

محمد باقر الصدر

# فلسفتنا

دراسة موضوعية في معرك الصراع الفكري  
القائم بين مختلف الاتجاهات الفلسفية وخاصة الفلسفة  
الإسلامية والمادية الديالكтика "الداركستية"

دار الفاروق للمطبوعات

فلسفتنا



# فلسفتنا

دراسة موضوعية في معرك الصراع الفلزي القائم بين  
مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية  
والآرثية الدجالية (الاركية)

تأليف

الدكتور السيد محمد باقر الصدر

دار التعارف للمطبوعات



الطبعة الثالثة  
١٤٣٠ - م ٢٠٠٩

## دار التعارف للمطبوعات

---

العنوان: بيروت - حارة حريك - شارع دكاش - بناية الحسينين  
ت: ٠٠٩٦١١٢٧١٩٠٧ - ٠٠٩٦١٣٨٢٣٦٢٠

المستودع: حارة حريك - خلف كنيسة مار يوسف - بناية دار الزهراء

## هذا الكتاب

غزا العالم الإسلامي - منذ سقطت الدولة الإسلامية صريعةً بأيدي المستعمرین - سيلًّا جارف من الثقافات الغربية القائمة على أسسهم الحضارية، ومفاهيمهم عن الكون، والحياة، والمجتمع. فكانت تمد الاستعمار إمداداً فكريأً متواصلاً في معركته التي خاضها للإجهاز على كيان الأمة، وسر أصالتها المتمثل في الإسلام.

ووفدت بعد ذلك إلى أراضي الإسلام السلبية أمواج أخرى من تيارات الفكر الغربي، ومفاهيمه الحضارية؛ لتنافس المفاهيم التي سبقتها إلى الميدان، وقام الصراع بين تلك المفاهيم الواردة، على حساب الأمة، وكيانها الفكري والسياسي الخاص.

وكان لا بد للإسلام أن يقول كلمته في معرتك هذا الصراع المرير، وكان لا بد أن تكون الكلمة قوية عميقة، صريحة واضحة، كاملة شاملة للكون، والحياة، والإنسان، والمجتمع، والدولة، والنظام؛ ليُتاح للأمة أن تعلن كلمة (الله) في المعركة، وتندى بها، وتدعى العالم إليها كما فعلت في فجر تاريخها العظيم.

وليس هذا الكتاب إلا جزءاً من تلك الكلمة، عُولجت فيه مشكلة الكون، كما يجب أن تعالج في ضوء الإسلام، وتتلوه الأجزاء الأخرى التي يستكمل فيها الإسلام علاجه الرائع لمختلف مشاكل الكون والحياة.



## نقدِّيم

لم تقف القوى المعادية للإسلام مكتوفة الأيدي أمام تمده الممنهج حيث استطاع نشر مبادئه ومفاهيمه في معالجة مشاكل الناس والشعوب والأمم ووضع الحلول المناسبة لها.

مع هذا المذ الإسلامي الواسع حاولت القوى المناهضة بداية استيعاب الصدمة الكبيرة التي قضت بضربيات قاصمة على تلك الدول والأمبراطوريات واسعة النفوذ والسيطرة.

بعد ذلك عملت على مناهضة الإسلام من الداخل فكانت الفتنة التي حاولت زعزعة الأسس التي قامت عليها رسالة الإسلام وقوانيه وشرائعه.

هذه الفتنة طالت جميع نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الإسلامية فاستطاعت آخر المطاف إيجاد بؤر الفساد التي سرعان ما كبرت وتطورت فنخرت جسم الدولة الإسلامية فعملت على إضعافها وخلخلتها وزعزعة أساسها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والتنظيمية..

ولم تكتف هذه القوى بفكفة عرى الإسلام، إذ إنها عندما لاحت لها فرص التدخل فعملت على استغلالها أمنياً وسياسياً وعسكرياً.. حتى وقعت القوى الإسلامية المنتشرة والتي تأكلت قواها وانهارت إمكانياتها، وقعت

بقبضة القوى المعادية التي حاولت إلى جانب سيطرتها العسكرية، حاولت الانقضاض على الأسس والمفاهيم والشرايع الإسلامية بنشر مبادئ ومفاهيم وثقافات منافية ومجافية للإسلام كان من نتائجها زعزعة هذه المفاهيم والأسس لدى الكثيرين الذين لم تتمكن من نفوسيهم وعقولهم القيم الإسلامية الخلقة والإنسانية الفلسفية فانهارت أمام الضربات المتتالية والقاسية لهذه القوى بتشكيلاتها العسكرية والفكرية والثقافية.

انكشفت الساحة الإسلامية تماماً أمام هذه المفاهيم والقيم التي طاولت كل المجالات في المجتمعات الإسلامية التي وقعت فريسة فرقتها وتمزقها وضعفها.

وكانت حركات المقاومة جينية بحيث لم تستطع استلهام الرد الذي يوقف المد الاستعماري الغربي ولكنها تقوّقت وتبوأرت وتشرنقت بانتظار الوقت الذي تستطيع فيه الانطلاق من الشرنقة لتجابه وعلى مختلف المستويات للحفاظ على الشخصية الإسلامية للمجتمعات الإسلامية عبر إعادة مرکزة المفاهيم الفكرية والاجتماعية والدينية للإسلام كمرحلة أولى ثم الرد المركز عبر تفنيد المفاهيم الفكرية المعادية ..

وانتشرت الأقلام تدافع عن الإسلام وتعلن من جديد أفكاره ومبادئه وتعاليمه ومفاهيمه ونظرته العميقه الشاملة للحياة والكون والمجتمع والنظام والإنسان هذه النظرة تحيط بالإنسان، كله.

وكان السيد محمد باقر الصدر في طليعة هؤلاء الكبار الذين تبوأوا صداره المركز في نشر الكلمة الحق، كلمة الإسلام القائمة على احترام الإنسان، رسالة الإسلام التي تتصدى لمشاكل الكون و تعالجها وفق تعاليم الإسلام وقوانينه.

تصدى السيد الصدر للمفاهيم التي تسللت إلى الواقع الإسلامي وكانت

ردوه مدرسة ترتكز على الأسس العلمية والفلسفية وعلاقة الإسلام بها وتمترس خلفها في معالجته شئ المشاكل والصعوبات التي يعاني منها الإنسان.

هذا الكتاب «فلسفتنا» يمثل مجموعة المفاهيم الأساسية عن العالم وطريقة التفكير فيه ويعتمد بشكل رئيس لمعرفة هذه المفاهيم على العقل حيث يعتبره المقياس الأول في التفكير البشري.

ثم يتطرق إلى فلسفة الإسلام ونظرته إلى الحياة والكون ومبدأ الإسلام اتجاه الاقتصاد والمجتمع ويدرس بدقة ما تقوم عليه هذه العقائد وطريقة فهمها واختبار قواعدها الفكرية الأساسية.

ويتطرق إلى الأنظمة الرأسمالية الديمقراطية والاشراكية والشيوعية ويتناول أسسها وقواعدها الفكرية ونظرتها إلى الحياة والكون، ويدرس البنى التي تقوم عليها فلسفتها ومرتكزاتها . ثم ينطلق إلى الرد المنهجي والعلمي عبر عرض القاعدة الفكرية للإسلام ومرتكزاته العقائدية في فهمه للحياة وكل ما يتصل بالأحداث الإنسانية والاجتماعية والسياسية.

وفي كتاب «فلسفتنا» يركز على الإنسان وما يملكه من مركبات فكرية قائمة على إدراكه لمصادر المعرفة ومنابعها الأساسية والتي تشكل القاعدة المتنية لوعيه السياسي والاجتماعي ونظرته العميقه للحياة والكون والأخلاق والاقتصاد.

ويتطرق البحث إلى مذاهب ونظريات المعرفة ومصادرها الأساسية وواقعها الفلسفـي وقيمتها التي تتبع مقدار ارتكازها على أسس ومبادئ كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية وغيرها.

ويتطرق إلى حركة التطور وتناقضاتها والأسس الفكرية التي تقوم

عليها، حيث يتم تصويرها بشكل دقيق ثم يرد على هذه المفاهيم والأسس والتناقضات ويناقش مبدأ التناقض والعلية والمادية والحركة.. والمفاهيم والنظريات بتوافقاتها وتعارضاتها ليصل إلى نتائج خطيرة وهي أن للإنسان جانبيين: روحي ومادي، فهو وبالتالي مزدوج الشخصية.. .

وفي دراسته لهذه الشخصية يجد العلاقة والصلات وثيقة بين الجانبيين، وأن أحدهما يؤثر في الآخر باستمرار.

فلسفتنا، استطاع أن يعطي للإنسان خياراته ليكيف أفكاره تكييفاً اختيارياً بالبيئة والمحيط ليستطيع وبالتالي تنظيم حياته، في كل مجالاتها وأفاقها، بمقتضيات البيئة الاجتماعية وهذا العمل ينشأ من دافع إرادية في الإنسان.

كتاب «فلسفتنا» رد بالمنطق والعلم على كل الأفكار التي تسللت إلى مجتمعاتنا والتي عملت إلى انحراف في القيم وخلخلة في المفاهيم وحاولت نخر الأسس الفكرية والقيمية.

فلسفتنا أضاء الطريق ونبه إلى مآسي الأنظمة الرأسمالية والاشراكية التي حاولت أن تتعلق بخيط من الأمل الموهوم يتعلق باكتشاف سر الحياة العامض وذلك في مختلف ميادين التجربة العلمية وقوانينها.

فلسفتنا تناول بكثير من الموضوعية والجرأة مختلف مجالات المعرفة الإنسانية والبشرية وفندت الكيان الفلسفي للمادية الذي يرتكز على نفي الحقائق المجردة وإنكار الوجود خارج حدود الطبيعة والمادة وانتهى بوضع المفهوم الفلسفي الصحيح للعالم، وهو المفهوم الإلهي، منطلقاً من القدرة الفكرية للإنسان والتي اعتبرها كافية لدرس كافة المفاهيم والرد على الأسئلة المطروحة أمام الإنسان.

فالحقائق العلمية على اختلاف ألوانها ليست موضعًا للنقاش بين الإلهي والمادي وإنما النقاش في التفسير الفلسفى لتلك الحقائق.

حيث إن الاتجاه المادى يفسر العالم تفسيرًا مادياً بقوانين الديالكتيك، وهو ما اعتمدته الماركسية، إذ إنها وضعت مفهومها المادى عن العالم على هذا الأساس. وتؤمن بوجود تعارض بين قانون التطور والتكميل وقانون عدم التناقض ..

والكتاب «فلسفتنا» يعبر عن اختلافه عن الماركسية في تبنيها لتلك الآراء والمفاهيم ويعتبر أن الأفكار والأدراكات ليست مجرد ردود فعل منعكسة عن المحيط الخارجي وليس حصيلة تلك الردود المحددة والمتطرفة بتباعها كما تعتقد الماركسية.

ونحن في دار التعارف نفخر - كعادتنا - بتقديم هذا الكتاب «فلسفتنا» إلى القارئ الكريم، هذا البحث الرائع القيم وهو على كل حال يمثل باكورة مجموعة كتب وأبحاث ومقالات السيد محمد باقر الصدر والتي نأمل بإصدارها في القريب العاجل لتكون آراء وفكرة السيد الصدر في متناول الجميع.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الناشر



## مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه  
أجمعين .

وبعد . . .

يعيش العالم الإسلامي هذه الأيام - والحمد لله - حالة من الرجوع إلى الذات والعودة إلى المبادئ الإسلامية، والصحوة على الماضي المشرق الظاهر والحاضر المظلم السيء من الفقر والتخلف والجهل والمرض والجوع . . . الضارب أطنابه في بلاد المسلمين رغم أن بلادهم، أرض الشمس أرض الذكاء والوعي والحضارة والمجد والتاريخ المشرق، أرض الشروانات والمعادن والمناجم والبتروöl والزراعة، وأرض احتلت موقعاً استراتيجية في العالم.

كما أن الكثير من المثقفين المسلمين أدركوا أن الثقافة الغربية وحضارتها الحديثة قائمة على مبادئ مادية وأن ساسة الغرب يسعون في سبيل تصدير هذا النمط من الفكر والحياة إلى بلاد الشرق الإسلامي وسلخ المسلمين عن ماضيهم من خلال القضاء على لغتهم وأحرف قراءتهم وكتابتهم (كما حصل في تركيا أرض الخلافة الإسلامية لمدة أربعين سنة

وخمسين عاماً) والأنكى من كل ذلك يبذل الغرب جهوداً مستميتة من خلال التلفاز والراديو والجرائد والمجلات والأقلام المحلية الخائنة، تصوير الثقافة الغربية ومنظفاتها وحياتها وتقاليدها حضارية وقدمية وأن انحطاط المسلمين وتقهقرهم والنزاعات المحلية فيما بينهم يكمن في عقائدهم ومبادئهم وقواعد حياتهم.

وعرف المسلمون أن كل هذه المحاولات التي يلجأ إليها الغرب، من أجل نهب ثرواتنا والاستحواذ على مقدراتنا واستعمار الشعوب الإسلامية فكريأً ومالياً ونمط الحياة.

إن جمعاً كبيراً من علماء الإسلام ومثقفيهم أدركوا بحق أن مقاومة هذا النهج الاستعماري الغربي لا يكون إلا بالإسلام والعودة إلى شريعة الله والاستلهام من القرآن الكريم وسنة خاتم المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم وأهل بيته الأطهار واتباع علماء الإسلام الوعيين والفقهاء المراجع المخلصين.

ومن الواضح جداً أن الشخصية الفذة الوحيدة في عصرنا الحاضر - مع احترامنا لجميع المراجع والعلماء - هو أستاذنا وإمامنا آية الله العظمى الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر رضوان الله تعالى عليه الذي أقام مدرسة علمية إسلامية شاملة وواسعة فيها كتب قيمة من الفقه والأصول والفلسفة والتفسير والمنطق الرياضي وتاريخ أئمة المسلمين عليهم السلام وعشرات المحاضرات والمقالات المفيدة التي تشرح المفاهيم الإسلامية بأسلوب جديد راقٍ وعرض شيق.

وما هذه المؤلفات التي تتجدد طباعتها بشكل متفرق أو في إطار موسوعة إلا دليل واضح وساطع على تطلعات وتوجهات العالم الإسلامي في عصرنا الراهن، وأن هذه الكتب تستطيع أن تملأ شيئاً من الفراغ الحاصل في مكتبتنا الإسلامية.

ولا بد من عرض نبذة مختصرة عن حياة سيدنا الأستاذ السيد محمد باقر الصدر رضوان الله تعالى عليه ثم التعريف بكتبه ومؤلفاته الغنية القيمة التي تركها للأمة ورحل عنها شهيداً باذلاً حياته ودمه في سبيل الله ليحيي الإسلام وينهض المسلمين.

### أسرته الكريمة:

يتعمى أستاذنا السيد محمد باقر الصدر إلى أسرة كريمة عريقة وأصيلة وشامخة في الإيمان والتقوى والعلم حيث يتسبّب والده إلى آل الصدر وهو لقب الجد الأكبر السيد صدر الدين محمد الموسوي العاملی الذي كان من أكابر العلماء في بلاد الشام. وتنحدر والدته من أسرة آل ياسين وهي أسرة علمية مرموقة في العراق. وله أخ واحد هو المرحوم الحجة السيد إسماعيل الصدر قدس سره. وأخت واحدة هي الشهيدة السعيدة السيدة آمنة المعروفة بـ«بنت الهدى».

### والده:

والده السيد حيدر ابن السيد اسماعيل ابن السيد صدر الدين ابن . . . ويرقى هذا النسب الظاهر إلى الإمام السابع موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام. وكان في سلسلة أجداده العظام آيات في التقوى والفقه قد تنسّموا الزعامة والمرجعية للأئمة الإسلامية منهم السيد اسماعيل والسيد صدر الدين. وقد تولى السيد حسن الصدر في كتابه «تكميلة أمل الآمل»، ترجمة حياة العلماء الكبار من هذه السلسلة المباركة.

ولد السيد حيدر عام ١٣٠٩ هـ ١٨٨٧ م في مدينة سامراء وتوفي عام ١٣٥٦ هـ ١٩٣٥ م في مدينة الكاظمية وعمر أستاذنا يومذاك ثلاثة أعوام فقط. وقد كتب المقدس السيد عبد الحسين شرف الدين مقالاً مهماً في العدد الثالث من مجلة (النجف) عام ١٩٥٦ م، تحدث فيه عن السيد حيدر فليراجع.

**والدته:**

الصالحة التقية كريمة الشيخ عبد الحسين آل ياسين أحد أعلام فقهاء عصره، المشهور بالتقوى والزاهد. حيث تولى المرجعية الدينية في العراق بعد وفاة الشيخ الأنصاري قدس سره في العقود الأخيرة من القرن الثالث عشر الهجري.

**أخته:**

الفاضلة آمنة المشهورة بـ«بنت الهدى» ولدت عام ١٣٥٦هـ ١٩٣٦م في الكاظمية وتلمنت على يد أخيها السيد محمد باقر الصدر حتى بلغت من العلم درجة عالية.

**أخوه:**

الحجۃ السيد إسماعيل الصدر. ولد في شهر رمضان المبارك عام ١٣٤٠هـ ١٩١٩م في مدينة الكاظمية.

أمضى السيد إسماعيل في طلب العلم والاجتهد فترة طويلة في الحوزة العلمية في النجف الأشرف على يد أساطين العلم والفقہ. وأجازه في الاجتهد أستاذة آیة الله العظمى السيد عبد الهادي الشيرازي، ثم عاد إلى مدينة الكاظمية برغبة من الإمام السيد الحکیم وأصبح من أعلامها المرموقين.

كتب ~~كتبه~~ بعض المؤلفات في الفقه والتفسير والقانون وطبع بعضها وبقي البعض الآخر مخطوطاً.

انتقل إلى جوار ربه في ذي الحجة عام ١٣٨٨هـ ١٩٦٩م في مدينة الكاظمية ودفن في مدينة النجف الأشرف.

**ولادته:**

ولد سيدنا الأستاذ الشهید السيد محمد باقر الصدر في مدينة

الكاظاميين، جوار مقام الإمامين موسى بن جعفر و محمد الجواد عليهم السلام في ٢٥ ذي القعدة ١٣٥٦ هـ الموافق لـ ١ - ٣ - ١٩٣٥ م فقد والده العالم الجليل السيد حيدر الصدر في ٢٧ - ج ٢ - ١٣٥٦ هـ كما تقدم فعاش منذ الصغر في كنف والدته الحاجة بتول آل ياسين و أخيه الحاجة السيد اسماعيل الصدر.

#### دراساته الابتدائية:

تعلم سيدنا الأستاذ القراءة والكتابة في الأيام الأولى من الدراسة لدى الكتاتيب الخاضعة في مصطلح ذلك اليوم لـ(الملا) وبعد اجتياز هذه المرحلة التحق بمدرسة منتدى النشر الابتدائية في الكاظمية وأنهى الصفوف الابتدائية الستة في ثلاثة أعوام قاطعاً كلَّ صفين في سنة واحدة، وذلك لشدة ذكائه وقوه حافظته وحدة وعيه وإدراكه.

يقول الأديب العراقي محمد علي الخليلي عند عرض ذكريات أيام طفولته التي عاشها مع الشهيد الصدر في مدرسة المنتدى النشر الابتدائية في مدينة الكاظمية :

«كانت تجمعنا به مدرسة واحدة ويفرقنا فارق السن والمرحلة الدراسية إذ كان حينها في الصف الثالث الإبتدائي، أما أنا فكنت في السنة النهائية من هذه المرحلة الدراسية.

ويتابع قائلاً : كنا نعرف عنه أنه مفرط في الذكاء ومتقدم في دروسه تقدماً يبيّن فيه زملاءه كثيراً أو ندر نظيره. وما طرق أسماعنا أن هناك تلميذاً في المدارس الأخرى يبلغ بعض ما يبلغه من فطنة وذكاء، لذا اتخذه معلمه نموذجاً للطالب المجد والمؤدب والمطيع. فما من درس يمرّ بنا إلا وكان حديث المعلم عنه يطغى على ما يلقتنا من مادة، وكان ذلك يزيدنا احتراماً له وإعجاباً به».

وقال عنه أحد أساتذته في المدرسة الابتدائية كما ورد في مجلة صوت الأمة عدد ١٣ للسنة الثانية من شهر رجب عام ١٤٠١هـ. ق الموافق لحزيران ١٩٨٠م:

«قد كان طفلاً يحمل أحلام الرجال ويتحلى بوقار الشيخ، وجدت فيه نبوغاً عجيباً وذكاء مفرطاً يدفعانك إلى الاعتزاز به ويرغمانك على احترامه وتقديره، كما شهدت كل المدرسین أيضاً يكنون له هذا الاحترام وهذا التقدير. لقد كان كل ما يُدرّس في هذه المدرسة من كافة العلوم دون مستوى العقلي والفكري، كان شغوفاً بالقراءة محباً لتوسيع دائرة معرفته سعياً بجد إلى تنمية مداركه ومواهبه الفذة. لا تقع عيناه على كتاب إلا وقرأه وفقيه ما يحتويه في حين يعزّ فهمه على كثير من أنهوا المرحلة الثانوية. ما طرق سمعه اسم كتاب في أدب أو علم أو اقتصاد أو تاريخ إلا وسعى إلى طلبه. كان يقرأ كل شيء».

#### قرinetه وأولاده:

تزوج يوم الخميس ١٣ ذي الحجة ١٣٨١هـ من السيدة فاطمة الصدر، بنت عمّه، كريمة المرجع الديني السيد صدر الدين الصدر، شقيقة الإمام السيد موسى الصدر، حيث عاشت في مدينة قم المقدسة، واصطحبها الإمام موسى الصدر إلى مدينة صور في لبنان، وذهب سيدنا الأستاذ إلى صور وتزوج منها وأخذها إلى النجف الأشرف.

رزق من هذه السيدة الجليلة خمس بنات هن: مرام ولادتها ٣ - جمادي الثاني - ١٣٨٣هـ ونبوغ ولادتها ١٩ - ربيع الثاني - ١٣٨٥هـ وصبا ولادتها ١٥ - جمادي الأول - ١٣٨٩هـ ثم رزق ابنًا واحداً وهو السيد محمد جعفر المولود في ٥ - رجب - ١٣٩٠هـ وحوراء المولودة في ١٨ - شعبان - ١٣٩٢هـ. وأما البنت الخامسة فهي إبتهال توأمة صبا، فارقت الحياة بعد ولادتها بثمانية عشر يوماً.

## الدراسات الحوزوية الدينية:

بعد الفراغ من المدرسة الابتدائية ويشجع من السيدة الوالدة للالتحاق بالحوزة العلمية الدينية في مدينة الكاظمية انتقل سيدنا الأستاذ في بداية العقد الثاني من عمره المبارك إلى الدراسات الحوزوية الدينية وتعلم ما هو الضروري واللازم من المقدمات للعلوم الدينية على يد أخيه الحجة السيد إسماعيل في مدينة الكاظمين.

فدرس شطراً من العلوم العربية مثل النحو والصرف والبلاغة وقدراً من المنطق وبعض الكتب الأولية من علمي الأصول والفقه لدى السيد الأخ. ثم هاجر مع الوالدة والأخ المربى والأستاذ عام ١٣٦٥ هـ من الكاظمية إلى النجف الأشرف وقرأ أكثر أبحاث المرحلة المسمّاة بمرحلة (السطح العالي) معتمداً على نفسه مع مراجعة بعض الأساتذة للبحث والمناقشة في الموضوعات العلمية الدقيقة.

إلتحق بداية عام ١٣٦٩ هـ بدرس الخارج لعلميين ومرجعين من كبار فقهاء الحوزة في النجف الأشرف وهما :

- ١ - الشيخ محمد رضا آل ياسين الذي يُعدُّ من الفقهاء الكبار من أساتذة علم الفقه في الحوزة وهو خال سيدنا الأستاذ.
- ٢ - السيد أبو القاسم الخوئي الذي تربى على كرسى تدريس علمي الأصول والفقه أكثر من نصف قرن في حوزة النجف الأشرف. وأنهى التلمذة في علم الأصول عام ١٣٧٨ هـ وفي علم الفقه عام ١٣٧٩ هـ.

ولسيدنا الأستاذ مع خاله المرجع جولات من البحث والنقاش ومن أبرز هذه الجلسات ما طرح الشيخ الأستاذ على طلابه وفيهم ابن أخته السيد محمد باقر الصدر وهو فتى يافعٌ ضمن مجموعة كبيرة من العلماء والفضلاء المتقدمين في العمر والعلم حيث سأله: «أيها العلماء الحاضرون ما الفرق

بين قول من يقول بتنجس جلد الحيوان عند ملاقاته بالنجاسة ويظهر بإزالتها ، ومن يقول بعدم التنجس بال المباشرة للنجاسة أبداً؟ وأطلب منكم الجواب يوم غد إن شاء الله تعالى .

فإن الفقهاء اختلفوا في أن جلد الحيوان الظاهر هل يتنجس بالاتصال وال المباشرة لعين النجس ثم يظهر بإزالة النجس مطلقاً أو أن جلده لا يتنجس أبداً رغم الاتصال وال المباشرة بعين النجس؟

وفي الغد جاء الطلاب ووفاهم خالية من الجواب إلا هذا الشاب الصغير السن العبرى النابغ حيث ذكر فروقات خمسة بين القولين مما أدهش الأستاذ والطلاب والعلماء جميعاً<sup>(١)</sup> .

### **الفقه والاجتهاد:**

نال سيدنا الأستاذ درجة الاجتهاد في أواسط العقد الثاني من عمره الشريف وهناك حديث لدى بعض تلامذته وأصدقائه من أن السيد الأستاذ، بلغ سن التكليف الشرعي مجتهداً ولم يقلد أحداً من المراجع، ولدى البعض الآخر من التلامذة والأصدقاء أنه قلد لأيام قليلة وبلغ الاجتهاد تاركاً تقليد غيره ومعتمداً على فتاوى نفسه .

كما أن أستاذه السيد الخوئي والشيخ الحال وغيرهما من العلماء الكبار والمجتهدين أدرجوا من خلال مناقشات سيدنا الأستاذ لهم في مجلس الدرس وخارج نطاق الدرس وفي جلسة الاستفتاء أن السيد محمد باقر الصدر مجتهد وله القدرة العلمية على استبطاط الأحكام الشرعية عن أدلةها من القرآن والأحاديث المعتبرة . لقد كان السيد الخوئي قدس سره يحيل بعض الأحيان تلامذته المتعترضين على آرائه أو المستفسرين عن دليل الحكم الشرعي إلى السيد الصدر، كما كان سيدنا الأستاذ مقدراً ومبجلاً لدى

---

(١) راجع كتاب السيرة والمسيرة - المجلد الأول ص ١٧٠ .

أستاذ الإمام الخوئي أمام أعين التلامذة المتقدمين في العمر والعلم، رغم صغر سنه وبداية عمره.

واعتمد سيدنا الأستاذ على نفسه في الدراسة والتحقيق ومراجعة المصادر العلمية فيتوصل إلى حكم فقهي قد يخالف الأستاذ في ذلك الحكم مدافعاً عنه بكل موضوعية علمية أمام العلماء والأساتذة معترفين له بكفاءته العلمية وقدرته على الاجتهد قلما تحصل في السن المبكر مثل هذه الموهبة للعلماء والمجتهدين.

إن من راجع كتاب (غاية الفكر) في البراعة والاشغال الذي ألفه في أواسط العقد الثاني من عمره، ومن شاهد مستوى التحقيق والدقة والانتباه إلى الفروع والنتائج العلمية في هذا الكتاب . . . يعرف مدى القدرة العالية العلمية التي كان يتمتع بها سيدنا الأستاذ قدس سره.

وعندما ندرس الفتاوى والأحكام التي انتهى إليها سيدنا الأستاذ، نجد الاحتياط والإبهام قليلاً في كتبه الفقهية، نتيجة اتخاذه الحكم الشرعي عن يقين واطمئنان ووضوح، في حين أن معظم علمائنا يتجنون في كثير من المسائل الفقهية إلى الاحتياط، لعدم تمكّنهم من القرار الجازم المطمئن في الحكم الشرعي.

وكان سيدنا الأستاذ يقول: إن الكثير من الفتاوى الشرعية التي توصلت إليها في بداية حياته العلمية الفقهية لا تزال باقية ومستمرة ولم يحصل عليها تعديل أو تبديل، وهذا أيضاً مما يدل على القدرة الخارقة لهذا الإنسان العظيم.

#### تدریسه:

بدأ سيدنا الأستاذ قدس سره بتدريس كتاب كفاية الأصول وهو آخر كتاب من مرحلة السطح حسب المنهاج الحوزوي حدود عام ١٣٧٥ هـ في

المسجد الهندي (أحد المساجد الكبيرة في النجف الأشرف الذي كان ولا يزال محل تدريس العلماء والفضلاء للعلوم الدينية في الحوزة). قبيل المغرب بساعة واحدة. وكنت - كاتب المقدمة - أرى حينذاك وأنا أدرس أواخر مرحلة المقدمات وأوائل مرحلة السطح لدى الأساتذة في نفس المسجد، حلقة من الطلاب الأفضل وفيهم الشهيد السيد محمد باقر الحكيم، يحيطون بالأستاذ ويتحلقون من حوله مستمعين إلى الدرس وشرح الأستاذ.

وعند الانتهاء من تدريس كتاب *كفاية الأصول* بجزأيه انتقل مجلس الدرس إلى مقبرة الخال المرجع الشيخ مرتضى آل ياسين قدس سره لتدريس *الأصول* خارجاً - آخر مرحلة الأبحاث والدراسات في المنهج الدراسي الحوزوي - قبل غروب الشمس بساعة أيضاً ويلتف حول السيد الشهيد عدد كبير من الطلاب الأفضل.

وكان بحث خارج علم *أصول الفقه* على ضوء ترتيب *أبحاث كتاب كفاية الأصول* واستمر التدريس وازداد الطلاب كماً وكيفاً وضاق بهم المكان وكنت منمن تشرف بالحضور آواخر الدورة الأولى وبعد فترة نتيجة ضيق المكان انتقل مجلس درس سيدنا الأستاذ قدس سره من مسجد لآخر حتى انتهى المطاف بنا إلى مسجد الشيخ الطوسي وانتهت الدورة الأولى من بحث خارج علم *الأصول* وببدأت الدورة الثانية وحضر الكثير من الطلاب من مختلف البلاد مجلس الدرس.

**لقد هيأت مسجلة<sup>(١)</sup> حديثة وبدأت بتسجيل الدراسات بصوت سيدنا**

(١) لدى اختفائي فترة في العراق إثر مطاردة العشرين لي، وهروري من العراق أواخر عام ١٩٧٤م تركت المسجلة مع الشرانط التي سجلت عليها الدراسات في النجف الأشرف لدى بعض الزملاء كي يستمر في التسجيل ولكن زميلنا قد ترك التسجيل وقد فقد الأشرطة وضاع هذا الأثر العلمي القيم.

الأستاذ و كنت أشاهد بعض التلامذة يكتبون الدرس أثناء إلقاء السيد الشهيد الدرس منهم آية الله الشهيد السيد محمد الصدر و آية الله الشيخ حسن طراد.

استمر البحث إلى السنين الأخيرة من حياته قدس سره.

وطبع تلميذ سيدنا الأستاذ الألمعي آية الله السيد محمود الهاشمي تقريرات بحث الأصول من أوله إلى آخره في سبعة مجلدات تحت عنوان (بحوث في علم الأصول).

كما طبع تلميذه الآخر آية الله المحقق السيد كاظم الحائري بعض أبحاث علم الأصول.

و كانت طريقة بحثه في علم الأصول عرض آراء أساطين علم الأصول مثل الشيخ النائيني والشيخ ضياء الدين العراقي والشيخ المحقق الأصفهاني والشيخ محمد كاظم الخراساني صاحب كتاب الكفاية ويفق شعند كل واحد منهم لتقديم رأيه ثم بعد مقارنة الآراء ومناقشتها و دراساتها يتتخذ الرأي المختار و يجعله مبني في استنباط الحكم الشرعي.

و قد يبدع في الأسلوب والدليل لاستكشاف الحكم الشرعي مثل إدخال حساب الاحتمالات في بحث الإجماع والسيرة واللجوء إلى حق الطاعة والمولوية بدلاً من البراءة العقلية وغير ذلك من الأفاق الجديدة التي فتحها لأول مرة في الاستدلال والبحث الأصولي

بدأ سيدنا الأستاذ عام ١٣٨١هـ بتدريس خارج علم الفقه على ضوء ترتيب العروة الوثقى للفقيه الكبير السيد محمد كاظم البزدي وكان زمان التدريس قبل الظهر بساعتين تقريباً والمكان في مسجد الشيخ الطريحي في محلة البراق أولاً ثم في مسجد الشيخ الطوسي رحمة الله عليه ثانياً وأخيراً. واستمر بحث الفقه على مستوى بحث الخارج إلى السنين الأخيرة من

استشهاده ولكن في الفترة الأخيرة جعل أيام السبت والأحد والإثنين لتدريس علم الفقه ويومي الثلاثاء والأربعاء لتدريس التفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

وأوجز سيدنا الشهيد هذه الأبحاث الفقهية بتأليف مجلدات تحت عنوان (بحث في شرح العروة الوثقى) حيث قال في آخر المجلد الرابع (هذا تمام ما تيسر إيراده فعلاً في الجزء الرابع من هذا الشهر وهو تلخيص وإيجاز لما كنا قد ألقيناه في مجلس الدرس إلى أواسط سنة ١٣٩٣ هـ) كما طبعت محاضرات سيدنا الأستاذ حول التفسير الموضوعي للقرآن الكريم تحت عنوان السنن التاريخية في القرآن الكريم تارة وعنوان التفسير الموضوعي تارة أخرى.

إن سيدنا الأستاذ اتخذ أيام العطلة مناسبة لطرح أبحاث علمية مختصرة في شهر رمضان عام ١٣٨١ هـ تناول مسألة (إحياء الموات) وتولى كتابة هذا البحث وطبعه ونشره سماحة الحجّة الشيخ إبراهيم الانصاري أحد تلامذة سيدنا الأستاذ قدس سره.

وفي شهر رمضان ١٣٨٣ هـ درس بحث الخامس ودُرْزه المرحوم سماحة العلامة السيد عبد الغني الأردبيلي ولكن هذا البحث بقي مخطوطاً ولم يظهر للطباعة إلى يومنا هذا.

وفي عام ١٣٨٧ هـ وفي شهر رمضان طرح سيدنا الأستاذ بحثاً جديداً هو (نظريّة الحق والملك في الفقه الإسلامي مقارناً بالفقه الغربي) وتناول هذا العنوان بالبحث والمناقشة في سبع جلسات ثم تابع رضوان الله تعالى عليه بمحاضرة حول الدين في المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي، ومحاضرة حول الحالة في الفقه الإسلامي والفقه الجزائري. ومحاضرة في الجلسة العاشرة حول الحالة على حد تفسير عبد الرزاق السنهوري.

ودرس قدس سره في شهر رمضان عام (١٣٨٩هـ) موضوع (المعاملات البنكية على ضوء التخريجات الفقهية) وقد دونه العالم الكبير السيد كاظم الحائري.

وفي شهر رمضان عام ١٣٩٠هـ درس سيدنا الأستاذ بحث الحوالة في الفقه الإسلامي ودون أحد التلامذة العلامة السيد علي رضا الحائري وقدم تلك الأبحاث إلى المطبعة وأتم طباعتها ونشرها في الأسواق.

#### المرجعية:

استمر قدس سره في تدريس علمي الفقه والأصول وتتوالت إليه المراجعات العلمية والفقهية وتعالت الأصوات على أعلميته ومرجعيته في إطار تلاميذ الأستاذ والمقربين منه علمياً وفكرياً ثم توسيع الدائرة وشملت الطبقة المثقفة من الحوزات الدينية والجامعات في العراق وبعد فترة زحفت مرجعيته إلى الأمة وأخذت تتتجاوز العراق وتصل إلى البلدان الإسلامية الأخرى.

ونتيجة هذا التعلق الواسع من قبل المسلمين بأستاذنا الشهيد رضوان الله تعالى عليه كتب تعليقه على كتاب منهاج الصالحين للسيد الحكيم قدس سره في العبادات والمعاملات وبعد فترة ألف كتاب «الفتاوى الواضحة» في خصوص العبادات غير المالية حسب منهاج جديد ارتأه قدس سره وكانت هذه الرسالة العلمية حديثة الأسلوب والترتيب والتقطيع ووُقعت لدى المؤمنين وخاصة المثقفين موقعاً ممتازاً إذ يفهمون ما يقرؤون من المسائل الفقهية ويدركون المسألة الشرعية من دون حاجة إلى توضيح من أحد.

