الموضوع عن بعض المعاصرين فمن الثابت ان الواقع غير ما زعمه، فانه اسند الى المفكرين انهم يقولون: ان كل حكم ان لم يؤدّ الى التضاد فهو حق. ولو كان الكاتب يقنع بالعبارة الثانية وهي ان التضاد علامة الخطأ والاشتباه لكان على حق، فان كل قضية اذا أدّت الى التضاد والتناقض فهي باطل محض، وإلا لم يبق في الافكار والتوهمات اي باطل وان لم يكن مطلقاً، فلو قال احد مرّة: المادة مما يمكن ان يحس ويلمس، وقال ثانية ان المادة مما لا يمكن ان يحس ويلمس وقصد بكل من الموضوع والمحمول في القضيتين شيئاً واحداً، افلا تقول ان القائل تكلم بقضيتين احداهما كذب محض وان صدقهما معاً مستحيل لا محالة، فاذا سئلت عن وجه الاستحالة فبماذا تجيبه؟ أفلا تقول انه قال قولاً متناقضاً؟ وقس عليه جميع القضايا المستحيلة فان وجه الاستحالة فيها هو رجوعها الى التناقض بلا استثناء.

واما الجملة التي قال فيها: ان كل شيء ان لم يؤدّ الى التضاد فهو حق، فهي بحاجة الى زيادة تمحيص لابد منه في الاصول المنطقية، فان مجرد عدم التضاد في قضية مفروضة لا يوجب صدقها، فانّ افتراض صفحة هذا القرطاس سوداء مما ليس فيه تناقض منطقي ولكنه ليس بحق، نعم ان معنى «حقيقة» يختلف باختلاف موردها فانّ كون «سقراط» انساناً، حق وامكان ان تكون صفحة هذا القرطاس سوداء ايضاً، حق، والاصول الرياضية ايضاً حقة، ولكن ثبوت الحق لكل من القضايا امر خاص بها، وقد يكون اسناده الى غيره باطلاً. ففي القضية الاولى وهو ثبوت الانسانية لسقراط معناه ان عوامل معينة اجتمعت في ظروف خاصة واوجدت «سقراط». ومع فرض وجود تلك العوامل فالقول بان سقراطاً لم

يكن انساناً قول مناقض لا محالة، ومع افتراض بياض الصفحة الحكم بكونها سوداء أو مع فرض عوامل السواد في الصفحة الحكم بأنها بيضاء. مناقض أيضاً، وقس عليه الاصول الرياضية، وملخص البحث ان تحقق القضية لوجود عواملها حق وافتراض عدم تحققها مع وجود تلك العوامل تناقض. وكذلك عدم تحقق القضية لعدم عواملها، فلو فرضت متحققة والحالة هذه فهو افتراض مناقض لا محالة، فهذا المعنى الذي ذكرناه يوضح القول المشهور من ان كل قضية ان لم يؤدّ افتراضها الى تناقض فهي حق.

ثم اوضح الكاتب مقصوده من امكان اجتماع الاضداد في العبارة التي ننقلها تواً:

> وقد تواجه الفكر موانع بسبب عدم التمرين في التفكير الديالكتيكي، فان الفكر الساذج يعجز عن ادراك اتحاد الحركة والسكون، والوجود والعدم، والجسم والروح، إلا ان شيئاً من التدقيق يرفع الغموض عن معرفة ما قلناه (للافكار الساعية في الطبقات الديالكتيكية) فانكم تعلمون ان السكون حركة تعادل الصفر وانه من الحالات الخاصة للحركة، وهكذا كل شيء في حالة الصيرورة فانه موجود لأنه في حالة الصيرورة وليس بموجود لأنه لم يوجد بعد، اعني به ان تكافؤ الاشياء وتكاملها يوجب اجتماع الوجود والعدم في مورد واحد، وبالقياس المذكور يمكن رفع التضاد بين الروح والجسم ايضاً.[١]

لقد جمع الكاتب السكون والحركة في نفس السكون باعتبارين لفظيين، وزعم ان السكون اذا سمي بالحركة في درجة الصفر يجتمع فيه المفهومان المتضادان، فنقول لا شك في ان الحركة هي انتقال المتحرك من نقطة اولى الى نقطة ثانية، فانْ فُرِض السكون لجسم في نقطة بلا اجتياز الى نقطة اخرى فهو ليس بمتحرك، كما انه لو فرض الجسم في حالة الانتقال فهو متحرك وليس بساكن سواء اكان هذا السكون لوجود مانع عن الحركة أو بسبب عدم المقتضي له، فالجسم المفروض في الحالتين يفقد الانتقال الذي هو معنى الحركة. وبعبارة مختصرة فإما ان يكون الانتقال موجوداً، فالحركة موجودة، واما لا يكون الانتقال موجوداً فالحركة ليست بموجودة، بل الموجود هو السكون. وتسمية السكون بالحركة في درجة الصفر كتسمية الحمرة بالسواد في درجة الصفر أو السواد بالبياض في درجة الصفر وتسمية

١ـ الديالكتيكية المادية، الارانى، ص ١٥٢.

الواحد باثنين في درجة الصفر وما اليها من الامور المتنافية التي لا يمكن اجتماعها، فان اضافة درجة الصفر الى ضد لا يوجب اجتماعه مع ضده الآخر.

وان اردت ان تجعل لحقيقة واحدة اسمين مختلفين فلا نزاع في البين، فان شئت سمّ السكون (البقاء في نقطة مفروضة) بالحركة في درجة الصفر وسمِّ الواحد باثنين في درجة الصفر فان كلمة «درجة الصفر» تحوّل معنى الضد الى مفهوم يوافق الضد الآخر ولا مانع عنه، كما لم نر ضيراً في ان يسمي «زينو» الحركة بالسكونات المتوالية، فان كلمة المتوالية تغير معنى السكون الذي هو الكون في نقطة ولهذه الجهة لا نخالف «زينو» في الحركة.

ثم هل من الممكن ان يجمع الكاتب في الحالة المفروضة (السكون) بين الحركة في درجة الصفر واللاحركة في درجة الصفر أو الحركة في درجة اللاصفر؟ كلا، ليس هذا المنع إلا من جهة استحالة اجتماع الضدين. ومن هذا القبيل مسألة «الصيرورة» فان الوجود والعدم لم يجتمعا فيها ابداً وليس من التناقض ما لم يستوف شرائطه وقد كان منها اتحاد القضيتين في القوة والفعل، فان قلت: ان هذا الطفل كاتب واردت به الكاتب بالقوة، فانه لا يناقض قولك: هذا الطفل ليس بكاتب وأردت به الكاتب بالفعل، فانه لا تناقض بين قضيتين احداهما بالقوة والاخرى بالفعل، فحينئذ اذا قلت ان الشيء في حال الصيرورة لم يوجد وأردت به انه ليس بموجود بالفعل فهو لا يناقض قولك ان الشيء في حال الصيرورة موجود واردت به وجود بالقوة.