وكان سيدنا الأستاذ ناوياً كتابة الأجزاء الثلاثة الباقية من الفتاوى الواضحة ولكن صدام الشقي قضى عليه ظلماً وعدواناً وبذلك قضى على طود العلم وشموخ الفكر وصفاء الإيمان والإخلاص، كما أن سماته أخرى للمؤمنين في الحج كتاباً خاصاً باسم (أحكام مناسك الحج).

لقد أدخل سيدنا الأستاذ قدس سره بكل صراحة في شرائط المرجع عنصر الرشد من الوعي السياسي والاجتماعي لظروف زمانه ومحيطة حيث لا يجوز أن تكون المرجعية والقيادة للأمة بين يدي مجتهد قادر على استنباط الحكم الشرعي وأعلم من المجتهدين الآخرين في استكشاف حكم الله من الكتاب الكريم وسنة الرسول ﷺ وأهل بيته الأطهار من دون معرفة لما يجري من حوله من القضايا السياسية والاجتماعية والتربية و... التي هي مصيرية بالنسبة إلى حاضر الأمة ومستقبلها. وخاصة هذه الأيام التي تلعب الدول الكبرى بأسم الدول الصغرى وتحاول أن ترسم تاريخها وحضارتها وعاداتها وتقاليدها وتجعل عالم الجنوب تبعاً وذيلاً ومستهلكاً لعالم الشمال.

كما أن سماحة سيدنا الأستاذ كان يتقصى أخبار الأمة في البلاد الإسلامية ويساركهم الآمال والألام والأفراح ويقدم العون المادي والمعنوي بقدر ما يستطيع.

كان سماحته قدس سره يجمع بين تلامذته المعتمدين لديه أسبوعياً في جلسة خاصة - وكان لي شرف الحضور بينهم - ويطرح عليهم ما بلغه من قضايا الأمة الإسلامية ويستمع إلى ما لديهم من الأخبار الموثوقة ووضع الحلول والمعالجات إهتماماً منه بشأن المسلمين في العالم قال رسول الله ﷺ (من أصبح ولم يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم).

#### **المساعدات المالية:**

عاش سيدنا الأستاذ بدء حياته فقيراً لا يملك عقاراً ولا دنانير ولا دراهم ولكنه قدس سره عندما ألح عليه المؤمنون بالتصدي للمرجعية، طبع كتاب منهاج الصالحين للسيد الحكيم مع تعليقته عليه ثم أصدر كتاب الفتاوی الواضحة ومناسك الحج وأخذ المؤمنون بتقليله ودفع حقوقهم

الشرعية إلى سماحته وكان رضوان الله تعالى عليه في بادئ الأمر يقدم البعض طلاب الحوزة العلمية في النجف الأشرف مساعدات مالية ثم تحولت المساعدات إلى رواتب شهرية في دائرة صغيرة من طلاب العلوم الدينية المحتاجين ثم توسيع أكثر حتى شملت عدداً أكبر من الطلاب الأفضل في الحوزة. كما كان يهتم بالطلاب الذين يتفرقون في دروسهم على زملائهم فيتفقدهم ويسأل عنهم ويتعاون معهم ويأمر رضوان الله تعالى عليه بجعل راتبهم الشهري أكبر أو التواصل معه للمساعدة المالية في فترات قريبة وبصورة مستمرة.

ولم يترك الفقراء والمحاججين من الناس من دون تعاون مادي بل كان بعض الأخوة مكلفين من قبل سماحته قدس سره بالتحري عن الفقير العائل وتقديم ما يمكن من المساعدة لهم.

#### أخلاقه:

كان سيدنا الأستاذ آية ربانية في الأخلاق والسلوك والتربية فهو يبتسم في وجه القريب والبعيد ويتناول أطراف الحديث مع الشاب الفتى والشيخ الكبير ويرحب بالعالم والعوام من الناس ويحترم الرجال النساء ويجيب كل سائل يطرح سؤاله على أستاذنا المعظم قدس سره.

كما كان متواضعاً في لقاءاته وأخوياً في صداقاته يجلس بينهم كأنه أحدهم ويستمع بكل وجوده مثلما يستمع الند إلى نده.

وكان رحيمًا عطوفاً تجاه الجميع يحب طلاب العلوم الدينية ويتفقدهم ويساعد الفقراء منهم ويبحث عن الغائب أو المريض من الطلبة، ويرحب الشاب المتعلم الملائم ويرحب به ويسأله عن حاله ومحبيه ودراساته ويقدم له النصح ويأمره بالصبر في دراسته أو تجارته أو وظيفته أو جهاده.

كان أستاذنا رحمة الله رغم حبه للجميع يميز العنصر النشيط الذي يتحرك للإسلام والمجتمع ويفضله لما يرى في وجوده الخير الكثير لمستقبل الأمة.

إن قدس سرّه أمرني ذات يوم بالبحث عن الطالب العراقي للعلوم الدينية في الحوزة، المهتم بدورسه والمحافظ على سنته ووقاره والذي يرجى فيه أداء الرسالة وخدمة المسلمين وتدوين أسمائهم للتعاون معهم في ساعة العسر والضيق من الحياة المادية.

تنفتح أبواب بيته قبل الظهر بساعتين تقريباً لاستقبال الزائرين فالجميع من دون موعد ولا تقديم ولا تأخير يدخلون على أستاذنا مباشرة ويسلمون عليه ويقبلون يده وسماحته قدس سره يحترم ويقر القادر مهما كان مقامه و شأنه ويبادره بالسؤال عن صحته وعن وضعه ويتقدّم أحواله ويصغي لسؤاله مهما كان صغيراً أو عامياً ثم يسمعه قدس سره الجواب الشافي والوافي.

ومما امتاز به أستاذنا الشهيد - قلما يشاهد في غيره - هو أن أي شخص يلتقي به كان يشعر في مرجعه وأستاذه الصدق والصاحب منذ أمد طويل ويشعر بالراحة النفسية والحب ويتشوق أن يلتقي بالأستاذ مرة ثانية وثالثة. كان قدس سره عطوفاً وممتلاً بالحنان والرأفة ويسدي النصيحة لمن يستنصره ويسعى لقضاء حوانع المؤمنين.

#### **عبادته:**

كان الشهيد قدس سرّه مواظباً على أداء الصلوات الواجبة في أول الوقت ومهتماً بالتعقيب والتسبیح والذكر وملتزماً بصلة الليل، وكان منصرفاً حين العبادة عن هموم الدنيا ومشاكلها متوجهاً إلى ربِّه بكل خضوع وخشوع ولدى قراءة الدعاء يتلو الكلمات بحضور ذهني وقلبي وعند الاتجاه والتوصل يبكي متضرعاً متذللاً كالطفل السائل لأمه الملح عليها في طلبه.

وكان يزور الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في معظم الأيام قبيل الظهر ويدخل على الإمام عليه الصلاة والسلام بكل شوق ولهفة ويقرأ زيارة أمين الله عن ظهر القلب ثم يصلی رکعتي الزيارة ويدعو عقب الصلاة لل المسلمين وببلادهم وسلامتهم وفرج الإمام المهدي عجل الله تعالى له الفرج ويخرج.

ويسعى لزيارة الحسين عليه السلام في كل ليلة جمعة ويدخل عليه عليه السلام باكيًا ويزوره بعض الأحيان بكلمات من إنشاده ويخاطبه كما يخاطب الحاضر للحاضر.

وفي عام ١٩٧٨ م عندما علمت بأن أستاذنا قدس سره موجود في المملكة السعودية لأداء العمرة الرجبية ذهبت من لبنان إلى مكة والتقيت بالسيد الأستاذ المرجع والقائد في المدينة المنورة وتشرفت بزيارة قبر رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه مساء ذلك اليوم في صحبة أستاذني فرأيت أنه رحمه الله توجه إلى المقام الشريف ووقف مستدبرًا قبلة ومستقبلاً وجه الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه في المكان الذي يقال أنه مقام جبرائيل وأنشأ الزيارة من عنده مؤكداً في زيارته على تبليغه للرسالة وتحمله للجهاد والصعاب في سبيل الله ومضحيًا براحته في سبيل المسلمين .

كما كان يذكرنا بأن أرض المدينة المجاورة لمقامه الشريف كان موطنًا أقدام رسول الله وال المسلمين الأوائل الذين صنعوا النصر متحملين الأذى والمشاق في سبيل الله وأن هذه الرسالة المباركة لم تصلنا بالهين والسهولة.

**زهد:**

لم تكن حياته وحياة أولاده وعائلته حياة رخاء وترف بل حياة من لا يعبأ بالدنيا ولا يتقييد بمتاعها ويكتفي بما حضر منها فطعامه ولباسه كان في منتهى التواضع مواسياً طلاب العلوم الدينية في الحوزة وكذلك حياة زوجته وأولاده الكرام رغم أن الأموال في السنين الأخيرة كانت تنهال عليه من

أطراف العراق وأما مسكنه فكان بالإيجار حيث استأجر فترة في محله العمارنة في عقد السلام ثم انتقل إلى بيت أوسع ولكنه بعيد عن المقام الشريف واقع خلف مدرسة الخورنق (باب الولاية) بيت المرحوم الشيخ نصر الله الخلخالي ثم استأجر بيت ومقبرة المامقاني الواقع في نهاية سوق العمارنة القريبة من المقام الشريف وكان مشتملاً على البيت الدخلاني والمقبرة التي كانت مخصصة لاستقبال الطلاب والعلماء والزائرين ولم يملك أستاذنا حتى آخر يوم من حياته بيتاً ولا عقاراً.

### توعية الأمة وتنقيتها:

إن الهدف الأساسي المنشود لأستاذنا الشهيد الصدر في هذه الحياة هو السير على خط الأنبياء والرسل وتوجيه الناس من خلال العلماء والمبلغين والأساتذة والمؤلفين والأحزاب ..... نحو السبيل الإلهي القويم، وتطبيق شريعة الله على الأرض وإقامة حكمه سبحانه في المجتمع.

إنطلق سيدنا الأستاذ في رحلته العلمية والفكرية والسياسية والاجتماعية من هذا المنطلق، ويني نشاطه وتحركه في الحوزة على هذا الأساس.

وإذا تأملنا في أول كتاب ألفه (فديك) وهو في منتصف العقد الثاني نشهد تحليله للحوادث التي حصلت بعد رحيل رسول الله ﷺ ودفع الأمة نحو الدعوة إلى الله وطاعة حكامه وإرادته والابتعاد عما فيه انحراف عن خط الأنبياء وسيرة الرسل وأهل البيت عليهم الصلاة والسلام. واستمر هذا الإنسان العظيم في خطاه لتوعية العلماء وأساتذة وكافة القوى النافذة والمؤثرة في المجتمع حتى سفك دمه الطاهر في هذا السبيل.

وعلى صعيد الحوزة أدخل فيها منهاجاً حديثاً للدراسة من خلال تأييده ودعمه وتبنيه لـ(مدرسة العلوم الإسلامية) التي أسسها المرجع السيد محسن

الحكيم رضوان الله تعالى عليه . ورعايته للعلوم الإسلامية المختلفة وبعض العلوم الحديثة المفيدة في الإرشاد والدعوة إلى الله سبحانه .

كما سعى حثيثاً في تشكيل (جامعة العلماء) المؤلفة من كبار علماء النجف الأشرف وأساتذتها المعروفين وإصدار بيان مكتوب بقلمه القيم باسم (منشور جماعة العلماء) وتوزيعه على كافة الأراضي العراقية لتوجيه الشعب العراقي المسلم نحو الدين والفقهاء والمراجع وربط الأمة بقيادة الدينية .

يقول أحد العلماء الكبار في مقدمة كتاب رسالتنا : «وكان في داخل هذه الجماعة أي - جماعة العلماء - أشخاص طليعيون ينطلقون بعيداً عن الفكر التقليدي المحافظ ويفكرون بأن الهدى لا ينتشر إلا من حيث انتشر الضلال . وبدأ التفكير بالمجلة الإسلامية - مجلة الأضواء - التي يُراد لها أن تخاطب عقول الشباب بالمفاهيم الإسلامية وفقاً لمتطلبات العصر ومعطياته ، ليشعروا بأن الطروحات التي تقدمها الفئات الأخرى بأنها تحل مشكلة الحياة والإنسان ليست علاجاً سحرياً يمكن أن يُدخل الناس إلى الجنة الموعودة في الدنيا - إلى أن يقول - وقد كان لتحرك الصدر في تلك الفترة أثر كبير في انطلاق (جامعة العلماء) وذلك من خلال موقعه العلمي المحترم بالرغم من صغر سنّه» .

ويتابع : «وفي طليعة هؤلاء - المجموعة المشرفة على إصدار مجلة الأضواء - كان يقف المفكر الإسلامي السيد محمد باقر الصدر الذي كان فكره وقلمه يمثلان النقلة المتقدمة لحركة الاتجاه الإسلامي الرائد» .

ويستمر قائلاً : «وقد كان لتحرك السيد الصدر في تلك الفترة أثر كبير في انطلاق الخط الإسلامي الجديد في إطار نشاط (جامعة العلماء) وذلك من خلال موقع خاله الحاجة الشيخ مرتضى آل ياسين وأخيه الحاجة السيد إسماعيل الصدر . . . كل ذلك من أجل بناء الأمة من جديد تتمتع بوعي

إسلامي يحصن المسلم من الانحراف وراء الدعایات التضليلية المنحرفة ويعطيه دفعاً قوياً لطاعة الله في أرضه».

ودعم بكل ما أوتي من قوة سيدنا الأستاذ قدس سرّه إصدار مجلة ثقافية رسالية تلقي بالحوزة العلمية في النجف الأشرف فكانت مجلة الأضواء وكتب قدس سرّه المقال الافتتاحي للمجلة لخمسة أعداد منها.

ولا يحسّن أحد أن القيام بهذه الخطوات الخارجة عن نطاق التقاليد المألهفة والسيرة الموروثة من السلف الصالح، لا يواجه الصعوبة والمشقة في الحوزة ولا يصطدم بالعرaciيل والاعتراضات والممانعات من قبل بعض العلماء التقليديين. ولكن شموخ سيدنا الأستاذ في العلم والإيمان والمعرفة والإخلاص، لم يستطع أحد أن يطال هذا الجبل الأشم في العلم وهذا الطود العظيم في الوعي، وخاصة أنه كان معتمداً وسنداً وموثوقاً لدى المرجعين الكبارين السيد الحكيم والسيد الخوئي رحمهما الله سبحانه.

ومن هذا الموقع الرفيع السامي استمر سيدنا الأستاذ في خطواته الدؤوبة والسرعة نحو الإصلاح والتوعية والارتقاء بالحوزة العلمية إلى مستوى القيادة للمجتمع.

نجد هذا الرجل العظيم منذ متتصف العقد الثاني من عمره المبارك ألف الكتب القيمة في تاريخ الرسول ﷺ والأئمة الأطهار عـ وألقى المحاضرات الهدافة التحليلية وكتب عشرات المقالات في مختلف المفاهيم الإسلامية وصنف كتاباً في الاقتصاد الإسلامي والمنطق الرياضي مما لم يسبق أحد من قبله أن خاض المذهب الاقتصادي الإسلامي وتناول الرياضيات برهاناً في الفلسفة ونازل الشيوعية والرأسمالية في بنيتها الفلسفية التحتية وبنيتها الفوقيـة الاقتصادية والاجتماعية والشخصية وأنار

الдорب أمام السالكين لتفصير القرآن الكريم واستكشاف السنن التاريخية من آيات الله المباركة وتحدي البعثيين الصداميين في كشف زيفهم ونفاقهم وأعلن صراحة حرمة الانتماء إليهم وتأييده المطلق للثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني قدس سره . . . العشرات من المواقف الصريحة والأحاديث الواضحة في محاربة الضلال والانحراف وهداية الناس نحو خط الأنبياء والأوصياء والعباد الصالحين حتى يوم استشهاده في ٩ نيسان ١٩٨٠ كل ذلك آيات بيّنات على أن أستاذنا العظيم آلى على نفسه الجهاد والتضحية في سبيل إعلاء كلمة الله وإرشاد الناس وتوعيتهم من السبات والغفلة وتحريك المشاعر والضمائر لبناء المستقبل الأفضل القائم على أسس العدالة والإنسانية.

### **خصائص مدرسة سيدنا الأستاذ قدس سره:**

ترك الإمام المبدع الفقيه العبراني آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر ثروة فكرية ومدرسة واسعة جامعة من المعرفة نكاد لا نرى مثلها في الماضي القريب والبعيد - مع إحترامنا الكبير لأعلامنا العظام وأثارهم الجليلة - وتكون هذه المدرسة نابضة بالحياة والعطاء في الوقت الحاضر والمستقبل ، ولا يمكن لطالب العلم والدين والمعرفة أن يستغني في الوقت الحاضر عن رياحتها والتزود من أفكارها ، والأيام القادمة ستشهد مدى حضور هذا الإنسان العظيم في حياة العلم والعلماء والمتقين .

تمتاز هذه المدرسة بخصائص متنوعة وكثيرة ينتبه إليها الإنسان لدى مراجعة الآثار القيمة العلمية التي تركها سيدنا الأستاذ قدس سره وأشار إليها تلميذه الفقيه الألمعي آية الله السيد محمد الهاشمي وهي :

#### **١ - الشمول والموسوعية:**

إن مدرسة السيد الصدر احتوت على كافة شعب المعرفة الإسلامية

والإنسانية ولم تقتصر على الاختصاص بعلوم الشريعة الإسلامية من الفقه والأصول بل شملت علوم الفقه والأصول والمنطق والفلسفة والعقائد والعلوم القرآنية والاقتصاد والتاريخ والقانون والسياسة المالية والمصرفية ومناهج التعليم وال التربية الحوزوية ومناهج العمل السياسي وأنظمة الحكم الإسلامي.

## ٢- الاستيعاب والإحاطة:

لقد كان من سمات سيدنا الأستاذ البارزة التعمق في المسائل العلمية الفقهية أو الأصولية أو الفلسفية أو الاقتصادية أو المنطقية كما هو واضح في كتبه حيث كان يستعرض جميع الاحتمالات المتتصورة ثم يبدأ بالإجابة على الواحدة بعد الأخرى من تلك الاحتمالات.

وهذا أمر مهم جداً لإضفاء طابع المكانة والصحة والدقة على النظريات المتبناة لدى المؤلف تكليلاً.

## ٣- الإبداع والتجديد:

إن المعارف والعلوم البشرية إنما تتقدم وتتطور نتيجة إبداع العلماء وتتجدد الأفكار والنظريات وقد كان سيدنا الأستاذ (قدس سره) من العباقرة المبدعين في جميع آفاق المعرفة الإسلامية من علم الأصول والفقه وبحوث الاقتصاد الإسلامي ومنطق الاستقراء، والتاريخ السياسي لأئمة أهل البيت عليهم السلام حيث أبدع في المعطيات والأدلة وفي طريقة الاستنتاج.

## ٤- المنهجية والتنسيق:

كان سيدنا الأستاذ يتمتع بقدرة فذة لوضع منهجية جديدة ودقيقة وفنية لكافة أبحاثه ودراساته حيث كان يفكك المسائل المتداخلة والجهات المتشابكة ويفرز بعضها عن البعض الآخر. كما كان يميز بكل دقة وانتباه أنه

لا بد لطريقة استدلال في كل موضوع من أن تكون معتمدة على الدليل والبرهان أو أنها مسألة استقرائية ووجودانية.

#### ٥ - النزعة المنطقية والوجودانية :

كان السيد الصدر ذا نزعة منطقية وبرهانية في التفكير ومع ذلك كانت براهينه تنسجم وتتلاءم مع الوجودان وتحصيل الإطمئنان النفسي بالفكرة فكان طاب ثراه - يدرك المسألة أولاً بحسه الوجوداني ثم يصوغ في سبيل دعمها علمياً ما يمكن من البرهان والاستدلال المنطقي.

#### ٦ - الذوق الفني والإحساس العقلاني :

لقد اعتمد - رحمة الله عليه - على الذوق الموضوعي والإدراك العقلاني المستقيم حتى استطاع أن يضع المنهج المناسب في هذه المجالات وأن يؤسس طرائق الاستدلال الذوقي والعقلاني ويوصل قواعدها ومرتكزاتها خصوصاً في البحوث الفقهية التي تعتمد الاستظهارات العرفية أو المرتكزات العقلانية.

وكلما تجتمع النزعة البرهانية المنطقية في الاستدلال مع الذوق الفني والحس العقلاني مع الذهنية العرفية في شخصية علمية واحدة.

#### ٧ - القيمة الحضارية لمدرسة السيد الصدر :

استطاع رضوان الله تعالى عليه أن ينسف أسس الحضارة المادية الشرقية والغربية معاً ويطرح الحضارة الإسلامية بدليلاً عنها شامخة عالية.

فقد نازل الأفكار الماركسية في الفلسفة والاقتصاد واقتلعها من جذورها، وصارع وجهة نظر الرأسمالية في الحياة وجعل عاليها سافلها وخرج من هذا المعترك الفكري ظافراً منتصراً، مشيداً صرح المدرسة الإسلامية العتيدة من منابعه الأصيلة من الكتاب والسنة.

## مؤلفاته:

كتب سيدنا الأستاذ - طاب ثراه - الكتب القيمة التالية:

١ - فدك في التاريخ. وهو كتاب تاريخي سياسي يعالج قصة فدك بعد رحيل رسول الله ﷺ.

٢ - غاية الفكر في علم الأصول. طبع منه جزء واحد عام ١٣٧٤ هـ ١٩٥٣ م وأشار السيد الصدر في أول هذا الجزء أنه شرع في تأليف هذا الكتاب قبل ثلاث سنين تقريباً من طباعته الكتاب - أي كان عمره الشريف ثمانى عشرة سنة تقريباً وقد تناول بالبحث والتأليف لبحث العلم الإجمالي في الأصول وهو من أعقد وأصعب الأبحاث الأصولية.

٣ - فلسفتنا. طبعت الطبعة الأولى سنة ١٣٧٩ هـ ١٩٥٨ م.

٤ - اقتصادنا. يشتمل كتاب اقتصادنا على مجلدين:

**الأول:** يتحدث عن الاقتصاد الاشتراكي والشيوعي وعن الاقتصاد الرأسمالي ثم يقارن المذهبين بالمذهب الاقتصادي في الإسلام.

**الثاني:** ينصرف إلى عملية اكتشاف المذهب في الإسلام في توزيع الثروة وإنماجها. طبعت الطبعة الأولى عام ١٣٨١ هـ ١٩٦٠ م.

٥ - المعالم الجديدة للأصول وهو مجلد واحد. طبع هذا الكتاب عام ١٣٨٥ هـ ١٩٦٥ م لتدریسه في كلية أصول الدين التي أسست في بغداد على أيدي جمع من العلماء والمثقفين وفي طليعتهم المرحوم الحاجة المتتابع السيد مرتضى العسكري.

٦ - الأسس المنطقية في الاستقراء. طبع عام ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م.

٧ - البنك الاريوي في الإسلام. طبع عام ١٩٧٠ م.

- ٨ - المدرسة الإسلامية. ويتالف هذا الكتاب من حلقتين :
- أ - الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية .
- ب - ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي؟
- ٩ - بحوث في شرح العروة الوثقى. تشمل هذه البحوث الفقهية الاستدلالية التي ألقاها - السيد الصدر - في جلسات التدريس على مستوى بحث خارج علم الفقه على جمع كبير من العلماء والفضلاء، وأخرجت في مجلدات عديدة وقد طبع منها أربعة أجزاء. وطبع المجلد الأول منها عام ١٣٩١هـ ١٩٧١م.
- ١٠ - دروس في علم الأصول. ألف سيدنا الأستاذ هذه الدروس في حلقات ثلاث متدرجة وأخرج الحلقة الثالثة في مجلدين، وقد طبعت عام ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م.
- ١١ - بحث حول المهدى.
- ١٢ - بحث حول الولاية.
- ١٣ - الإسلام يقود الحياة. وهذا اسم لسلسلة من الحلقات الفكرية الثقافية التي كتبها - رحمة الله عليه - عام ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م بعد انتصار الثورة الإسلامية. وهذه الحلقات المطبوعة هي :
- أ - لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية.
- ب - صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.
- ج - خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.
- د - خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.
- هـ - منابع القدرة في الدولة الإسلامية.

- و- الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي.
- ١٤- الفتاوی الواضحة. وهذه الرسالة العملية التي أراد - رحمه الله - أن يخرجها في مجلدات أربعة ولكنه لم يكتب إلا المجلد الأول الذي يتناول مسائل الطهارة والنجاسة والعبادات الروحية.
- ١٥- المرسل، الرسول، الرسالة.
- ١٦- نظرۃ عامة في العبادات.
- ١٧- تعلیقة على جزئی منہاج الصالحین: الرسالة العملية للإمام آیة الله العظمی السيد محسن الحکیم قدس سرہ.
- ١٨- المدرسة القرآنية. السنن التاریخیة في القرآن الكريم.
- ١٩- موجز أحكام الحج و هو رسالة عملية خاصة بمناسك الحج.
- ٢٠- تعلیقة على مناسك الحج لاستاذہ السيد الخوئی رحمه الله. وقد كتب سیدنا الأستاذ هذه التعلیقة عندما أراد التشرف بزيارة بيت الله الحرام عام ١٣٩٠ھ - ١٩٧٠م لأداء فريضة الحج. وهي غير مطبوعة لما استغنى عنها بعد طباعة موجز أحكام الحج.
- ٢١- أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف.
- ٢٢- مقالات كثيرة نُشرت معظمها في مجلة «الأضواء» ومجلة «رسالة الإسلام».
- ٢٣- دروس فقهية ألقاها على جمع من تلامذته وكتبها بعض الأفضل من التلامذة في ليالي شهر رمضان المبارك.
- ٢٤- تعلیقة على الرسالة العملية لخاله الشيخ محمد رضا آل ياسين المسماة بـ«بلغة الراغبين».

## ٢٥ - تعليقية على صلاة الجمعة من الشرائع.

وهناك محاضرات في الأئمة عليهم الصلاة والسلام وفي تطوير الحوزة وفي المرجعية الرشيدة وغيرها من الأحاديث الهادية الرسالية التي عثر عليها بعض التلامذة الباحثين عن آثار السيد الأستاذ قدس سره وطبعت كل مجموعة تحت عنوان خاص في مجلد واحد.

### عود على البدء:

إذا تأملنا بكل تجرد وموضوعية في شخصية هذا الإنسان العظيم الذي عاش ثمانية وأربعين عاماً من حين ولادته المباركة إلى يوم استشهاده والذي ترك للأمة مدرسة في الإيمان والجهاد والمعرفة، هذه المدرسة التي تزخر بالعلوم الإسلامية المختلفة مثل الفقه وأصوله، والفلسفة، والاقتصاد المقارن، مع بيان المذهب الاقتصادي في الإسلام، وألية العمل الاقتصادي في البنوك الlarabوية في الإسلام، والأسس المنطقية القائمة على الرياضيات دون الفلسفة، والتحليل السياسي لتاريخ الإسلام في ظل النبوة والخلافة، وعشرات من المحاضرات الرسالية، والمقالات الهادية، ومنازلة الأحزاب

الاشترائية والشيوعية أيام عبد الكريم قاسم، والأحزاب القومية أيام عبد السلام عارف وأخيه عبد الرحمن عارف، ومناوأة حزب البعث الصدامي ومحاربتها، وإصدار الفتوى بحرمة الانتماء إليه، والتصدي لتدريس بحثي خارج علم الفقه وخارج علم أصول الفقه، وتقبل مسؤولية المرجعية في قيادة الأمة، واستقبال الناس في كل يوم وليلة، والإجابة على أسئلتهم واستفتاءاتهم الشفهية والكتبية، والإشراف الكامل عن الحوزة العلمية في النجف الأشرف وإدارتها ... . هذا الإنسان الذي يقوم بهذه الإنجازات العلمية ذات الخصائص المميزة المتقدمة، وهذه الأعمال السياسية

والاقتصادية والاجتماعية الجبارية، في أعوام معدودة، وفي ظل هذه الظروف الخانقة والأيام الصعبة المظلمة مثل هذا الإنسان يكون عظيماً وممیزاً وعقرياً ويقلّ أن نشاهد له مثيلاً في تاريخنا المعاصر وفي الماضي القريب والبعيد.

أستاذنا وقائدها وإمامنا أعطى كلّ ما يملك في سبيل إعلاء كلمة الله وأعطاه الله سبحانه المزيد من الكرامة والعزة والشرف وما عند الله خير وأبقى.

#### مع هذه الموسوعة:

إن أستاذنا الشهيد الصدر لا يزال حياً وحاضراً في المجتمع الإسلامي من خلال كتبه وأفكاره وآثاره القيمة وفي الحوزات العلمية حيث تدرس في الحوزات العلمية من أنحاء العالم الإسلامي الحلقات الثلاث في علم الأصول، والأسس المنطقية للاستقراء، كما أن كتاب شرح العروة الوثقى أصبح من الكتب الفقهية التي تعد مرجعاً للاستنباط والاجتهداد لدى الفضلاء والعلماء.

وأما بقية كتبه في الفلسفة والاقتصاد والتحليل السياسي لحياة الأئمة الأطهار عليهم السلام وعشرات المقالات والمحاضرات التي حصلنا عليها فهي مصدر الثقاقة والدراسة في الجامعات والحووزات ولدى كل مثقف وباحث يريد معرفة الإسلام.

ويدعم ما قلنا من حضور سيدنا الأستاذ في الحوزات والجامعات والمثقفين نرى طباعة كتبه في مختلف البلاد وفي أيام متقاربة وبأعداد كبيرة تارة ضمن مجموعات متنوعة وتارة في إطار موسوعة كبيرة واحدة وثالثة طباعة كل كتاب بصورة مجزأة ومفرقة.

وتتصدر هذه الموسوعة إلى القارئ الكريم في أبهى صورة وأدق  
مراجعة خدمة للإسلام والعلم والمعرفة .  
والشكر الجزيل لدار التعارف للمطبوعات في بيروت التي اهتمت  
بطباعة هذه الكتب القيمة الخالدة ونسأل المولى سبحانه لصاحبها الحاج  
حامد عزيزي التوفيق والسلام .

السيد محمد الغروي

لبنان - صور

١٤٢٩/١١/٢

٢٠٠٨/١١/٣



## كلمة المؤلف

فلسفتنا هو: مجموعة مفاهيمنا الأساسية عن العالم، وطريقة التفكير فيه؛ ولهذا كان الكتاب - باستثناء التمهيد - ينقسم إلى بحدين: أحدهما نظرية المعرفة، والآخر المفهوم الفلسفي للعالم.

ومسؤولية البحث الأول في الكتاب تتلخص فيما يلي:

أولاً - الاستدلال على المنطق العقلي القائل بصحة الطريقة العقلية في التفكير، وإن العقل بما يملك من معارف ضرورية فوق التجربة، هو المقياس الأول في التفكير البشري، ولا يمكن أن توجد فكرة فلسفية أو علمية دون إخضاعها لهذا المقياس العام، وحتى التجربة التي يزعم التجاربيون أنها المقياس الأول، ليست في الحقيقة إلا أداة لتطبيق المقياس العقلي، ولا غنى للنظرية التجريبية عن الرصيد العقلي.

وثانياً - درس قيمة المعرفة البشرية، والتدليل على أن المعرفة إنما يمكن التسليم لها بقيمة على أساس المنطق العقلي، لا المنطق الديالكتيكي الذي يعجز عن إيجاد قيمة صحيحة للمعرفة.

وهدفنا الأساسي من هذا البحث هو: تحديد منهج الكتاب في المسألة الثانية؛ لأن وضع مفهوم عام للعلم يتوقف - قبل كل شيء - على تحديد

الطريقة الرئيسية في التفكير، والمقياس العام للمعرفة الصحيحة، ومدى قيمتها؛ ولهذا كانت المسألة الأولى في الحقيقة بحثاً تمهدياً للمسألة الثانية. والمسألة الثانية هي المسألة الأساسية في الكتاب التي نلقت القارئ إلى الاهتمام بها بصورة خاصة.

والبحث في المسألة الثانية يتسلسل في حلقات خمس:

ففي الحلقة الأولى نعرض المفاهيم الفلسفية المتصارعة في الميدان، وحدودها. ونقدم بعض الإيضاحات عنها.

وفي الحلقة الثانية نتناول الديالكتيك بصفته أشهر منطق ترتكز عليه المادية الحديثة اليوم، فندرس دراسة موضوعية مفصلة بكل خطوطه العريضة التي رسمها هيجل وكارل ماركس الفيلسوفان الديالكتيكيان.

وفي الحلقة الثالثة ندرس مبدأ العلية وقوانينها التي تسيطر على العالم، وما تقدمه لنا من تفسير فلسي شامل له، ونعالج عدة شكوك فلسفية نشأت في ضوء التطورات العلمية الحديثة.

وننتقل بعد ذلك إلى الحلقة الرابعة: المادة أو الله، وهو البحث في المرحلة النهائية من مراحل الصراع بين المادية والإلهية، لنصوغ مفهومنا الإلهي للعالم في ضوء القوانين الفلسفية، وفي ضوء مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية.

وأما الحلقة الأخيرة فندرس فيها مشكلة من أهم المشاكل الفلسفية، وهي: «الإدراك»، الذي يمثل ميداناً مهماً من ميادين الصراع بين المادية والميتافيزيقية. وقد عولج البحث [فيها] على أساس فلسي، وفي ضوء مختلف العلوم ذات الصلة بالموضوع: من طبيعية، وفسيولوجية، وبيكولوجية.

هذا هو الكتاب في مخطط إجمالي عام، تجده الآن بين يديك نتيجة جهود متظافرة طيلة عشرة أشهر، أدت إلى إخراجه كما ترى. وكلُّ أملِي أن يكون قد أدى شيئاً من الرسالة المقدسة بأمان وإخلاص.

وأرجو من القارئ العزيز أن يدرس بحوث الكتاب دراسة موضوعية بكل إمعان وتدبر، تاركاً الحكم له أو عليه إلى ما يملك من المقاييس الفلسفية والعلمية الدقيقة، لا إلى الرغبة والعاطفة، ولا أحب له أن يطالع الكتاب كما يطالع كتاباً روائياً، أو لوناً من لوان الترف العقلي والأدبي، فليس الكتاب رواية ولا أدباً أو ترفاً عقلياً، وإنما هو في الصميم من مشاكل الإنسانية المفكرة.

وما توفيقني إلاَّ بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

محمد باقر الصدر

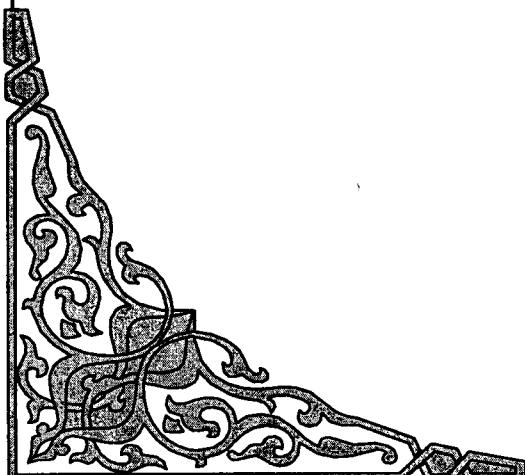
النَّجَفُ الْأَشْرَفُ

٢٩ ربيع الثاني ١٣٧٩ هـ



## تمهيد

- \* المسألة الاجتماعية.
- \* الديمقراطية الرأسمالية.
- \* الاشتراكية والشيوعية.
- \* الإسلام والمشكلة الاجتماعية.





## السالة الاجتماعية

مشكلة العالم التي تملأ فكر الإنسانية اليوم وتمسُّ واقعها بالصimir هي: مشكلة النظام الاجتماعي التي تتلخص في محاولة إعطاء أصدق إجابة عن السؤال الآتي:

ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية، وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟  
ومن الطبيعي أن تحتلّ هذه المشكلة مقامها الخطير، وأن تكون في تعقيدها وتتنوع ألوان الاجتهداد في حلّها مصدرًا للخطر على الإنسانية ذاتها؛ لأنّ النظام داخل في حساب الحياة الإنسانية، ومؤثّر في كيانها الاجتماعي في الصimir.

وهذه المشكلة عميقـة الجذور في الأغوار البعيدة من تاريخ البشرية، وقد واجهها الإنسان منذ نشأت في واقعه الحياة الاجتماعية، وانبثقت الإنسانية الجماعية تمثل في عدّة أفراد تجمعهم علاقات وروابط مشتركة. فإنّ هذه العلاقات التي تكونت تحقيقاً لمتطلبات الفطرة والطبيعة، في حاجة - بطبيعة الحال - إلى توجيه وتنظيم، وعلى مدى انسجام هذا التنظيم مع الواقع الإنساني ومصالحه يتوقف استقرار المجتمع وسعادته.