واما مسألة تخالف الروح والجسم فلم يبيّن الكاتب في عبارته كيفية اتحادهما، ولعله اراد بالاتحاد في مسألة الجسم والروح: ان الظاهرة الروحية ظاهرة جسمية في درجة الصفر مثلاً أو بالعكس، ولكنك عرفت ان المباحث اللفظية لا تليق بشأن المنطق والعلوم المثبتة، فان توقف ارتفاع التناقض عن الاضداد باضافة كلمة مغيرة لمعنى الضد فلنفعل بعد ذلك، ولكن هل يمكن ان نرفع اليد به عن المشهود؟

وقد اطلنا البحث في مسألة التضاد مع اننا لم نقصده استقلالاً لاثبات ان بعض المفكرين يحكمون في الحقائق المنطقية والعلمية بلا تتبع وجهد فكري ويغفلون عن الحقيقة حينما يجدون فيها صبغة القدم فيعرضون عن التحقيق فيها معتذرين بأنها من الحقائق القديمة. في حين ان كثيراً من الجذور الاولية للعلوم والفلسفة اليوم تمتد الى اقوال القدماء. فالحق نقبله

وان كان قديماً والباطل نطرده وان كان جديداً.

ثم ان هناك طائفة من المسائل لازالت تتردد في الافكار وتطلب الاجابة عنها، كمسائل الروح وحقيقة المادة الخارجية والنظام الحاكم في الكون وارتباط المتغيرات المشهودة بالثابت، وعلى اصطلاح خاص في محلة صلة الموجودات بعلتها الفاعلية وعلتها الجوهرية وغيرها (ان شئت قل انها علمية وان اردت ان تحسبها من المسائل الفلسفية أو الفنية أو الشعرية فافعل ولا ضير فيه بعد الرجوع الى الوجدان ومشاهدتها). ثم ان الافكار البشرية عند وقوفها امام تلك المسائل تنقسم الى طوائف ثلاث:

الاولى ـ العظماء من المفكرين الذين لا يزعجهم الاعتراف بما لا يعلمون ولا يغريهم ما يعلمون، وهم يطلبون كل حقيقة بوسائلها ويفرقون بين المحتمل والمقطوع به ويجتهدون في سيرهم الى اكتشاف الحقائق مراعين فيه تطابق النتائج والادلة، والدعاوى والاستشهادات وهذا نحو من السير نجده من شأن العلماء المكتشفين والفلاسفة الكبار بلا استثناء. وهؤلاء عندما يشاهدون انفسهم حيال المسائل المذكورة، يجزمون بأنّ كل حادث يحتاج الى حقيقة تدفعه وان الكون ذو نظام وترتيب وهو كاشف عن منظم يعلو عليه، وأن هناك غاية تجذب النفوس الانسانية اليها، ويرون في عقولهم اقتداراً على الاجابة عن الاصول وان كانوا يعترفون في الحال بضعفهم عن تفصيل جزئياتها المجهولة ويستعملون كلاً من الفرض والواقع في مورده الخاص.

الثانية ـ قد يوجد أناس ضعفاء يعجزون عن التفكير في ادنى الحقائق الكونية وهم يعطون ازمتهم للقادة السائرين امام الجماعات من دون ان يطلبوا منهم دليلاً وشاهداً على ما يفعله القائد عدا ما اثبت به قيادته اولاً، فهم ايضاً على فئتين:

الفئة الاولى ـ وهي الاكثر في جميع الشعوب الانسانية من ابتداء تاريخها الى اليوم وتسترضي و تقبل بقيادة من يسير أمامها ويرتبط بما فوق الطبيعة وعنده معجزات وآيات تدل على ثبوت دعوته.

الفئة الثانية – تدّعي انها بعيدة عن الاديان ولا تراها إلا أوهاماً وتخيلات خلقها الانسان لمصالحه ولا يحتاج اليها ويستغني عنها بعدما يعرف اسرار الطبيعة. ومن جانب آخر تعجز هذه الفئة عن اقامة حقائق اخرى بدلاً مما زعمته انه تخيل محض، فهي ايضاً تعبد

اصناماً في صور الطبيعة والمدنيّة والثقافة. وتشترك الفئتان في انهما تصفقان لمعبود اولاهما تقرّ بوحدته ايضاً، وثانيتهما تصفق لآلهة عديدة.

الثالثة ـ فئة تقف بين الطائفتين (الاولى والثانية) فتنطر بسوء وارتياب الى الأديان انطلاقاً من تأثرها بأقوال البعض أو بما ورد في بعض الكتب والمجلات أو لما تشاهده من الانحرافات الاجتماعية. وليست لأفرادها فكرة قوية حتى يلتحقوا بالطائفة الاولى فهم على زعمهم يفهمون كل شيء. واذا أزعجت أحدهم المسائل العالية يتخيل الواقع فرضاً والفرض واقعاً لكي لا يتوهم انه جاهل بها ولم يفكر فيها، فاذا القي اليه السؤال عن حقيقة الوجود مثلاً يقول، ان العلم قد كشف عنه كل حجاب، ونحن نجزم بأن المادة هي الاثير مثلاً، أو ان العلم قد اثبت منطقياً ورياضياً ان المادة كذا، وبالعكس نحن تدبرنا في فرضية حركة المادة وحدودها... رأينا ان كلها فروض لا يؤيدها اي برهان. فهذا كما ذكرناه في اول المبحث من اهم الاسباب للخلط بين الفرض والواقع، ولا بد للناظر السليم في الانسان والكون ان لا يفوته الانتباه اليه في كل بحث علمي وفلسفي يرد عليه.

٦ـ يتشابه الامر على بعض آخر من الناس فيجعل الواقع شيئاً مفروضاً لأنه لا يحسه في دائرة فنه الذي يمشي فيه فيقوم باستنكار ما قرع سمعه من تلك الحقيقة، وما اشبههم بجامع الحطب مشى في الاودية وصعد الجبال ليجمع الحطب ويبيعه ويعيش بثمنه فلما فتش عما يريده ولم يجد الحطب رجع خائباً ولقي في طريقه عالماً من علماء المعدن أو معرفة الارض فسأل الحطاب هل وجد شيئاً في الوادي الذي سار فيه والجبل الذي فتشه؟ فاجابه: لا، لم يكن في الوادي ولا في الجبل شيء انتفع به. فما ظنك الآن بعالم المعدن أو بعالم معرفة الارض فهل يجب عليه ان يرجع عن البحث لأن الحطاب لم يجد في الوادي والجبل شيئاً. أو لا بد من ان يجتهد ويواصل سيره الى ما يقصده من الاكتشافات المعدنية أو الارضية؟ فان الحطاب انما نفى شيئاً هو يريده وهو الحطب والشيء عنده لا يتجاوز عن كونه حطباً أو اشواكاً يبيعها لكي يستفاد منها في الاحتراق. وكذلك اذا فرضنا ان عالمنا المذكور رجع من الوادي أو الجبل خائباً لأنه لم يجد فيهما معدناً أو ظاهرة ارضية مفيدة في معرفة الارض ولقي في طريقه فلاحاً فسأله الفلاح هل وجد في الوادي شيئاً؟ فاجابه العالم: لا، لم اجد فيه شيئاً، فهل لا بد للفلاح من ان يقنع بكلام العالم أو يجب عليه ان يبحث عن الارض واستعدادها

للفلاحة والري وغيرهما من الشؤون الزراعية وان لا يكتفي بانكار ما لا يهتم به الفلاح. فالمثال الذي ذكرناه وان كان غير كامل من جهة إلا انه ينطبق على ما نحن بصدده، فاذا سأل العالم في علم الاجتماع زميله الفيزياوي ماذا ترى في المجتمع؟ وماذا وجدته في أعراق الجماعات؟ فهو يجيبه لا محالة بأنه لا يرى شيئاً، لأن المجتمع وشؤونه ليست من شأن الفيزياوي ولا تدخل في معمل اكتشافاته، فهل لعالم الاجتماع ان يأخذ بقول الفيزياوي وينصرف عن تحقيق الظواهر الاجتماعية ونواميسها. وكذلك الطبيب بالنسبة الى عالم النفس وهو بالنسبة الى الطبيب، اليس انكار كل من هؤلاء لمقصود صاحبه مما يضحك العاقل؟ لماذا؟ لأنه ينكر ما لا يفهمه وما يخرج عن نطاق فنه، فبعد هذه المقدمة بامكانك ان تميز الفروض والقوانين وتفرق بينهما في غالب المسائل العلمية والفلسفية. ولا تسمع قول الفيزياوي اذا قال ان فرضية رد الفعل الاجتماعي كذا، أو ان فرضية التعاون الاجتماعي مما يحكم بكذا، لأنه يخبر عن شيء مجهول عنده. ولا تقبل ما استحسنه الطبيب من تشخيص ارض تختص بزرع معين دون آخر سواء أسمى رأيه فرضاً أو قانوناً لأنه لا يعلم قوانين الموضوع ولا فروضه، وكذلك اذا اخبر الرياضي ان شعر المتنبي اعلى واكمل صناعة من شعر ابي فراس، سواء كان سبب حكمه عنده فرضاً أو قانوناً.

وصفوة القول كثيراً ما يشتبه الفرض بالقانون أو بالعكس عند المستغرب بالعلم والفن ويوجب تشويشاً في الاذهان الساعية في سبيل المعرفة، فما نشاهده من التشويهات في تشريح حقيقة الدين والامور العالية وجعلها غير مستندة الى اسس منطقية انما نشأ في الغالب من تدخل من ليس شأنه الاثبات والنفي في الموضوع، فهل للرياضي ان يطلب تجسم الله في نتيجة معادلته فيقول: اني انا الله فأعبدوني؟ وهل للعالم الاجتماعي ان يتخيل انه لا بد من ان يشاهد المعاد بعينه وهو ينادي اني انا المعاد فاستعدوا لي؟ أو هل للطبيب المشرح ان يزعم انه لو لم ير احساس التكليف في قطعة عضو للزمه انكاره....؟ ولكنني اكرر القول بأن العالم المتوجه الى الانسان والكون والصلة الحاكمة بينهما لا ينكر ما لا يعلمه ابداً. وقد اردت بتأليف هذا الكتاب المتواضع تحليل حدود العلم وحقيقة الدين واثبات ان لا تعارض بين العلم والدين ابداً وهما سبيلان الى الكمال الانساني، واجتهدت في البحث عن الامرين واستعنت فيهما بوسيلتين:

١ـ الواقع الحقيقي الذي اراه ويراه كل من يطلب الوصول الى شيء بالحس والعيان،

٢ـ افكار نوابغ البشر ما بين عالم وفيلسوف وشاعر وفنان، وقد ثبت لي بالطريقين ان العلم والفلسفة (ان استعملا في موضوعهما ولم يخرجا عن جادتهما) يقفان الى جانب الدين الحقيقي كما ان الدين (وهو الاسلام الذي جاء به محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله) يدعو اليهما وكفى بالحقيقة شاهداً وبالمستقبل موعداً.

خاتمة الكتاب

وقد رأينا أن نختم هذا الكتاب بعبارات «هوغو» الكاشفة عن فطنته البارزة وعن توجهه الى الانسان والكون والرابطة بينهما. عندما نشاهد ما قاله «هوغو» بكلمات نابعة من وجدانه الممتزج بمشاعر افراد الانسان جميعاً، لا نعتقد انّ أحداً يشك في انها كلمات خالدة مكتوبة على القلوب الانسانية ـ مع ما في القلوب من امواج الاضطرابات المدهشة ـ واني لا اقول، ان ما افاده «هوغو»، امور جديدة ليست لها سابقة في الافكار الانسانية؛ لا، بل الانسان يحملها في غريزته الاولية، وانما الانبياء والعباقرة بواعث هادية الى تلك الغريزة المعصومة. والكلمات التي ننقلها عن «هوغو» العبقري لا ريب في انها من أسمى وسائل الانتباه الى الحقائق المضيئة في الغريزة الانسانية، وهو يقول:

ليس لنا ان نسلب من الروح شيئاً؛ فان السلب شر. ولكن لنا ان نصلحها أو نغيرها شكلياً. ان بعضاً من العوامل الانسانية يتّجه نحو المجهول: كالفكرة، والرؤيا، والصلاة. ان العالم المجهول بحر والوجدان هو البوصلة، الى اين تذهب هذه الاشعة الروحية؟ الى الظلمة اي النور الحقيق. العظمة الديموقراطية هي ان لا تنكر الظاهرة الانسانية فتتركها. ان الحقوق المساوية لحقوق الانسان أو على الأقل ان الحقوق القريبة منها، هي الحقوق الروحية. محو العصبية، وتكريم «اللامتناهي»، قانون حقيق. ان الانسان لا بد من ان يعمل بوظيفته الانسانية، وان لا يقتنع بالجلوس تحت شجرة الخلقة بالسير والنظر في اغصانها واوراقها.

ان لنا وظيفة هامة وحيدة وهي العمل في سبيل الروح الانسانية والدفاع عن الاسرار حيال الاعجاز، والخضوع للإله غير المدرك وطرد ما ليس بمعقول، وعدم الاعتقاد بكل ما يعجب الانسان إلا ما يبدو منه ضرورياً، وجعل الايمان

سليماً، ورفع الخرافات من الدين، وتجريد الله من القيود. العبادة حسنة بكل طرقها شريطة أن تكون بنيّة خالصة. لا تعشقوا الامور الدنيوية، وتوجّهوا الى «اللامتناهي».

اليوم «كما نعلم» تعمل فلسفة خاصة لانكار «اللامتناهي». فهناك فلسفة اخرى في علم الامراض تنكر الشمس وتسمى هذه الفلسفة «العمى». ان الوصول الى احساس لادراك منبع الحقيقة (الذي نفقده) كعصا قد وصل اليه الأعمى.

مما يثير التعجب ان هذه الفلسفة العمياء تحمل في نفسها تفرعنا ممتزجاً بالشفقة على الفلسفة التي ترى وجود الله، انها كفأرة عمياء تصيح: اني اشفق على النوع الانسان ومعهم الشمس المشرقة.

نحن نعلم ان في العالم ملحدين مقتدرين، ولكنهم ايضاً اهتدوا الى الحقيقة في بواطنهم وهم ليسوا على يقين من الحادهم، كلّ ما يقول هؤلاء فهو لا يتجاوز عن تعريف، وعلى كل حال وان لم يعتقدوا بالإله إلا انهم لعظمة ارواحهم وافكارهم يثبتون وجود الله (وان اختلفت لغاتهم واصطلاحاتهم). ونحن مع تحليلنا اللادغ لفلسفة هؤلاء المنكرين نحييهم ونقول ايضاً: لا يليق بالتبجيل سرور الانسان بعدة كلمات.