وقد دفعت هذه المشكلة بالإنسانية في ميادينها الفكرية والسياسية إلى

خوض جهاد طويل، وكفاح حافل بمختلف ألوان الصراع، وبشئى مذاهب العقل البشري التي ترمي إلى إقامة البناء الاجتماعي وهندسته، ورسم خططه، ووضع ركائزه، وكان جهاداً مُرهقاً يضج بالماسي والمظالم، ويزخر بالضحكات والدموع، وتقتربن فيه السعادة مع الشقاء؛ كل ذلك لما كان يتمثل في تلك الألوان الاجتماعية من مظاهر الشذوذ والانحراف عن الوضع الاجتماعي الصحيح. ولو لا مضات شئت في لحظات من تاريخ هذا الكوكب، لكان المجتمع الإنساني يعيش في مأساة مستمرة، وسبع دائم في الأمواج الراخة.

ولا نريد أن نستعرض الآن أشواط الجهاد الإنساني في الميدان الاجتماعي؛ لأننا لا نقصد بهذه الدراسة أن نورّخ للإنسانية المعلبة، وأجوائها التي تقلب فيها منذ الآماد البعيدة، وإنما نريد أن نراكب الإنسانية في واقعها الحاضر، وفي أشواطها التي انتهت إليها؛ لنعرف الغاية التي يجب أن يتنهى إليها الشوط، والساحل الطبيعي الذي لا بد للسفينة أن تشق طريقها إليه، وترسو عنده؛ لتصل إلى السلام والخير، وتزوب إلى حياة مستقرة، يعمّرها العدل والسعادة، بعد جهد وعناء طويلين، وبعد تطوف عريض في شئى التواحي ومختلف الاتجاهات.

### **المذاهب الاجتماعية:**

إن أهم المذاهب الاجتماعية التي تسود الذهنية الإنسانية العامة اليوم، ويقوم بينها الصراع الفكري أو السياسي على اختلاف مدى وجودها الاجتماعي في حياة الإنسان، وهي مذاهب أربعة:

١ - النظام الديمقراطي الرأسمالي.

٢ - النظام الاشتراكي.

٢ - النظام الشيوعي.

٤ - النظام الإسلامي.

ويتقاسم العالم اليوم اثنان من هذه الأنظمة الأربع: فالنظام الديمقراطي الرأسمالي هو أساس الحكم في بقعة كبيرة من الأرض، والنظام الاشتراكي هو السائد في بقعة كبيرة أخرى. وكل من النظيرتين يملك كياناً سياسياً عظيماً، يحميه في صراعه مع الآخر، ويسلحه في معركته الجبارية التي يخوضها أبطاله في سبيل الحصول على قيادة العالم، وتوحيد النظام الاجتماعي فيه.

وأما النظام الشيوعي والإسلامي فوجودهما بالفعل فكري خالص. غير أنّ النظام الإسلامي مرّ بتجربة من أروع تجارب النظم الاجتماعية وأنجحها، ثمّ عصفت به العواصف بعد أن خلا الميدان من القادة المبدئيين أو كاد، وبقيت التجربة في رحمة أناس لم ينضج الإسلام في نفوسهم، ولم يملأ أرواحهم بروحه وجوهره، فعجزت عن الصمود والبقاء، فتقوض الكيان الإسلامي، وبقي نظام الإسلام فكرة في ذهن الأمة الإسلامية، وعقيدة في قلوب المسلمين، وأملاً يسعى إلى تحقيقه أبناءه المجاهدون. وأما النظام الشيوعي فهو فكرة غير مجرّبة حتى الآن تجربة كاملة، وإنما تتّجه قيادة المعسكر الاشتراكي اليوم إلى تهيئه جوًّا اجتماعيًّا له، بعد أن عجزت عن تطبيقه حين ملكت زمام الحكم، فأعلنت النظام الاشتراكي، وطبقته كخطوة إلى الشيوعية الحقيقة.

فما هو موضعنا من هذه الأنظمة؟

وما هي قضيتنا التي يجب أن ننذر حياتنا لها، ونقود السفينة إلى شاطئها؟

## الديمقراطية الرأسمالية

ولنبدأ بالنظام الديمقراطي الرأسمالي، هذا النظام الذي أطاح بلون من الظلم في الحياة الاقتصادية، وبالحكم الدكتاتوري في الحياة السياسية، وبجمود الكنيسة وما إليها في الحياة الفكرية، وهياً مقاليد الحكم والنفوذ لفئة حاكمة جديدة حلّت محلَّ السابقين، وقامت بنفس دورهم الاجتماعي في أسلوب جديد.

وقد قامت الديمقراطية الرأسمالية على الإيمان بالفرد إيماناً لا حد له، وبأن مصالحه الخاصة بنفسها تكفل - بصورة طبيعية - مصلحة المجتمع في مختلف الميادين . . . وأن فكرة الدولة إنما تستهدف حماية الأفراد ومصالحهم الخاصة، فلا يجوز لها أن تتعذر حدود هذا الهدف في نشاطها ومجالات عملها .

ويتلخص النظام الديمقراطي الرأسمالي في إعلان الحريات الأربع: السياسية، والاقتصادية، والفكرية، والشخصية.

فالحرية السياسية تجعل لكلَّ فرد كلاماً مسماً مسموعاً، ورأياً محترماً في تقرير الحياة العامة للأمة: وضع خططها، ورسم قوانينها، وتعيين السلطات القائمة لحمايتها؛ وذلك لأنَّ النظام الاجتماعي للأمة، والجهاز الحاكم فيها، مسألة تتصل اتصالاً مباشرأً بحياة كلَّ فرد من أفرادها، وتؤثُّ تأثيراً

حاسماً في سعادته، أو شقائه، فمن الطبيعي - حينئذ - أن يكون لكل فرد حق المشاركة في بناء النظام والحكم.

وإذا كانت المسألة الاجتماعية - كما قلنا - مسألة حياة أو موت، ومسألة سعادة أو شقاء للمواطنين الذين تسرى عليهم القوانين والأنظمة العامة... فمن الطبيعي - أيضاً - أن لا يباح الاضطلاع بمسؤوليتها لفرد أو لمجموعة خاصة من الأفراد - مهما كانت الظروف - ما دام لم يوجد الفرد الذي يرتفع في نزاهة قصده ورجاحة عقله على الأهواء والآخطاء.

فلا بد - إذن - من إعلان المساواة التامة في الحقوق السياسية بين المواطنين كافة؛ لأنهم يتساون في تحمل نتائج المسألة الاجتماعية، والخضوع لمقتضيات السلطات التشريعية والتنفيذية. وعلى هذا الأساس قام حق التصويت ومبدأ الانتخاب العام الذي يضمن انبثاق الجهاز الحاكم - بكل سلطاته وشعبه - عن أكثرية المواطنين.

والحرية الاقتصادية ترتكز على الإيمان بالاقتصاد الحرّ، وتقرّر فتح جميع الأبواب، وتهيئة كلّ الميادين أمام المواطن في المجال الاقتصادي. فيباح التملك للاستهلاك وللإنتاج معاً، وتباح هذه الملكية الإنتاجية التي يتكون منها رأس المال من غير حدّ وتقيد، وللجميع على حد سواء. فلكلّ فرد مطلق الحرية في انتهاج أيّ أسلوب وسلوك أيّ طريق لكسب الثروة وتضخيمها ومضاعفتها على ضوء مصالحه ومنافعه الشخصية.

وفي زعم بعض المدافعين عن هذه الحرية الاقتصادية أنّ قوانين الاقتصاد السياسي - التي تجري على أصول عامة بصورة طبيعية - كفيلة بسعادة المجتمع، وحفظ التوازن الاقتصادي فيه، وأنّ المصلحة الشخصية التي هي الحافز القوي والهدف الحقيقي للفرد في عمله ونشاطه، هي خير ضمان للمصلحة الاجتماعية العامة. وأنّ التنافس الذي يقوم في السوق

الحرّة، نتيجةً لتساوي المنتجين والمُتّجربين في حقّهم من الحرّية الاقتصادية، يكفي وحده لتحقيق روح العدل والإنصاف في شتى الاتفاقيات والمعاملات. فالقوانين الطبيعية للاقتصاد تتدخل - مثلاً - في حفظ المستوى الطبيعي للثمن، بصورة تكاد أن تكون آلية؛ وذلك أنَّ الثمن إذا ارتفع عن حدوده الطبيعية العادلة انخفض الطلب بحكم القانون الطبيعي الذي يحكم بأنَّ ارتفاع الثمن يؤثّر في انخفاض الطلب، وانخفاض الطلب بدوره يقوم بتخفيض الثمن، تحقيقاً لقانون طبيعي آخر، ولا يتركه حتى ينخفض به إلى مستوى السابق، ويزول الشذوذ بذلك.

والمصلحة الشخصية تفرض على الفرد - دائماً - التفكير في كيفية إزادة الإنتاج وتحسينه، مع تقليل مصاريفه ونفقاته. وذلك يحقق مصلحة المجتمع، في نفس الوقت الذي يعتبر مسألة خاصة بالفرد أيضاً.

والتنافس يقتضي - بصورة طبيعية - تحديد أثمان البضائع، وأجور العمال والمستخدمين بشكل عادل، لا ظلم فيه ولا إجحاف؛ لأنَّ كلَّ باائع أو منتج يخشى من رفع أثمان بضائعه، أو تخفيض أجور عماله، بسبب منافسة الآخرين له من البائعين والمُتّجربين.

والحرّية الفكرية تعني: أن يعيش الناس أحراراً في عقائدهم وأفكارهم، يفكّرون حسب ما يتلاءى لهم ويحلو لعقولهم، ويعتقدون ما يصل إليه اجتهادهم، أو ما توحّيه إليهم مشتكياتهم وأهواهم بدون عائق من السلطة. فالدولة لا تسلب هذه الحرّية عن فرد، ولا تمنعه عن ممارسة حقه فيها، والإعلان عن أفكاره ومعتقداته، والدفاع عن وجهات نظره واجتهاده.

والحرّية الشخصية تعبّر عن تحرّر الإنسان في سلوكه الخاص من مختلف ألوان الضغط والتحديد. فهو يملك إرادته وتطويرها وفقاً لرغباته الخاصة، مهما نجم عن استعماله لسيطرته هذه على سلوكه الخاص من

مضاعفات ونتائج، ما لم تصطدم بسيطرة الآخرين على سلوكهم. فالحادي النهائي الذي تقف عنده الحرية الشخصية لكل فرد: حرية الآخرين. فما لم يمسها الفرد بسوء فلا جناح عليه أن يكتيف حياته باللون الذي يحلو له، ويتبّع مختلف العادات والتقاليد والشعائر والطقوس التي يستذوقها؛ لأن ذلك مسألة خاصة تتصل بكيانه وحاضره ومستقبله. وما دام يملك هذا الكيان، فهو قادر على التصرف فيه كما يشاء.

وليست الحرية الدينية - في رأي الرأسمالية التي تنادي بها - إلا تعبراً عن الحرية الفكرية في جانبها العقائدي، وعن الحرية الشخصية في الجانب العملي الذي يتصل بالشعائر والسلوك.

ويُستخلص من هذا العرض: أن الخطّ الفكري العريض لهذا النظام - كما ألمحنا إليه - هو: أن مصالح المجتمع بمصالح الأفراد. فالفرد هو القاعدة التي يجب أن يرتكز عليها النظام الاجتماعي، والدولة الصالحة هي الجهاز الذي يُسخر لخدمة الفرد وحسابه، والأداة القوية لحفظ مصالحه وحمايتها.

هذه هي الديمقراطية الرأسمالية في ركائزها الأساسية التي قامت من أجلها جملة من الثورات، وجاحد في سبيلها كثير من الشعوب والأمم، في ظل قادة كانوا حين يعبرون عن هذا النظام الجديد ويعدونهم بمحاسنه، يصفون الجنة في نعيمها وسعادتها، وما تحفل به من انطلاق ونهاء وكراهة وثراء. وقد أجريت عليها بعد ذلك عدّة من التعديلات، غير أنها لم تمس جوهرها بالصimir، بل بقيت محفوظة بأهم ركائزها وأسسها.

### الاتجاه المادي في الرأسمالية:

ومن الواضح أن هذا النظام الاجتماعي نظام ماديٌّ خالص، أخذ فيه الإنسان منفصلاً عن مبدئه وأخرته، محدوداً بالجانب النفعي من حياته

المادية، وافتُرض على هذا الشكل. ولكنَّ هذا النَّظام في نفس الوقت الذي كان مشبِعاً بالروح المادِية الطاغية لم يُبَيِّنَ على فلسفة مادِية للحياة، وعلى دراسة مفضلة لها. فالحياة في الجُرْأ الاجتماعي لهذا النَّظام، فُصِّلت عن كلَّ علاقَة خارجَة عن حدود المادَّة والمنفعة، ولكنَّ لم يُهَيِّأ لإقامة هذا النَّظام فهمٌ فلسفِي كامل لعملية الفصل هذه. ولا أعني بذلك: أنَّ العالَم لم يكن فيه مدارس للفلسفة المادِية وأنصار لها، بل كان فيه إقبال على التَّنزع المادِية تأثِيراً بالعقلية التجريبية التي شاعت منذ بداية الانقلاب الصناعي<sup>(١)</sup>، وبروح الشك والتبليل الفكري الذي أحدهُ انقلاب الرأي في طائفة من الأفكار كانت تُعَدُّ من أوضح الحقائق وأكثرها صحة<sup>(٢)</sup>، وبروح التمرد والسطح على الدين المزعوم الذي كان يجمِّد الأفكار والعقول، ويتملَّق للظلم

(١) فإنَّ التجربة اكتسبت أهمية كبيرة في الميدان العلمي، ووقفت توفيقاً - لم يكن في الحسَبَان - إلى الكشف عن حقائق كثيرة، وإزاحة الستار عن أسرار مدحشة، أثاحت للإنسانية أن تستثمر تلك الأسرار والحقائق في حياتها العملية. وهذا التوفيق الذي حصلت عليه التجربة، أشدَّ لها قدسيَّة في العقلية العامة، وجعل الناس ينصرفون عن الأفكار العقلية، وعن كلَّ الحقائق التي لا تظهر في ميدان الحقن والتجربة، حتى صار الحقن التجاريبي في عقيدة كثير من التجاربين الأساس الوحيد لجميع المعارف والعلوم. وسوف نوضِّح في هذا الكتاب: أنَّ التجربة نفسها تعتمد على الفكر العقلي. وأنَّ الأساس الأول للعلوم والمعارف هو العقل الذي يدرك حقائق لا يقع عليها الحقن، كما يدرك الحقائق المحسوسة. (المؤلف قدس سره).

(٢) فإنَّ جملة من العقائد العامة كانت في درجة عالية من الوضوح والبداهة في النظر العام، مع أنها لم تكون قائمة على أساس من منطق عقلي، أو دليل فلسفِي، كالإيمان بأنَّ الأرض مركز العالم. فلما انهارت هذه العقائد في ظل التجارب الصحيحة، تزعزع الإيمان العام، وسيطرت موجة من الشك على كثير من الأذهان، فُبُعِّثَت السفسطة اليونانية من جديد متأثرة بروح الشك، كما تأثرت في العهد اليوناني بروح الشك الذي تولَّد من تناقض المذاهب الفلسفية وشدة الجدل بها. (المؤلف قدس سره).

والجبروت، ويتصر للفساد الاجتماعي في كلّ معركة يخوضها مع الضعفاء والمضطهددين<sup>(١)</sup>.

فهذه العوامل الثلاثة ساعدت على بعث المادّية في كثير من العقليات الغربية.

كلّ هذا صحيح، ولكنّ النّظام الرأسالي لم يركّز على فهم فلسفي مادّي للحياة، وهذا هو التناقض والعجز، فإنّ المسألة الاجتماعية للحياة تتصل بوالحى، ولا تبلور في شكل صحيح إلا إذا أقيمت على قاعدة مركزية، تشرح الحياة وواقعها وحدودها، والنّظام الرأسالي يفقد هذه القاعدة، فهو ينطوي على خداع وتضليل، أو على عجلة وقلة أناة، حين تجمّد المسألة الواقعية للحياة، وتُدرَس المسألة الاجتماعية منفصلة عنها، مع أنّ قوام الميزان الفكري للنّظام بتحديد نظرته منذ البداية إلى واقع الحياة، التي تمون المجتمع بالمادة الاجتماعية - وهي: العلاقات المتبادلة بين الناس - وطريقة فهمه لها، واكتشاف أسرارها وقيمها. فالإنسان في هذا الكوكب إن كان من صنع قوّة مُدبّرة مهيمنة، عالمة بأسراره وخفاءيه، بظواهره ودقائقه، قائمة على تنظيمه وتوجيهه، فمن الطبيعي أن يخضع في توجيهه وتكييف حياته لتلك القوّة الخالقة؛ لأنّها أبصر بأمره، وأعلم بواقعه، وأنّه قصداً، وأشدّ اعتدالاً منه.

وأيضاً، فإنّ هذه الحياة المحدودة إن كانت بداية الشوط لحياة خالدة

(١) فإنّ الكنيسة لعبت دوراً هاماً في استغلال الدين استغلالاً شنيعاً، وجعل اسمه أداة مأربها وأغراضها، وختن الأنفاس العلمية والاجتماعية، وأقامت محاكم التفتيش، وأعطت لها الصلاحيّات الواسعة للتصرف في المقدّرات، حتى تولد عن ذلك كله التبرّم بالدين والسطح عليه؛ لأنّ الجريمة ارتكبت باسمه، مع أنه في واقعه المضيق وجوهره الصحيح لا يقلّ عن أولئك الساخطين والمتبزمين ضيقاً بتلك الجريمة، واستفهاماً للدّوافعها ونتائجها. (المؤلف قدس سره).

تبثق عنها، وتتلون بطابعها، وتتوقف موازينها على مدى اعتدال الحياة الأولى ونراحتها، فمن الطبيعي أن تنظم الحياة الحاضرة بما هي بداية الشوط لحياة لا فناء فيها، وتقام على أساس القيم المعنوية والمادية معاً.

وإذن فمسألة الإيمان بالله وابناثق الحياة عنه ليست مسألة فكرية خالصة لا علاقة لها بالحياة، لتفصل عن مجالات الحياة ويشرع لها طرائقها ودساتيرها مع إغفال تلك المسألة وفصلها، بل هي مسألة تتصل بالعقل والقلب والحياة جمِيعاً.

والدليل على مدى اتصالها بالحياة من الديمقراطية الرأسمالية نفسها: أن الفكرة فيها تُقدَّم على أساس الإيمان بعدم وجود شخصية أو مجموعة من الأفراد بلغت من العصمة في قصدها وميلها وفي رأيها واجتهادها إلى الدرجة التي تبيح إيصال المسألة الاجتماعية إليها، والتعميل في إقامة حياة صالحة للأمة عليها. وهذا الأساس بنفسه لا موضع ولا معنى له إلا إذا أقيمت على فلسفة مادية خالصة، لا تعرف بإمكان ابناشق النظام إلا عن عقل بشري محدود.

فالنظام الرأسمالي مادي بكل ما للهفظ من معنى، فهو إما أن يكون قد استبطن المادية، ولم يجرؤ على الإعلان عن ربطه بها وارتکازه عليها. وإما أن يكون جاهلاً بمدى الربط الطبيعي بين المسألة الواقعية للحياة ومسألتها الاجتماعية. وعلى هذا فهو يفقد الفلسفة التي لا بد لكل نظام اجتماعي أن يرتکز عليها. وهو - بكلمة - نظام مادي، وإن لم يكن مقاماً على فلسفة مادية واضحة الخطوط.

### **موضع الأخلاق من الرأسمالية:**

وكان من جراء هذه المادية التي زخر النظام بروحها أن أقصيت الأخلاق من الحساب، ولم يلحظ لها وجود في ذلك النظام، أو بالأحرى

تبذلت مفاهيمها ومقاييسها، وأعلنت المصلحة الشخصية كهدف أعلى، والحربيات جمِيعاً كوسيلة لتحقيق تلك المصلحة. فنشأ عن ذلك أكثر ما ضجَّ به العالم الحديث من محن وكوارث، وماسي ومصائب.

وقد يدافع أنصار الديموقراطية الرأسمالية عن وجهة نظرها في الفرد ومصالحة الشخصية، قائلين: إنَّ الهدف الشخصي بنفسه يحقق المصلحة الاجتماعية، وإنَّ النتائج التي تتحققها الأخلاق بقيمها الروحية تُحقَّق في المجتمع الديمقراطي الرأسمالي، لكنَّ لا عن طريق الأخلاق، بل عن طريق الدوافع الخاصة وخدمتها؛ فإنَّ الإنسان حين يقوم بخدمة اجتماعية يحقق بذلك مصلحة شخصية أيضاً؛ باعتباره جزءاً للمجتمع الذي سعى في سبيله، وحين ينقد حياة شخص تعرَّضت للخطر فقد أفاد نفسه أيضاً؛ لأنَّ حياة الشخص سوف تقوم بخدمة للهيئة الاجتماعية، فيعود عليه نصيب منها، وإنَّ فالدافع الشخصي والحسن التفعي يكفيان لتأمين المصالح الاجتماعية وضمانها، ما دامت ترجع بالتحليل إلى مصالح خاصة ومنافع فردية.

وهذا الدفاع أقرب إلى الخيال الواسع منه إلى الاستدلال. فتصوَّر بنفسك أنَّ المقياس العملي في الحياة لكلَّ فرد في الأمة إذا كان هو تحقيق منافعه ومصالحة الخاصة، على أوسع نطاق وأبعد مدى، وكانت الدولة تُوفِّر للفرد حرَّياته وتقدِّسه بغير تحفظ ولا تحديد، فما هو وضع العمل الاجتماعي من قاموس هؤلاء الأفراد؟! وكيف يمكن أن يكون اتصال المصلحة الاجتماعية بالفرد كافياً لتوجيه الأفراد نحو الأعمال التي تدعو إليها القيم الخُلُقية؟! مع أنَّ كثيراً من تلك الأعمال لا تعود على الفرد بشيء من النفع، وإذا اتفق أنَّ كان فيها شيء من النفع باعتباره فرداً من المجتمع، فكثيراً ما يُزاهم هذا النفع الضئيل - الذي لا يُدرِكه الإنسان إلا في نظرة تحليلية - بفوائد منافع عاجلة أو مصالح فردية تجده في الحريات ضماناً لتحقيقها، فيطبع الفرد في سبيلها بكل برنامج الخُلُق والضمير الروحي.

### مأسى النظام الرأسمالي:

وإذا أردنا أن نستعرض الحلقات المتسلسلة من المأسى الاجتماعية التي انبثقت عن هذا النظام المرتجل - لا على أساس فلسفى مدروس - فسوف يضيق بذلك المجال المحدود لهذا البحث؛ ولذا نلمح إليها :

فأول تلك الحلقات : تحكم الأكثريّة في الأقلية ومصالحها ومسائلها الحيوية؛ فإن الحرية السياسية كانت تعنى : أن وضع النظام والقوانين وتمشيتها من حق الأكثريّة. ولتنتصر أن الفتنة التي تمثل الأكثريّة في الأمة ملكت زمام الحكم والتشريع، وهي تحمل العقلية الديمقراطية الرأسمالية، وهي عقلية مادّية خالصة في اتجاهها، ونزعاتها، وأهدافها، وأهوائها، فماذا يكون مصير الفتنة الأخرى؟! أو ماذا ترتفب للأقلية من حياة في ظل قوانين تُشرع لحساب الأكثريّة ولحفظ مصالحها؟! وهل يكون من الغريب - حيثئذ - إذا شرّعت الأكثريّة القوانين على ضوء مصالحها خاصة، وأهملت مصالح الأقلية، واتجهت إلى تحقيق رغباتها اتجاهًا مجحفاً بحقوق الآخرين؟! فمن الذي يحفظ لهذه الأقلية كيانها الحيوي، ويذبّ عن وجهها الظلم، ما دامت المصلحة الشخصية هي مسألة كلّ فرد، وما دامت الأكثريّة لا تعرف للقيم الروحية والمعنوية مفهوماً في عقليتها الاجتماعيّة؟! وبطبيعة الحال، إن التحكّم سوف يبقى في ظلّ النظام كما كان في السابق، وأن مظاهر الاستغلال والاستهانة بحقوق الآخرين ومصالحهم ستحفظ في الجو الاجتماعي لهذا النظام كحالها في الأجراء الاجتماعيّة القديمة. وغاية ما في الموضوع من فرق: أن الاستهانة بالكرامة الإنسانية كان من قبيل أفراد بأمة، وأصبح في هذا النظام من الفئات التي تمثل الأكثريّات بالنسبة إلى الأقلّيات التي تشّكل بمجموعها عدداً هائلاً من البشر.

وليت الأمر وقف عند هذا الحدّ، إذاً لكان المأساة هيئنة، ولكن

المسرح يحتفل بالضحكات أكثر مما يعرض من دموع، بل إنَّ الأمر تفاقم واشتدَّ حين بربت المسألة الاقتصادية من هذا النظام بعد ذلك، فقررت الحرية الاقتصادية على هذا النحو الذي عرضناه سابقاً، وأجازت مختلف أساليب الشراء وألوانه مهما كان فاحشاً، ومهما كان شاذًا في طريقته وأسبابه، وضمنت تحقيق ما أعلنت عنه، في الوقت الذي كان العالم يحتفل بانقلاب صناعي كبير، والعلم يتمحَّض عن ولادة الآلة التي قلبت وجه الصناعة، وكسرت الصناعات اليدوية ونحوها، فانكشف الميدان عن ثراء فاحش من جانب الأقلية من أفراد الأمة، ممَّن أتاحت لهم الفرص وسائل الإنتاج الحديث، وزوَّدتهم الحريات الرأسمالية غير المحدودة بضمادات كافية لاستثمارها واستغلالها إلى أبعد حدٍّ، والقضاء بها على كثير من فئات الأمة التي اكتسحت الآلة البخارية صناعتها، وزعزعت حياتها، ولم تجد سبيلاً للصمود في وجه التيار، ما دام أرباب الصناعات الحديثة مسلحين بالحرية الاقتصادية، وبحقوق الحريات المقدسة كلها.

وهكذا خلا الميدان إلَّا من تلك الصفة من أرباب الصناعة والإنتاج، وتضاءلت الفتنة الوسطى، واقتربت إلى المستوى العام المنخفض، وصارت هذه الأكثريَّة المحظمة تحت رحمة تلك الصفة التي لا تفكُّر ولا تحسب إلَّا على الطريقة الديمocrاطية الرأسمالية. ومن الطبيعي - حينئذ - أن لا تمدُّ يد العطف والمعونة إلى هؤلاء، لتنتشلهم من الهُوَّة، وتشركهم في معانها الضخمة. ولماذا تفعل ذلك؟! ما دام المقياس الخُلُقي هو المنفعة واللهة، وما دامت الدولة تضمن لها مطلق الحرية فيما تعمل، وما دام النظام الديمقراطي الرأسمالي يضيق بالفلسفة المعنوية للحياة ومفاهيمها الخاصة.

فالمسألة - إذَا - يجب أن تُدرَس بالطريقة التي يوحِي بها هذا النظام، وهي: أن يستغلَّ هؤلاء الكبار حاجة الأكثريَّة إليهم، ومقوماتهم المعيشية،

فيفرض على القادرين العمل في ميادينهم ومصانعهم في مدة لا يمكن الزيادة عليها، وبأثمان لا تفي إلا بالحياة الضرورية لهم. هذا هو منطق المنفعة الخالص الذي كان من الطبيعي أن يسلكه، وتنقسم الأمة بسبب ذلك إلى فئة في قمة الثراء، وأكثريّة في المهوِي السُّبْحَقِ.

وهنا يتبلور الحق السياسي للأمة من جديد بشكل آخر. فالمساواة في الحقوق السياسية بين أفراد المواطنين وإن لم تمح من سجل النظام، غير أنها لم تعد بعد هذه الزعزعة إلا خيالاً وتفكيراً خالصاً؛ فإن الحرية الاقتصادية حين تسجّل ما عرضناه من نتائج، تنتهي إلى الانقسام الفظيع الذي مرّ في العرض، وتكون هي المسيطرة على الموقف والمسكة بالزمام، وتقهر الحرية السياسية أمامها؛ فإن الفئة الرأسمالية بحكم مركزها الاقتصادي من المجتمع، وقدرتها على استعمال جميع وسائل الدعاية، وتمكنها من شراء الأنصار والأعونان، تهيمن على مقاليد الحكم في الأمة، وتسلّم السلطة لتسخيرها في مصالحها والسهر على مآربها، ويصبح التشريع والنظام الاجتماعي خاضعاً لسيطرة رأس المال، بعد أن كان المفترض في المفاهيم الديمocrاطية أنه من حق الأمة جموعه. وهكذا تعود الديمocratie الرأسمالية في نهاية المطاف حكماً تستأثر به الأقلية، وسلطاناً يحمي به عدّة من الأفراد كيانهم على حساب الآخرين، بالعقلية النفعية التي يستوحنها من الثقافة الديمocratie الرأسمالية.

ونصل هنا إلى أفعى حلقات المأساة التي يمثلها هذا النظام؛ فإن هؤلاء السادة الذين وضع النظام الديمocrطي الرأسمالي في أيديهم كلّ نفوذ، وزوّدهم بكل قوّة وطاقة، سوف يمدّون أنظارهم - بوحي من عقلية هذا النظام - إلى الآفاق، ويشعرون بوحي من مصالحهم وأغراضهم أنهم في حاجة إلى مناطق نفوذ جديدة؛ وذلك لسبعين:

**الأول:** أن وفرة الإنتاج تتوقف على مدى توفر المواد الأولية وكثرتها،

فكلّ من يكون حظه من تلك المواد أعظم تكون طاقاته الإنتاجية أقوى وأكثر. وهذه المواد منتشرة في بلاد الله العريضة. وإذا كان من الواجب الحصول عليها، فاللازم السيطرة على البلاد التي تملك المواد، لامتصاصها واستغلالها.

الثاني: أن شدّة حركة الإنتاج وقوتها بداع من الحرص على كثرة الربح من ناحية، ومن ناحية أخرى انخفاض المستوى المعيشي لكثير من المواطنين بداع من الشره المادي للفئة الرأسمالية، ومغالبتها للعامة على حقوقها بأساليبها التفعية، التي تجعل المواطنين عاجزين عن شراء المنتجات واستهلاكها، كل ذلك يجعل كبار المنتجين في حاجة ماسة إلى أسواق جديدة لبيع المنتجات الفائضة فيها، وإيجاد تلك الأسواق يعني التفكير في بلاد جديدة.

وهكذا تُدرس المسألة بذهنية مادية خالصة. ومن الطبيعي لمثل هذه الذهنية التي لم يرتکز نظامها على القيم الروحية والخلقية، ولم يعترف مذهبها الاجتماعي بغایة إلا إسعاد هذه الحياة المحدودة بمختلف المتع والشهوات، أن ترى في هذين السببين مبرراً ومسوغاً منطقياً للاعتماد على البلاد الآمنة، وانهاك كرامتها، والسيطرة على مقدراتها ومواردها الطبيعية الكبرى. واستغلال ثرواتها لترويج البضائع الفائضة. فكل ذلك أمر معقول وجائز في عرف المصالح الفردية التي يقوم على أساسها النظام الرأسمالي والاقتصاد الحرّ.

وينطلق من هنا عملاق المادة، يغزو ويحارب، ويقيّد ويکبل، ويستعمّر ويستثمر؛ إرضاء للشهوات وإشباعاً للرغبات.

فانظر ماذا قاست الإنسانية من ويلات هذا النظام، باعتباره مادياً في روحه وصياغته، وأساليبه وأهدافه، وإن لم يكن مرکزاً على فلسفة محددة

تفق مع تلك الروح والصياغة ، وتنسجم مع هذه الأساليب والأهداف كما  
أمعنا إليه !!

وقدْ بنفسك نصيب المجتمع الذي يقوم على ركائز هذا النظام  
ومفاهيمه من السعادة والاستقرار ، هذا المجتمع الذي ينعدم فيه الإيثار  
والثقة المتبادلة ، والتراحم والتعاطف الحقيقى ، وجميع الاتجاهات الروحية  
الخيرة ، فيعيش الفرد فيه وهو يشعر بأنه المسؤول عن نفسه وحده ، وأنه في  
خطر من قبل كل مصلحة من مصالح الآخرين التي قد تصطدم به . فكأنه  
يعيش في صراع دائم ومتواصل مستمرة ، لا سلاح له فيها إلا قواه الخاصة ، ولا  
هدف له منها إلا مصالحه الخاصة .

## الاشتراكية والشيوعية

في الاشتراكية مذاهب متعددة، وأشهرها المذهب الاشتراكي القائم على النظرية الماركسية والمادية الجدلية التي هي عبارة عن فلسفة خاصة للحياة، وفهم مادي لها على طريقة ديداكتيكية. وقد طبق الماديون الدييداكتيكيون هذه المادية الدييداكتيكية على التاريخ والمجتمع والاقتصاد، فصارت عقيدة فلسفية في شأن العالم، وطريقة لدرس التاريخ والمجتمع، ومذهبًا في الاقتصاد، وخطة في السياسة.

وبعبارة أخرى: أنها تصوغ الإنسان كله في قالب خاص، من حيث لون تفكيره ووجهة نظره إلى الحياة وطريقته العملية فيها. ولا ريب في أن الفلسفة المادية وكذلك الطريقة الدييداكتيكية ليستا من بدع المذهب الماركسي وابتكاراته، فقد كانت التزعة المادية تعيش منذآلاف السنين في الميدان الفلسفـي سافرة تارة، ومتواريةً أخرى وراء السفسطة والإـنكار المطلق، كما أن الطريقة الدييداكتيكية في التفكير عميقـة الجذور ببعض خطوطها في التفكير الإنساني، وقد استكملت كل خطوطها على يد (هيجل) الفيلسوف المثالي المعـروف. وإنما جاء (كارل ماركس) إلى هذا المنـطق وتلك الفلسفة فتبناهما، وحاول تطبيقهما على جميع ميادين الحياة، فقام

بتحقيقـين :

أحدهما : أن فَسَرَ التَّارِيخَ تَفْسِيرًا مَادِيًّا خالصاً بطريقة دياlectique.

والآخر : زعم فيه أنه اكتشف تناقضات رأس المال والقيمة الغائضة التي يسرقها صاحب المال في عقيدته من العامل<sup>(١)</sup> . وأشاد على أساس هذين التحقيقين إيمانه بضرورة فناء المجتمع الرأسمالي ، وإقامة المجتمع الشيوعي والمجتمع الاشتراكي الذي اعتبره خطوة للإنسانية إلى تطبيق الشيوعية تطبيقاً كاملاً .

فالميدان الاجتماعي في هذه الفلسفة ميدان صراع بين المتناقضات ، وكلّ وضع اجتماعي يسود ذلك الميدان فهو ظاهرة مادية خالصة ، منسجمة مع سائر الظواهر والأحوال المادية ومتاثرة بها ، غير أنه في نفس الوقت يحمل نقشه في صميمه ، وينشب - حينئذ - الصراع بين النقائض في محتواه ، حتى تتجمّع المتناقضات ، وتُحدِثْ تبدلًا في ذلك الوضع وإنشاء لوضع جديد ، وهكذا يبقى العراق قائماً حتى تكون الإنسانية كلها طبقة واحدة ، وتتمثل مصالح كلّ فرد في مصالح تلك الطبقة الموحدة . في تلك اللحظة يسود الوئام ، ويتحقق السلام ، وتزول نهائياً جميع الآثار السيئة للنظام الديمقراطي الرأسمالي ؛ لأنها إنما كانت تتولد من تعدد الطبقة في المجتمع ، وهذا التعدد إنما نشا من انقسام المجتمع إلى متاج وأجير . وإذا ، فلا بدّ من وضع حدّ فاصل لهذا الانقسام ، وذلك بإلغاء الملكية . وتختلف هنا الشيوعية عن الاشتراكية في الخطوط الاقتصادية الرئيسية ؛ وذلك لأنَّ الاقتصاد الشيوعي يرتكز :

أولاً - على إلغاء الملكية الخاصة ومحوها محوأ تماماً من المجتمع ، وتملك الثروة كلّها للمجموع ، وتسليمها إلى الدولة باعتبارها الوكيل الشرعي عن المجتمع في إدارتها واستثمارها لخير المجموع . واعتقاد

(١) شرحنا هذه النظريات مع دراسة علمية مفصلة في كتاب (اقتصادنا) . (المؤلف)

المذهب الشيوعي بضرورة هذا التأمين المطلق إنما كان رد الفعل الطبيعي لمضاعفات الملكية الخاصة في النظام الديمقراطي الرأسمالي. وقد بُرر هذا التأمين بأن المقصود منه إلغاء الطبقة الرأسمالية، وتوحيد الشعب في طبقة واحدة؛ ليختتم بذلك الصراع، ويسد على الفرد الطريق إلى استغلال شئ الوسائل والأساليب لتضخيم ثروته، إشباعاً لجشه واندفاعاً بداع الإثارة وراء المصلحة الشخصية.