يتخيل مكتب علوم ما وراء الطبيعة المجعول في الشمال (بريطانيا) انه أوجد في المعرفة البشرية بتبديل كلمة القوة بالارادة انقلاباً عظيماً، ويزعم انه لو قيل بدل «النبات ينمو» ان «النبات يريد» لكان كلاماً ذا معنى عظيم بشرط ان نضيف اليه ان «الكون يريد» لماذا؟ لأنه ينتج ان «النبات يريد» ... ولكننا نعتقد بدون تعصب لمعارضة بأن تصور الارادة في النبات ـ الذي يقبله هذا المذهب ـ اكبر غموضاً من الاذعان بوجود ارادة كلية في عالم الخلق والذي ينكره هذا المذهب.... وبالنتيجة ان الفلسفة التي ينتهي فيها كل شيء بكلمة هجائية وهي: لا، لا تترك للفكرة طريقاً مفتوحاً. «وليس لكلمة «لا» جواب إلا «نعم».[1]

مهما يكن من أمر فان في عبارات «هوغو» الخالدة حقائق واضحة يحسها كل عاقل ومتأمل في الانسان والكون العظيمين، ونحن نشرح بعضاً من جملها العالية التي قد يتصورها البعض غامضة أو مما يعوزها البرهان.

١ـ البؤساء، ج ١، ص ٤٢٥ و ٤٢٦.

١ـ ليس لنا ان نسلب من الروح شيئاً يعني به لا يجدر بنا ان نسلب عن الانسان شيئاً هو موجود فيه. وهو يقصد به ان الانسان يحمل في وجدانه التوجه الى المبدأ الأعلى وحب العدل والتعاون والاستياء من الظلم وغريزة حب التكامل وما اليها من الحقائق المحسوسة في كل فرد من الانسان. فليس من المشروع ان نقول له: ان تلك الامور ليست إلا تخيلات لا تجد من الحقيقة شيئاً، فكما لا يمكن ان يقال للانسان انك لست بعاقل أو ليست لك عينان، أو لا يمكن لك ان تفكر «من اين جئت والى ماذا مصيرك؟» كذلك من المستحيل ان نسلب عنه الحقائق المذكورة ونقول له لا تتوجه الى الله، ولا تستحسن العدل والتعاون، ولا تبتعد عن الظلم، وليس التكامل إلا امراً موهوماً. نعم لنا ان نصلح ما يجده الانسان في صميم غريزته ليستفيد منه بأكمل وجوهه وأن لا نترك اللاعب يلعب بعقول الناس بتكرار مثل هذه الكلمات، ويستعملها في سبيل تحقيق أهدافه السيئة.

٢ـ ان العالم المجهول بحر وسيع والوجدان هو البوصلة في ذلك البحر، وهذه الجملة ايضاً ذات معانٍ عالية يجد الانسان في نفسه صدقها بأدنى توجه اليها، نعم ان الوجدان اعظم من ان تتبري لتحليله عدة سطور يكتبها البنان بدلالة العقل، وان الصفحة التي يقرأ سطور الوجدان فيها هي نفس الوجدان ولا بد من ان يرجع القارئ اليها لا محالة. وكلنا يعلم انه مع اختلاف هائل في الالفاظ التي تستعمل في الوجدان لا يكاد يضل الاحساس عند سماعها فيلتفت الى غير الوجدان، فقد يقال: القلب يدرك الامر الفلاني، وقد يقال: ان الغريزة الانسانية تحكم بكذا، وتارة يسمى بالفؤاد، واخرى بالفطرة الاولية وثالثة بالعقل العملي، ورابعة باحساس مجهول... ولكنها مفاهيم مختلفة تشير الى حقيقة واحدة.

٣ـ ولقد اجاد «هوغو» في تشبيه الوجدان بالبوصلة، مع امكان ان يضاف اليه ان طرفي دالته يمتد الى اللا متناهي، الابيض منها الى «اللامتناهي» في السعادة، والاسود منها الى «اللامتناهي» في الشقاء.

٤ـ ان الفلسفة العمياء تحمل في نفسها تفرعنا ممتزجاً بالشفقة على الفلسفة التي تقول بوجود الله. انها كفأرة عمياء تشفق على النوع الانساني لانهم يعيشون في ضوء شمسهم.

٥ـ ان تصور الارادة في نمو النبات من تلقاء نفسها اشد غموضاً من الارادة الكلية لمجموعة الموجودات وذلك واضح غايته لأن التصور الاول يفرض لكل موجود معروض

للقانون حقيقة غير طبيعية تهديه الى سبيله وهي الارادة، فبذلك يعترف منكر الإله الواحد الحقيقي بمليارات الآلهة وان شئت قل بآلهة تساوي عدد الموجودات، في حين ليس للآلهي الحقيقي إلا إله واحد.

٦ـ ان في العالم ملحدين مقتدرين ولكنهم ايضاً اهتدوا الى الحقيقة في بواطنهم وليسوا على يقين من الحادهم. وهذه الجملة ايضاً تكشف عن سعة اطلاع «هوغو» على الافكار البشرية. فان التاريخ الانساني لا يخبرنا عن مفكر قام بالبرهنة على نفي وجود الله كي يوجب اليقين به، ان هم إلا يشككون في البراهين التي يسوقها الالهيون على اثبات المبدأ الأعلى، ومن الضروري ان المناقشة في ادلة المثبتين ـ صحيحة أو باطلة ـ لا توجب الاطمئنان بنفي وجود الله فكيف توجب اليقين به. نعم قد توهم بعض الكتاب ان مسألة الشرور الظاهرة في عالم الاحياء دليل يوجب اليقين بانكار الله، ولكنها ايضاً لا تزيد عن الجهل بحقيقة الحياة وشؤونها، والانكار المستند بوجود الشرور كما اشرنا اليه سابقاً لا يزيد عن قصة رجل دخل قصراً معموراً فيه آيات التدبير والحكمة، ولكنه عند الوصول الى مدخل القصر شاهد دماءً وأعضاءً مقطعة فهل يمكن ان يغيب عن فكرة الرجل الالتفات الى براعة مهندس القصر وبانيه بمشاهدة تلك الدماء والاعضاء المقطعة؟ أو ان السؤال عن تلك المشاهد، غير الاهتمام بالبراعة والنظام المشهودين في القصر؟

وقد ختمنا الأبحاث وكان محصولها جميعاً:

الله، التكليف، المعاد، حقائق أثبتها العلم

ونحن نعظم العلم ونخضع له ونعيش على ضوئه

وله الحمد حمد الشاكرين، وعلى رسوله وآله الصلاة والسلام

طهران ـ في الثاني والعشرين من رمضان ١٣٧٨ هـ

محمد تقي الجعفري التبريزي

نبذة عن حياة وآراء الأستاذ محمد تقى الجعفري

ولد الأستاذ محمد تقى الجعفري سنة ١٣٤٣ هـ ق في مدينة تبريز في بيئة عائلية متعاطفة مع المعطيات الدينية يديرها والد اشتهر بصدقه ووالدة انحدرت من ذرية الرسول صلى الله عليه وآله عرفا بالنزاهة والسلوك الديني والنسك الإعتقادية حيث السمعة الطيبة في وسط عائلي ترعرع فيه الاستاذ ونوّه عنه بهذه التعابير:

كان والدي أمي لايجيد القراءة والكتابة ولكن كان له ذاكرة غير عادية حيث اعادته أقوال وعاظ المدينة بحذافيرها. مضت علينا حقبة من الزمن كي نستدرك مكانته العظيمة حيث امتلاكه للجوانب الروحانية الفذة رغم رقة فؤاده. لم يكن أبي يتدنى من العمل الذي تبلور في مهنة الخبازة دون التوضأ. أتذكر انني صاحبت والدي مرة للحضور عند «الشيخ ميرزا هادي الحائري» الذي كان من معاصري «المرحوم عصّار» حيث نبّ الشيخ قائلاً: إن الدرب الذي سلكناه نحن بشق الأنفس خلال فترة سبعين عاماً يدبّ في شرايين والدك إذ تخامر أمر هذا السلوك بدمه.» كان أبي يذكّرنا بأنه يعتبر العمل جوهر حياته إذ اعتبارة البطالة معادلة للموت والفناء. على العكس منه لن تكن والدتي أمية ولكن سرعان ما فقدناها في ريعان شبابها إذ أفل نجم حياتها في مستهل ثلاثيناتها سنة ١٣٦٣ هـ ق. وقد ساعدني الحظ أن أمارس وأجيد قراءة المصحف الكريم بتعليمها إياي. أتذكر حيناً كنا متوجهين فيه لزيارة مشهد الرضا عليه السلام حيث كانت ترتّل المصحف الشريف طيلة السفر وكلما كنا نقف لأداء الصلاة أو الاستراحة كانت تجمع شمل أطفالها لتعليمها اياهم سورة من القرآن الكريم.

بادر محمد تقي بداية أمره بالإنضمام الىٰ المدارس الحديثة التي شيّد أمرها في مدينة «تبريز» ليشق دربه الىٰ ذروة الفكر وبعد استكماله مراحل التعليم الابتدائية انضم الى الحوزات العلمية في كل من طهران وقم. حيث اقتطافه معالم الحكمة بحضور أساتذة عظام مثل الشيخ محمد رضا التنكابني والعارف العلامة محمد تقي التبريزى. لكن سرعان ما أرغم الأستاذ من الرجوع الى مدينة «تبريز» إثر ارتحال والدته بادر فيها ممارسة اجتناء ثمار العلم من مدرسة آيت الله الشهيدي وسرعان ما توجه العلاّمة الىٰ النجف الاشرف بتوجيه وتأكيد أستاذه للإنضمام الىٰ حوزتها العلمية الفريدة حيث لعب الفقيد الشهيدي دوراً هاماً في تشييد الهيكل العلمي والفكري للعلاّمة الجعفري حين أرغمه من الذهاب الىٰ النجف الاشرف سنة ١٣٦٣ القمري.

ان الفترة التي قضاها الاستاذ في النجف الاشرف وجامعتها الدينية لسنوات دامت احدىٰ عشر عاماً واقتطاف ثمار فكر كبار مثل آيات الله السيد أبوالقاسم الخويي والسيد محسن الحكيم والشيخ كاظم الشيرازي والسيد عبدالهادي الشيرازي والسيد جمال الكلبايكاني والشيخ مرتضىٰ الطالقاني وعدد غفير من رواد الفكر الفقهي، تركت بصماتها علىٰ تكوين الجانب العلمي والعملي للاستاذ الجعفري بحيث تمكن هذا من نيل درجة الاجتهاد في عنفوان شبابه سنة ١٣٦٦ هجرية قمرية علىٰ أساس منحة اجتهاد الشيخ كاظم الشيرازي اذ بدأ الاستاذ بتعليم الآخرين في حوزة النجف الاشرف منذ ذاك الزمن.

> ان مداولتي بتعليم الفلسفة بمدرسة الصدر في النجف الاشرف بايعاز من المرحوم آيت الله السيد عبدالهادى الشيرازي حيث محاضرات العلامتان الطباطبايي والمطهري في ايران، قبل هذه الفترة بقليل، أدت الىٰ اقبال طلاب مدارس أخرىٰ للمشاركة في هذه الحلقة وكان السيد محمدباقر الصدر من ضمنهم.

عانىٰ الاستاذ شظف العيش خلال هذه الفترة حيث لم يكن له مورداً سوىٰ الراتب الذي كان يمنحه آية الله السيد أبوالحسن الاصفهاني«قدس سره» لذلك أرغم علىٰ مداولة مهام لتغطية نفقات حيات بسيطة.

ان مسايرة الأستاذ للأفكار التي تبناها الفقيه والفيلسوف والمنطقي المجدد المرحوم الشيخ محمدرضا المظفّر وكذلك ما شيّده أحمد أمين أستاذ الرياضيات بجامعة بغداد واضع

الأثر الخالد أي «التكامل في الاسلام»، والتي استمرت لسنوات عديدة، دلت علىٰ تكوين نظرة جامعه حول مقدرته واستطاعته علىٰ مداولة استطلاع واستجلاب ما هو جديد في ميادين «الفقه والفيزياء» و«الفلسفة وعلم الجمال» و«التاريخ وعلم النفس» وكذلك استدراك معطيات العلوم وما حصل للعالم الغربي في الآفاق المذكورة دون أية وقفة أو تباطؤ للتعرف علىٰ أسس الحضارة الغربية والأدب المنبعث من عصر النهضة الأوربية في أبعادها المختلفة وضروبها المتنوعة بخطوات علمية.

من الممكن ملاحظة هذا الواقع الفذ من خلال أول كتاب نشره الأستاذ حين بلغ من العمر مايقارب الثلاثينات بعنوان «رابطة الانسان والعالم». وقد دل الأثر الذي كان يتناول مباحث الفلسفة والفيزياء، علىٰ انهماك مؤلفه في ميادين العلم وحدوده الحقيقي وممارسته أسس معطياتهما طيلة فترة دامت سنوات واستمرت حتىٰ نهاية مطاف حياة الأستاذ. وكانت المبادرة المألوفة تتبنىٰ أولاً معرفة الواقع واستدراك أسسه بصورة صحيحة وثانياً عرض نظرة تحليلية بهذا الصدد. وقد دلت آنذاك آراء الأستاذ حول التيارات الفكرية علىٰ انطباق نظراته التي كانت تنبع من رؤىٰ أساتذته مع الخلفية التي رسمتها الحضارة الاسلامية علىٰ أرضية شيدتها نظرة شاب منهمك في معالم الدين الحنيف.

ثم كانت سنة ١٣٧٤ هـ ق. حيث قفل الأستاذ راجعاً الىٰ ايران كي يتابع التيارات الفكرية المعاصرة حيث تعاطفه مع الثقافة الحقيقية التي وضعت أسس استقراءاته وبحوثه وكونت الركائز الأساس لمداولاته النظرية طيلة فترة دامت ستة عقود. ويبدي الأستاذ رأيه حول الثقافة بهذه العبارات:

> يمكن اطلاق تعبير المثقف علىٰ من يساير بصورة منطقية حقائقاً تجري في جدول الزمان باستدراك العلل والنتاج وهكذا الثوابت والمتغيرات لتشييد حياة آمنة منطقية متبنياً رسالته الانسانية علىٰ أسس معطيات التضحية والفداء.

ومما يجلب انتباهنا هو اعطاء الأستاذ أهمية قصوىٰ لتأصيل «الفكر» واستتباب «البحث» و«التساؤل» إذ لن تتمكن بادرة أخرىٰ أن تحل محلهما في نظره علىٰ حدّ تعبير كل من كان يواصله فكريا ويتابع انهماكاته في ميادين البحث عن الحقيقة. ولو أردنا أن نصف مكونات شخصية الأستاذ للزمنا أن نعطي الصدارة لهاتين البادرتين حيث حياته المليئة

بالبحث والتساؤل خائضاً بهما ميادين العلوم.

كان الأستاذ يتعاطف بالحكمة مع كل من يطأ عالم التساؤل مجانباً التزمّت حيث اعتقاده والتزامه بأساس مجانبة الأذىٰ في التعامل مع كل متسائل وفقاً لسيرته المشيّدة علىٰ ركيزة البحث والتنقيب وكذلك منحه المكانة المرموقة لوجود «الانسان» بحذافيره التي كانت تنشأ من عنايته الخاصة بمكانة أشرف الخلق حيث محاولته للتعرف عليه من منظور متفكر فذ. وعلىٰ هذا الأساس تمكن الأستاذ أن يضع مؤلفاته العديدة أشهرها موسوعة «النقد التحليلي لشعر جلال الدين الرومي» وعدد مجلداتها خمسة عشر وكذلك «تفسير نهج البلاغة» في ٢٧ مجلداً. ويحتوي الأثرين علىٰ زبدة المكتسبات الفكرية التي شيّدت رؤىٰ الأستاذ خلال أربعة عقود في مجالات شتىٰ كمعرفة الانسان، وعلم النّفس، والإحاطة بالكون، وعلم الإجتماع، والحكمة، والفلسفة، والعرفان، وعلم الأخلاق حيث قوله:«لن أقتنع قط بما اكتسبته في مجال العلم».

ولن يجانب الأستاذ أهدافه الفذة طيلة مراحل حياته إذ لم يكن مرعوباً بالتيارات العابرة حيث ارتكازه علىٰ أسس «المسؤولية» و«التكليف» إذ لن يرضخ للتغيير في هذا المجال ناهيك عن إلمامه بمعطيات العلم والفكر بديمومة من البحث والتنقيب للموائمة بين العصرية ورؤاه المتبنية في مجالات الأدب والفلسفة وعلم الجمال والفن ومعرفة الانسان والحياة آخذاً بأساليب «التطبيق» و«العصرية» و«مسايرة الزمن». فالشطر الكبير والأساس في تشييد الجوانب العلمية للأستاذ كان يرسخ فيما أطلق عليه «الثقافة الانسانية المشتركة» حيث أشاد اليها بأن:

> الثقافات الانسانية تتجذر في معالم مشتركة تربطها أواصر الخلود بحيث لن تتأثر بالبيئة والعوامل الجغرافية المحيطة بها.

تكشف المنظومة الفكرية للأستاذ عن كفاح رجل خصص حياته لمعالم الدين والعلم فكان نتاج ذلك حلّ عقد المجهولات ورفع الستار عما يشوب جمال الحياة في عصر الصناعة ومابعده بغية منح الانسان الجانب المنطقي لمداولة حياة آمنة حيث اعتقاده بأن:

> يجب أن تتعاطف حياتنا مع أطر الخلق والابداع وإن خرجت الحياة عن هذا النّمط المألوف فسوف تصبح عبئاً علىٰ كاهل الانسان.

وهناك نماذج أخرىٰ من نظرات الأستاذ تكشف عن واقع الجوانب العلمية والعملية للحياة وتحدد مبانيها:

- أوهل تشيد هذه المعطيات حقيقة الحياة؟ لقد عمدت الأفكار الانسانية منذ أقدم عصور التاريخ البشرى الىٰ هذا السؤال في جبهتين مضادتين تتصف احداهما بالايجابية والاخرىٰ بالسلبية.
- ان ظاهرة الحياة تكن عبارة عن حقيقة مبدعة تتسيطر ارادة الانسان عليها حيث تحكّمه فيها.
- يعتبر انهاء الحياة والاطاحة بها تحدي المشيئة الالهية إذ يبرز هذا التحدي علىٰ ضربين إمّا الإنتحار أو التزمت والتآكل.
- وضع الحياة في اطار الحس و«التحور» حول هذا الاحساس سيعادل الموت والفناء.

***

مقتطفات من تفسير الأستاذ لنهج البلاغة

ان الصرح المشاد علىٰ أساس كلام النهج يكشف عن الجوانب الانسانية التي تبناها انسان سائر درب العلىٰ ولذلك من الطبيعي أن لا نعتبر قوله أشطان الشعر أو خمالات الاساطير حيث الواقع الذي يتبناه كلام علي عليه السلام وله نصيب من الحق يماثل ارتباط الخلق بخالقه كي يشق دربه لنيل العلىٰ.

لاشك ان الاجتماع الذي يتجاهل أميرالمؤمنين بكلامه وسلوكه وأفكاره المشاد في صرح الحق ولن يتعاطف معه لاستكمال وجوده سوف يلاقي نتاج ما تبناه. لقد وضعت أسس وركائز الفكر والسلوك عند علي عليه السلام بالاشادة الىٰ رابطة الانسان بنفسه وبخالقه وبالكون وبأخيه الانسان.

وأخيراً ارتحل الأستاذ الىٰ دار الخلد بعد كفاح دام طيلة حياة مثمرة استمرت حتىٰ عام ١٤١٩ هـ ق ودفن بدار الزهد بجوار الامام الرضا عليه السلام في مشهد الرضا تغمده البارى برحمته الواسعة وأسكنه فسيح جنانه. ونحن إذ ننهي هذه الوجيزة نؤمي الىٰ قول البروفسور «ولقاريس» أستاذ الالهيات بجامعة «أثينا»:

حين نواكب الأستاذ الجعفري نتحسس أننا بحضور انسان تمكن من انتقاء سلوك الهى لحياة كانت ترجي التقرب من الله مستلهمةً من الباري سبل الوجود.»

الاعلام

آ، ا

ابن ابي الحديد، ٣٦
ابن خلكان، ٣٢
ابن سينا، ٢٢، ٢٨، ٢٩، ٣٥، ٣٦، ٧٢، ٩١، ١١٢، ..... ١٦٧، ٢٠٠، ٢٣٢، ٢٣٨، ٢٣٩
ابو سعيد أبوالخير، ..... ٢٦، ٣٥، ٣٦
ابو العلاء المعري، ..... ٣٥، ٣٦
اتوهان، ١٣٩
اچ. س. هالدين، ١٣٩
أرسطو، ..... ٤٥، ٥٧، ٦٢، ٧٢، ٧٣، ٨٢، ..... ١٧٨، ٢٥٥، ٢٥٦
أرسطو طاليس، ٢٤
ارنست رذرفورد، ١٠٧
ارنست ماخ، ..... ٢٢٣، ٢٣٧
استالين (جوزيف)، ٨٥
إسحاق نيوتن، ٣٨
اشين، ٢٤
اغوست كونت، ..... ١٧، ٤٥، ١١٥
أفلاطون، ٦٢، ١١٢، ١١٤، ١١٥، ١٦٩، ١٧٨، .. ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠
أقليدس، ..... ١١٧، ١١٨
الأراني، ٢٤، ٧٢، ٨٨، ٩١، ٩٤، ١٠٨، ١٦٧، ..... ١٧٩، ١٩٥، ٢١٨، ٢٥٣، ٢٥٨
الخيام، ..... ٣٠، ٣٥، ٩١، ٩٢، ١٦٧
الدوس هكسلي، ..... ١٤١، ١٤٢
الرازي، ٣٢
السبزواري، ٢٣٢
الشهرستاني، ٢٥٥
الغزالي، ..... ٣٠، ٣١، ٢٠٠
الفارابي، ..... ٢٦، ٢٣٩
اللورد افبري، ..... ٨٤، ٨٥
المطران «ريبول»، ١٠٠
الميرفندرسكي، ٣٥
امرسون، ٨٤
اميل بريهيه، ..... ١١٤، ١١٦، ١١٧
اميل بوترو، ٥٧
اندريه كريسون، ..... ٢٤، ٣٣، ٥٥، ٩٢، ٩٣
انكساغوراس، ٣٢
انكسيماندر، ٣٢
انكسيمانيس، ٣٢
اوزولد اشبنجلر، ٧٤
اوزولد كولبه، ١٠٣
اوسبورن، ١٠١
اوليورلدج، ٩٥
ايلي دوسيون، ١٩٣
ألكسيس كاريل، ..... ١٠٠، ١٠٥، ١٠٦
أندريه لالاند، ١٤٢
اينشتاين (البرت)، ..... ١١٩، ١٢٠، ١٧٨
أومو، ..... ٨٨، ٨٩