ثانياً - على توزيع السلع المنتجة على حسب الحاجات الاستهلاكية للأفراد، ويتلخص في النص الآتي: «من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجته»؛ وذلك أن كل فرد له حاجات طبيعية لا يمكنه الحياة بدون توفيرها، فهو يدفع للمجتمع كل جهده، فيدفع له المجتمع متطلبات حياته، ويقوم بمعيشته.

ثالثاً - على منهج اقتصادي ترسمه الدولة، وتوقف فيه بين حاجة المجتمع والإنتاج: في كميته، وتنويعه، وتحديده؛ لثلا يمنى المجتمع بنفس الأدواء والأزمات التي حصلت في المجتمع الرأسمالي حينما أطلق الحريات بغير تحديد.

### الانحراف عن العملية الشيوعية:

ولكن أقطاب الشيوعية الذين نادوا بهذا النظام لم يستطيعوا أن يطبقوه بخطوته كلها حين قبضوا على مقايد الحكم، واعتقدوا أنه لا بد لتطبيقه من تطوير الإنسانية في أفكارها ودراويفها ونزعاتها، زاعمين أن الإنسان سوف يجيء عليه اليوم الذي تموت في نفسه الدوافع الشخصية والعقلية والفردية، وتحيا فيه العقلية الجماعية والنوازع الجماعية، فلا يفكّر إلا في المصلحة الاجتماعية، ولا يندفع إلا في سبيلها.

ولأجل ذلك كان من الضروري - في عرف هذا المذهب الاجتماعي - إقامة نظام اشتراكي قبل ذلك؛ ليتخلص فيه الإنسان من طبيعته الحاضرة، ويكتسب الطبيعة المستعدة للنظام الشيوعي.

وهذا النظام الاشتراكي أُجريت فيه تعديلات مهمة على الجانب الاقتصادي من الشيوعية.

فالخط الأول من خطوط الاقتصاد الشيوعي وهو: إلغاء الملكية الفردية، قد بُدُّل إلى حلٌ وسط، وهو: تأميم الصناعات الثقيلة والتجارة الخارجية والتجارات الداخلية الكبيرة، ووضعها جميعاً تحت الانحصار الحكومي. وبكلمة أخرى: إلغاء رأس المال الكبير مع إطلاق الصناعات والتجارات البسيطة وتركها للأفراد.

وذلك لأنَّ الخط العريض في الاقتصاد الشيوعي اصطدم بواقع الطبيعة الإنسانية الذي أشرنا إليه؛ حيث أخذ الأفراد يتلقون عن القيام بوظائفهم والنشاط في عملهم، ويتهربون من واجباتهم الاجتماعية؛ لأنَّ المفروض تأمين النظام لمعيشتهم وسدُّ حاجاتهم، كما أنَّ المفروض فيه عدم تحقيق العمل والجهد - مهما كان شديداً - لأكثر من ذلك. فعلام - إذن - يجهد الفرد ويُكبح ويُجذب ما دامت النتيجة في حسابه هي النتيجة في حالِي الخمول والنشاط؟! ولماذا يندفع إلى توفير السعادة لغيره وشراء راحة الآخرين بعرقه ودموعه وعصارة حياته وطاقاته، ما دام لا يؤمن بقيمة من قيم الحياة، إلا القيمة المادية الخالصة؟!!

فاضطر زعماء هذا المذهب إلى تجميد التأميم المطلق، وإلى تعديل الخط الثاني من خطوط الاقتصاد الشيوعي أيضاً، وذلك بجعل فوارق بين الأجر؛ لدفع العمال إلى النشاط والتكامل في العمل، معتبرين بأنَّها فوارق مؤقتة سوف تزول حينما يُقضى على العقلية الرأسمالية، وينشا

الإنسان إنشاء جديداً. وهم لأجل ذلك يجرؤون التغييرات المستمرة على طرائقهم الاقتصادية وأساليبهم الاشتراكية؛ لتدارك فشل كلّ طريقة بطريقة جديدة. ولم يوفّقوا حتى الآن للتخلص من جميع الركائز الأساسية في الاقتصاد الرأسمالي، فلم تلغ - مثلاً - القروض الربوية نهائياً، مع أنها في الواقع أساس الفساد الاجتماعي في الاقتصاد الرأسمالي.

ولا يعني هذا كله أنّ أولئك الزعماء مقصرون، أو أنهم غير جادين في مذهبهم وغير مخلصين لعقيدتهم، وإنما يعني: أنهم اصطدموا بالواقع حين أرادوا التطبيق، فوجدوا الطريق مليئاً بالمعاكسات والمناقضات التي تضعها الطبيعة الإنسانية أمام الطريق الانقلابية للإصلاح الاجتماعي الذي كانوا يبشرون به، ففرضوا عليه الواقع التراجع آملين أن تتحقق المعجزة في وقت قريب أو بعيد.

وأما من الناحية السياسية، فالشيوعية تستهدف في نهاية شوطها الطويل إلى محو الدولة من المجتمع حين تتحقق المعجزة، وتعتمد العقلية الجماعية كلّ البشر، فلا يفكر الجميع إلا في المصلحة المادية للمجموع. وأما قبل ذلك، ما دامت المعجزة غير محققة، وما دام البشر غير موحدين في طبقة، والمجتمع ينقسم إلى قوى رأسمالية وعمالية، فاللازم أن يكون الحكم عمالياً خالصاً، فهو حكم ديمقراطي في حدود دائرة العمال، ودكتاتوري بالنسبة إلى العموم. وقد عللوا ذلك بأن الدكتatorية العمالية في الحكم ضرورية في كلّ المراحل التي تطويها الإنسانية بالعقلية الفردية؛ وذلك حماية لمصالح الطبقة العاملة، وخنقاً لأنفاس الرأسمالية، ومنعاً لها عن البروز إلى الميدان من جديد.

والواقع: أنّ هذا المذهب الذي يتمثّل في الاشتراكية الماركسية، ثم في الشيوعية الماركسية يمتاز على النظام الديمقراطي الرأسمالي بأنه يرتكز

على فلسفة مادية معينة، تتبّنى فهـماً خاصـاً للحياة، لا يعترف لها بـجـمـيع المـمـثلـ والـقيـمـ المـعـنـوـيـةـ، وـيـعـلـلـهاـ تـعـلـيـلاًـ لاـ مـوـضـعـ فـيـ لـخـالـقـ فـوـقـ حـدـودـ الطـبـيـعـةـ، وـلـاـ لـجـزـاءـ مـرـتـقـبـ وـرـاءـ حـدـودـ الـحـيـاةـ المـادـيـةـ المـحـدـودـةـ. وـهـذـاـ عـلـىـ عـكـسـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ الرـأـسـالـيـةـ؛ـ فـإـنـهـاـ وـإـنـ كـانـتـ نـظـامـاـ مـادـيـاـ وـلـكـنـهاـ لـمـ ثـبـنـ عـلـىـ أـسـاسـ فـلـسـفـيـ مـحـدـدـ.ـ فـالـرـبـطـ الصـحـيـحـ بـيـنـ الـمـسـأـلـةـ الـوـاقـعـيـةـ لـلـحـيـاةـ وـالـمـسـأـلـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ آـمـنـتـ بـهـ الشـيـوعـيـةـ المـادـيـةـ،ـ وـلـمـ تـؤـمـنـ بـهـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ الرـأـسـالـيـةـ أوـ لـمـ تـحـاـولـ إـيـضـاحـهـ.

وبـهـذـاـ كـانـ الـمـذـهـبـ الشـيـوعـيـ حـقـيقـاـ بـالـدـرـسـ الـفـلـسـفـيـ،ـ وـاـمـتـحـانـهـ عـنـ طـرـيـقـ اـخـتـارـ الـفـلـسـفـةـ التـيـ رـكـزـ عـلـيـهـاـ وـانـبـثـقـ عـنـهـاـ،ـ فـإـنـ الـحـكـمـ عـلـىـ كـلـ نـظـامـ يـتـوقـفـ عـلـىـ مـدـىـ نـجـاحـ مـفـاهـيمـ الـفـلـسـفـةـ فـيـ تـصـوـيرـ الـحـيـاةـ وـإـدـراكـهـ.

وـمـنـ السـهـلـ أـنـ نـدـرـكـ فـيـ أـوـلـ نـظـرـةـ نـلـقـيـهاـ عـلـىـ النـظـامـ الشـيـوعـيـ المـخـفـفـ أوـ الـكـاملـ،ـ أـنـ طـابـعـهـ الـعـامـ هـوـ إـفـنـاءـ الـفـرـدـ فـيـ الـمـجـتمـعـ،ـ وـجـعـلـهـ آـلـةـ مـسـحـرـةـ لـتـحـقـيقـ الـمـواـزـينـ الـعـامـةـ التـيـ يـفـتـرـضـهـاـ.ـ فـهـوـ عـلـىـ النـقـيـضـ تـامـاـ مـنـ النـظـامـ الرـأـسـالـيـ الـحـرـ الـذـيـ يـجـعـلـ الـمـجـتمـعـ لـلـفـرـدـ وـيـسـخـرـهـ لـمـصـالـحـهـ،ـ فـكـانـهـ قـدـ قـدـرـ لـلـشـخـصـيـةـ الـفـرـديـةـ وـالـشـخـصـيـةـ الـاجـتمـاعـيـةــ.ـ فـيـ عـرـفـ هـذـيـنـ النـظـامـيـنـــ أـنـ تـصـادـمـاـ وـتـصـارـعاـ.ـ فـكـانـتـ الـشـخـصـيـةـ الـفـرـديـةـ هـيـ الـفـائـزةـ فـيـ أـحـدـ النـظـامـيـنـــ الـذـيـ أـقـامـ تـشـرـيعـهـ عـلـىـ أـسـاسـ الـفـرـدـ وـمـنـافـعـهـ الـذـاتـيـةـ،ـ فـمـنـيـ الـمـجـتمـعـ بـالـمـأسـيـ الـاـقـتـصـاديـةـ التـيـ تـزـعـزـعـ كـيـانـهـ وـتـشـوـهـ الـحـيـاةـ فـيـ جـمـيعـ شـعـبـهـاـ.ـ وـكـانـتـ الـشـخـصـيـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ هـيـ الـفـائـزةـ فـيـ النـظـامـ الـآـخـرـ الـذـيـ جـاءـ يـتـدارـكـ أـخـطـاءـ النـظـامـ السـابـقـ،ـ فـسانـدـ الـمـجـتمـعـ،ـ وـحـكـمـ عـلـىـ الـشـخـصـيـةـ الـفـرـديـةـ بـالـاضـحـلـالـ وـالـفـنـاءـ،ـ فـأـصـيـبـ الـأـفـرـادـ بـمـحـنـ قـاسـيـةـ قـضـتـ عـلـىـ حـرـيـتـهـمـ وـوـجـودـهـمـ الـخـاصـ،ـ وـحـقـوقـهـمـ الـطـبـيـعـيـةـ فـيـ الـاـخـتـيـارـ وـالـتـفـكـيرـ.

## المؤاخذات على الشيوعية:

والواقع: أن النظام الشيوعي وإن عالج جملة من أدوات الرأسمالية الحرية بمحوه للملكية الفردية، غير أنَّ هذا العلاج له مضاعفات طبيعية تجعل ثمن العلاج باهظاً، وطريقة تنفيذه شاقة على النفس لا يمكن سلوكها إلا إذا فشلت سائر الطرق والأساليب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هو علاج ناقص لا يضمن القضاء على الفساد الاجتماعي كله؛ لأنَّه لم يحالقه الصواب في تشخيص الداء، وتعيين النقطة التي انطلق منها الشر حتى اكتسح العالم في ظلِّ الأنظمة الرأسمالية، فبقيت تلك النقطة محافظة على موضعها من الحياة الاجتماعية في المذهب الشيوعي. وبهذا لم تظفر الإنسانية بالحلَّ الحاسم لمشكلتها الكبرى، ولم تحصل على الدواء الذي يطبب أدواتها، ويستأصل أعراضها الخبيثة.

أما مضاعفات هذا العلاج فهي جسيمة جداً: فإنَّ من شأنه القضاء على حريات الأفراد لإقامة الملكية الشيوعية مقام الملكيات الخاصة؛ وذلك لأنَّ هذا التحويل الاجتماعي الهائل على خلاف الطبيعة الإنسانية العامة إلى حد الآن على الأقل - كما يعترف بذلك زعماؤه - باعتبار أنَّ الإنسان المادي لا يزال يفكِّر تفكيراً ذاتياً، ويحسب مصالحه من منظاره الفردي المحدود. ووضع تصميم جديد للمجتمع يذوب فيه الأفراد نهائياً ويقضي على الدوافع الذاتية قضاء تماماً موضع التنفيذ، يتطلَّب قوة حازمة تمُسُك زمام المجتمع بيد حديدية، وتحبس كلَّ صوت يعلو فيه، وتختنق كلَّ نفس يتردُّد في أوساطه، وتحكر جميع وسائل الدعاية والنشر، وتضرِّب على الأمة نطاقاً لا يجوز أن تتعدَّه بحال، وتعاقب على التهمة والظنَّة؛ لثلاً يفلت الزمام من يدها فجأة.

وهذا أمرٌ طبيعيٌ في كلِّ نظام يُراد فرضه على الأمة قبل أن تنضج فيها عقلية ذلك النظام وتعُمَّ روحيته.

نعم، لو أخذ الإنسان المادي يفكّر تفكيراً اجتماعياً، ويعقل مصالحه بعقلية جماعية، وذابت من نفسه جميع العواطف الخاصة والأهواء الذاتية والانبعاثات النفسية، لأمكن أن يقوم نظام يذوب فيه الأفراد، ولا يبقى في الميدان إلا العملاق الاجتماعي الكبير. ولكن تحقيق ذلك في الإنسان المادي الذي لا يؤمن إلا بحياة محدودة، ولا يعرف معنى لها إلا اللذة المادية، يحتاج إلى معجزة تخلق الجنة في الدنيا، وتنزل بها من السماء إلى الأرض. والشيوعيون يعدوننا بهذه الجنة، وينتظرون ذلك اليوم الذي يقضي فيه المعلم على طبيعة الإنسان، ويخلقه من جديد إنساناً مثالياً في أفكاره وأعماله، وإن لم يكن يؤمن بذرة من القيم المثلية والأخلاقية. ولو تحققت هذه المعجزة فلنا معهم - حيثما - كلام.

وأما الآن فوضع التصميم الاجتماعي الذي يرومونه يستدعي حبس الأفراد في حدود فكرة هذا التصميم، وتأمين تنفيذه بقيام الفتنة المؤمنة به على حمايته، والاحتياط له بكبت الطبيعة الإنسانية والعواطف النفسية، ومنعها عن الانطلاق بكل أسلوب من الأساليب. والفرد في ظلّ هذا النظام وإن كسب تأميناً كاملاً، وضماناً اجتماعياً لحياته وحاجاته؛ لأنّ الثروة الجماعية تمدُّه بكل ذلك في وقت الحاجة، ولكن أليس من الأحسن بحال هذا الفرد أن يظفر بهذا التأمين دون أن يخسر استنشاق نسيم الحرية المهدّبة، ويضطر إلى إذابة شخصه في النار، وإغراق نفسه في البحر الاجتماعي المتلاطم؟!

وكيف يمكن أن يطمع بالحرية - في ميدان من الميادين - إنسان حُرِم من الحرية في معيشته، ورُيُطَت حياته الغذائية ربطاً كاملاً بهيئة معينة، مع أنَّ الحرية الاقتصادية والمعيشية هي أساس الحريات جميعاً؟

ويعتذر عن ذلك المعتذرون، فيتساءلون: ماذا يصنع الإنسان بالحرية

والاستماع بحق النقد والإعلان عن آرائه، وهو يرزح تحت عبء اجتماعي فظيع؟! وماذا يجديه أن يناقش ويعرض، وهو أحوج إلى التغذية الصحيحة والحياة المكفولة منه إلى الاحتجاج والضجيج الذي تتجه له الحرية؟!

وهلاء المتسائلون لم يكونوا ينظرون إلا إلى الديمقراطية الرأسمالية، كأنها القضية الاجتماعية الوحيدة التي تنافس قضيتهم في الميدان، فانتقصوا من قيمة الكرامة الفردية وحقوقها؛ لأنهم رأوا فيها خطراً على التيار الاجتماعي العام، ولكن من حق الإنسانية أن لا تضحي بشيء من مقوماتها وحقوقها ما دامت غير مضطرة إلى ذلك، وإنها إنما وقفت موقف التخدير بين كرامة هي من الحق المعنوي للإنسانية، وبين حاجة هي من الحق المادي لها، إذا أعزها النظام الذي يجمع بين الناحيتين، ويوفق إلى حل المشكلتين.

إن إنساناً يعتصر الآخرون طاقاته، ولا يطمئن إلى حياة طيبة، وأجر عادل، وتؤمن في أوقات الحاجة لهو إنسان قد حُرم من التمتع بالحياة، وحيل بينه وبين الحياة الهدئة المستقرة. كما أن إنساناً يعيش مهدداً في كل لحظة، مُحاَسِّباً على كل حركة، مُعَرَّضاً للاعتقال بدون محاكمة، وللسجن والنفي والقتل لأدنى بادرة لهو إنسان مرؤع مروع، يسلبه الخوف حلاوة العيش، وينقص الرعب عليه ملاذ الحياة.

والإنسان الثالث المطمئن إلى معيشته، الواثق بكرامته وسلامته، هو حلم الإنسانية العذب. فكيف يتحقق هذا الحلم؟ ومتى يصبح حقيقة واقعة؟ وقد قلنا: إن العلاج الشيوعي للمشكلة الاجتماعية ناقص، مضارفاً إلى ما أشرنا إليه من مضاعفات. فهو وإن كان تمثل فيه عواطف ومشاعر إنسانية أثارها الطغيان الاجتماعي العام، فأهاب بجملة من المفكرين إلى الحل الجديد، غير أنهم لم يضعوا أيديهم على سبب الفساد ليقضوا عليه، وإنما قضوا على شيء آخر، فلم يُوفّقوا في العلاج، ولم ينجحوا في التطبيب.

إن مبدأ الملكية الخاصة ليس هو الذي نشأت عنه آثام الرأسمالية المطلقة التي زعزعت سعادة العالم وهناءه، فلا هو الذي يفرض تعطيل الملابين من العمال في سبيل استئمار آلة جديدة تقضي على صناعاتهم، كما حدث في فجر الانقلاب الصناعي، ولا هو الذي يفرض التحكم في أجور الأجير وجهوده بلا حساب، ولا هو الذي يفرض على الرأسمالي أن يتلف كميات كبيرة من منتوجاته؛ تحفظاً على ثمن السلعة وتفضيلاً للتبذير على توفير حاجات الفقراء بها، ولا هو الذي يدعوه إلى جعل ثروته رأس مال كاسب يضاعفه بالربا وامتصاص جهود المدينيين بلا إنتاج ولا عمل، ولا هو الذي يدفعه إلى شراء جميع البضائع الاستهلاكية من الأسواق؛ ليحتكرها ويرفع بذلك من ثمنها، ولا هو الذي يفرض عليه فتح أسواق جديدة، وإن انتهكت بذلك حریات الأمم وحقوقها، وضاعت كرامتها وحریتها.

كل هذه المآسي المرهقة لم تنشأ من الملكية الخاصة، وإنما هي وليدة المصلحة المادية الشخصية التي جعلت مقياساً للحياة في النظام الرأسمالي، والمبرر المطلق لجميع التصرفات والمعاملات. فالمجتمع حين ثقام أسسه على هذا المقياس الفردي والمبرر الذاتي، لا يمكن أن يُنتَظر منه غير ما وقع؛ فإنّ من طبيعة هذا المقياس تبشق تلك اللعنات والويلات على الإنسانية كلّها، لا من مبدأ الملكية الخاصة، فلو أبدل المقياس، ووضعت للحياة غاية جديدة مهذبة تنسجم مع طبيعة الإنسان، لتحقّق بذلك العلاج الحقيقي للمشكلة الإنسانية الكبرى.

### **التعليق الصحيح للمشكلة:**

ولأجل أن نصل إلى الحلقة الأولى في تعليل المشكلة الاجتماعية، علينا أن نتساءل عن تلك المصلحة المادية الخاصة التي أقامها النظام الرأسمالي مقياساً ومبرراً وهدفاً وغاية، نتساءل: ما هي الفكرة التي

صَحَّحتْ هَذَا الْمَقِيَّاسُ فِي الْذَّهَنِيَّةِ الْدِيمُقْرَاطِيَّةِ الرَّأْسَمَالِيَّةِ وَأَوْحَتْ بِهِ؟ فَإِنَّ تِلْكَ الْفَكْرَةَ هِيَ الْأَسَاسُ الْحَقِيقِيُّ لِلْبَلَاءِ الْاجْتَمَاعِيِّ وَفَشَلَ الدِّيمُقْرَاطِيَّةِ الرَّأْسَمَالِيَّةِ فِي تَحْقِيقِ سَعَادَةِ الإِنْسَانِ وَتَوْفِيرِ كَرَامَتِهِ. وَإِذَا اسْتَطَعْنَا أَنْ نَقْضِي عَلَى تِلْكَ الْفَكْرَةِ فَقَدْ وَضَعْنَا حَذَّا فَاصِلاً لِكُلِّ الْمَؤَامِرَاتِ عَلَى الرِّفَاهِ الْاجْتَمَاعِيِّ، وَالْأَلْتَوَاءِاتِ عَلَى حُوقُوقِ الْمَجَمُوعِ وَحَرَيْتِهِ الصَّحِيقَةِ، وَوَفَقْنَا إِلَى اسْتِثْمَارِ الْمُلْكَيَّةِ الْخَاصَّةِ لِخَيْرِ الإِنْسَانِيَّةِ وَرَقِيَّهَا وَتَقْدِيمِهَا فِي الْمَجَالَاتِ الصَّنَاعِيَّةِ وَمِيَادِينِ الْإِنْتَاجِ.

فَمَا هِيَ تِلْكَ الْفَكْرَةُ؟

إِنَّ تِلْكَ الْفَكْرَةَ تَنْلَخُصُ فِي التَّفْسِيرِ الْمَادِيِّ الْمُحَدُودِ لِلْحَيَاةِ الَّذِي أَشَادَ عَلَيْهِ الْغَرْبُ صَرَحَ الرَّأْسَمَالِيَّةِ الْجَبَارِ؛ فَإِنَّ كُلَّ فَرَدٍ فِي الْمَجَمُوعِ إِذَا آمَنَ بِأَنَّ مِيَادِنَهُ الْوَحِيدَ فِي هَذَا الْوُجُودِ الْعَظِيمِ هُوَ: حَيَاةُ الْمَادِيَّةِ الْخَاصَّةِ، وَآمَنَ - أَيْضًا - بِحَرَيْتِهِ فِي التَّصْرِيفِ بِهَذِهِ الْحَيَاةِ وَاسْتِثْمَارِهَا، وَأَنَّهُ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَكْسِبَ مِنْ هَذِهِ الْحَيَاةِ غَايَةً إِلَّا اللَّذَّةُ الَّتِي تَوْفُّهَا لَهُ الْمَادِيَّةُ، وَأَضَافَ هَذِهِ الْعَقَائِدُ الْمَادِيَّةَ إِلَى حُبِّ الذَّاتِ الَّذِي هُوَ مِنْ صَمِيمِ طَبِيعَتِهِ، فَسُوفَ يَسْلُكُ السَّبِيلُ الَّذِي سَلَكَ الرَّأْسَمَالِيُّونَ، وَيَنْفُذُ أَسَالِيَّبِهِمْ كَامِلَةً، مَا لَمْ تَحْرِمْهُ قَوْةُ قَاهِرَةِ مِنْ حَرَيْتِهِ، وَتَسْدَدُ عَلَيْهِ السَّبِيلُ.

وَحُبُّ الذَّاتِ هُوَ الْغَرِيْزَةُ الَّتِي لَا نَعْرِفُ غَرِيْزَةَ أَعْمَمَ مِنْهَا وَأَقْدَمَ، فَكُلَّ الغَرَائِزِ فَرْوَعُ هَذِهِ الْغَرِيْزَةِ وَشَعْبُهَا بِمَا فِيهَا غَرِيْزَةُ الْمَعِيشَةِ. فَإِنَّ حُبَّ الإِنْسَانِ ذَاتَهُ - الَّذِي يَعْنِي: حَبَّهُ لِلَّذَّةِ وَالسَّعَادَةِ لِنَفْسِهِ، وَبِغَضْبِهِ لِلْأَلَمِ وَالشَّقَاءِ لِذَاتِهِ - هُوَ الَّذِي يَدْفَعُ الإِنْسَانَ إِلَى كَسْبِ مَعِيشَتِهِ وَتَوْفِيرِ حاجِيَّاتِهِ الْغَذَائِيَّةِ وَالْمَادِيَّةِ. وَلَذَا قَدْ يَضْعُ حَذَّا لَحِيَّاتِهِ بِالْانْتَهَارِ إِذَا وَجَدَ أَنَّ تَحْمُلَ أَلَمِ الْمَوْتِ أَسْهَلُ عَلَيْهِ مِنْ تَحْمُلِ الْأَلَامِ الَّتِي تَرْخِرُ بِهَا حَيَاَتَهُ.

فَالْوَاقِعُ الْطَّبِيعِيُّ الْحَقِيقِيُّ - إِذْنَ - الَّذِي يَكْمُنُ وَرَاءَ الْحَيَاةِ الإِنْسَانِيَّةِ

كلها، ويوجهها بأصابعه هو: حب الذات الذي نعبر عنه بحب اللذة وبغض الألم. ولا يمكن تكليف الإنسان أن يتحمّل مختاراً مرارة الألم دون شيء من اللذة، في سبيل أن يتذمّر الآخرون ويتنفعوا، إلا إذا سُلبت منه إنسانيته، وأعطي طبيعة جديدة لا تعشق اللذة، ولا تكره الألم.

وحتى الألوان الرائعة من الإثارات التي نشاهدها في الإنسان، ونسمع بها عن تاريخه تخضع في الحقيقة - أيضاً - لتلك القوة المحرّكة الرئيسية: (غريزة حب الذات). فالإنسان قد يؤثر ولده أو صديقه على نفسه، وقد يضحي في سبيل بعض المثل والقيم، ولكنه لن يقدم على شيء من هذه البطولات ما لم يحسّ فيها بلذة خاصة، ومنفعة تفوق الخسارة التي تنجم عن إيثاره لولده وصديقه، أو تضحيته في سبيل مثل من المثل التي يؤمن بها.

وهكذا يمكننا أن نفسّر سلوك الإنسان بصورة عامة في مجالات الأنانية والإثارة على حد سواء. ففي الإنسان استعدادات كثيرة للالتذاذ بأشياء متنوعة: مادية كالالتذاذ بالطعام والشراب، وألوان المتعة الجنسية وما إليها من اللذائذ المادية. أو معنوية كالالتذاذ الخلقي والعاطفي بقيم خلقية أو ألياف روحيّ أو عقيدة معينة، حتى يجد الإنسان أن تلك القيم أو ذلك الألياف أو هذه العقيدة جزء من كيانه الخاص.

وهذه الاستعدادات التي تهيئ الإنسان للالتذاذ بتلك المتع المتنوعة، تختلف في درجاتها عند الأشخاص، وتتفاوت في مدى فعليتها باختلاف ظروف الإنسان وعوامل الطبيعة والتربية التي تؤثّر فيه. في بينما نجد أن بعض تلك الاستعدادات تُنصح عند الإنسان بصورة طبيعية، كاستعداده للالتذاذ الجنسي مثلاً، نجد أن ألواناً أخرى منها قد لا تظهر في حياة الإنسان، وتظلّ تنتظر عوامل التربية التي تساعده على نضجها وفتحها. وغريزة حب الذات من وراء هذه الاستعدادات جميعاً، تحدد سلوك الإنسان وفقاً لمدى

نصح تلك الاستعدادات. فهي تدفع إنساناً إلى الاستئثار ب الطعام على آخر وهو جائع، وهي بنفسها تدفع إنساناً آخر لإيثار الغير بالطعام على نفسه؛ لأنَّ استعداد الإنسان الأول للالتذاذ بالقيم الخُلُقية والعاطفية الذي يدفعه إلى الإيثار كان كامناً، ولم تتع له عوامل التربية المساعدة على تركيزه وتنميته. بينما ظفر الآخر بهذا اللون من التربية، فأصبح يلتذ بالقيم الخُلُقية والعاطفية، ويضحي بسائر لذاته في سبيلها.

فمتى أردنا أن نغير من سلوك الإنسان شيئاً، يجب أن نغير من مفهوم اللذة والمنفعة عنده، وندخل السلوك المقترن ضمن الإطار العام لغريزة حب الذات.

فإذا كانت غريزة حب الذات بهذه المكانة من دنيا الإنسان، وكانت الذات في نظر الإنسان عبارة عن طاقة مادية محدودة، وكانت اللذة عبارة عما تهيئه المادة من متع ومسرات، فمن الطبيعي أن يشعر الإنسان بأنَّ مجال كسبه محدود، وأنَّ شوطه قصير، وأنَّ غايته في هذا الشوط أن يحصل على مقدار من اللذة المادية. وطريق ذلك ينحصر بطبيعة الحال في عصب الحياة المادية وهو: المال الذي يفتح أمام الإنسان السبيل إلى تحقيق كلَّ أغراضه وشهواته.

هذا هو التسلسل الطبيعي في المفاهيم المادية الذي يؤدي إلى عقلية رأسمالية كاملة.

أفترى أنَّ المشكلة تُحلَّ حلًّا حاسماً إذا رفضنا مبدأ الملكية الخاصة، وأبقينا تلك المفاهيم المادية عن الحياة، كما حاول أولئك المفكرون؟!

وهل يمكن أن ينجو المجتمع من مأساة تلك المفاهيم بالقضاء على الملكية الخاصة فقط، ويحصل على ضمان لسعادته واستقراره؟! مع أنَّ ضمان سعادته واستقراره يتوقف إلى حدٍ بعيد على ضمان عدم انحراف

المسؤولين عن مناهجهم وأهدافهم الإصلاحية في ميدان العمل والتنفيذ، والمفروض في هؤلاء المسؤولين أنهم يعتقدون نفس المفاهيم المادية الخالصة عن الحياة التي قامت عليها الرأسمالية، وإنما الفرق: أن هذه المفاهيم أفرغوها في قوالب فلسفية جديدة، ومن الفرض المعقول الذي يتفق في كثير من الأحيين، أن تقف المصلحة الخاصة في وجه مصلحة المجتمع، وأن يكون الفرد بين خسارة وألم يتحملاها لحساب الآخرين، وبين ربح ولذة يتمتع بها على حسابهم، فماذا تقدر للأمة وحقوقها وللمذهب وأهدافه من ضمان في مثل هذه اللحظات الخطيرة التي تمرّ على الحاكمين؟! والمصلحة الذاتية لا تمثل فقط في الملكية الفردية، ليقضى على هذا الفرض الذي افترضناه بإلغاء مبدأ الملكية الخاصة، بل هي تمثل في أساليب، وتتلذّن بالوان شتى . ودليل ذلك ما أخذ يكشف عنه زعماء الشيوعية اليوم من خيانات الحاكمين السابقين ، والتواههم على ما يتبنّون من أهداف .

إن الشروة تسيطر عليها الفتنة الرأسمالية في ظل الاقتصاد المطلق والحرفيات الفردية، وتتصرف فيها بعقليتها المادية تسلّم - عند تأميم الدولة لجميع الثروات، وإلغاء الملكية الخاصة - إلى نفس جهاز الدولة المكون من جماعة تسيطر عليهم نفس المفاهيم المادية عن الحياة، والتي تفرض عليهم تقديم المصالح الشخصية بحكم غريزة حبّ الذات، وهي تأبى أن يتنازل الإنسان عن لذة ومصلحة بلا عوض . وما دامت المصلحة المادية هي القوة المسيطرة بحكم مفاهيم الحياة المادية، فسوف تستأنف من جديد مبادئن للصراع والتنافس ، وسوف يُعرَّض المجتمع لأشكال من الخطير والاستغلال .

فالخطر على الإنسانية يكمن كله في تلك المفاهيم المادية، وما ينبثق عنها من مقاييس للأهداف والأعمال . وتوحيد الثروات الرأسمالية - الصغيرة أو الكبيرة - في ثروة كبرى يُسلّم أمرها للدولة من دون تطوير جديد

للذئنية الإنسانية، لا يدفع ذلك الخطر، بل يجعل من الأمة جمِيعاً عَمَال شركة واحدة، ويربط حياتهم وكرامتهم بأقطاب تلك الشركة وأصحابها.

نعم، إن هذه الشركة تختلف عن الشركة الرأسمالية في أن أصحاب تلك الشركة الرأسمالية هم الذين يملكون أرباحها، ويصرفونها في أهواهم الخاصة. وأما أصحاب هذه الشركة فهم لا يملكون شيئاً من ذلك في مفروض النظام، غير أن ميادين المصلحة الشخصية لا تزال مفتوحة، والفهم المادي للحياة - الذي يجعل من تلك المصلحة هدفاً ومبرراً - لا يزال قائماً.

### كيف تعالج المشكلة؟

والعالم أمامه سيلان إلى دفع الخطر وإقامة دعائم المجتمع المستقرّ:

أحدهما - أن يبدل الإنسان غير الإنسان، أو تخلق فيه طبيعة جديدة تجعله يضحي بمصالحه الخاصة، ومكاسب حياته المادية المحدودة في سبيل المجتمع ومصالحه، مع إيمانه بأنه لا قيم إلا قيم تلك المصالح المادية، ولا مكاسب إلا مكاسب هذه الحياة المحدودة. وهذا إنما يتم إذا انزع من صميم طبيعته حب الذات، وأبدل بحب الجماعة، فيولد الإنسان وهو لا يحب ذاته إلا باعتبار كونه جزءاً من المجتمع، ولا يلتذ لسعادته ومصالحه إلا بما أنها تمثل جانباً من السعادة العامة ومصلحة المجموع؛ فإن غريزة حب الجماعة تكون ضامنة - حينئذ - للسعى وراء مصالحها وتحقيق متطلباتها بطريقة ميكانيكية وأسلوب آلي.

والسبيل الآخر الذي يمكن للعالم سلوكه لدرء الخطر عن حاضر الإنسانية ومستقبلها هو: أن يطور المفهوم المادي للإنسان عن الحياة، ويتطوره تتطور طبيعياً أهدافها ومقاييسها، وتحقق المعجزة - حينئذ - من أيسر طريق.

والسبيل الأول هو الذي يحلم أقطاب الشيوعيين بتحقيقه للإنسانية في مستقبلها، ويعدون العالم بأنهم سوف ينشئونها إنشاء جديداً، يجعلها تحرّك ميكانيكيّاً إلى خدمة الجماعة ومصالحها. ولأجل أن يتمّ هذا العمل الجبار يجب أن نوكل قيادة العالم إليهم، كما يُوكل أمر المريض إلى الجراح، ويُؤوّض إليه تطبيبه وقطع الأجزاء الفاسدة منه، وتعديل المعوج منها. ولا يعلم أحدّ كم تطول هذه العملية الجراحية التي تجعل الإنسانية تحت مبضع جراح. وإنّ استسلام الإنسانية لذلك لهو أكبر دليل على مدى الظلم الذي قاسته في النظام الديمقراطي الرأسمالي، الذي خدعها بالحرّيات المزعومة، وسلب منها أخيراً كرامتها، وامتضى دماءها؛ ليقدمها شرابة سائغاً للفتة المدللة التي يمثلها الحاكمون.

والفكرة في هذا الرأي القائل بمعالجة المشكلة عن طريق تطوير الإنسانية وإنشائها من جديد ترتكز على مفهوم الماركسية عن حبّ الذات؛ فإنّ الماركسية تعتقد أنّ حبّ الذات ليس ميلاً طبيعياً وظاهرة غريزية في كيان الإنسان، وإنّما هو نتيجة للوضع الاجتماعي القائم على أساس الملكية الفردية؛ فإنّ الحالة الاجتماعية للملكية الخاصة هي التي تكون المحتوى الروحي والداخلي للإنسان، وتخلق في الفرد حبه لمصالحه الخاصة ومنافعه الفردية. فإذا حدثت ثورة في الأساس التي يقوم عليها الكيان الاجتماعي، وحلّت الملكية الجماعية والاشتراكية محلّ الملكية الخاصة، فسوف تتعكس الثورة في كلّ أرجاء المجتمع وفي المحتوى الداخلي للإنسان، فتنقلب مشاعره الفردية إلى مشاعر جماعية، ويتحول حبه لمصالحه ومنافعه الخاصة إلى حبّ لمنافع الجماعة ومصالحها، وفقاً لقانون التوافق بين حالة الملكية الأساسية، ومجموع الظواهر الفوقيّة التي تتكيف بموجها.