ب

بركلي، ..... ١٤، ١٠٤، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٣٨
باسكال، ..... ٩١، ١٦٧
باول جاش، ..... ١٠٣، ١٦٠
برادلي، ..... ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥
برغسون (هنرى)، ..... ١٠٠، ١٠٩، ٢٣٨
برنال (جان)، ١٠٠
برونو، ١٠٤
بريج وتر، ٩٧
بلانك (ماكس)، ..... ١٠٤، ١٧١
بليخانوف، ١٤٥
بليز باسكال، ١٤٣
بوانكاريه (هنري)، ٤٧، ٥٨، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٢٠٠

بول جودرك، ١٢٠
بوليتزر، ١٤
بويس، ١٤٢
بويل، ٣٩
بيكون (فرانسيس)، .. ٣٨، ٧٢، ٩٤، ١١٢، ١١٥
بير روسو، ١٩٢

ت

تولستوي، ..... ٨١، ٨٢
توماس أكويناس، ١٤٢
توماس مان، ١٢٨

ج

جاكوبي، ٣٩
جان اف ساليسبوري، ١٤٢
جان باتيست لامارك، ١٩٠
جان فيلو، ..... ١١١، ١٩٥
جان لنجدن دويس، ١٢١
جان ماري جويو، ..... ٦٩، ٨٥
جلال‌الدين الرومي، ..... ٣٤، ٣٦
جلبر ا. تى. هايت، ١٤٥
ج. م. جويو، ٩٤
جنتايل، ٩٩
جوته، ..... ٩٤، ١٦٧
جود، ..... ٥، ١٨، ٩٩، ١٠٤، ١٠٩، ١٢٤، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٦، ١٤٦
جوزيف نيدهان، ١٣٩
جون ماسفيلد، ٢٠٠
جيمز كونانت، ١٤٤

ح

حافظ الشيرازي (الحافظ)، ..... ٣٤، ٣٦

د

داروين، ٤٣، ٤٤، ٩٧، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠٥، ٢١٦، ٢٥٠
دايفي، ٥٦
دوبواريموند، ٤٥
دوستويفسكي، ١٦٩
دنى ديدرو، ٥٥، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٧١، ١٧٢، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠، ١٨١
ديكارت، ٣١، ٣٢، ٦٥، ٩٧، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١٢٥، ١٥٠، ١٧٠

ذ

ذيمقراطيس، ..... ٣٢، ٧١

ر

راسل (برتراند)، .. ٥، ١٨، ٥٠، ١١٩، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠
ريتشيه (شارل)، ..... ٥٧، ٥٨

ز

زينو، ..... ٣٢، ٦٢، ٢٥٩

س

سانتهيلر (بارتلمي)، ٥٧
سبنسر (هربرت)، ... ٤٢، ٤٣، ٤٤، ١٦٧، ٢٠٥، ٢١٦
سر آرثر ادينجتون، ١٢٠
سر جيمس جينز، ١٨٧
سقراط، ... ٢٤، ٩١، ١١٤، ١٦٧، ١٦٩، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٥، ٢٥٤، ٢٥٧
سهروردي، ٢٧
سير همفري دايفي، ٥٦

ش

شانية، ٤٥
شرودنجر، ..... ١٣٥، ١٣٩
شلفر، ٤٥
شلنج، ..... ٤١، ٢٢٣، ٢٣٧
شمس التبريزي، ٣٤
شوبنهاور (ارثر)، ..... ١٢، ١٤٣

ص

صدر الدين الشيرازي، ٢٨
صدرالمتالهين، ٤٤، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١

ع

عبدالرحمن الجامي، ٣٤، ٣٦
عمانوئل كانت، ٣٦، ٤٠، ١٥٧، ٢١٦
عيسى‌المسيح، ٣٦

غ

غابريل مارسيل، ٨٠، ٨١
غاسبر، ٧٩، ٨٠
غلوكون، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٧

ف

فاجنر، ٢٠٠
فاجو، ٧٢
فافيلوف (سرجى)، ٨٨، ٩٠
فاوست، ٩٤
فراداى، ٩٧
فرانس (آناتول)، ٧١، ٧٢، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩
فرانسيس هالبواكس، ٨٨
فرويد (سيجموند)، ٨٢، ٨٣، ١٢٨
فريد الدين العطار النيسابوري، ٣٥، ٣٦
فليستي دي لامنه، ١٤٣، ٢٠٣
فولتير، ٦٣
فون بايز، ١٣٢، ١٩٢، ١٩٣
فيثاغورس، ٣٢، ١٨٦
فيلوبون، ٥٦
فيلون الاسكندرى، ٢٥
فيليسين شاله، ٤٥، ٨٤، ١٩٩

ق

قارئيون، آ. اى، ١٨٩
قطب الدين الشيرازي، ٢٧

ك

كارل ماركس، ٨٥
كاريل (الكسيس)، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٦٩
كاميل فلاماريون، ٤٥، ٧٥، ٧٨
كانت، ٤٠، ٤١، ٥٩، ٧١، ١٠٣، ١٤٣، ١٥٧، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٦، ٢٤٤
كبرمنيدس، ٣٢
كثاليس، ٣٢
كراكس، ٧٤
كروتشه، ٩٩
كريسون، ٩٢
كريسي موريسون، ١٠١، ١٤٠
كلود برنارد، ٦٩، ١٩٩
كلود دوباكيه، ١٠٣، ١٦٠
كندرياك، ١٤٣
كوت، ٤٥
كورنفورث، ٤٧
كولردج، ٩٤، ٢٠٠
كيغارد، ١٤٦

ل

لانك، ١٧٠
لوبون (غوستاف)، ٧٩، ١٧٣، ١٧٦
لوك، ٣٧، ٣٨
لومير، ٥٦
ليبنتز، ١٠٤
ليل، ٩٧
لينين، ١٤، ٨٨، ٨٩، ٩٠
ليوبولد اينفلد، ١١٩

م

ماخ (ارنست)، ١٠٤
ماكس مولر، ٢٣
مايرز، ١٤٦
محمد، ٤، ٨، ٩، ٢٦، ٣٦، ١٧٨، ٢٢٢، ٢٦٣

مستر هيت، ١٩١
مصطفى مشرف بک، ١٢٠
موريس مترلينج، ..... ٢٣، ٢٤، ١٠٧، ١٠٨
موسى، ..... ٣٦، ١٧٨
مولسكوت، ..... ٤٥، ١٦٩
مونتاني، ..... ٣٣، ٣٤، ٣٧
مونتسكيو، ١٧٨
ميرسون، ..... ٨٤، ١٤١
ميليكان، ١٨٧