والواقع: أنّ هذا المفهوم الماركسي لحبّ الذات، يقدّر العلاقة بين

الواقع الذاتي (غريزة حب الذات)، وبين الأوضاع الاجتماعية بشكل مقلوب، وإنما فكيف نستطيع أن نؤمن بأن الدافع الذاتي وليد الملكية الخاصة والتناقضات الطبقية التي تترجم عنها؟ فإن الإنسان لو لم يكن يملك سلفاً الدافع الذاتي، لما أوجد هذه التناقضات، ولا فكر في الملكية الخاصة والاستثمار الفردي. ولماذا يستأثر الإنسان بمكاسب النظام، ويضعه بالشكل الذي يحفظ مصالحه على حساب الآخرين ما دام لا يحس بالدافع الذاتي في أعماق نفسه؟!

فالحقيقة: أن المظاهر الاجتماعية للأنانية في الحقل الاقتصادي والسياسي لم تكن إلا نتيجة للدافع الذاتي لغريزة حب الذات. فهذا الدافع أعمق منها في كيان الإنسان، فلا يمكن أن يزول وتقتعل جذوره بإزالة تلك الآثار؛ فإن عملية بهذه الاتجاه لا تعود أن تكون استبدالاً لأنماط بأخرى قد تختلف في الشكل والصورة، لكنها تتقد معها في الجوهر والحقيقة.

أضف إلى ذلك: أنها لو فسرنا الدافع الذاتي (غريزة حب الذات) تفسيراً موضوعياً - بوصفه انعكاساً لظواهر الفردية في النظام الاجتماعي، كظاهرة الملكية الخاصة - كما صنعت الماركسية، فلا يعني هذا أن الدافع الذاتي سوف يفقد رصيده الموضوعي وسيبه من النظام الاجتماعي بإزالة الملكية الخاصة؛ لأنها وإن كانت ظاهرة ذات طابع فردي، ولكنها ليست هي الوحيدة من نوعها، فهناك - مثلاً - ظاهرة الإدارة الخاصة التي يحتفظ بها حتى النظام الاشتراكي؛ فإن النظام الاشتراكي وإن كان يلغى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، غير أنه لا يلغى إدارتها الخاصة من قبل هيئات الجهاز الحاكم الذي يمارس دكتatorية البروليتاريا، ويحتكر الإشراف على جميع وسائل الإنتاج وإدارتها؛ إذ ليس من المعقول أن تُدار وسائل الإنتاج في لحظة تأميمها إدارة جماعية اشتراكية من قبل أفراد المجتمع كافة.

فالنظام الاشتراكي يحتفظ - إذن - بظواهر فردية بارزة، ومن الطبيعي لهذه الظواهر الفردية أن تحافظ على الدافع الذاتي، وتعكسه في المحتوى الداخلي للإنسان باستمرار، كما كانت تصنع ظاهرة الملكية الخاصة.

وهكذا نعرف قيمة السبيل الأول لحل المشكلة - السبيل الشيوعي - الذي يعتبر إلغاء تشريع الملكية الخاصة ومحوها من سجل القانون كفيلاً وحده بحل المشكلة وتطوير الإنسان.

وأما السبيل الثاني - الذي مرّ بنا - فهو الذي سلكه الإسلام؛ إيماناً منه بأنّ الحلّ الوحيد للمشكلة تطوير المفهوم المادي للإنسان عن الحياة. فلم يبتدر إلى مبدأ الملكية الخاصة ليبطله، وإنما غزا المفهوم المادي عن الحياة، ووضع للحياة مفهوماً جديداً، وأقام على أساس ذلك المفهوم نظاماً لم يجعل فيه الفرد آلة ميكانيكية في الجهاز الاجتماعي، ولا المجتمع هيئة قائمة لحساب الفرد، بل وضع لكلّ منهما حقوقه، وكفل للفرد كرامته المعنوية والمادية معاً. فالإسلام وضع يده على نقطة الداء الحقيقة في النظام الاجتماعي للديمقراطية وما إليه من أنظمة، فمحاها محواً ينسجم مع الطبيعة الإنسانية؛ فإنّ نقطة الارتكاز الأساسية لما ضجّت به الحياة البشرية من أنواع الشقاء وألوان المأساة هي: النّظرية المادّية إلى الحياة التي تختصرها بعبارة مقتضبة في افتراض حياة الإنسان في الدنيا هي كلّ ما في الحساب من شيء، وإقامة المصلحة الشخصية مقاييساً لكلّ فعالية ونشاط.

إنّ الديمقراطية الرأسمالية نظام محكوم عليه بالانهيار والفشل المحقق في نظر الإسلام، ولكنّ لا باعتبار ما يزعمه الاقتصاد الشيوعي من تناقضات رأس المال بطبيعته، وعوامل الفناء التي تحملها الملكية الخاصة في ذاتها؛ لأنّ الإسلام يختلف في طريقة المنطقية واقتصاده السياسي وفلسفته الاجتماعية عن مفاهيم هذا الزعم وطريقته الجدلية - كما أوضحنا ذلك في

كتاب (اقتصادنا) - ويضمن وضع الملكية الفردية في تصميم اجتماعي، خالٍ من تلك التناقضات المزعومة.

بل إنَّ مردَ الفشل والوضع الفاجع الذي مُنيت به الديمقراطية الرأسمالية في عقيدة الإسلام إلى مفاهيمها المادية الخالصة، التي لا يمكن أن يسعد البشر بنظام يستوحى جوهره منها، ويستمد خطوطه العامة من روحها وتوجيهها.

فلا بدَ إذن من معين آخر - غير المفاهيم المادية عن الكون - يستقي منه النظام الاجتماعي، ولا بد من وعي سياسي صحيح ينبثق عن مفاهيم حقيقة للحياة، ويتبنى القضية الإنسانية الكبرى، ويسعى إلى تحقيقها على قاعدة تلك المفاهيم، ويدرس مسائل العالم من هذه الزاوية. وعند اكتمال هذا الوعي السياسي في العالم، واكتساحه لكلَّ وعي سياسي آخر، وغزوه لكلَّ مفهوم للحياة لا يندمج بقاعدته الرئيسية... يمكن أن يدخل العالم في حياة جديدة مشرقة بالنور عامرة بالسعادة.

إنَّ هذا الوعي السياسي العميق هو: رسالة السلام الحقيقي في العالم، وإنَّ هذه الرسالة المنقدة لهي رسالة الإسلام الخالدة التي استمدَّت نظامها الاجتماعي - المختلف عن كلِّ ما عرضناه من أنظمة - من قاعدة فكرية جديدة للحياة والكون.

وقد أوجد الإسلام بتلك القاعدة الفكرية النظرة الصحيحة للإنسان إلى حياته، فجعله يؤمن بأنَّ حياته منبثقة عن مبدأ مطلق الكمال، وأنَّها إعداد للإنسان إلى عالم لا عناء فيه ولا شقاء، ونصب له مقاييساً خلقياً جديداً في كلَّ خطواته وأدواره، وهو: رضا الله تعالى. فليس كلَّ ما تفرضه المصلحة الشخصية فهو جائز، وكلَّ ما يؤدي إلى خسارة شخصية فهو محْرَم وغير مستساغ، بل الهدف الذي رسمه الإسلام للإنسان في حياته هو: الرضا

الإلهي. والمقاييس الخلقي الذي توزن به جميع الأعمال إنما هو: مقدار ما يحصل بها من هذا الهدف المقدس. والإنسان المستقيم هو: الإنسان الذي يحقق هذا الهدف. والشخصية الإسلامية الكاملة هي: الشخصية التي سارت في شئ أشواطها على هدي هذا الهدف، وضوء هذا المقاييس، وضمن إطاره العام.

وليس هذا التحويل في مفاهيم الإنسان الخلقية وموازينه وأغراضه يعني تغيير الطبيعة الإنسانية وإنشاءها إنشاءً جديداً، كما كانت تعني الفكرة الشيوعية. فحب الذات - أي: حب الإنسان لذاته وتحقيق مشتهياتها الخاصة - طبيعي في الإنسان، ولا نعرف استقراءً في ميدان تجربتي أو أوضح من استقراء الإنسانية في تاريخها الطويل الذي يبرهن على ذاتية حب الذات، بل لو لم يكن حب الذات طبيعياً وذاتياً للإنسان لما اندفع الإنسان الأول - قبل كل تكوينة اجتماعية - إلى تحقيق حاجاته، ودفع الأخطار عن ذاته، والسعى وراء مشتهياته بالأساليب البدائية التي حفظ بها حياته وأبقى وجوده، وبالتالي خوض الحياة الاجتماعية والاندماج في علاقات مع الآخرين؛ تحقيقاً لتلك الحاجات ودفعاً لتلك الأخطار. ولما كان حب الذات يحتلّ هذا الموضع من طبيعة الإنسان، فأي علاج حاسم للمشكلة الإنسانية الكبرى يجب أن يقوم على أساس الإيمان بهذه الحقيقة. وإذا قام على فكرة تطويرها أو التغلب عليها، فهو علاج مثالي لا ميدان له في واقع الحياة العملية التي يعيشها الإنسان.

#### رسالة الدين:

ويقوم الدين هنا برسالته الكبرى التي لا يمكن أن يضطلع بأعبائها غيره، ولا أن تتحقق أهدافها البناءة وأغراضها الرشيدة إلا على أساسه وقواعده، فيربط بين المقاييس الخلقي الذي يضعه للإنسان وحب الذات المترکز في فطرته.

وفي تعبير آخر: إن الدين يوحّد بين المقياس الفطري للعمل والحياة وهو: حب الذات، والمقياس الذي ينبغي أن يقام للعمل والحياة؛ لينضمن السعادة والرفاه والعدالة.

إن المقياس الفطري يتطلّب من الإنسان أن يقدم مصالحه الذاتية على مصالح المجتمع ومقومات التماسّك فيه، والمقياس الذي ينبغي أن يحكم ويسود هو: المقياس الذي تتعادل في حسابه المصالح كلّها، وتتوازن في مفاهيمه القيم الفردية والاجتماعية.

فكيف يتم التوفيق بين المقياسين وتوحيد الميزانين؟ لتعود الطبيعة الإنسانية في الفرد عاملًا من عوامل الخير والسعادة للمجموع، بعد أن كانت مثار المأساة والتزعة التي تفتّن في الأنانية وأشكالها؟

إن التوفيق والتوحيد يحصل بعملية يضمنها الدين للبشرية التائهة. وتشمل العملية أسلوبين:

**الأسلوب الأول** - هو تركيز التفسير الواقعي للحياة وإشاعة فهمها في لونها الصحيح كمقدمة تمهدية إلى حياة أخرى، يكسب الإنسان فيها من السعادة على مقدار ما يسعى في حياته المحدودة هذه في سبيل تحصيل رضا الله. فالقياس **الخلقي** - أو رضا الله تعالى - يضمن المصلحة الشخصية في نفس الوقت الذي يحقق فيه أهدافه الاجتماعية الكبرى. فالدين يأخذ بيد الإنسان إلى المشاركة في إقامة المجتمع السعيد، والمحافظة على قضايا العدالة فيه التي تتحقّق رضا الله تعالى؛ لأن ذلك يدخل في حساب ربه الشخصي ما دام كلّ عمل ونشاط في هذا الميدان يُؤوض عنه بأعظم العوض وأجلّه.

فمسألة المجتمع هي مسألة الفرد أيضًا في مفاهيم الدين عن الحياة وتفسيرها. ولا يمكن أن يحصل هذا الأسلوب من التوفيق في ظلّ فهم

مادي للحياة؛ فإنَّ الفهم المادي للحياة يجعل الإنسان بطبيعته لا ينظر إلا إلى ميدانه الحاضر وحياته المحدودة، على عكس التفسير الواقعي للحياة الذي يقدمه الإسلام؛ فإنه يوسع من ميدان الإنسان، ويفرض عليه نظرة أعمق إلى مصالحه ومنافعه، ويجعل من الخسارة العاجلة ربحاً حقيقياً في هذه النظرة العميقـة، ومن الأرباح العاجلة خسارة حقيقية في نهاية المطاف:

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾<sup>(١)</sup>.

﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِرَبْوَةٍ فِيهَا بِغْيَرِ حِسَابٍ﴾<sup>(٢)</sup>.

﴿يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْنَاكًا لَيُرَوُا أَعْمَلَهُمْ ﴿١﴾ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٢﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٣﴾﴾<sup>(٤)</sup>.

﴿ذَلِكَ يَأْنَمُهُ لَا يُصِيبُهُمْ ظَلَماً وَلَا نَصَبٌ وَلَا مُخْصَسَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْهُرُنَّ مَوْطِنًا يَغْيِطُ الْكُثُرَ وَلَا يَتَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتُبَ لَهُمْ يَدْهِ عَمَلٌ صَالِحٌ لِرَبِّ اللَّهِ لَا يُغْيِيْعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿١﴾ وَلَا يُنْفَقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَيْرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًّا إِلَّا كُتُبَ لَهُمْ لَيُعَزِّيزُهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢﴾﴾<sup>(٤)</sup>.

هذه بعض الصور الرائعة التي يقدمها الدين مثلاً على الأسلوب الأول الذي يتبعه للتوفيق بين المقياسيـن وتوحـيد العـيزانـين، فيربط بين الدافع الذاتيـة وسبـل الخـير فيـ الحياة، ويـطور منـ مصلـحة الفـرد تـطويرـاً يجعلـه يـؤمن

(١) سورة فصلت، الآية: ٤٦.

(٢) سورة المؤمن، الآية: ٤٠.

(٣) سورة الزـلزالـ، الآيات: ٦ - ٨.

(٤) سورة التـوبـةـ، الآيات: ١٢٠ - ١٢١.

بأن مصالحه الخاصة والمصالح الحقيقة العامة للإنسانية - التي يحدّدها الإسلام - مترابطتان<sup>(١)</sup>.

وأما الأسلوب الثاني الذي يَتَّخِذُه الدين للتوفيق بين الدافع الذاتي والقيم أو المصالح الاجتماعية فهو: التعهد بتربية أخلاقية خاصة تعنى بتغذية الإنسان روحياً، وتنمية العواطف الإنسانية والمشاعر الخُلُقية فيه. فإن في طبيعة الإنسان - كما ألمعنا سابقاً - طاقات واستعدادات لميول متعددة: بعضها ميول مادية تتفتح شهواتها بصورة طبيعية كشهوات الطعام والشراب والجنس، وبعضها ميول معنوية تتفتح وتنمو بال التربية والتعاهد؛ ولأجل ذلك كان من الطبيعي للإنسان - إذا ترك لنفسه - أن تسسيطر عليه الميول المادية؛ لأنها تفتح بصورة طبيعية، وتظلّ الميول المعنوية واستعداداتها الكامنة في النفس مستترة. والدين باعتباره يؤمن بقيادة معصومة مسددة من الله، فهو يوكل أمر تربية الإنسانية وتنمية الميول المعنوية فيها إلى هذه القيادة وفروعها، فتنشأ بسبب ذلك مجموعة من العواطف والمشاعر النبيلة، ويصبح الإنسان يحب القيم الخُلُقية والمثل التي يربّيه الدين على احترامها، ويستبدل في سبيلها، ويزيح عن طريقها ما يقف أمامها من مصالحة ومنافعه. وليس معنى ذلك أن حب الذات يُمحى من الطبيعة الإنسانية، بل إن العمل في سبيل تلك القيم والمثل تتنفيذ كامل لإرادة حب الذات؛ فإنّ القيم بسبب التربية الدينية تصبح محبوبة للإنسان، ويكون تحقيق المحبوب بنفسه معبراً عن لذة شخصية خاصة، فتفرض طبيعة حب الذات بذاتها السعي لأجل القيم الخُلُقية المحبوبة تحقيقاً للذلة الخاصة بذلك.

فهذا هما الطريقان اللذان ينتجهما ربّط المسألة الخُلُقية بالمسألة الفردية. ويتلخص أحدهما في إعطاء التفسير الواقعي لحياة أبدية، لا لأجل

---

(١) انظر اقتصادنا، الماديات التاريخية والمشكلة.

أن يزهد الإنسان في هذه الحياة، ولا لأجل أن يخنع للظلم ويقرّ على غير العدل، بل لأجل ضبط الإنسان بالمقاييس الْخُلُقِيَّةِ الصَّحِيحَةِ الذي يمدّه ذلك التفسير بالضمان الكافي.

ويتلخص الآخر في التربية الْخُلُقِيَّةِ التي ينشأ عنها في نفس الإنسان مختلف المشاعر والعواطف التي تضمن إجراء المقاييس الْخُلُقِيَّةِ بوحي من الذات.

فالفهم المعنوي للحياة، والتربية الْخُلُقِيَّةِ للنفس في رسالة الإسلام، هما السببان المجتمعان على معالجة السبب الأعمق للمساوة الإنسانية. ولنعتبر - دائمًا - عن فهم الحياة على أنها تمهيد لحياة أبدية بالفهم المعنوي للحياة. ولنعتبر - أيضًا - عن المشاعر والأحساس التي تغذيها التربية الْخُلُقِيَّةِ بالإحساس الْخُلُقِيَّ بالحياة.

فالفهم المعنوي للحياة، والإحساس الْخُلُقِيَّ بها، هما الركيزان اللذان يقوم على أساسهما المقاييس الْخُلُقِيَّ الجديد الذي يضعه الإسلام للإنسانية، وهو: رضا الله تعالى. ورضا الله - هذا الذي يقيمه الإسلام مقياساً عاماً في الحياة - هو الذي يقود السفينة البشرية إلى ساحل الحق والخير والعدالة.

فالميزة الأساسية للنظام الإسلامي تتمثل فيما يرتكز عليه من فهم معنوي للحياة، وإحساس خُلُقِيَّ بها. والخط العريض في هذا النظام هو: اعتبار الفرد والمجتمع معاً، وتأمين الحياة الفردية والاجتماعية بشكل متوازن. فليس الفرد هو القاعدة المركزية في التشريع والحكم، وليس الكائن الاجتماعي الكبير هو الشيء الوحيد الذي تنظر إليه الدولة وتشرع لحسابه.

وكل نظام اجتماعي لا ينبعق عن ذلك الفهم والإحساس، فهو إنما نظام يجري مع الفرد في نزعته الذاتية، فتتعرّض الحياة الاجتماعية لأقصى

المضاعفات وأشدّ الأخطار، وإنما نظام يحبس في الفرد نزعته ويشنّل فيه طبيعته؛ لوقاية المجتمع ومصالحه. فينشأ الكفاح الممرين الدائم بين النظام وتشريعاته، والأفراد وزعزعاتهم، بل يتعرّض الوجود الاجتماعي للنظام - دائمًا - للانتكاس على يد منشئه ما دام هؤلاء ذوي نزعات فردية أيضًا، وما دامت هذه النزعات تجد لها - بحسب التزععات الفردية الأخرى وتسلّم القيادة الحاسمة - مجالًا واسعًا وميدانًا لا نظير له للانطلاق والاستغلال.

وكلّ فهم معنوي للحياة وإحساس خُلقي بها لا ينبع عنّهما نظام كامل للحياة يحسب فيه لكلّ جزء من المجتمع حسابه، وتعطى لكلّ فرد حرّيته التي هذبها ذلك الفهم والإحساس، والتي تقوم الدولة بتحديدها في ظروف الشذوذ عنّهما، أقول: إنّ كلّ عقيدة لا تلد للإنسانية هذا النظام فهي لا تخرج عن كونها تلطيفاً للجزء وتحفيضاً من الويلات، ولنست علاجاً محدوداً وقضاء حاسماً على أمراض المجتمع ومساوئه. وإنما يُشاد البناء الاجتماعي المتماسك على فهم معنوي للحياة وإحساس خُلقي بها، ينبع عنّهما، يملأ الحياة بروح هذا الإحساس وجوهر ذلك الفهم.

وهذا هو الإسلام في أخصّ عبارته وأروعها. فهو عقيدة معنوية وخلقية، ينبع عنّها نظام كامل للإنسانية، يرسم لها شوطها الواضح المحدّد، ويضع لها هدفًا أعلى في ذلك الشوط. ويعرفها على مكاسبها منه.

وأمّا أن يقضي على الفهم المعنوي للحياة، ويجرد الإنسان عن إحساسه الخُلقي بها، وتعتبر المفاهيم الخُلقية أوهامًا خالصة خلقتها المصالح المادّية، والعامل الاقتصادي هو الخلاق لكلّ القيم والمعنيّات، وترجى بعد ذلك سعادة للإنسانية واستقرار اجتماعي لها، فهذا هو الرجاء الذي لا يتحقق إلا إذا تبدل البشر إلى أجهزة ميكانيكية يقدم على تنظيمها عدّة من المهندسين الفتيّين.

وليست إقامة الإنسان على قاعدة ذلك الفهم المعنوي للحياة والإحساس الخلقي بها، عملاً شافقاً وعسيراً؛ فإن الأديان في تاريخ البشرية قد قامت بأداء رسالتها الكبيرة في هذا المضمار، وليس لجميع ما يحفل به العالم اليوم من مفاهيم معنوية، وأحساس خلقيّة، ومشاعر وعواطف نبيلة تعليّل أو وضع وأكثر منطقية من تعليّل ركائزها وأسسها بالجهود الجبارّة التي قامت بها الأديان لتهذيب الإنسانية والداعم الطبيعي في الإنسان، وما ينبغي له من حياة وعمل.

وقد حمل الإسلام المشعل المتفجر بالنور بعد أن بلغ البشر درجة خاصة من الوعي، فبشر بالقاعدة المعنوية والخلقية على أوسع نطاق وأبعد مدى، ورفع على أساسها راية إنسانية، وأقام دولة فكرية أخذت بزمام العالم ربع قرن، واستهدفت إلى توحيد البشر كله، وجمعه على قاعدة فكرية واحدة ترسم أسلوب الحياة ونظامها.

فالدولة الإسلامية لها وظيفتان: إحداها تربية الإنسان على القاعدة الفكرية، وطبعه في اتجاهه وأحساسه بطابعها، والأخرى مراقبته من خارج، وإرجاعه إلى القاعدة إذا انحرف عنها عملياً.

ولذلك فليس الوعي السياسي للإسلام وعيًا للناحية الشكلية من الحياة الاجتماعية فحسب، بل هو وعي سياسي عميق، مردّه إلى نظرية كلية كاملة نحو الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق، فهذه النظرية الشاملة هي الوعي الإسلامي الكامل.

وكلّ وعي سياسي آخر فهو إما أن يكون وعيًا سياسياً سطحياً لا ينظر إلى العالم من زاوية معينة، ولا يقيم مفاهيمه على نقطة ارتباك خاصة، أو يكون وعيًا سياسياً يدرس العالم من زاوية المادة البحتة، التي تؤمن البشرية بالصراع والشقاء في مختلف أشكاله وألوانه.

## واخيراً

وأخيراً، وفي نهاية مطافنا على المذاهب الاجتماعية الأربع، نخرج بنتيجة، هي : أن المشكلة الأساسية التي تولد عنها كل الشرور الاجتماعية وتبعث منها مختلف ألوان الآثام، لم تعالج المعالجة الصحيحة التي تحسم الداء وتستأصله من جسم المجتمع البشري في غير المذهب الاجتماعي للإسلام من مذاهب.

فلا بد أن نقف عند المبدأ الإسلامي في فلسفته عن الحياة والكون، وفي فلسفته عن الاجتماع والاقتصاد، وفي تشريعاته ومناهجه؛ لنحصل على المفاهيم الكاملة للوعي الإسلامي والفكر الإسلامي الشامل، مقارنين بينه وبين المبادئ الأخرى فيما يقرر من مناهج ويتبنى من عقيدة.

وبطبيعة الحال أن دراستنا لكل مبدأ تبدأ بدراسة ما يقوم عليه من عقيدة عامة عن الحياة والكون وطريقة فهمهما، فمفاهيم كل مبدأ عن الحياة والكون تشكل البنية الأساسية لكيان ذلك المبدأ . والميزان الأول لامتحان المبادئ هو: اختبار قواعدها الفكرية الأساسية التي يتوقف على مدى إحكامها وصحتها إحكام البنيات الفوقيـة ونجاحها.

ولأجل ذلك فسوف نخصص هذه الحلقة الأولى من (كتابنا) لدراسة البنية الأولى التي هي نقطة الانطلاق للمبدأ ، وندرس البنيات الفوقيـة في الحلقات الأخرى إن شاء الله تعالى .

والنظام الرأسمالي الديمقراطي ليس منبثقاً من عقيدة معينة عن الحياة والكون، ولا مرتكزاً على فهم كامل لقيمها التي تتصل بالحياة الاجتماعية وتؤثر فيها . وهو لهذا ليس مبدأ بالمعنى الدقيق للفظ المبدأ ، لأن المبدأ عقيدة في الحياة ينبثق عنها نظام للحياة .

وأما الاشتراكية والشيوعية الماركسيتان فقد وضعنا على قاعدة فكرية

وهي (الفلسفة المادية الجدلية). ويختَصُّ الإسلام بقاعدة فكرية عن الحياة لها طريقتها الخاصة في فهم الحياة وموازيتها المعينة لها.

فنحن - إذن - بين فلسفتين لا بدّ من دراستهما؛ لتبين القاعدة الفكرية الصحيحة للحياة التي يجب أن نشيد عليها وعينا الاجتماعي السياسي لقضية العالم كله، ومقاييسنا الاجتماعي والسياسي الذي نقيس به قيم الأعمال، وزنن به أحداث الإنسانية في مشاكلها الفردية والدولية.

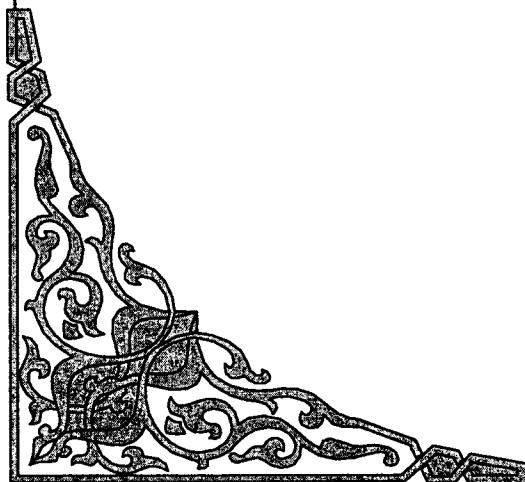
والقاعدة التي يرتكز عليها المبدأ تحتوي على الطريقة والفكرة، أي: على تحديد طريقة التفكير، وتحديد المفهوم للعالم والحياة. ولما كنا لا نستهدف في هذا الكتاب الدراسات الفلسفية لذاتها، وإنما نريد دراسة القواعد الفكرية للمبادئ، فسوف نقتصر على درس العنصرين الأساسيين لكلّ قاعدة فكرية ينشق عنها نظام، وهما: طريقة التفكير، والمفهوم الفلسفي للعالم. فهاتان المسألتان هما مدار البحث في هذا الكتاب. ولما كان من الضروري تحديد الطريقة قبل تكوين المفاهيم، فنبداً بنظرية المعرفة التي تحتوي على تحديد معالم التفكير وطريقته وقيمة، ويتلّو بعد ذلك درس المفهوم الفلسفي العام عن العالم بصورة عامة.

ويحسن بالقارئ العزيز أن يعرف قبل البدء أنّ المستفاد من الإسلام بالصحيح إنما هو: الطريقة والمفهوم، أي: الطريقة العقلية في التفكير، والمفهوم الإلهي للعالم. وأمّا أساليب الاستدلال وألوان البرهنة على هذا وذاك فلسنا نضيفها جميعاً إلى الإسلام، وإنما هي حصيلة دراسات فكرية لكتاب المفكّرين من علماء المسلمين وفلسفتهم.

١

## نظريّة المعرفة

- ١ - المصدر الأساسي للمعرفة.
- ٢ - قيمة المعرفة.





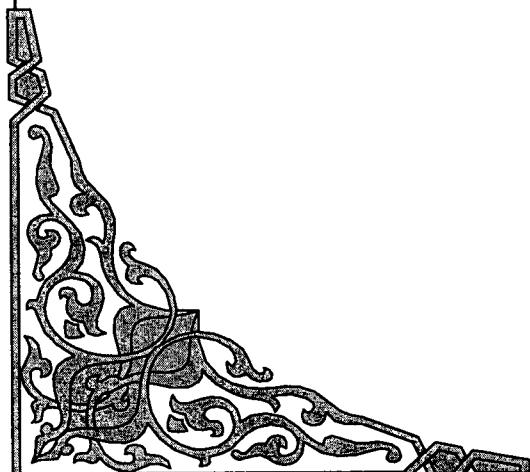
## نظريّة المعرفة

١

# المصدر الأساسي للمعرفة

\* التصور ومصدره الأساسي.

\* التصديق ومصدره الأساسي.





تدور حول المعرفة الإنسانية مناقشات فلسفية حادة تحتلّ مركزاً رئيسياً في الفلسفة وخاصة الفلسفة الحديثة، فهي نقطة الانطلاق الفلسفية لإقامة فلسفة متماسكة عن الكون والعالم، فما لم تُحدّد مصادر الفكر البشري ومقاييسه وقيمه لا يمكن القيام بأية دراسة مهما كان لونها.

واحدى تلك المناقشات الضخمة هي: المناقشة التي تتناول مصادر المعرفة ومنابعها الأساسية بالبحث والدرس، وتحاول أن تستكشف الركائز الأولية للكيان الفكري الجبار الذي تملكه البشرية. فتجيب بذلك على هذا السؤال: كيف نشأت المعرفة عند الإنسان؟ وكيف تكونت حياته العقلية بكل ما تزخر به من أفكار ومفاهيم؟ وما هو المصدر الذي يمدّ الإنسان بذلك السيل من الفكر والإدراك؟

إنّ الإنسان - كلّ إنسان - يعلم أشياء عديدة في حياته، وتتعدد في نفسه ألوان من التفكير والإدراك، ولا شكّ في أنّ كثيراً من المعارف الإنسانية ينشأ بعضها عن بعض، فيستعين الإنسان بمعرفة سابقة على تكوين معرفة جديدة. والمسألة هي: أن نضع يدنا على الخيوط الأولية للتفكير، على الينبوع العام للإدراك بصورة عامة.

ويجب أن نعرف قبل كلّ شيء أنّ الإدراك ينقسم بصورة رئيسية إلى

نوعين: أحدهما التصور، وهو: الإدراك الساذج، والآخر التصديق، وهو: الإدراك المنطوي على حكم. فالتصور، كتصورنا لمعنى الحرارة أو النور أو الصوت. والتصديق، كتصديقنا بأنَّ الحرارة طاقة مستوردة من الشمس، وأنَّ الشمس أنور من القمر، وأنَّ الذرة قابلة للانفجار<sup>(١)</sup>.

ونبدأ الآن بالتصورات البشرية لدرس أسبابها ومصادرها، وتناول بعد ذلك التصديق والمعارف.

(١) ولبعض الفلاسفة الحسين (كجون ستارت ميل) نظرية خاصة في التصديق حاولوا بها تفسيره بتصورين متادعين. فمرة التصديق إلى قوانين تداعي المعاني، وليس المحتوى النفسي إلا تصور الموضوع وتصور المحمول.

ولكن الحقيقة: أنَّ تداعي المعاني يختلف عن طبيعة التصديق كلَّ الاختلاف، فهو قد يتحقق في كثير من المجالات ولا يوجد تصديق، فالرجال التاريخيون الذين تسبغ عليهم الأساطير ألواناً من البطولات يقتربون تصوّرهم في ذهنيّنا بتصوّر تلك البطولات، وتتداعى التصورات، ومع ذلك فقد لا نصدق بشيء من تلك الأساطير. فالتصديق - إذن - عنصر جديد يمتاز على التصور الحالص، وعدم التمييز بين التصور والتصديق في عدّة من الدراسات الفلسفية الحديثة، أدى إلى جملة من الأخطاء، وجعل عدّة من الفلاسفة يدرسون مسألة تعليل المعرفة والإدراك من دون أن يضعوا فارقاً بين التصور والتصديق. وستعرف أنَّ النظرية الإسلامية تفضل بينهما، وترى المسألة في كلِّ منها بأسلوب خاصٍ. (المؤلف).

## التصور و مصدره الأساسي

ونقصد بكلمة (الأساسي) المصدر الحقيقي للتصورات والإدراكات البسيطة؛ ذلك أنَّ الذهن البشري ينطوي على قسمين من التصورات: أحدهما المعاني التصورية البسيطة، كمعاني الوجود والوحدة والحرارة والبياض وما إلى ذلك من مفردات للتصور البشري.

والقسم الآخر المعاني المركبة، أي: التصورات الناتجة عن الجمع بين تلك التصورات البسيطة. فقد تتصور (جبلًا من تراب) وتتصور (قطعة من الذهب) ثم ترَكب بين هذين التصورين، فيحصل بالتركيب تصور ثالث، وهو: (تصور جبل من الذهب). فهذا التصور مركب في الحقيقة من التصورين الأوليين، وهكذا ترجع جميع التصورات المركبة إلى مفردات تصورية بسيطة.

والمسألة التي نعالجها هي: محاولة معرفة المصدر الحقيقي لهذه المفردات، وسبب انتباخ هذه التصورات البسيطة في الإدراك الإنساني.

وهذه المسألة لها تاريخ مهم في جميع أدوار الفلسفة اليونانية والإسلامية والأوروبية، وقد حصلت عبر تاريخها الفلسفـي على عـدة حلول تلخص في النظريـات الآتـية:

## ١ – نظرية الاستذكار الأفلاطونية<sup>(١)</sup>:

وهي النظرية القائلة: بأنّ الإدراك عملية استذكار للمعلومات السابقة. وقد ابتدع هذه النظرية أفلاطون، وأقامها على فلسفته الخاصة عن المُثل وقدم النفس الإنسانية، فكان يعتقد أنّ النفس الإنسانية موجودة بصورة مستقلة عن البدن قبل وجوده، ولما كان وجودها هذا متحرراً من المادة وقيودها تحرراً كاملاً، أتيح لها الاتصال بالمثل أي: بالحقائق المجردة عن المادة وأمكنها العلم بها، وحين اضطررت إلى الهبوط من عالمها المجرد للاتصال بالبدن والارتباط به في دنيا المادة، فقدت بسبب ذلك كلّ ما كانت تعلمه من تلك المثل والحقائق الثابتة، وذهلت عنها ذهولاً تاماً، ولكنها تبدأ باستررجاع إدراكاتها عن طريق الإحساس بالمعاني الخاصة والأشياء الجزئية؛ لأنّ هذه المعاني والأشياء كلّها ظلال وانعكاسات لتلك المثل والحقائق الأزلية الخالدة في العالم الذي كانت تعيش النفس فيه. فمتي أحست بمعنى خاص انتقلت فوراً إلى الحقيقة المثالية التي كانت تدركها قبل اتصالها بالبدن، وعلى هذا الأساس يكون إدراكتنا للإنسان العام - أي: لمفهوم الإنسان بصورة كلية - عبارة عن استذكار لحقيقة مجردة كنا قد غفلنا عنها، وإنما استذكرناها بسبب الإحساس بهذا الإنسان الخاص أو ذاك من الأفراد التي تعكس في عالم المادة تلك الحقيقة المجردة.

فالتصورات العامة سابقة على الإحساس، ولا يقوم الإحساس إلا بعملية استرجاع واستذكار لها، والإدراكات العقلية لا تتعلق بالأمور الجزئية التي تدخل في نطاق الحس، وإنما تتعلق بتلك الحقائق الكلية المجردة.

وهذه النظرية ترتكز على قضيَّتين فلسفيتين:

---

(١) يراجع للتفصيل والتوضيح الأسفار الأربع، ج ٢ ص ٤٦ فصل (٩) طباعة إحياء التراث العربي عام ١٩٩٠، بيروت.

إدراهماً أنّ النفس موجودة قبل وجود البدن في عالم أسمى من المادة.

والآخرى أنّ الإدراك العقلي عبارة عن إدراك الحقائق المجردة الثابتة في ذلك العالم الأسمى، والتي يصطلاح عليها أفلاطون بكلمة (المُثل).

وكلا القضايان خاطئتان كما أوضح ذلك ناقدو الفلسفة الأفلاطونية، فالنفس في مفهومها الفلسفى المعقول ليست شيئاً موجوداً بصورة مجردة قبل وجود البدن، بل هي نتاج حركة جوهرية في المادة، تبدأ النفس بها مادياً متصفه بخصائص المادة وخاصعة لقوانينها، وتتصبح بالحركة والتكميل وجوداً مجرداً عن المادة لا يتصل بصفاتها ولا يخضع لقوانينها وإن كان خاضعاً لقوانين الوجود العامة؛ فإنّ هذا المفهوم الفلسفى عن النفس هو المفهوم الوحيد الذي يستطيع أن يفسّر المشكلة، ويعطي إيضاً معقولاً عن العلاقة القائمة بين النفس والمادة، بين النفس والبدن. وأما المفهوم الأفلاطوني - الذي يفترض للنفس وجوداً سابقاً على البدن - فهو أعجز ما يكون عن تفسير هذه العلاقة، وتحليل الارتباط القائم بين البدن والنفس، وعن إيصال الظروف التي جعلت النفس تهبط من مستواها إلى المستوى المادي.

كما أنّ الإدراك العقلي يمكن إيصاله مع إبعاد فكرة المُثل عن مجال البحث بما شرحه أرسطو في فلسفته: من أنّ المعانى المحسوسة هي نفسها المعانى العامة التي يدركها العقل بعد تجريدتها عن الخصائص المميزة للأفراد واستبقاء المعنى المشترك، فليس الإنسان العام الذي ندركه حقيقة مثالية سبق أن شاهدناها في عالم أسمى، بل هو صورة هذا الإنسان أو ذاك بعد إجراء عملية التجريد عليها، واستخلاص المعنى العام منها.

## ٢ — النظرية العقلية:

وهي لعنة من كبار فلاسفة أوروبا كـ (ديكارت)<sup>(١)</sup> و(كانت) وغيرهما.

وتتلخص هذه النظرية في الاعتقاد بوجود منبعين للتصورات:

أحدهما الإحساس، فنحن نتصور الحرارة والنور والطعم والصوت؛  
لأجل إحساسنا بذلك كلّه.

والآخر الفطرة، بمعنى: أن الذهن البشري يملك معانٍ وتصورات لم تنبثق عن الحسّ، وإنما هي ثابتة في صميم الفطرة، فالنفس تستنبط من ذاتها. وهذه التصورات الفطرية عند (ديكارت) هي فكرة (الله والنفس والامتداد والحركة) وما إليها من أفكار تتميّز بالوضوح الكامل في العقل البشري. وأمّا عند (كانت) فالجانب الصوري للإدراكات والعلوم الإنسانية كلّه فطري بما يشتمل عليه من صورتي الزمان والمكان والمقولات الاثنين عشرة المعروفة عنه.

فالحسّ على أساس هذه النظرية مصدر فهم للتصورات والأفكار البسيطة، ولكنه ليس هو السبب الوحيد، بل هناك الفطرة التي تبعث في الذهن طائفة من التصورات.

والذي اضطرّ العقليين إلى اتخاذ هذه النظرية في تعليل التصورات البشرية هو: أنّهم لم يجدوا الطائفة من المعاني والتصورات مبرراً لأنبتاها عن الحسّ؛ لأنّها معانٍ غير محسوسة، فيجب أن تكون مستنبطة للنفس استنبطاً ذاتياً من صميمها. ويتبّع من هذا: أن الدافع الفلسفى إلى وضع

---

(١) راجع: مدخل إلى فلسفة ديكارت: ١٠٩ - ١١٤. سلسلة المكتبة الفلسفية رقم ٥، منشورات عويدات.

النظرية العقلية يزول تماماً إذا استطعنا أن نفسّر التصورات الذهنية تفسيراً متماسكاً من دون حاجة إلى افتراض أفكار فطرية.

ولأجل ذلك يمكننا تفنيد النظرية العقلية عن طريقين:

أحدهما: تحليل الإدراك تحليلاً يرجعه برمهة إلى الحس، ويسير فهم كيفية تولّد التصورات كافة عنه. فإن مثل هذا التحليل يجعل نظرية الأفكار الفطرية بلا مبرر مطلقاً؛ لأنها كانت ترتكز على فصل بعض المعاني عن مجال الحس فصلاً نهائياً، فإذا أمكن تعميم الحس لشئي ميادين التصور لم تبق ضرورة للتصورات الفطرية. وهذا الطريق هو الذي اتخذه (جون لوك) للرد على (ديكارت) ونحوه من العقليين، وسار عليه رجال المبدأ الحسي مثل (باركلي) و(دافيد هيوم) بعد ذلك.

والطريق الآخر: هو الأسلوب الفلسفـي للردة على التصورات الفطرية، ويرتكز على قاعدة: أن الآثار الكثيرة لا يمكن أن تصدر عن البسيط باعتباره بسيطاً، والنفس بسيطة فلا يمكن أن تكون سبباً بصورة فطرية لعدة من التصورات والأفكار، بل يجب أن يكون وجود هذا العدد الضخم من الإدراكات لدى النفس بسبب عوامل خارجية كثيرة، وهي آلات الحس وما يطرأ عليها من مختلف الأحساس<sup>(١)</sup>.

ونقد هذا البرهان بصورة كاملة يتطلب منا أن نشرح القاعدة التي قام

(١) وبكلمة أكثر تفصيلاً: أن كثرة الآثار تكشف عن أحد أمور: إما كثرة الفاعل، وإما كثرة القابل، وإنما الترتيب المنطقي بين الآثار ذواتها، وإنما كثرة الشرائط. وفي مسألتنا لا شك في أن التصورات التي نبحث عن منشئها كثيرة ومتفرعة مع أنه لا كثرة في الفاعل والقابل؛ لأن الفاعل والقابل للتصورات هو النفس، والنفس بسيطة، ولا ترتّب - أيضاً - بين التصورات، فلا يبقى إلا أن نأخذ بالتفسير الأخير وهو: أن تستند التصورات الكثيرة إلى شرائط خارجية، وهي: الإحساسات المختلفة المتفرعة. (المؤلف)

على أساسها، ونعطي إيضاحاً عن حقيقة النفس ويساطتها، وهذا ما لا يتسع له مجالنا الآن، ولكن يجب أن نشير:

**أولاً** - إلى أن هذا البرهان إذا أمكن قبوله فهو لا يقضي على نظرية الأفكار الفطرية تماماً؛ لأنه إنما يدلّ على عدم وجود كثرة من الإدراكات بالفطرة، ولا يبرهن على أنّ النفس لا تملك بفطرتها شيئاً محدوداً من التصورات يتفق مع وحدتها ويساطتها، وتتولد عنه عدّة أخرى من التصورات بصورة مستقلة عن الحسّ.

**ونوضح ثانياً** - أن النظرية العقلية إذا كانت تعني وجود أفكار فطرية بالفعل لدى النفس الإنسانية، أمكن للبرهان الذي قدمناه أن يرده عليها قائلاً: إنّ النفس بسيطة بالذات، فكيف ولدت ذلك العدد الضخم من الأفكار الفطرية؟! بل لو كان العقليون يجتمعون إلى الإيمان بذلك حقاً لكتفى وجداننا البشري في الرّد على نظريتهم؛ لأننا جميعاً نعلم أن الإنسان لحظة وجوده على وجه الأرض لا توجد لديه أية فكرة منها كانت واضحة وعامة في الذهنية البشرية.

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَقْلِمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ  
وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْعَادَ لَعَلَّكُمْ تَشَكُّرُونَ ﴾<sup>(١)</sup>.

ولكن يوجد تفسير آخر للنظرية العقلية، ويتلخص في اعتبار الأفكار الفطرية الموجودة في النفس بالقوة، وتكتسب صفة الفعلية بتطور النفس وتكاملها الذهني. فليس التصور الفطري نابعاً من الحسّ، وإنما يحتويه وجود النفس لا شعورياً، ويتكون النفس يصبح إدراكاً شعورياً واضحاً، كما هو شأن الإدراكات والمعلومات التي نستذكرها فتشيرها من جديد بعد أن كانت كامنة ومو刀ة بالقوة.

(١) سورة النحل، الآية: ٧٨.

والنظرية العقلية على ضوء هذا التفسير لا يمكن أن ترد بالبرهان الفلسفي أو الدليل العلمي السابق ذكرهما.

### ٣ — النظرية الحسية:

وهي النظرية القائلة: إن الإحساس هو الممّون الوحيد للذهن البشري بالتصورات والمعاني، والقدرة الذهنية هي القوة العاكسة للإحساسات المختلفة في الذهن. فنحن حين نحس بالشيء نستطيع أن نتصوره - أي: أن نأخذ صورة عنه في ذهنتنا - وأما المعاني التي لا يمتد إليها الحس فلا يمكن للنفس ابتداعها وابتكارها ذاتياً وبصورة مستقلة.

وليس للذهن بناء على هذه النظرية إلا التصرف في صور المعاني المحسوسة، وذلك بالتركيب والتجزئة: بأن يرتكب بين تلك الصور أو يجزئ الواحدة منها، فيتصور جيلاً من ذهب أو يجزئ الشجرة التي أدركها إلى قطع وأجزاء. أو بالتجريد والتعميم: بأن يفرز خصائص الصورة ويجرّدها عن صفاتها الخاصة؛ ليصوغ منها معنى كلياً، كما إذا تصور زيداً وأسقط من الحساب كلّ ما يمتاز به عن عمرو؛ فإن الذهن بعملية الطرح هذه يستبني معنى مجرداً يصدق على زيد وعمرو معاً.

ولعل المبشر الأول بهذه النظرية الحسية هو (جون لوك) الفيلسوف الإنكليزي الكبير الذي بزغ في عصر فلسي زاخر بمفاهيم (ديكارت) عن الأفكار لفطرية، فبدأ في تفنيد تلك المفاهيم، ووضع لأجل ذلك دراسة مفصلة للمعرفة الإنسانية في كتابه (مقالة في التفكير الإنساني)، وحاول في هذا الكتاب إرجاع جميع التصورات والأفكار إلى الحس. وقد شاعت هذه النظرية بعد ذلك بين فلاسفة أوروبا، وقضت إلى حد ما على نظرية الأفكار الفطرية، وانساق معها جملة من الفلاسفة إلى أبعد حدودها حتى انتهت إلى

فلسفات خطيرة جداً، كفلسفة (باركلي) و(دافيد هيوم) كما سوف نتبين ذلك إن شاء الله تعالى<sup>(١)</sup>.

والماركسية تبنت هذه النظرية في تعليل الإدراك البشري؛ تمثلاً مع رأيها في الشعور البشري، وأنه انعكاس للواقع الموضوعي؛ فكل إدراك يرجع إلى انعكاس لواقع معين، ويحصل هذا الانعكاس عن طريق الإحساس. وما يخرج عن حدود الانعكاسات الحسية لا يمكن أن يتعلّق به الإدراك أو الفكر، فنحن لا نتصور إلا إحساساتنا التي تشير إلى الحقائق الموضوعية القائمة في العالم الخارجي.

قال جورج بوليتزير:

«ولكن ما هي نقطة البدء في الشعور أو الفكر، إنها الإحساس. ثم إن مصدر الإحساسات التي يعالجها الإنسان بداع من احتياجاته الطبيعية»<sup>(٢)</sup>.

«الرأي الماركسي يعني - إذن - أن محتوى شعورنا ليس له من مصدر سوى الجزئيات الموضوعية التي تقدمها لنا الظروف الخارجية التي نعيش فيها، وتعطى لنا في الإحساسات. وهذا كلّ ما في الأمر»<sup>(٣)</sup>.

وقال ماو تسي تونغ موضحاً الرأي الماركسي في المسألة:

«إنّ مصدر كلّ معرفة يكمن في إحساسات أعضاء الحسّ الجسمية في الإنسان للعالم الموضوعي الذي يحيطه»<sup>(٤)</sup>.

(١) يراجع: قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين وذكي نجيب محمود ١: ١٣٠ - ١٣٥.

(٢) المادية والمثالية في الفلسفة: ٧٥.

(٣) المصدر السابق: ٧١ - ٧٢.

(٤) حول التطبيق: ١١.

«وإذن فالخطوة الأولى في عملية اكتساب المعرفة هي:  
الاتصال الأولى بالمحيط الخارجي، مرحلة الأحساس.  
الخطوة الثانية هي: جمع المعلومات التي نحصل عليها من  
الإدراكات الحسية، وتنسيقها وترتيبها»<sup>(١)</sup>.

وتركيز النظرية الحسية على التجربة، فقد دلت التجارب العلمية على أن الحسن هو الإحساس الذي تنبثق عنه التصورات البشرية. فمن حرم لوناً من ألوان الحسن فهو لا يستطيع أن يتصور المعاني ذات العلاقة بذلك الحسن الخاص، ولذلك قيل منذ القدم: من فقد حسناً فقد علماً.

وهذه التجارب - إذا صحت - إنما تبرهن علمياً على أن الحسن هو الينبوع الأساسي للتصور، فلولا الحسن لما وجد تصور في الذهن البشري، ولكنها لا تسلب عن الذهن قدرة توليد معانٍ جديدة - لم تدرك بالحسن - من المعاني المحسوسة، فليس من الضروري أن يكون قد سبق تصوراتنا البسيطة جميعاً الإحساس بمعانيها كما ترعم النظرية الحسية.

فالحسن على ضوء التجارب الآنفة الذكر هو البنية الأساسية التي يقوم على قاعدتها التصور البشري، ولا يعني ذلك: تجريد الذهن عن الفعالية وابتكار تصورات جديدة على ضوء التصورات المستوردة من الحسن.

ويمكّتنا أن نوضح فشل النظرية الحسية في محاولة إرجاع جميع مفاهيم التصور البشري إلى الحسن، على ضوء دراسة عدّة من مفاهيم الذهن البشري كالمفاهيم التالية: العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الإمكان والوجوب، الوحدة والكثرة، الوجود والعدم، وما إلى ذلك من مفاهيم وتصورات.

فنحن جميعاً نعلم أنَّ الحسن إنما يقع على ذات العلة وذات المعلول،

---

(١) المصدر السابق: ١٤.

فندرك ببصرنا سقوط القلم على الأرض إذا سُجِّبَت من تحته المنضدة التي وضع عليها ، وندرك باللمس حرارة الماء حين يوضع على النار ، وكذلك ندرك تمدد الفلزات في جو حار . ففي هذه الأمثلة نحس بظاهرتين متعاقبتين ، ولا نحس بصلة خاصة بينهما ، هذه الصلة التي نسميه بالعلية ، ونعني بها : تأثير إحدى الظاهرتين في الأخرى ، وحاجة الظاهرة الأخرى إليها لأجل أن توجد .

والمحاولات التي ترمي إلى تعميم الحس لنفس العلية واعتبارها مبدأ حسيًا ، تقوم على تجنب العمق والدقة في معرفة ميدان الحس وما يتسع له من معاني وحدود . فمهما نادى الحسّيون بأن التجارب البشرية والعلوم التجريبية القائمة على الحس هي التي توضح مبدأ العلية ، وتجعلنا نحس بصدور ظواهر مادية معينة من ظواهر أخرى مماثلة ، أقول : مهما نادوا بذلك فلن يحالفهم التوفيق ما دمنا نعلم أن التجربة العلمية لا يمكن أن تكشف بالحس إلا الظواهر المتعاقبة ، فنستطيع بوضع الماء على النار أن ندرك حرارة الماء وتضاعف هذه الحرارة ، وأخيراً نحس بغليان الماء ، وأما أن هذا الغليان منبثق عن بلوغ الحرارة درجة معينة ، فهذا ما لا يوضحه الجانب الحسي من التجربة ، وإذا كانت تجاربنا الحسّية قاصرة عن كشف مفهوم العلية فكيف نشأ هذا المفهوم في الذهن البشري ، وصرنا نتصوره ونفكّر فيه ؟

وقد كان (دافيد هيوم) - أحد رجال المبدأ الحسي - أدق من غيره في تطبيق النظرية الحسّية ، فقد عرف أن العلية بمعناها الدقيق لا يمكن أن تدرك بالحس ، فأنكر مبدأ العلية ، وأرجعها إلى عادة تداعي المعاني قائلاً : إنني أرى كرة البلياردو تتحرّك فتصادف كرة أخرى فتتحرّك هذه ، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية ، والحس الباطني يدلّني على أن حركة الأعضاء في تعقب أمر الإرادة ، ولكني لا أدرک به إدراكاً مباشراً علاقـة ضروريـة بين الحركة والأمر .

ولكن الواقع: أن إنكار مبدأ العلية لا يخفف من المشكلة التي تواجه النظرية الحسية شيئاً؛ فإن إنكار هذا المبدأ كحقيقة موضوعية يعني: أننا لم نصدق بالعلية كقانون من قوانين الواقع الموضوعي، ولم نستطع أن نعرف ما إذا كانت الظواهر ترتبط بعلاقات ضرورية تجعل بعضها ينبع عن بعض، ولكن مبدأ العلية كفكرة تصديقية شيء، ومبدأ العلية كفكرة تصورية شيء آخر، فهو أننا لم نصدق بعلية الأشياء المحسوسة بعضها البعض، ولم تكون عن مبدأ العلية فكرة تصديقية، فهل معنى ذلك: أننا لا نتصور مبدأ العلية أيضاً، وإذا كنا لا نتصوره فما الذي نفاه (دافيد هيوم)؟ وهل ينفي الإنسان شيئاً لا يتصوره؟!

فالحقيقة التي لا مجال لإنكارها هي: أننا نتصور مفهوم العلية سواء أصدقنا بها أم لا، وليس تصور العلية تصوراً مركباً من تصور الشيئين المتعاقبين، فنحن حين نتصور علية درجة معينة من الحرارة للغليان لا نعني بهذه العلية تركيباً اصطناعياً بين فكري الحرارة والغليان، بل فكرة ثالثة تقوم بينهما، فمن أين جاءت هذه الفكرة التي لم تدرك بالحسن إذا لم يكن للذهن خلأة لمعانٍ غير محسوسة؟

ونواجه نفس المشكلة في المفاهيم الأخرى التي عرضناها آنفاً، فهي جمیعاً ليست من المعانی المحسوسة، فيجب طرح التفسير الحسی الخالص للتصور البشري، والأخذ بنظرية الانتزاع.

#### ٤ — نظرية الانتزاع:

وهي نظرية الفلاسفة الإسلاميين بصورة عامة. وتتلخص هذه النظرية في تقسيم التصورات الذهنية إلى قسمين: تصورات أولية، وتصورات ثانوية. فالتصورات الأولية هي الأساس التصوري للذهن البشري، وتتولد هذه التصورات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة. فنحن نتصور الحرارة

لأننا أدركناها باللمس، ونتصور اللون لأننا أدركناه بالبصر، ونتصور الحلاوة لأننا أدركناها بالذوق، ونتصور الرائحة لأننا أدركناها بالشم. وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسنا، فإن الإحساس بكل واحد منها هو السبب في تصوّره وجود فكرة عنه في الذهن البشري. وتشكل من هذه المعاني القاعدة الأولية للتصرّر، وينشئ الذهن بناء على هذه القاعدة التصورات الثانوية، فيبدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء، وهو الذي تصلح عليه هذه النظرية بلفظ (الانتزاع) فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأولية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحس وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدّمها الحس إلى الذهن والتفكير.

وهذه النظرية تتّسق مع البرهان والتجربة، ويمكنها أن تفسّر جميع المفردات التصوّرية تفسيراً متماسكاً.

فعلى ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والوجود [والعدم، والكثرة] والوحدة في الذهن البشري. إنها كلّها مفاهيم انتزاعية يتذكرها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة، فتحنّ نحس - مثلاً - بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مئة، وقد يتكرّر إحساسنا بهاتين الظاهرتين - ظاهرتي الغليان والحرارة - آلاف المرّات ولا نحس بعلية الحرارة للغليان مطلقاً، وإنما الذهن هو الذي يتزعّع مفهوم العلية من الظاهرتين اللتين يقدّمها الحس إلى مجال التصرّر.

ولا نستطيع في مجالنا المحدود أن نعرض لكيفية الانتزاع الذهني وألوانه وأقسامه؛ لأننا لا نتناول في دراساتنا الخاطفة هذه إلا الإشارة إلى الخطوط العريضة<sup>(١)</sup>.

(١) راجع الإشارات والتبيّنات ٢: ٣٥٣ وما بعدها. وشرح المنظومة ٢: ١٦٣.

## التصديق و مصدره الأساسي

ننتقل الآن من درس الإدراك الساذج - التصور - إلى درس الإدراك التصديقى الذى ينطوى على الحكم، ويحصل به الإنسان على معرفة موضوعية.

فكلّ واحد منا يدرك عدّة من القضايا، ويصدق بها تصديقاً، ومن تلك القضايا ما يرتكز الحكم فيها على حقائق موضوعية جزئية، كما في قولنا: الجوّ حارّ، الشمس طالعة. وتُسمى القضية لأجل ذلك جزئية. ومن القضايا ما يقوم الحكم فيها بين معنيين عاميين كما في قولنا الكلّ أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين، والجزء الذي لا يتجمّل مستحيل، والحرارة تولد الغليان، والبرودة سبب للتجمّد، ومحيط الدائرة أكبر من قطرها، والكتلة حقيقة نسبية، إلى غير ذلك من القضايا الفلسفية والطبيعية والرياضية. وتُسمى هذه القضايا بالقضايا الكلية والعمّامة.

والمشكلة التي تواجهنا هي مشكلة أصل المعرفة التصديقية والركائز الأساسية التي يقوم عليها صرح العلم الإنساني، فما هي الخيوط الأولية التي نسجت منها تلك المجموعة الكبيرة من الأحكام والعلوم؟ وما هو

المبدأ الذي تنتهي إليه المعارف البشرية في التعليل، ويعتبر مقياساً أولياً عاماً لتمييز الحقيقة عن غيرها؟

وفي هذه المسألة عدّة مذاهب فلسفية، تتناول بالدرس منها المذهب العقلي والمذهب التجريبي. فالأول هو المذهب الذي ترتكز عليه الفلسفة الإسلامية، وطريقة التفكير الإسلامي بصورة عامة. والثاني هو الرأي السائد في عدّة مدارس للماذبة ومنها المدرسة الماركسية.

### ١ — المذهب العقلي

تنقسم المعارف البشرية في رأي العقليين إلى طائفتين:

إحداهما معارف ضرورية أو بديهية. ونقصد بالضرورة هنا: أنّ النفس تضطر إلى الإذعان بقضية معينة من دون أن تطلب بدليل أو تُبرهن على صحتها، بل تجد من طبيعتها ضرورة الإيمان بها إيماناً غنياً عن كلّ بيّنة وإثبات، كإيمانها ومعرفتها بالقضايا الآتية: (النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد)، (الحادث لا يوجد من دون سبب)، (الصفات المتضادة لا تنسجم في موضوع واحد)، (الكلّ أكبر من الجزء)، (الواحد نصف الاثنين).

والطاولة الأخرى معارف ومعلومات نظرية، فإنّ عدّة من القضايا لا تؤمن النفس بصحتها إلاّ على ضوء معارف ومعلومات سابقة، فيتوقف صدور الحكم منها في تلك القضايا على عملية تفكير واستنباط للحقيقة من حقائق أسبق وأوضح منها، كما في القضايا الآتية: (الأرض كروية)، (الحركة سبب الحرارة)، (التسلسل ممتنع)، (الفلزات تتندّد بالحرارة)، (زوايا المثلث تساوي قائمتين)، (المادة تتحول إلى طاقة) وما إلى ذلك من قضايا الفلسفة والعلوم. فإنّ هذه القضايا حين تُعرض على النفس لا تحصل

على حكم في شأنها إلا بعد مراجعة للمعلومات الأخرى. ولأجل ذلك فالمعارف النظرية مستندة إلى المعارف الأولية الضرورية، فلو سُلِّبت تلك المعارف الأولية من الذهن البشري لم يستطع التوصل إلى معرفة نظرية مطلقاً، كما سنوضح ذلك فيما بعد إن شاء الله.

فالذهب العقلي يوضح أن الحجر الأساسي للعلم هو: المعلومات العقلية الأولية، وعلى ذلك الأساس تقوم البنيات الفوقيّة للفكر الإنساني التي تُسمى بالمعلومات الثانوية.

والعملية التي تستنبط بها معرفة نظرية من معارف سابقة هي العملية التي نطلق عليها اسم الفكر والتفكير. فالتفكير: جهد يبذل العقل في سبيل اكتساب تصديق وعلم جديد من معارفه السابقة. بمعنى: أن الإنسان حين يحاول أن يعالج قضية جديدة قضية (حدوث المادة) - مثلاً - ليتأكد من أنها حادثة أو قديمة يكون بين يديه أمران: أحدهما الصفة الخاصة وهي (الحدث)، والأخر الشيء الذي يريد أن يتحقق من اتصافه بتلك الصفة وهو (المادة). ولما لم تكن القضية من الأوليات العقلية، فالإنسان سوف يتزدد بطبيعته في إصدار الحكم والإذعان بحدوث المادة، ويلجأ - حينئذ - إلى معارفه السابقة ليجد فيها ما يمكنه أن يركّز عليه حكمه، و يجعله واسطة للتعرف على حدوث المادة، وتبدأ بذلك عملية التفكير باستعراض المعلومات السابقة.

ولنفترض أن من جملة تلك الحقائق التي كان يعرفها المفکر سلفاً هي (الحركة الجوهرية) التي تقرر أن المادة حركة مستمرة وتجدد دائم، فإنَّ الذهن سيضع يده على هذه الحقيقة حينما تمر أمامه في الاستعراض الفكري، و يجعلها همزة الوصل بين المادة والحدث؛ لأنَّ المادة لما كانت متتجددة فهي حادثة حتماً؛ لأنَّ التغيير المستمر يعني: الحدوث على طول

الخط، وتتولد - عندئذ - معرفة جديدة للإنسان، وهي: أن المادّة حادثة، لأنّها متحرّكة متّجدة، وكلّ متّجدد حادث.

وهكذا استطاع الذهن أن يربط بين الحدوث والمادّة، وهما الربط هي حركة المادّة، فإنّ حركتها هي التي جعلتنا نعتقد بأنّها حادثة، لأنّا نعلم أنّ كلّ متحرّك هو حادث.

ويؤمّن المذهب العقلي لأجل ذلك بقيام علاقة السببية في المعرفة البشريّة بين بعض المعلومات وبعض؛ فإنّ كلّ معرفة إنّما تتولّد عن معرفة سابقة، وهكذا تلك المعرفة حتى ينتهي التسلسل الصاعد إلى المعارف العقلية الأوّلية التي لم تنشأ عن معارف سابقة، وتعتبر - لهذا السبب - العلل الأولى للمعرفة.

وهذه العلل الأولى للمعرفة على نحوين: أحدهما ما كان شرطاً أساسياً لكلّ معرفة إنسانية بصورة عامة. والآخر ما كان سبيلاً لقسم من المعلومات. والأول هو: مبدأ عدم التناقض، فإنّ هذا المبدأ لازم لكلّ معرفة، ويدونه لا يمكن التأكّد من أنّ قضية ما ليست كاذبة مهما أقمنا من الأدلة على صدقها وصحتها؛ لأنّ التناقض إذا كان جائزًا فمن المحتمل أن تكون القضية كاذبة في نفس الوقت الذي نبرهن فيه على صدقها، ومعنى ذلك: أنّ سقوط مبدأ التناقض يعصف بجميع قضيّا الفلسفة والعلوم على اختلاف ألوانها. والنحو الثاني من المعارف الأوّلية هو: سائر المعارف الضروريّة الأخرى التي تكون كلّ واحدة منها سبيلاً لطائفة من المعلومات.

وبناءً على المذهب العقلي يتّبع ما يأتي:

**أولاً -** أن المقياس الأوّل للتفكير البشري بصورة عامة هو: المعارف العقلية الضروريّة، فهي الركيزة الأساسية التي لا يستغنّ عنها في كلّ مجال، ويجب أن تقام صحة كلّ فكرة وخطّوها على ضوئها. ويصبح

بموجب ذلك ميدان المعرفة البشرية أوسع من حدود الحس والتجربة؛ لأنَّه يجهُّز الفكر البشري بطاقة تتناول ما وراء المادة من حقائق وقضايا، ويتحقق للميتافيزيقا والفلسفة العالية إمكان المعرفة. وعلى عكس ذلك المذهب التجاري؛ فإنَّه يبعد مسائل الميتافيزيقا عن مجال البحث، لأنَّها مسائل لا تخضع للتجربة، ولا يمتد إليها الحس العلمي، فلا يمكن التأكُّد فيها من نفي أو إثبات ما دامت التجربة هي المقياس الأساسي الوحيد، كما يزعم المذهب التجاري.

وثانياً - إن السير الفكري في رأي العقليين يتدرج من القضايا العامة إلى قضايا أخص منها، من الكليات إلى الجزئيات، وحتى في المجال التجاري الذي يبدو لأول وهلة أنَّ الذهن ينتقل فيه من موضوعات تجريبية جزئية إلى قواعد وقوانين عامة، يكون الانتقال والسير فيه من العام إلى الخاص، كما سنوضح ذلك عند الرد على المذهب التجاري.

ولا بد أنك تذكري ما ذكرنا مثلاً لعملية التفكير، وكيف انتقلنا فيه من معرفة عامة إلى معرفة خاصة، واكتسبنا العلم بأنَّ (المادة حادثة) من العلم بأنَّ (كلَّ متغير حادث)، فقد بدأ الفكر بهذه القضية الكلية (كل متغير حادث) وانطلق منها إلى قضية أخص منها، وهي: (أنَّ المادة حادثة).

وأخيراً يجب أن ننبه على أنَّ المذهب العقلي لا يتجاهل دور التجربة الجبار في العلوم والمعارف البشرية، وما قدّمه من خدمات ضخمة للإنسانية، وما كشفت عنه من أسرار الكون وغوماض الطبيعة، ولكنه يعتقد أنَّ التجربة بمفردها لم تكن تستطيع أن تقوم بهذا الدور الجبار؛ لأنَّها تحتاج في استنتاج أيَّة حقيقة علمية منها إلى تطبيق القوانين العقلية الضرورية، أي: أنْ يتم ذلك الاستنتاج على ضوء المعارف الأولية، ولا يمكن أن تكون التجربة بذاتها المصدر الأساسي والمقياس الأول للمعرفة، فشأنها شأن

الفحص الذي يجريه الطبيب على المريض، فإنَّ هذا الفحص هو الذي يتبع له أن يكشف عن حقيقة المرض وملابساته، ولكنَّ هذا الفحص لم يكن ليكشف عن هذا لولا ما يملكه الطبيب قبل ذلك من معلومات و المعارف، فلو لم تكن تلك المعلومات لديه لكان فحصه لغواً ومجرداً عن كلِّ فائدة، وهكذا التجربة البشرية بصورة عامة لا تشقّ الطريق إلى نتائج وحقائق إلا على ضوء معلومات عقلية سابقة.

## ٢ — المذهب التجاريبي

وهو المذهب القائل: بأنَّ التجربة هي المصدر الأول لجميع المعارف البشرية؛ ويستند في ذلك إلى أنَّ الإنسان حين يكون مجرداً عن التجارب بمختلف ألوانها لا يعرف أية حقيقة من الحقائق مهما كانت واضحة؛ ولذا يولد الإنسان خالياً من كلِّ معرفة فطرية، ويبداً وعيه وإدراكه بابتداء حياته العملية، ويتسع علمه كلما اتسعت تجاربه، وتتنوع معارفه كلما تنوّعت تلك التجارب.

فالتجريبيون لا يعترفون بمعارف عقلية ضرورية سابقة على التجربة، ويعتبرون التجربة الأساس الوحيد للحكم الصحيح، والقياس العام في كلِّ مجال من المجالات، وحتى تلك الأحكام التي ادعى المذهب العقلي أنها معارف ضرورية لا بدَّ من إخضاعها للقياس التجاريبي، والاعتراف بها بمقدار ما تحدُّده التجربة؛ لأنَّ الإنسان لا يملك حكماً يستغني عن التجربة في إثباته. وينشأ من ذلك:

**أولاً:** تحديد طاقة الفكر البشري بحدود الميدان التجاريبي، ويصبح من العيب كلَّ بحث ميتافيزيقي أو دراسة لمسائل ما وراء الطبيعة، على عكس المذهب العقلي تماماً.

**وثانياً:** انطلاق السير الفكري للذهن البشري بصورة معاكسة لما يعتقده

المذهب العقلي، في بينما كان المذهب العقلي يؤمن بأنَّ الفكر يسير - دائمًا - من العام إلى الخاص، يقرُّ التجربيون أنه يسير من الخاص إلى العام، ومن حدود التجربة الضيقة إلى القوانين والقواعد الكلية، ويترافق - دائمًا - من الحقيقة الجزئية التجريبية إلى المطلق، وليس ما يملكه الإنسان من قوانين عامة وقواعد كلية إلَّا حصيلة التجارب، ونتيجة هذا، الارتقاء من استقراء الجزئيات إلى الكشف عن حقائق موضوعية عامة.

ولأجل ذلك يعتمد المذهب التجاري على الطريقة الاستقرائية في الاستدلال والتفكير؛ لأنَّها طريقة الصعود منالجزئي إلى الكلي، ويرفض مبدأ الاستدلال القياسي الذي يسير فيه الفكر من العام إلى الخاص، كما في الشكل الآتي من القياس: (كل إنسان فانٍ، ومحمد إنسان)، فـ(محمد فانٍ). ويستند هذا الرفض إلى أنَّ هذا الشكل من الاستدلال لا يؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة، مع أنَّ أحد شروط الاستدلال هو: أن يؤدي إلى نتائج جديدة ليست محتواة في المقدمات، وإنْذ فالقياس بصورته المذكورة يقع في مغالطة (المصادرة على المطلوب)؛ لأنَّنا إذا ما قبلنا المقدمة (كل إنسان فانٍ) فإنَّا ندخل في الموضوع (إنسان) كلَّ أفراد الناس، وبعدئذٍ إذا ما عقبنا عليها بمقدمة ثانية (بأنَّ محمدًا إنسان) فإنَّا أن تكون على وعي بأنَّ محمدًا كان فرداً من أفراد الناس الذين قصدنا إليهم في المقدمة الأولى، وبذلك تكون على وعي كذلك بأنه (فانٍ) قبل أن نتصنَّ على هذه الحقيقة في المقدمة الثانية، وإنَّما أن لا تكون على وعي بذلك، فنكون في المقدمة الأولى قد عَمِّنا بغير حق؛ لأنَّا لم نكن نعلم الفناء عن كلَّ أفراد الناس كما زعمنا.

#### نقد المذهب التجاري:

هذا عرض موجز للمذهب التجاري الذي نجد أنفسنا مضطرين إلى رفضه للأسباب الآتية:

**الأول:** أنَّ نفس هذه القاعدة: (التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز

الحقيقة) هل هي معرفة أولية حصل عليها الإنسان من دون تجربة سابقة؟ أو أنها بدورها - أيضاً - كسائر المعارف البشرية ليست فطرية ولا ضرورية؟ فإذا كانت معرفة أولية سابقة على التجربة بطل المذهب التجريبي الذي لا يؤمن بالمعارف الأولية، وثبت وجود معلومات إنسانية ضرورية بصورة مستقلة عن التجربة، وإذا كانت هذه المعرفة محتاجة إلى تجربة سابقة فمعنى ذلك: أنها لا ندرك في بداية الأمر أن التجربة مقاييس منطقية مضمون الصدق، فكيف يمكن البرهنة على صحته واعتباره مقاييساً بتجربة ما دامت غير مضمونة الصدق بعد؟!

وبكلمة أخرى: أن القاعدة المذكورة التي هي ركيزة المذهب التجريبي إن كانت خطأ سقط المذهب التجريبي بانهيار قاعدته الرئيسية، وإن كانت صواباً صح لنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل التجريبين يؤمنون بصواب هذه القاعدة، فإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بلا تجربة فهذا يعني: أنها قضية بدائية وأن الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بتجربة سابقة فهو أمر مستحيل؛ لأن التجربة لا تؤكّد قيمة نفسها.

الثاني: أن المفهوم الفلسفي الذي يرتكز على المذهب التجريبي يعجز عن إثبات المادة؛ لأن المادة لا يمكن الكشف عنها بالتجربة الخالصة، بل كلّ ما يبدو للحسّ في المجالات التجريبية إنما هو: ظواهر المادة وأعراضها، وأما نفس المادة بالذات - الجوهر المادي الذي تعرضه تلك الظواهر والصفات - فهي لا تدرك بالحسّ، فالوردة التي نراها على الشجرة أو نلمسها بيدنا إنما نحس برائحتها ولونها ونعومتها، وحتى إذا تذوقناها فإننا نحس بطعمها، ولا نحس في جميع تلك الأحوال بالجوهر الذي تلتقي جميع هذه الظواهر عنده، وإنما ندرك هذا الجوهر ببرهان عقلي يرتكز على المعرف العقلية الأولية - كما سنشير إليه في البحوث المقبلة - ولأجل ذلك

أنكر عدّة من الفلسفه الحسّيين التجربيين وجود المادة<sup>(١)</sup>. فالسند الوحيد لإثبات المادة هو: معطيات العقل الأُولية، ولو لاها لما كان في طاقة الحسّ أن يثبت لنا وجود المادة وراء الرائحة الذكية واللون الأحمر والطعم الخاص للوردة.