ن

ناصر خسرو القبادياني، ٣٥
نصير الدين الطوسي، ١٦٣
نيوتن، ..... ٣٧، ٣٨، ٨٤، ٩٧، ١٠٠، ١٧٨

و

ولدن كانز، ٩٩
وليم جيمس، ..... ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨
وندت، ١٠٣
وولف، ..... ٣٧، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣
ويرشو، ٤٥
ويليم بولارد، ١٨٦

هـ

هارلو شابلي، ١٨٧
هوغو (ويكتور)، ..... ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨
هوميروس، ..... ٢٣٥، ٢٥٥
هيراكليتس، ..... ٣٢، ٤٧
هيغل (ارنست)، ..... ٣٩، ٨٣، ١٩٢، ٢٣٧
هيوم (دافيد)، .. ١١٦، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٩، ٢٢٣

المصادر

آ، ا

آفاق العلم الحديث، ..... ٣٨، ١٨٦

اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ..... ١١٤، ١١٧

ارادة الاعتقاد، ..... ٩٥، ٩٧

أسس الفلسفة، ..... ٢٤، ٤٥، ٤٧

اصل الانواع ونشوؤها في الانتخاب الطبيعي، . ٤٤، ..... ١٩١، ٢٥٠

الادب بين المادية والمثالية، ١٤٥

الادب والفن، ١٠٧

الآراء الدينية والفلسفية، ٢٥

الاساس الفلسفي لعلم الحياة، ١٣٩

الاسفار، ..... ٢٨، ٤٤، ٢٤٠، ٢٥٠، ٢٣٩

الاشارات، ..... ٢٩، ١٥٠

الافكار الصغيرة والعالم الكبير، ١٠٨

الافكار الصغيرة والكون العظيم، ٢٣

الانسان ذلك المجهول، ..... ١٠٠، ١٠٥، ١٠٦

الديالكتيكية المادية، ..... ٨٨، ٢١٨، ٢٥٣

البؤساء، ٢٦٦

التعليقات، ٢٨

الثقافة الاسلامية والحياة الحاضرة، ٣١

الجمع بين الرأيين، ٢٣٩

الحافظة، ١١١

الحالات العميقة للتنويم المغناطيسي، ٩٥

السعادة والسلام، ٨٤

السنن النفسية لتطور الامم، ٧٩

السير التكاملي للفكر، ١١٩

السيكولوجيا (علم النفس)، ..... ٩١، ١٩٥

الظواهر النفسية، ٥٧

العالم الآخر، ..... ٢٤، ١٠٧

العرفان والمبادئ المادية، ١٧٩

العصبة، ..... ١٨٦، ١٨٧

العلم الحديث والانسان الجديد، ١٤٤

العلم والفرض، ٦١

العلم يدعو للايمان، ..... ١٠١، ١٤٠

الفلاسفة الكبار، ..... ٣٣، ٥٥، ١٦٦، ١٧١

القوى الطبيعية المجهولة، ٧٥

الكون والفساد، ... ٣٨، ١٧٨، ٢١٥، ٢٢٧، ٢٥٥

الله في الطبيعة، ..... ٤٥، ٧٨

الله والعلم، ١٩٣

اللينينية، ٨٥

المبادئ العامة لعلم النفس، ٢٠٠

المبادئ الاولية، ..... ٤٢، ٤٤، ٤٥

المدخل الى الفلسفة الحديثة، . ١٠٣، ١٠٩، ١٢٤

الملل والنحل، ٢٥٥

المنطق الوضعي، ..... ٤٨، ٥٢، ٢٤٥، ٢٥١

الميثودولوجيا، ..... ٤٥، ٨٤، ١٢٦، ١٩٩

النجوم في مسالكها، ١٨٧

النسبية، ١٢٠

النظرية الكلية وفلسفة الحقوق، ١٠٣

الوجودية، ٨٠

الوسائل والغايات، ١٤١

اين يذهب العلم، ١٧١

أصل الانواع ونشوؤها في الانتخاب الطبيعي، . ٤٤، ٢٥٠

ت

تاريخ العلوم، ١٩٢

تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، ... ١٤٢

ج

جبروت العقل، ١٤٥

جمهورية، ..... ١٧٨، ٢٣٢، ٢٣٦

ح

حديقة ابيقور، ..... ٧١، ١٦٧، ١٦٨

خ

خرافة المتافيزيقا، ..... ٦٤، ٢٢٠، ٢٤١، ٢٤٢

د

ديوان ابو سعيد أبوالخير، ٢٦

ديوان ابو العلاء المعري، ٣٥

ديوان الخيام، ٣٠

ديوان حافظ، ٣٤

ديوان شمس التبريزي، ٣٤

ديوان عبدالرحمن الجامي، ٣٤

ديوان عطار، ٣٥

ر

ربيع الفكر اليوناني، ٨٤

رسالات داروين، ١٩١

رسالة علم الاجتماع، ١٠٠

روح الجماعات، ١٧٦

روح الشرائع، ١٧٨

ريكفيدا، ..... ٢٣، ٢٥٤

ش

شرح حكمة الاشراق، ٢٧

ط

طريق الحياة، ١٦٩

ظ

ظهور الانسان، ١٨٩

ع

عالم الاحياء الشاك، ١٣٩

عجائب باطن الذرة، ١٢١

عرض تاريخي للعلم والفلسفة، ... ٣٧، ٣٩، ١٠١، ١٠٣

علم الروح، ..... ٢٤، ٧٢، ٩١، ٩٤، ١٨٠

علم الطبيعة، ..... ٥٧، ١٧٨، ٢٢٧

علم النفس، ١٦٧

على اطلال المذهب المادي، .. ٤٤، ٥٦، ٥٧، ٦١، ٧٢، ٧٥، ٩٣، ٩٥، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣

ف

فاوست، ٩٤

فروض التكامل، ١٩١

فرويد والمستقبل، ١٢٨

فلسفة الحياة، ٨١

فلسفة السياسة، ٧٤

ق

قصة العناصر، ٥٦

قصة الفلسفة الحديثة، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ١٤٢، ٢١٧

قواعد الفلسفة الطبيعية، ٩٣

قوانين الطبيعة، ٥٧

قيمة العلم، ٥٨

ل

لينين والفيزيقا الحديثة، ..... ٨٨، ٨٩

م

مجلة التاريخ السنوية لعلم النفس، ٧٢

مجموعة خطابات كروكس، ٧٤

محاضرات في الفلسفة في الجامعة المصرية، . ١٤٢

مذاهب الفلسفة، ٩٢

مسائل فلسفة الفن المعاصر، ..... ٦٩، ٨٥، ٩٤

مسار الحكمة في اوربا، ..... ١٤٣، ٢١٦

مفهوم النسبية، ١١٩

مقدمة على الفلسفة، ٧٩

مقدمة في التحليل النفسي، ٨٢

منازع الفكر الحديث، ... ٩٩، ١٠٤، ١٣١، ١٣٩، ١٤٦

منتخب تاريخ (ابن خلكان)، ٣٢

ن

نشأة الدين، ..... ١٦٧، ١٧٠

نظرية النسبية الخاصة، ١٢٠