وهكذا يتضح لنا أنَّ الحقائق الميتافيزيقية ليست هي وحدتها التي يحتاج إثباتها إلى اتخاذ الطريقة العقلية في التفكير، بل المادة نفسها كذلك أيضاً.

وهذا الاعتراض إنما نسجله بطبيعة الحال على من يؤمّن بوجود جوهر مادي في الطبيعة على أُس المذهب التجاري، وأمّا من يفسّر الطبيعة بمجرد ظواهر تحدث وتتغيّر دون أن يعترف لها بموضع تلتقي عنده، فلا صلة له بهذا الاعتراض.

الثالث: أنَّ الفكر لو كان محبوساً في حدود التجربة ولم يكن يملك معارف مستقلة عنها لما أتيح له أن يحكم باستحالـة شيء من الأشياء مطلقاً؛ لأنَّ الاستحالـة - بمعنى عدم إمكان وجود شيء - ليس مما يدخل في نطاق التجربة، ولا يمكن للتجربة أن تكشف عنه، وقصارى ما يتاح للتجربة أن تدلّ عليه هو: عدم وجود أشياء معينة، ولكنَّ عدم وجود شيء لا يعني استحالـته، فهناك عدّة أشياء لم تكشف التجربة عن وجودها، بل دلت على عدمها في نطاقها الخاص، ومع ذلك فنحن لا نعتبرها مستحيلة، ولا نسلب عنها إمكان الوجود كما نسلبه عن الأشياء المستحيلة، فكم يبدو الفرق جلياً بين اصطدام القمر بالأرض، أو وجود بشر في المريخ، أو وجود إنسان يتمكّن من الطيران لمرونـة خاصة في عضلاتـه من ناحـية، وبين وجود مثلـت له أربعة أضلاع، وجود جزء أكبر من الكلـ، وجود القمر حال انعدامـه من ناحـية أخرى. فإنَّ هذه القضايا جميعـاً لم تتحقق ولم تقم عليها تجربـة، فلو

(١) راجع قصة الفلسفة الحديثة ١ : ١٥٣ ، ١٦٧.

كانت التجربة هي المصدر الرئيسي الوحيد للمعارف لما صَحَّ لنا أن نفرق بين الطائفتين؛ لأنَّ كلمة التجربة فيهما معاً على حد سواء، وبالرغم من ذلك فنحن جميعاً نجد الفرق الواضح بين الطائفتين: فالطائفة الأولى لم تقع ولكتها جائزة ذاتياً، وأما الطائفة الثانية فهي ليست معدومة فحسب، بل لا يمكن أن توجد مطلقاً، فالثالث لا يمكن أن يكون له أضلاع أربعة سواء أصطدم القمر بالأرض أم لا. وهذا الحكم بالاستحاله لا يمكن تفسيره إلا على ضوء المذهب العقلي بأن يكون من المعارف العقلية المستقلة عن التجربة.

وعلى هذا الضوء يكون التجريبيون بين سبيلين لا ثالث لهم: فإنما أن يعترفوا باستحاله أشياء معينة كالأشياء التي عرضناها في الطائفة الثانية، وإنما أن ينكروا مفهوم الاستحاله من الأشياء جميعاً.

فإنَّ آمنوا باستحاله أشياء - كالتى ألمحنا إليها - كان هذا الإيمان مستنداً إلى معرفة عقلية مستقلة لا إلى التجربة؛ لأنَّ عدم ظهور شيء في التجربة لا يعني استحالته.

وإنَّ ينكروا مفهوم الاستحاله ولم يقرُّوا باستحاله شيء مهما كان غريباً لدى العقل فلا يبقى على أساس هذا الإنكار فرق بين الطائفتين اللتين عرضناهما وأدركنا ضرورة التفرقة بينهما، وإذا سقط مفهوم الاستحاله لم يكن الناقض مستحيلاً - أي: وجود الشيء وعدمه، وصدق القضية وكذبها في لحظة واحدة - وجواز الناقض يؤدّي إلى انهيار جميع المعارف والعلوم، وعدم تمكّن التجربة من إزاحة الشك والتردّد في أيّ مجال من المجالات العلمية؛ لأنَّ التجارب والأدلة مهما تظافرت على صدق قضية علمية معينة قضية (الذهب عنصر بسيط)، فلا يمكننا أن نجزم بأنها ليست كاذبة ما دام من الممكن أن تتناقض الأشياء وتصدق القضايا وتكون كاذبة في وقت معاً.

الرابع: أن مبدأ العلية لا يمكن إثباته عن طريق المذهب التجريبي، فكما أن النظرية الحسية كانت عاجزة عن إعطاء تعليل صحيح للعلية كفكرة تصورية، كذلك المذهب التجريبي يعجز عن البرهنة عليها بصفتها مبدأ وفكرة تصديقية؛ فإن التجربة لا يمكنها أن توضح لنا إلا التماقب بين ظواهر معينة، فنعرف عن طريقها أن الماء يغلي إذا صار حاراً بدرجة مئه، وأنه يتجمد حين تنخفض درجة حرارته إلى الصفر، وأما سببية إحدى الظاهرتين للأخرى والضرورة القائمة بينهما فهي مما لا تكشفها وسائل التجربة مهما كانت دقة ومهما كررنا استعمالها. وإذا انهار مبدأ العلية انهارت جميع العلوم الطبيعية كما سترى.

وقد اعترف بعض التجربيين كـ (دافيد هيوم) و(جون ستيرورات ميل) بهذه الحقيقة، ولذلك فسر (هيوم)<sup>(١)</sup> عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول بأنه راجع إلى طبيعة العملية العقلية التي تستخدم في الوصول إلى هذا القانون قائلاً: إن إحدى عمليات العقل إذا كانت تستدعي دائماً عملية أخرى تتبعها بدون تخلف فإنه ينمو بين العمليتين بمضي الزمن رابطة قوية دائمة هي التي نسميها رابطة تداعي المعاني، ويصبح هذا التداعي نوع من الإلزام العقلي بحيث يحصل في الذهن المعنى المتصل بإحدى العمليتين العقليتين كما حدث المعنى المتصل بالعملية الأخرى، وهذا الإلزام العقلي أساس ما نسميه بالضرورة التي ندركها في الرابطة بين العلة والمعلول.

وليس من شك في أن هذا التفسير للضرورة القائمة بين العلة والمعلول ليس صحيحاً؛ لما يأتي:

أولاً: أنه يلزم على هذا التفسير أن لا نصل إلى قانون العلية العام إلا بعد سلسلة من الحوادث والتجارب المتكررة التي تحكم الرباط بين فكريتي

(١) راجع قصة الفلسفة الحديثة ١: ١٥٨ - ١٥٥.

العلة والمعلول في الذهن، مع أنه ليس من الضروري ذلك؛ فإن العالم الطبيعي يستطيع أن يستنتاج علاقة علية وضرورة بين شيئين يقعان في حادثة واحدة، ولا يزداد يقينه شيئاً عما كان عليه عند مشاهدته الحادثة للمرة الأولى، كما لا تزداد علاقة العلية قوّة بتكرار حوادث أخرى يوجد فيها المعلول والعلة نفسها.

وثانياً: لندع الظاهرتين المتعاقبتين في الخارج، ولنلاحظ فكريتهما في الذهن - أي: فكرة العلة وفكرة المعلول - فهل العلاقة القائمة بينهما علاقة ضرورية أو علاقة مقارنة كما يقترن تصورنا للحديد بتصورنا للسوق الذي يباع فيه.

فإن كانت علاقة ضرورية فقد ثبت مبدأ العلية، واعترف ضمناً بقيام علاقة غير تجريبية بين فكريتين، وهي: علاقة الضرورة، فإن الضرورة سواء أكانت بين فكريتين أم بين واقعين موضوعيين لا يمكن إثباتها بالتجربة الحسية.

وإن كانت العلاقة مجرد مقارنة فلم يتحقق لـ (دافيد) ما أراد من تفسير عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول.

وثالثاً: أن الضرورة التي ندركها في علاقة العلية بين علة ومعلول، ليس فيها - مطلقاً - أي أثر لإلزام العقل باستدعاء إحدى الفكرتين عند حصول الفكرة الأخرى فيه، ولذا لا تختلف هذه الضرورة - التي ندركها بين العلة والمعلول - بين ما إذا كانت لدينا فكرة معينة عن الصلة وما إذا لم تكون، فليست الضرورة في مبدأ العلية ضرورة سيكولوجية، بل هي ضرورة موضوعية.

ورابعاً: أن العلة والمعلول قد يكونان مقتربين تماماً ومع ذلك ندرك علية أحدهما للأخر، كحركة اليد وحركة القلم حال الكتابة؛ فإن حركة اليد وحركة القلم توجدان دائماً في وقت واحد، فلو كان مرد الضرورة والعلية إلى استبعاد إحدى العمليتين العقليتين للأخرى بالتداعي لما أمكن في هذا

المثال أن تحمل حركة اليد مركز العلة دون حركة القلم؛ لأن العقل قد أدرك الحركتين في وقت واحد، فلماذا وضع إدراهما موضع العلة والأخرى موضع المعلول؟

ويكلمة أخرى: أن تفسير العلية بضرورة سيكولوجية يعني: أن العلة إنما اعتبرت علة لا لأنها في الواقع الموضوعي سابقة على المعلول ومولدة له، بل لأن إدراها يتعقبه دائمًا إدراك المعلول بتداعي المعاني، فتكون لذلك علة له، وهذا التفسير لا يمكنه أن يشرح لنا كيف صارت حركة اليد علة لحركة القلم مع أن حركة القلم لا تجيء عقب حركة اليد في الإدراك، وإنما تدرك الحركتان معاً، فلو لم يكن لحركة اليد سبق واقعي وسببية موضوعية لحركة القلم لما أمكن اعتبارها علة.

وخامسًا: أن التداعي كثيراً ما يحصل بين شيئين دون الاعتقاد بعلية أحدهما للآخر، فلو صح لـ (دافيد هيوم) أن يفسر العلة والمعلول بأنهما حادثان ندرك تعاقبهما كثيراً حتى تحصل بينهما رابطة تداعي المعاني في الذهن لكان الليل والنهار من هذا القبيل، فكما أن الحرارة والغليان حادثان تعاقبا حتى نشأت بينهما رابطة التداعي كذلك الليل والنهار وتعاقبهما وتداعيهما، مع أن عنصر العلية والضرورة الذي ندركه بين الحرارة والغليان ليس موجوداً بين الليل والنهار، فليس الليل علة للنهار، ولا النهار علة للليل، فلا يمكن - إذن - تفسير هذا العنصر بمجرد التعاقب المتكرر والمؤدي إلى تداعي المعاني كما حاوله (هيوم).

ونخلص من ذلك إلى أن المذهب التجريبي يؤدي حتماً إلى إسقاط مبدأ العلية، والعجز عن إثبات علاقات ضرورية بين الأشياء، وإذا سقط مبدأ العلية انهارت جميع العلوم الطبيعية، باعتبار ارتكازها عليه كما سترى.

إن العلوم الطبيعية التي يريد التجربيون إقامتها على أساس التجربة

الخالصة، هي بنفسها تحتاج إلى أصول عقلية أولية سابقة على التجارب؛ ذلك أن التجربة إنما يقوم العالم بها في مختبره على جزئيات موضوعية محدودة، فيوضع نظرية لتفسير الظواهر التي كشفتها التجربة في المختبر وتحليلها بسبب واحد مشترك، كالنظرية القائلة: بأنّ سبب الحرارة هو الحركة استناداً إلى عدّة تجارب فُسّرت بذلك، ومن حقنا على العالم الطبيعي أن نسأله عن كيفية إعطائه للنظرية بصفة قانون كلّي ينطبق على جميع الظروف المماثلة لظروف التجربة، مع أن التجربة لم تقع إلا على عدّة أشياء خاصة، أفليس هذا التعميم يستند إلى قاعدة، وهي: أن الظروف المماثلة والأشياء المشابهة في النوع والحقيقة يجب أن تشتراك في القوانين والنواميس؟! وهنا نتساءل مرة أخرى عن هذه القاعدة: كيف توصل إليها العقل؟ ولا يمكن للتجريبيين هنا أن يزعموا أنها قاعدة تجريبية، بل يجب أن تكون من المعارف العقلية السابقة على التجربة؛ لأنّها لو كانت مستندة إلى تجربة فهذه التجربة التي ترتكز عليها القاعدة هي - أيضاً - لا تتناول بدورها إلا موارد خاصة، فكيف ركّزت على أساسها قاعدة عامة؟! فبناء قاعدة عامة وقانون كلّي على ضوء تجربة واحدة أو عدّة تجارب لا يمكن أن يتم إلا بعد التسليم بمعارف عقلية سابقة.

وبهذا يتضح: أنّ جميع النظريات التجريبية في العلوم الطبيعية ترتكز على عدّة معارف عقلية لا تخضع للتجربة، بل يؤمن العقل بها إيماناً مباشراً، وهي:

**أولاً** - مبدأ العلية بمعنى: امتناع الصدفة؛ ذلك أنّ الصدفة لو كانت جائزة لما أمكن للعالم الطبيعي أن يصل إلى تعليل مشترك للظواهر المتعددة التي ظهرت في تجاربه.

**ثانياً** - مبدأ الانسجام بين العلة والمعلم الذي يقرر أن الأمور المماثلة في الحقيقة لا بد أن تكون مستندة إلى علة مشتركة.

ثالثاً - مبدأ عدم التناقض الحكم باستحالة صدق النفي والإثبات معاً.

فإذا آمن العالم بهذه المعارف السابقة على التجربة ثم أجرى تجاربه المختلفة على أنواع الحرارة وأقسامها، استطاع أن يقرر في نهاية المطاف نظرية في تعليل الحرارة بمختلف أنواعها بعلة واحدة كالحركة مثلاً. وهذه النظرية لا يمكن في الغالب تقريرها بشكل حاسم وصورة قطعية؛ لأنها إنما تكون كذلك إذا أمكن التأكيد من عدم إمكان وجود تفسير آخر لتلك الظواهر، وعدم صحة تعليلها بعلة أخرى، وهذا ما لا تتحققه التجربة في أغلب الأحيان، ولهذا تكون نتائج العلوم الطبيعية ظنية في أكثر الأحيان؛ لأجل نقص في نفس التجربة، وعدم استكمال الشرائط التي تجعل منها تجربة حاسمة.

ويتضح لنا على ضوء ما سبق: أنَّ استنتاج نتيجة علمية من التجربة يتوقف - دائمًا - على الاستدلال القياسي، الذي يسير فيه الذهن البشري من العام إلى الخاص ومن الكلي إلى الجزئي كما يرى المذهب العقلي تماماً، فإنَّ العالم تم له استنتاج التبيبة في المثال الذي ذكرناه بالسير من المبادئ الأولية الثلاثة التي عرضنا: (مبدأ العلية) (مبدأ الانسجام) (مبدأ عدم التناقض)، إلى تلك التبيبة الخاصة على طريقة القياس.

وأما الاعتراض الذي يوجّه التجربيبون إلى الطريقة القياسية في الاستدلال: بأنَّ النتيجة فيها ليست إلا صدى للكبرى وتكريراً لها، فهو اعتراض ساقط على أصول المذهب العقلي؛ لأنَّ الكبرى لو كنا نريد إثباتها بالتجربة ولم يكن لنا مقياس غيرها لكان علينا أن نفحص جميع الأقسام والأنواع لنتأكّد من صحة الحكم، وتكون النتيجة - حينئذ - قد درست في الكبرى بذاتها أيضاً، وأماماً إذا كانت الكبرى من المعارف العقلية التي ندركها بلا حاجة إلى التجربة: كالأوليات البديهية والنظريات العقلية المستنبطة

منها ، فلا يحتاج المستدل لإثبات الكبري إلى فحص الجزيئات حتى يلزم من ذلك أن تتخذ النتيجة صفة التكرار والاجترار<sup>(١)</sup> .

ومرة أخرى نؤكّد على أننا لا ننكر على التجربة فضلها العظيم على الإنسانية ومدى خدمتها في ميادين العلم ، وإنما نريد أن يفهم هؤلاء التجربيون : أن التجربة ليست هي المقياس الأول والمنعن الأساسي للأفكار والمعارف الإنسانية ، بل المقياس الأول والمنعن الأساسي هو : المعلومات الأولية العقلية التي نكتسب على ضوئها جميع المعلومات والحقائق الأخرى ، حتى إن التجربة بذاتها محتاجة إلى ذلك المقياس العقلي ، فنحن الآخرون على حد سواء في ضرورة الاعتراف بذلك المقياس الذي ترتكز عليه أسس فلسفتنا الإلهية ، وإذا حاول التجربيون بعد ذلك أن ينكروا ذلك المقياس ليطلوا علينا فلسفتنا ، فهم ينسفون بذلك الأسس التي تقوم عليها العلوم الطبيعية ، ولا ثمر بدونها التجارب الحسية شيئاً .

(١) ومن الغريب حقاً ما حاوله الدكتور زكي نجيب محمود : من تركيز الاعتراض السابق الذكر على الاستدلال القياسي كما في قوله : (كل إنسان فان ، ومحمد إنسان ، محمد فان) قائلاً : «قد تقول : ولكن حين أعمم في المقدمة الأولى لا أريد الناس فرداً فرداً؛ لأن إحصاءهم على هذا النحو مستحبيل ، إنما أريد النوع بصفة عامة ، ولكن إذا كان أمرك كذلك فكيف استطعت أن تخصلن الحكم على محمد؟ إن محمداً ليس هو النوع بصفة عامة ، إنما هو فرد متعين متخصص ، فحكمك عليه بما حكمت به على النوع بصفة عامة هو في حقيقة الأمر قياس باطل» المنطق الوضعي : ٢٥٠.

وهذا خلط عجيب بين المعقول الأول والمعقول الثاني في مصطلح المنطقين ؛ فإن الحكم على النوع بصفة عامة يعني أحد أمرين : أولهما - أن يكون الحكم على الإنسان باعتبار صفة العموم والتوعية فيه ، ومن الواضح : أن هذا الحكم لا يمكن أن يُخصَّص على محمد؛ لأن محمداً ليس فيه صفة العموم والتوعية .

وثانيهما - أن يكون الحكم على ذات الإنسان من دون إضافة أي تخصيص إليه . وهذا الحكم يمكن أن نطبقه على محمد؛ لأن محمداً إنسان ، فالحد الأوسط له معنى واحد تكرر في الصغرى والكبرى معاً ، فيكون القياس متوجاً . (المؤلف)

وفي ضوء المذهب العقلي نستطيع أن نفسّر صفة الضرورة واليقين المطلق التي تمتاز بها الرياضيات على قضايا العلم الطبيعي؛ فإنّ مرد هذا الامتياز إلى أنّ القوانين والحقائق الرياضية الضرورية تستند إلى مبادئ العقل الأولى، ولا تتوقف على مستشكفات التجربة، وعلى العكس من ذلك قضايا العلم؛ فإنّ تمدّ الحديد بالحرارة ليس من المعطيات المباشرة لتلك المبادئ، وإنما يرتكز على معطيات التجربة، فالطابع العقلي الصارم هو سرّ الضرورة واليقين المطلق في تلك الحقائق الرياضية.

وأمّا إذا درسنا الفارق بين الرياضيات والطبيعيات في ضوء المذهب التجريبي فسوف لن نجد مبرراً حاسماً لهذا الفرق ما دامت التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة العلمية في كلا الميدانين.

وقد حاول بعض أنصار المذهب التجريبي<sup>(١)</sup> تفسير الفرق على أساسه المذهبي عن طريق القول: بأنّ قضايا الرياضيات تحليلية ليس من شأنها أن تأتي بجديد، فعندما نقول:  $(2+2=4)$ ، لم نتحدث بشيء جديد لتفحص درجة يقيننا به؛ فإنّ الأربعة هي نفسها تعبير آخر عن  $(2+2)$ ، فالعملية الرياضية الآنفة الذكر في تعبير صريح ليست إلا أنّ أربعة تساوي أربعة، وكل قضايا الرياضيات امتداد لهذا التحليل، ولكنه امتداد يتفاوت في درجة تعقيده. وأمّا العلوم الطبيعية فليست كذلك؛ لأنّ قضاياها تركيبية، أي: إن المحمول فيها يضيف إلى الموضوع علمًا جديداً، أي: يبني بجديد على أساس التجربة، فإذا قلت: إنّ الماء يغلي تحت ضغط كذا عندما تصبح درجة حرارته مئة مثلاً، فإني أفيد علمًا؛ لأنّ كلمة (ماء) لا تتضمن كلمة (حرارة وضغط وغليان)؛ ولأجل ذلك كانت القضية العلمية عرضة للخطأ والصواب.

---

(١) يراجع للتفصيل: الأسس المنطقية للاستقراء، بحث: هل توجد معرفة عقلية قبلية؟ عند بيان موقف المنطق الوضعي من الفروق المطروحة بين الرياضيات والطبيعيات.

ولكنَّ من حقَّنا أن نلاحظ على هذه المحاولة لتبرير الفرق بين الرياضيات والطبيعيات: أنَّ اعتبار القضايا الرياضية تحليلية لا يفسر الفرق على أساس المذهب التجاري، فهُب أنَّ  $2+2=4$  تعبير آخر عن قولنا: أربعة هي أربعة، فإنَّ هذا يعني: أنَّ هذه القضية الرياضية تتوقف على التسليم بمبدأ عدم التناقض، وإنَّ فقد لا تكون الأربعة هي نفسها إذا كان التناقض ممكناً، وهذا المبدأ ليس في رأي المذهب التجاري عقلياً ضروريَاً؛ لأنَّه ينكر كلَّ معرفة قبلية، وإنَّما هو مستمدٌ من التجربة كالمبادئ التي تقوم على أساسها القضايا العلمية في الطبيعيات، وهكذا تبقى المشكلة دون حلٍّ إذ ما دامت الرياضيات والعلوم الطبيعية تتوقف جمِيعاً على مبادئ تجريبية، فلماذا تمتاز قضايا الرياضيات على غيرها باليقين الضروري المطلقاً؟!

وبعد، فلسنا نقرَّ بأنَّ قضايا الرياضيات كلَّها تحليلية وامتداد لمبدأ (أنَّ أربعة هي أربعة)، وكيف تكون الحقيقة القائلة: إنَّ القطر أقصر - دائمًا - من المحيط قضية تحليلية؟! فهل كان القصر أو المحيط مندمجاً في معنى القطر؟! وهل هي تعبير آخر عن القول: بأنَّ القطر هو قطر؟!  
ونخلص من هذه الدراسة إلى أنَّ المذهب العقلي هو وحده المذهب الذي يستطيع أن يحلَّ مشكلة تعليل المعرفة، ويضع لها مقاييسها ومبادئها الأولية.

ولكنَّ بقي علينا أن ندرس من المذهب العقلي نقطة واحدة، وهي: أنَّ المعلومات الأولية إذا كانت عقلية وضرورية، فكيف يمكن أن يُفسَّر عدم وجودها مع الإنسان منذ البداية، وحصوله عليها في مرحلة متاخرة عن ولادته؟!

ويكلمة أخرى: أنَّ تلك المعلومات إذا كانت ذاتية للإنسان فيجب أن توجد بوجوده، ويستحيل أن يخلو منها لحظة من حياته، وإذا لم تكن ذاتية

لزم أن يوجد لها سبب خارجي لها وهو التجربة، وهذا ما لا يوافق عليه العقليون.

والواقع: أن العقليين حين يقررون أن تلك المبادئ ضرورية في العقل البشري يعنون بذلك: أن الذهن إذا تصور المعاني التي تربط بينها تلك المبادئ فهو يستتبع المبدأ الأولي دون حاجة إلى سبب خارجي.

ولنأخذ مبدأ عدم التناقض مثلاً، إن هذا المبدأ - الذي يعني: الحكم التصديقي بأن وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان - ليس موجوداً عند الإنسان في لحظة وجوده الأولي؛ لأنّه يتوقف على تصور الوجود، وتصور عدم، وتصور الاجتماع. وبدون تصور هذه الأمور لا يمكن التصديق. بأنّ الوجود، وعدم لا يجتمعان؛ فإنّ تصديق الإنسان بشيء لم يتصوره أمر غير معقول، وقد عرفنا عند محاولة تعليل التصورات الذهنية أنها ترجع جمِيعاً إلى الحسن، وتبثق عنه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فيجب أن يكتسب الإنسان مجموعة التصورات التي يتوقف عليها مبدأ عدم التناقض عن طريق الحسن؛ ليتاح له أن يحكم بهذا المبدأ ويصدق به، فتأخر ظهور هذا المبدأ في الذهن البشري لا يعني أنه ليس ضرورياً وليس منبثقاً عن صميم النفس الإنسانية بلا حاجة إلى سبب خارجي، بل هو ضروري ونابع عن النفس بصورة مستقلة عن التجربة، ولكن التصورات الخاصة شرائط وجوده وصدوره عن النفس، وإذا شئت فقدس النفس والمبادئ الأولية بالنار وإحرارها، فكما أن إحراق النار فعالية ذاتية للنار، ومع ذلك لا توجد هذه الفعالية إلا في ظلّ شروط، أي: في ظروف ملاقاة النار لجسم يابس، كذلك الأحكام الأولية فإنها فعاليات ضرورية وذاتية للنفس في الظروف التي تكتمل عندها التصورات الالزامية.

وإذا أردنا أن نتكلم على مستوى أرفع قلنا: إن المعارف الأولية وإن كانت تحصل للإنسان بالتدرج، ولكن هذا التدرج ليس معناه أنها حصلت

بسبب التجارب الخارجية؛ لأننا برهنا على أن التجارب الخارجية لا يمكن أن تكون المصدر الأساسي للمعرفة، بل التدرج إنما هو باعتبار الحركة الجوهرية والتطور في النفس الإنسانية، فهذا التطور والتكامل الجوهرى هو الذي يجعلها تزداد كمًا ووعيًّا للمعلومات الأولية والمبادئ الأساسية، فيتفتح ما كمن فيها من طاقات قوية.

وهكذا يتضح: أن الاعتراض على المذهب العقلي بأنه: لماذا لم توجد المعلومات الأولية مع الإنسان حين ولادته، يبنت على عدم الاعتراف بالوجود بالقوة، وباللاشعور الذي تدل عليه الذاكرة بكل وضوح، وإنما فالنفس الإنسانية بذاتها تنطوي بالقوة على تلك المعارف الأولية، وبالحركة الجوهرية يزداد وجودها شدة، حتى تصبح تلك المدركات بالقوة مدركات بالفعل.

### **الماركسيّة والتجربة:**

إن المذهب التجاري الذي عرضناه سابقاً يطلق على رأيين في مسألة المعرفة:

أحدهما الرأي القائل: بأن المعرفة كلها توفر في المرحلة الأولى، أي: مرحلة الإحساسات والتجارب البسيطة.

والآخر الرأي القائل: بأن للمعرفة خطوتين: الخطوة الحسية والخطوة العقلية، أو التطبيق والنظرية، أو مرحلة التجربة ومرحلة المفهوم والاستنتاج. فنقطة الانطلاق للمعرفة هي: الحس والتجربة، والدرجة العالية لها هي: تكوين مفهوم علمي ونظريّة تعكس الواقع التجاريي بعمق ودقة.

وهذا الرأي الثاني هو الرأي الذي اتّخذته الماركسيّة في مسألة المعرفة، ولكنها لاحظت أن هذا الرأي سوف ينتهي بها بصورته الظاهرة إلى المذهب العقلي؛ لأنّه يفرض ميداناً ومجالاً للمعرفة الإنسانية خارج حدود

التجربة البسيطة، فوضعته على أساس وحدة النظرية والتطبيق، وعدم إمكان فصل أحدهما عن الآخر، وبذلك احتفظت للتجربة بمقامها في المذهب التجريبي، واعتبارها المقياس العام للمعارف البشرية.

قال ماو تسي تونغ :

«الخطوة الأولى في عملية اكتساب المعرفة هي : الاتصال الأولى بالمحيط الخارجي (مرحلة الأحاسيس)، الخطوة الثانية هي جمع المعلومات التي تحصل عليها من الإدراكات الحسية وتنسيقها وترتيبها (مرحلة المفاهيم والأحكام والاستنتاجات)، وبالحصول على معلومات كافية كاملة من الإدراكات الحسية (لا جزئية أو ناقصة)، ومطابقة هذه المعلومات للوضع الحقيقي (لا مفاهيم خاطئة) عند هذا فقط يصبح في المستطاع أن نصوغ على أساس هذه المعلومات مفهوماً ومنطقاً صحيحاً»<sup>(١)</sup>.

وقال أيضاً :

«إن استمرار التطبيق الاجتماعي يؤدي إلى أن تكرر مرات متضاعفة في تطبيق الناس أشياء يحسونها، وتخلق فيهم انطباعاً، وعندها يحدث تغير مفاجئ (طفرة) في العقل البشري خلال عملية اكتساب المعرفة، فيتتجع عند ذلك مفاهيم»<sup>(٢)</sup>.

واليكم هذا النص الذي تؤكد فيه الماركسية على أن النظرية لا يمكن أن تنفصل عن التطبيق، أي : وحدة النظرية والتطبيق:

«فمن المهم - إذن - أن نفهم معنى وحدة النظرية والتطبيق...، ومعنى ذلك : أنَّ من يهمل النظرية يقع في فلسفه

(١) حول التطبيق: ١٤.

(٢) حول التطبيق: ٦.

الممارسة، فيسلك كما يسلك الأعمى ويختبط في الظلام، أما ذلك الذي يهمل التطبيق فيقع في الجمود المذهبي، ويتحول إلى صاحب مذهب لا أكثر، وصاحب تدليلات عقلية جوفاء»<sup>(١)</sup>.

وبهذا أكدت الماركسية موقفها التجريبي، وأن التجربة هي المقياس الذي يجب أن يطبق على كلّ معرفة ونظرية، ولا توجد معرفة بصورة منفصلة عنه، كما صرّح بذلك ماو تسي تونغ فيما يلي :

«إن نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية تضع التطبيق في المقام الأول، فهي ترى أن اكتساب الناس للمعرفة يجب أن لا يفصل بأية درجة كانت عن التطبيق، وتشنّ نضالاً ضد كل النظريات الخاطئة التي تنكر أهمية التطبيق أو تسمح بانفصال المعرفة عن التطبيق»<sup>(٢)</sup>.

إن الماركسية - كما يبدو - تعترف بوجود مرحلتين للمعرفة البشرية، ومع ذلك فإنّها لا تريد أن تسلّم بوجود معرفة منفصلة عن التجربة، وهذا هو التناقض الأساسي الذي تقوم عليه نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية؛ ذلك أن العقل لو لم يكن لديه معارف ثابتة بصورة مستقلة عن التجربة، لم يستطع أن يضع النظرية على ضوء الإدراكات الحسية، وأن يكون مفهوماً للمعطيات التجريبية؛ فإن استنتاج مفهوم خاص من الظواهر المحسوسة بالتجربة إنما يُتاح للإنسان إذا كان يعرف - على الأقل - أن ظواهر كهذه تقتضي بطبيعتها مفهوماً كذلك، فيرتكز استنتاجه لنظريته الخاصة على ذلك.

ولأجل أن يتضمن هذا يجب أن نعرف أن التجربة - كما تعرف

(١) المادية والمثالية في الفلسفة: ١١٤.

(٢) حول التطبيق: ٤.

الماركسيـة - تعكس ظواهر الأشياء ، ولا تكشف عن جوهرها وقوانينها الداخلية التي تهيمن على تلك الظواهر وتنسقها ، ومهما كررنا التجربة وأعدنا التطبيق العملي فسوف لا نحصل - على أفضل تقدير - إلا على أعداد جديدة من الظواهر السطحية المتفصلة .

ومن الواضح : أنَّ هذه الإدراكات الحسية التي نستحصلها بالتجربة لا تقتضي بذاتها تكوين مفهوم عقلي خاصٍ عن الشيء الخارجي ؛ لأنَّ هذه الإدراكات الحسية التي هي الخطوة الأولى من المعرفة قد يشترك فيها أفراد عديدون ولا يتเหون جميعاً إلى نظرية موحدة ومفهوم واحد عن جوهر الشيء وقوانينه الواقعية ، فنعرف من ذلك : أنَّ الخطوة الأولى من المعرفة ليست كافية بمفردها لتكوين نظرية ، أي : لنقل الإنسان بصورة طبيعية أو ديالكтика إلى الخطوة الثانية للمعرفة الحقيقة . فما هو الشيء الذي يجعلنا ننتقل من الخطوة الأولى إلى الخطوة الثانية ؟

إنَّ ذلك الشيء هو : معارفنا العقلية المستقلة عن التجربة التي يرتكز على أساسها المذهب العقلي ؛ فإنَّ تلك المعارف هي التي تتبع لنا أن نعرض عدّة من النظريات والمفاهيم ، ونلاحظ مدى انسجام الظواهر المنشكسة في تجاربنا وحواسنا معها ، فنستبعد كلَّ مفهوم لا يتفق مع تلك الظواهر حتى نحصل على المفهوم الذي ينسجم مع الظواهر المحسوسة والتجربية بحكم المعرف العقلية الأولى ، فنضعه كنظرية تفسِّر جوهر الشيء وقوانينه الحاكمة فيه .

وإذا استبعدنا من أول الأمر المعارف العقلية المستقلة عن التجربة فسوف يتعرَّد علينا نهائياً أن نتخَّط دور الإحساس إلى دور النظرية والاستنتاج ، أو أن نتأكد من صحة النظرية والاستنتاج بالرجوع إلى التطبيق وتكرار التجربة .

ونخلص من ذلك إلى أنَّ التفسير الوحيد للخطوة الثانية من المعرفة -

الحكم والاستنتاج - هو ما ارتكز عليه المذهب العقلي من القول: بأنّ عدّة من قوانين العالم العامة يعرفها الإنسان معرفة مستقلة عن التجربة، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلية، ومبدأ التنااسب بين العلة والمعلول، وما إلى ذلك من مبادئ عامة، وحين تقدّم له التجربة العلمية ظواهر الطبيعة وتعكسها في إحساسه، يطبق عليها المبادئ العامة، ويحدّد مفهومه العلمي عن واقع الشيء وجوهره على ضوء تلك المبادئ، بمعنى: أنه يستكشف ما وراء الظواهر التجريبية، ويتخطى إلى حقائق أعمق بالقدر الذي يتطلبه تطبيق المبادئ العامة ويكشف عنه، وتضاف هذه الحقائق الأعمق إلى معلوماته السابقة، ويكون بذلك أكثر ثروة حينما يحاول أن يحلّ لغزاً جديداً للطبيعة في مجال تجاريبي آخر.

ولسنا نعني بهذا أنّ التطبيق والتجربة العلمية ليس لها دور مهم في المعرفة البشرية للطبيعة وقوانينها، فإنّ دورهما في ذلك لا شك فيه. وإنما نريد أن نؤكّد على أنّ استبعاد كلّ معرفة منفصلة عن التجربة ورفض المعارف العقلية بصورة عامة يكون سبباً لاستحالة تخطيّي المرحلة الأولى من الإدراك، أي: مرحلة الحس والتجربة.

### **التجربة والكيان الفلسفية:**

ولا يقف هذا التناقض المستقطب بين المذهب العقلي والمذهب التجاري عند حدود نظرية المعرفة فحسب، بل يمتدّ أثره الخطير إلى الكيان الفلسفـي كـله؛ لأنّ مصير الفلسفة بوصفها كياناً أصيلاً مستقلاً عن العلوم الطبيعية والتجريبية مرتبـط إلى حدّ كبير بطريقـة حلـ هذا التناقض بين المذهبـين العقلي والتجريـبي، فالبحث في المقياس العام للمعرفة البشرية والمبادئ الأولى لها هو الذي يقدم للفلسفة مبررات وجودـها، أو يحـكم عليها بالانسـحاب والتخلـي عن وظيفتها للعلوم الطبيعـية.

وقد واجه الكيان الفلسفـي هذه المـحـنة أو هـذـا الـامـتـحان مـنـذـ نـشـأـتـ الطـرـيقـةـ التـجـريـيـةـ وـغـزـتـ الـحـقولـ الـعـلـمـيـةـ بـكـفـاءـةـ وـنـشـاطـ،ـ إـلـيـكـمـ قـصـةـ ذـلـكـ:

كـانـتـ الـفـلـسـفـةـ قـبـلـ أـنـ يـسـودـ الـاتـجـاهـ التـجـريـيـ وـفيـ مـطـلـعـ فـجـرـهاـ تـسـتوـعـ تـقـرـيـباـ كـلـ الـمـعـارـفـ الـبـشـرـيـةـ الـمـنـظـمـةـ بـشـكـلـ عـامـ،ـ فـالـرـياـضـيـاتـ وـالـطـبـيـعـيـاتـ تـطـرـحـ عـلـىـ الصـعـيدـ الـفـلـسـفـيـ كـمـسـائـلـ الـمـيـتـافـيـزـيـقاـ تـمـاماـ،ـ وـتـحـمـلـ الـفـلـسـفـةـ بـمـعـناـهـ الـعـامـ الشـامـلـ مـسـؤـولـيـةـ الـكـشـفـ عـنـ الـحـقـائـقـ الـعـامـةـ فـيـ كـلـ مـجاـلـاتـ الـكـوـنـ وـالـوـجـودـ،ـ وـكـانـتـ أـدـاـةـ الـمـعـرـفـةـ الـتـيـ تـسـتـخـدـمـهاـ الـفـلـسـفـةـ فـيـ تـلـكـ الـحـقولـ جـمـيعـاـ هـيـ الـقـيـاسـ:ـ (ـالـطـرـيقـةـ الـعـقـلـيـةـ فـيـ التـفـكـيرـ،ـ أـوـ السـيرـ الـفـكـرـيـ مـنـ الـقـضـيـاـ الـعـامـةـ إـلـىـ قـضـيـاـ أـخـصـ مـنـهـاـ).

وـظـلـلـتـ الـفـلـسـفـةـ تـسيـطـرـ عـلـىـ الـمـوـقـفـ الـفـكـرـيـ لـلـإـنـسـانـيـةـ حـتـىـ بـدـأـتـ التـجـربـةـ تـشـقـ طـرـيقـهاـ،ـ وـتـقـومـ بـدـورـهاـ فـيـ حـقولـ كـثـيرـ وـهـيـ تـنـدـرـجـ فـيـ الـمـعـرـفـةـ مـنـ الـجـزـئـيـاتـ إـلـىـ الـكـلـيـاتـ:ـ مـنـ مـوـضـوعـاتـ التـجـربـةـ إـلـىـ قـوـانـينـ أـعـمـ وأـشـمـلـ،ـ فـكـانـ عـلـىـ الـفـلـسـفـةـ أـنـ تـنـكـمـشـ وـتـقـتـصـرـ عـلـىـ مـجـالـهـ الـأـصـيـلـ،ـ وـتـفـسـحـ الـمـجـالـ لـمـزـاحـمـهـ الـجـديـدـ.ـ الـعـلـمــ لـيـنـشـطـ فـيـ سـائـرـ الـمـجـالـاتـ الـأـخـرـىـ،ـ وـبـذـلـكـ اـنـفـصـلـتـ الـعـلـمـوـنـ الـفـلـسـفـةـ،ـ وـتـحـدـدـتـ لـكـلـ مـنـهـاـ أـدـاـتـهـ الـخـاصـةـ وـمـجـالـهـ الـخـاصـ،ـ فـالـفـلـسـفـةـ تـصـطـنـعـ الـقـيـاسـ أـدـاـةـ عـقـلـيـةـ لـلـتـفـكـيرـ،ـ وـالـعـلـمـ يـسـتـخـدـمـ الـطـرـيقـةـ التـجـريـيـةـ وـيـتـدـرـجـ مـنـ الـجـزـئـيـاتـ إـلـىـ قـوـانـينـ أـعـلـىـ.

كـمـاـ أـنـ الـعـلـمــ كـلـ عـلـمــ يـتـنـاـولـ شـعـبـةـ مـنـ الـوـجـودـ وـنـوـعـاـ خـاصـاـ لـهـ يـمـكـنـ إـخـضـاعـهـ لـلـتـجـربـةـ،ـ فـيـبـحـثـ عـنـ ظـواـهـرـهـ وـقـوـانـينـهـ فـيـ ضـوءـ الـتـجـارـبـ الـتـيـ يـمـارـسـهـاـ.ـ وـأـمـاـ الـفـلـسـفـةـ فـتـنـاـولـ الـوـجـودـ بـصـورـةـ عـامـةـ دـوـنـ تـحـدـيدـ أوـ تـقـيـيدـ،ـ وـتـبـحـثـ عـنـ ظـواـهـرـهـ وـأـحـكـامـهـ الـتـيـ لـاـ تـخـضـعـ لـلـتـجـربـةـ الـمـبـاـشـرـةـ.ـ فـيـبـنـماـ يـبـحـثـ الـعـالـمـ الـطـبـيـعـيـ عـنـ قـانـونـ تـمـدـدـ الـفـلـزـاتـ بـالـحرـارـةـ،ـ وـالـعـالـمـ الـرـياـضـيـ عـنـ النـسـبةـ الـرـياـضـيـةـ بـيـنـ قـطـرـ الدـائـرـةـ وـمـحـيـطـهـاـ،ـ يـدـرـسـ الـفـيـلـسـوفـ مـاـ إـذـاـ كـانـ

للوجود مبدأ أول انبثق منه الكون كله، وما هو جوهر العلاقة بين العلة والمعلول، وهل يمكن أن يكون لكل سبب سبب إلى غير نهاية؟ وهل المحتوى الإنساني مادي محسن، أو مزاج من المادية والروحية؟

واضح من أول نظرة: أن محتوى الأسئلة التي يشيرها العالم يمكن إخضاعها للتجربة، ففي إمكان التجربة أن تقدم الدليل على أن الفلزات تمدد بالحرارة، وأن القطر مضروباً في  $\frac{1}{3}$  يساوي محيط الدائرة، وعلى العكس من ذلك المحتوى المباشر للأسئلة الفلسفية؛ فإن المبدأ الأول وجوهر العلاقة بين العلة والمعلول، والتصاعد اللانهائي في الأسباب، والعنصر الروحي في الإنسان، أمور ميتافيزيقية لا يمتد إليها الحس التجريبي، ولا يمكن تسلیط الأضواء في المعجل عليها.

وهكذا قامت الثانية بين الفلسفة والعلم على أساس اختلافهما في أداة التفكير وموضوعه، وقد بدت هذه الثانية أو هذا التوزيع للأعمال الفكرية بين الفلسفة والعلم أمراً مشروعاً ومحبلاً عند كثير من العقليين الذين يؤمنون بالطريقة العقلية في التفكير ويعرفون بوجود مبادئ ضرورية أولى للمعرفة البشرية. وأما أنصار المذهب التجاري الذين آمنوا بالتجربة وحدها وكفروا بالطريقة العقلية في التفكير، فقد كان من الطبيعي لهم أن يوجهوا هجوماً عنيفاً على الفلسفة بوصفها كياناً مستقلاً عن العلم؛ لأنهم لا يقررون كل معرفة ما لم ترتكز على التجربة، وما دامت الموضوعات التي تعالجها الفلسفة خارجة عن حدود الخبرة والتجربة فلاأمل في الوصول إلى معرفة صحيحة فيها، فيجب على الفلسفة في رأي المذهب التجاري أن تتخلى عن وظيفتها نهائياً، وتعترف بتواضع أن المجال الوحيد الذي يمكن للإنسانية درسه إنما هو مجال التجربة التي قاسمته العلوم، ولم تدع للفلسفة منه شيئاً.

وهكذا نعرف أن شرعية الكيان الفلسفـي ترتبط بنظرية المعرفة، وما تقرره من الإيمان بالطريقة العقلية في التفكير أو رفضها.

وعلى هذا الأساس شجّبت عدّة من مدارس الفلسفة المادّية المحدثة كيان الفلسفة المستقلّ القائم على أساس الطريقة العقلية في التفكير، وسمحت بقيام فلسفة ترتكز على أساس الممحضول الفكري لمجموع العلوم والتجارب الحسّية، ولا تتميّز عن العلم في طريقتها وموضوعها، وتستخدم هذه الفلسفة العلمية للكشف عن العلاقات والروابط بين العلوم، ولوّضع نظريات علمية عامة تعتمد على حصيلة التجربة في مجموع الحقول العلمية، كما أنّ لكلّ علم فلسفته التي تقرّر أساليب البحث العلمي في مجاله الخاصّ.

وفي طبيعة تلك المدارس: المادّية الوضعيّة، والماركسيّة.

### المدرسة الوضعيّة والفلسفة:

أما المدرسة الوضعيّة في الفلسفة فقد اختمرت بذريتها خلال القرن التاسع عشر الذي ساد فيه الاتجاه التجاريي فنشأت في ظله، ولذلك شنت هجوماً عنيفاً على الفلسفة ومواضيعها الميتافيزيقيّة، ولم تكتف برمي الميتافيزيقا الفلسفية بالتهم التي يوجهها إليها أنصار المذهب التجاريي عادة، فلم تقتصر على القول: بأنّ قضايا الفلسفة غير مجده في الحياة العملية ولا يمكن إثباتها بالأسلوب العلمي، بل أخذ الوضعيون يؤكّدون أنها ليست قضايا في العرف المنطقي بالرغم من اكتسابها شكل القضية في تركيبها اللغوي؛ لأنّها لا تحمل معنى إطلاقاً، وإنّما هي كلام فارغ ولغو من القول، وما دامت كذلك فلا يمكن أن تكون موضوعاً للبحث مهمما كان لونه؛ لأنّ الكلام المفهوم هو الجدير بالبحث دون اللغو الفارغ والألفاظ الخاوية.

أما لماذا كانت القضايا الفلسفية كلاماً فارغاً لا معنى له، فهذا يتوقف على المقياس الذي وضعته المدرسة الوضعيّة للكلام المفهوم، فهي تقدّر أنّ القضية لا تصبح كلاماً مفهوماً وبالتالي قضية مكتملة في العرف المنطقي إلا إذا كانت صورة العالم تختلف في حال صدق القضية عنها في حال كذبها،

فإذا قلت مثلاً: (البرد يشتَّتُ في الشتاء) تجد أنَّ العالم الواقعي له صورة معينة ومعطيات حسية خاصة في حال صدق هذا الكلام، وصورة ومعطيات أخرى في حال كذبه، ولأجل هذا كنا نستطيع أن نصف الظروف الواقعية التي نعرف فيها صدق الكلام أو كذبه ما دام هناك فرق في العالم الواقعي بين أن تصدق القضية وبين أن تكذب.

ولكنْ خذ إليك العبارة الفلسفية التي تقول: (إنَّ لكلَّ شيءٍ جوهرًا غير معطياته الحسية، فلتتفاهم - مثلاً - جوهر هو التفاهم في ذاتها فوق ما نحسه منها بالبصر واللمس والذوق) فإنك لن تجد فرقاً في الواقع الخارجي بين أن تصدق هذه العبارة أو تكذب، بدليل أنك إذا تصورت التفاهم في حال وجود جوهر لها غير ما تدركه منها بحواسِك، ثمَّ تصورتها في حال عدم وجود هذا الجوهر لم تر فرقاً في الصورتين؛ لأنك سوف لن تجد في كلتا الصورتين إلَّا المعطيات الحسية من اللون والرائحة والنعومة. وما دمنا لم نجد في الصورة التي رسمناها لحال الصدق شيئاً يميِّزها من الصورة التي رسمناها لحال الكذب، فالعبارة الفلسفية المذكورة كلام بدون معنى؛ لأنَّه لا يفيد خبراً عن العالم.

وكذلك الأمر في كلِّ القضايا الفلسفية التي تعالج موضوعات ميتافيزيقية؛ فإنَّها ليست كلاماً مفهوماً؛ لعدم توفر الشرط الأساسي للكلام المفهوم فيها، وهو: إمكان وصف الظروف التي يعرف فيها صدق القضية أو كذبها، ولذلك لا يصح أن توصف القضية الفلسفية بصدق أو كذب؛ لأنَّ الصدق والكذب من صفات الكلام المفهوم، والقضية الفلسفية لا معنى لها لكي تصدق أو تكذب.

ويمكِّنا تلخيص النعوت التي تضفيها المدرسة الوضعية على القضايا الفلسفية كما يلي:

١ - لا يمكن إثبات القضية الفلسفية؛ لأنَّها تعالج موضوعات خارجة عن حدود التجربة والخبرة الإنسانية.

٢ - ولا يمكن أن نصف الظروف التي إن صحت كانت القضية صادقة وإنّا فهي كاذبة؛ إذ لا فرق في صورة الواقع بين أن تكذب القضية الفلسفية أو تصدق.

٣ - وهي لذلك قضية لا معنى لها؛ إذ لا تخبر عن العالم شيئاً.

٤ - وعلى هذا الأساس لا يصح أن توصف بصدق أو كذب<sup>(١)</sup>.

ولنأخذ الصفة الأولى، وهي: أنّ القضية الفلسفية لا يمكن إثباتها، فإنّها تكرار لما يردده أنصار المذهب التجريبي عموماً؛ فإنّهم يؤمنون بأنّ التجربة هي المصدر الأساسي والأداة العليا للمعرفة، وهي لا تستطيع أن تمارس عملها على المسرح الفلسفى؛ لأنّ موضوعات الفلسفة ميتافيزيقية لا تخضع لأى لون علمي من ألوان التجربة.

ونحن إذا رفضنا المذهب التجريبي وأثبتنا وجود معارف قبلية في صميم العقل البشري يرتكز عليها الكيان العلمي في مختلف حقول التجربة، نستطيع أن نطمئن إلى إمكانات الفكر الإنساني، وقدرته على درس القضايا الفلسفية، وبحثها في ضوء تلك المعارف القبلية على طريقة القياس والهبوط من العام إلى الخاص.

وأما الصفة الثانية، وهي: أنّا لا نستطيع أن نصف الظروف التي إن صحت كانت القضية صادقة وإنّا فهي كاذبة، فلا تزال بحاجة إلى شيء من التوضيح. فما هي هذه الظروف الواقعية أو المعطيات الحسية التي يربط صدق القضية بها؟ وهل تعتبر الوضعية من شرط القضية أن يكون مدلولها بالذات معطى حسياً كما في

(١) راجع الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين: ٥٨٢ - ٥٨٥، وموجز تاريخ الفلسفة: ٦٤٤ - ٦٥٤، تأليف جماعة من الأساتذة السوفيات، والموسوعة الفلسفية المختصرة: ١٤٩، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل، جلال المشري، عبد الرشيد الصادق.

قولنا: (البرد يشتَدُ في الشتاء، والمطر يهطل في ذلك الفصل) أو تكتفي بأن يكون للقضية معطيات حسية ولو بصورة غير مباشرة؟

فإنْ كانت الوضعية تلغي كلّ قضية ما لم يكن مدلولها معطى حسياً وظرفاً واقعياً يخضع للتجربة فهي بذلك لا تسقط القضايا الفلسفية فحسب، بل تشجب - أيضاً - أكثر القضايا العلمية التي لا تعتبر عن معطى حسي، وإنما تعتبر عن قانون مستنتاج من المعطيات الحسية كقانون الجاذبية، فنحن نحس بسقوط القلم عن الطاولة إلى الأرض ولا نحس بجاذبية الأرض، فسقوط القلم معطى حسيٌّ مرتبٌ بالمضمون العلمي لقانون الجاذبية، وليس للقانون عطاءٌ حسيٌّ مباشر.

وأما إذا اكتفت الوضعية بالمعطى الحسي غير المباشر، فالقضايا الفلسفية لها معطيات حسية غير مباشرة كعدة من القضايا العلمية تماماً، أي: توجد هناك معطيات حسية وظروف واقعية ترتبط بالقضية الفلسفية، فإن صحت كانت القضية صادقة وإلا فهي كاذبة. خذ إليك - مثلاً - القضية الفلسفية القائلة: بوجود علة أولى للعالم، فإنَّ محتوى هذه القضية وإن لم يكن له عطاءٌ حسيٌّ مباشر، غير أنَّ الفيلسوف يمكنه أن يصل إليه عن طريق المعطيات الحسية التي لا يمكن تفسيرها عقلياً إلا عن طريق العلة الأولى، كما سنرى في بحوث مقبلة من هذا الكتاب.

وهناك شيء واحد يمكن أن تقوله الوضعية في هذا المجال، وهو: أنَّ استنتاج المضمون الفكري للقضية الفلسفية من المعطيات الحسية لا يقوم على أساس تجريبي، وإنما يقوم على أساس عقلية، بمعنى: أنَّ المعارف العقلية هي التي تحتم تفسير المعطيات الحسية بافتراض علة أولى، لا أن التجربة تبرهن على استحالة وجود هذه المعطيات بدون العلة الأولى، وما لم تبرهن التجربة على ذلك لا يمكن أن تعتبر تلك المعطيات عطاءً للقضية الفلسفية ولو بصورة غير مباشرة.

وهذا القول ليس إلا تكراراً من جديد للمذهب التجريبي، وما دمنا قد عرفنا سابقاً أنَّ استنتاج المفاهيم العلمية العامة من المعطيات الحسية مدين لمعارف عقلية قبلية، فلا جناح على القضية الفلسفية إذا ارتبطت مع معطياتها الحسية بروابط عقلية وفي ضوء معارف قبلية.

وإلى هنا لم نجد في الوضعيَّة شيئاً جديداً غير معطيات المذهب التجريبي ومفاهيمه عن الميتافيزيقا الفلسفية، غير أنَّ الصفة الثالثة تبدو لنا شيئاً جديداً؛ لأنَّ الوضعيَّة تقرَّر فيها: أنَّ القضية الفلسفية لا معنى لها إطلاقاً، ولا تعتبر قضية، بل هي شبه قضية.

ويمكنا القول: بأنَّ هذا الاتهام هو أشدَّ ضربة وُجُّهت إلى الفلسفة من المدارس الفلسفية للمذهب التجريبي، فلنفحص محتواه باهتمام.

ولكي يتاح لنا ذلك يجب أن نعرف بالضبط ماذا تريد الوضعيَّة بكلمة (المعنى) في قولنا: إنَّ القضية الفلسفية لا معنى لها وإنَّ أمكن تفسيرها في قواميس اللغة؟

ويجيئ على ذلك الأستاذ آير - إمام الوضعيَّة المنطقية الحديثة في إنكلترا - بأنَّ الكلمة (معنى) في رأي الوضعيَّة تدلُّ على المعنى الذي يمكن التثبت من صوابه أو خطئه في حدود الخبرة الحسية، ونظرأً إلى أنَّ القضية الفلسفية لا يمكن فيها ذلك، فهي قضية بدون معنى<sup>(١)</sup>.

وفي هذا الضوء تصبح العبارة القائلة: (القضية الفلسفية لا معنى لها) معادلة تماماً لقولنا: (محتوى القضية الفلسفية لا يخضع للتجربة؛ لأنَّه يتصل بما وراء الطبيعة)، وبذلك تكون الوضعيَّة قد قرَّرت حقيقة لا شك فيها ولا جدال، وهي: أنَّ مواضيع الميتافيزيقا الفلسفية ليست تجريبية، ولم تأتِ بشيءٍ جديد إلا تطوير الكلمة (المعنى) ودمج التجربة فيها، وتجريد القضية

(١) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل: ٢٧٧.

الفلسفية عن المعنى في ضوء هذا التطوير للكلمة لا يتناقض مع التسليم بأنها ذات معنى في استعمال آخر للكلمة لا تدمج فيه التجربة في المعنى.

ولا أدرى ماذا يقول الأستاذ آير وأمثاله من الوضعيين عن القضايا التي تتصل بعالم الطبيعة، ولا يملك الإنسان القدرة على التثبت من صوابها أو خطئها بالتجربة، كما إذا قلنا: (إن الوجه الآخر للقمر الذي لا يقابل الأرض زاخر بالجبال والوديان) فإننا لا نملك وقد لا يتاح لنا في المستقبل أن نملك الإمكانيات التجريبية لاستكشاف صدق هذه القضية أو كذبها بالرغم من أنها تتحدث عن الطبيعة، فهل يمكن أن تعتبر هذه القضية خاوية لا معنى لها؟ مع أنها نعلم جمِيعاً أن العلم كثيراً ما يطرح قضايا من هذا القبيل على صعيد البحث قبل أن يملك التجربة الحاسمة بصدقها، ويظل يبحث عن ضوء ليس له عليها حتى يجده في نهاية المطاف أو يعجز عن الظفر به، فلماذا كلَّ هذا الجهد العلمي لو كانت كلَّ قضية لا تحمل بيدها دليل صدقها أو كذبها من التجربة خواءً ولغوً من القول؟!

وتحاول الوضعيية في هذا المجال أن تستدرك، فهي تقول: إنَّ المهم هو الإمكان المنطقي لا الإمكان الفعلي، فكلَّ قضية كان ممكناً من الوجه النظري الحصول على تجربة هادبة بشأنها، فهي ذات معنى وجديرة بالبحث وإن لم نملك هذه التجربة فعلاً.

ونحن نرى في هذه المحاولة أنَّ الوضعيية قد استعارت مفهوماً ميتافيزيقياً لتكمل بنائها المذهبية الذي شادته لنصف الميتافيزيقاً، وذلك المفهوم هو: الإمكان المنطقي الذي ميزته عن الإمكان الفعلي، وإنَّما هو المعطى الحسي للإمكان المنطقي؟! نقول للوضعيية: إنَّ التجربة ما دامت غير ممكنة في الواقع، فماذا يبقى للإمكان النظري من معنى غير مفهومه الميتافيزيقي الذي لا أثر له على صورة الواقع الخارجي ولا تختلف المعطيات الحسية تبعاً له، أفلم يصبح مقياس الوضعيية للكلام المفهوم

ميافيزيقاً في نهاية الشوط، وبالتالي كلاماً غير مفهوم في رأيها؟ ولترك الأستاذ آير، ولنأخذ كلمة (المعنى) بمدلولها المتعارف دون أن ندمج فيه التجربة، فهل نستطيع أن نحكم على القضية الفلسفية بأنها غير ذات معنى؟ كلاً طبعاً؛ فإن المعنى هو ما يعكسه اللفظ في الذهن من صور، والقضية الفلسفية تعكس في أذهان أنصارها وخصومها على السواء صوراً من هذا القبيل، وما دامت هناك صورة تقدّفها القضية الفلسفية إلى أفكارنا فهناك مجال للصدق والكذب، وبالتالي هناك قضية كاملة جديرة بهذا الاسم في العرف المنطقي؛ فإن الصورة التي تقدّفها القضية الفلسفية إلى ذهتنا إن كانت تطابق شيئاً موضوعياً خارج حدود الذهن واللفظ فالقضية صادقة، وإنما هي كاذبة.

فالصدق والكذب - وبالتالي الطابع المنطقي للقضية - ليسا من معطيات التجربة لنقول عن القضية التي لا تخضع للتجربة؛ إنها لا توصف بصدق أو كذب، وإنما هما تعبيران بشكل إيجابي أو سلبي عن التطابق بين صورة القضية في الذهن، وبين أي شيء موضوعي ثابت خارج حدود الذهن واللفظ.

### الماركسية والفلسفة:

وموقف الماركسية من الفلسفة يشبه بصورة جوهرية الموقف الوضعي، فهي ترفض كل الرفض فلسفية عليا تفرض على العلوم ولا تبتعد عنها؛ لأن الماركسية تجريبية في منطقها وأداة تفكيرها، فمن الطبيعي أن لا تجد للميافيزيقا مجالاً في بحوثها، ولهذا نادت بفلسفة علمية وهي: المادية الديالكتيكية، وزعمت أن فلسفتها هذه ترتكز على العلوم الطبيعية، وتستمد رصيدها من التطور العلمي في مختلف الحقول.

قال لينين:

«فالنحوية الديالكتيكية لم تعد بحاجة إلى فلسفة تتوضع فوق

العلوم الأخرى، وإنَّ ما يبقى من الفلسفة القديمة هو نظرية الفكر وقوانينه: المنطق الشكلي والديالكتيك<sup>(١)</sup>.

وقال روجيه غارودي:

«سوف تكون مهمة النظرية المادية للمعرفة على وجه التحديد أن لا تقطع أبداً الفكر الفلسفي عن الفكر العلمي ولا عن النشاط العلمي التاريخي»<sup>(٢)</sup>

وبالرغم من إصرار الماركسية على الطابع العلمي لفلسفتها ورفض أي لون من التفكير الميتافيزيقي، نجد أنَّ الماركسية لا تتقيد في فلسفتها بالحدود العلمية للبحث؛ ذلك أنَّ الفلسفة التي تنبع من الخبرة العلمية يجب أن تمارس مهمتها في الحقل العلمي ولا تتجاوزه إلى غيره، فال المجال المشروع لفلسفة علمية كفلسفة الماركسية في زعمها وإن كان أوسع من المجال المنفرد لكلِّ علم، لأنَّها تستهدي بمختلف العلوم، ولكنَّ لا يجوز بحال من الأحوال أن يكون أوسع من المجالات العلمية مجتمعة، أي: المجال العلمي العام، وهو الطبيعة التي يمكن إخضاعها للتجربة أو الملاحظة الحسية المنظمة.

فليس من صلاحية الفلسفة العلمية أن تتناول في البحث مسائل ما وراء الطبيعة، وتحكم فيها بشيء إيجابي أو سلبي؛ لأنَّ رصيدها العلمي لا يمتدُّها في تلك المسائل بشيء، فالقضية الفلسفية القائلة: (للعالم مبدأ أول وراء الطبيعة) ليس من حق الفلسفة العلمية أن تتناولها بنفي أو إثبات؛ لأنَّ محتواها خارج عن مجال التجربة.

وبالرغم من ذلك نرى أنَّ الماركسية تتدخل في هذا اللون من القضايا وتجيب عليها بالنفي، الأمر الذي يجعلها تتمرد على حدود الفلسفة العلمية،

(١) ماركس، أنجلس والماركسية: ٢٤.

(٢) ما هي المادية؟: ٤٦.

وتنساق إلى بحث ميتافيزيقي؛ لأن النفي فيما يتصل بما وراء عالم الطبيعة كالأدلة، وكلاهما من الفلسفة الميتافيزيقية. وبذلك يبدو التناقض بين الحدود التي يجب أن تقف عندها الماركسية في بحثها الفلسفى بوصفها صاحبة فلسفة علمية، وبين انطلاقها في البحث إلى أوسع من ذلك.

ويعد أن ربطت الماركسية فلسفتها بالعلم، وأمنت بضرورة تطور المحسوب الفلسفى وفقاً للعلوم الطبيعية، ومشاركة الفلسفة للعلم في نموه وتكامله تبعاً لارتفاع مستوى الخبرة التجريبية وتعديقها على مر الزمان، كان من الطبيعي لها أن ترفض كل مطلق فلسفى فوق العلم.

وقد نشأ هذا من خطأ الماركسية في نظرية المعرفة وإيمانها بالتجربة وحدها. وأما في ضوء المذهب العقلي والإيمان بمعارف قبلية، فالفلسفة ترتكز على قواعد أساسية ثابتة، وهي: تلك المعرف العقلية القبلية الثابتة بصورة مطلقة ومستقلة عن التجربة، ولأجل ذلك لا يكون من الحتم أن يتغير المحتوى الفلسفى باستمرار تبعاً للاكتشافات التجريبية.

ونحن لا نعني بذلك انقطاع الصلة بين الفلسفة والعلم، فإن الترابط بينهما وثيق؛ لأن العلم يقدم في بعض الأحيان الحقائق الخاصة إلى الفلسفة لتطبيقها مبادئها المطلقة، فتخرج بتائج فلسفية جديدة<sup>(١)</sup>، كما

(١) ومثال ذلك: أن العلوم الطبيعية تبرهن على إمكان تحويل العناصر البسيطة بعضها إلى بعض. فهذه حقيقة علمية تتراولها الفلسفة كمادة لبحثها، وتطبق عليها القانون العقلي القائل: بأن الوصف الذاتي لا يختلف عن الشيء، فنستنتج: أن صورة العنصر البسيط كالصورة الذهبية ليست ذاتية لمادة الذهب، وإنما لما زالت عنها، وإنما هي صفة عارضة. ثم تمضي الفلسفة أكثر من ذلك، فتطبق القانون القائل: إن لكل صفة عارضة علة خارجية، فتصل إلى هذه الترتيبة: إن المادة لكي تكون ذهبأً أو نحاسأً أو شيئاً آخر بحاجة إلى سبب خارجي. وهذه نتيجة فلسفية مستندة إلى ما أدى إليه الطريقة العقلية من قواعد عامة لدى تطبيقها على المادة الخام التي قدمتها العلوم للفلسفه. (المؤلف)

أن الفلسفة تنجد الأسلوب التجريبي في العلوم بمبادئه وقواعد عقلية يستخدمها العالم في سبيل الارتقاء من التجارب المباشرة إلى قانون علمي عام<sup>(١)</sup>. فالعلاقة بين الفلسفة والعلم قوية<sup>(٢)</sup>، غير أن الفلسفة بالرغم من ذلك قد لا تحتاج في بعض الأحيان إلى تجربة إطلاقاً، بل تستخلص النظرية الفلسفية من المعارف العقلية القبلية<sup>(٣)</sup>؛ ولأجل هذا قلنا: ليس من الحتم أن يتغير المحتوى الفلسفي باستمرار تبعاً للتجربة، ولا من الضروري أن يواكب [الركب] الفلسفي قطار العلم في سيره المتدرج.

(١) كما ضربنا الأمثلة على ذلك آنفاً، فقد رأينا كيف أن النظرية العلمية القائلة: إن الحركة هي سبب الحرارة أو جوهرها تطلبت عدّة من المبادئ العقلية القبلية. (المؤلف)

(٢) حتى يمكن القول في ضوء ما قررناه - خلافاً للاتجاه العام الذي واكبناه في الكتاب - بعدم وجود حدود فاصلة بين قوانين الفلسفة وقوانين العلم كالحدّ الفاصل القائل: إن كلّ قانون قائم على أساس عقلي فهو فلسفى، وكلّ قانون قائم على أساس تجريبى فهو علمي؛ لأنّا عرفنا بوضوح أن الأساس العقلى والتجربة مزدوجان في عدّة من القضايا الفلسفية والعلمية، فلا القانون العلمي وليد التجربة بمفردهما، وإنما هو نتيجة تطبيق الأساس العقلى على مضمون التجربة العلمية. ولا القانون الفلسفى في غنى عن التجربة دائماً، بل قد تكون التجربة العلمية مادة للبحث الفلسفى أو صغرى في القياس على حد تعبير المنطق الأرسطي، وإنما الفارق بين الفلسفة والعلم: أن الفلسفة قد لا تحتاج إلى صغرى تجريبية، ولا تفتقر إلى مادة خام تستعيرها من التجربة، كما سنشير إليه بعد لحظة، وأما العلم فهو في كلّ قوانينه بحاجة إلى الخبرة الحسّية المنظمة. (المؤلف).

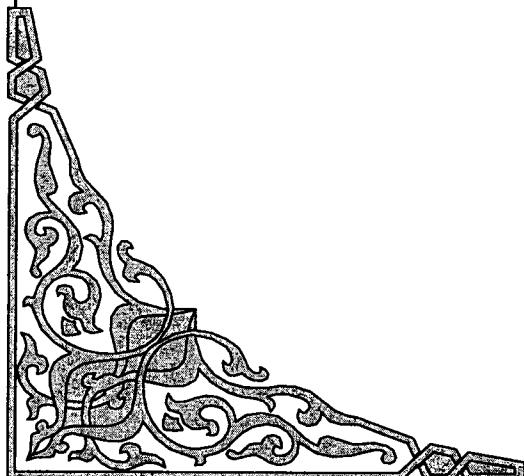
(٣) ومثال ذلك: قانون النهاية القائل: إن الأسباب لا تصاعد إلى غير نهاية. فإن الفلسفة حين تقرر هذا القانون لا تجد نفسها بحاجة إلى أي تجربة علمية، وإنما تستخلصه من مبادئ عقلية أولية ولو بصورة غير مباشرة. (المؤلف).

## نظريّة المعرفة

٢

### **قيمة المعرفة**

- \* أهم المذاهب الفلسفية في قيمة المعرفة.
- \* نظرية المعرفة في فلسفتنا.
- \* النسبية التطورية.





كتنا ندرس في المسألة السابقة المصادر الأساسية للمعرفة أو للإدراك البشري بصورة عامة، والآن نتناول المعرفة من ناحية أخرى؛ لنحدد قيمتها الموضوعية ومدى إمكان كشفها عن الحقيقة، فإنَّ الطريق الوحيد الذي تملكه الإنسانية لاستكناه الحقائق والكشف عن أسرار العالم هو: مجموعة العلوم والمعارف التي لديها ، فيجب أن نتساءل قبل كلِّ شيء عما إذا كان هذا الطريق موصلًا حقًّا إلى الهدف ، وعما إذا كانت الإنسانية قادرة على الوصول إلى واقع موضوعي بما تملك من معارف وطاقات فكرية .

والفلسفة الماركسية تؤمن في هذه المسألة بإمكان معرفة العالم ، وبطاقة الفكر البشري على الكشف عن الحقائق الموضوعية ، وترفض الشك والسفطة :

«خلافاً للمثالية التي تنكر إمكان معرفة العالم وقوانينه ، ولا تؤمن بقيمة معارفنا ، ولا تعترف بالحقيقة الموضوعية ، وتعتبر أنَّ العالم مملوء بأشياء قائمة بذاتها ، ولن يتوصل العلم أبداً إلى معرفتها ، تقوم المادية الفلسفية الماركسية على المبدأ القائل : إنه من الممكن تماماً معرفة العالم وقوانينه ، وإن معرفتنا لقوانين الطبيعة - تلك المعرفة التي يتحققها العمل والتجربة - هي معرفة ذات قيمة ولها معنى حقيقة موضوعية ،

وأن ليس في العالم أشياء لا يمكن معرفتها، وإنما فيه أشياء لا تزال مجهولة بعد، وهي ستكتشف وتصبح معروفة بوسائل العلم والعمل»<sup>(١)</sup>.

«إن أقوى تفنيد لهذا الوهم الفلسفـي - أي: وهم (كانت) (هـيـوم) وغيره من المثاليـين - ولكلـ وهم فلسفـي آخر، هو العمل والتجربـة والصناعة بوجه خاصـ، فإذا استطـعنا أن نبرهن على صحة فـهمـنا لظـاهـرة طـبـيعـية ما ، بـخلـقـنا هـذـه الظـاهـرة بـأـنـفسـنـا وـبـإـحـدـائـنـا لـهـا بـواـسـطـة توـقـرـ شـروـطـها نـفـسـهـا ، وـفـوقـ ذـلـكـ إـذـا اـسـتـطـعـنا اـسـتـخـدـامـهـا فـي تـحـقـيقـ أـغـرـاضـنـا ، كـانـ فـي ذـلـكـ القـضـاءـ المـبـرـمـ عـلـى مـفـهـومـ الشـيـءـ فـي ذـاتـهـ العـصـيـ عـلـى الإـدـراكـ الذـي أـتـىـ بـهـ (كـانـتـ)»<sup>(٢)</sup>.

هذه التصريحـات تقرـرـ بـوضـوحـ: أنـ الفلـسـفـةـ المـارـكـسـيـةـ لمـ تـرـضـ بالـوقـوفـ إـلـىـ صـفـ السـفـسـطـةـ ومـدارـسـ الإنـكارـ أوـ الشـكـ التـيـ أـعـلـنـتـ إـفـلاـسـهـاـ فـيـ المـضـمـارـ الـفـلـسـفـيـ؛ لأنـ الـصـرـحـ الذـيـ تـحـاـولـ بـنـاءـ يـجـبـ أنـ يـرـتفـعـ عـلـىـ رـكـائزـ فـلـسـفـيـةـ قـاطـعـةـ وـقـوـاعـدـ فـكـرـيـةـ جـازـمـةـ، وـمـاـ لـمـ تـكـنـ الرـكـائزـ يـقـيـنـيـةـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـتـمـاسـكـ وـيـتـرـكـزـ الـبـنـاءـ الـفـكـرـيـ القـائـمـ عـلـيـهـاـ.

ونـحاـولـ - الآـنـ - أـنـ نـعـرـفـ مـاـ إـذـاـ كـانـ مـنـ حـقـ هـذـهـ الـفـلـسـفـةـ أـنـ تـرـزـعـ مـنـفـسـهـاـ الـيـقـيـنـ الـفـلـسـفـيـ وـتـدـعـيـ إـمـكـانـ الـمـعـرـفـةـ الـجـازـمـةـ، بـمـعـنـىـ: أـنـ الـفـلـسـفـةـ المـارـكـسـيـةـ التـيـ تـفـكـرـ عـلـىـ طـرـيقـةـ دـيـالـكـتـيـكـيـةـ هـلـ تـسـتـطـعـ أـنـ تـؤـمـنـ بـمـعـرـفـةـ حـقـيـقـيـةـ لـلـعـالـمـ وـقـوـانـيـنـهـ، وـتـخـلـصـ مـنـ قـبـضـةـ الشـكـ أوـ السـفـسـطـةـ؟

وـفيـ تـعـبـيرـ آـخـرـ: هـلـ الـمـعـرـفـةـ التـيـ يـصـحـ لـلـفـيـلـسـوـفـ المـارـكـسـيـ أـنـ يـتـبـجـحـ

(١) المـادـيـةـ الـدـيـالـكـتـيـكـيـةـ وـالمـادـيـةـ التـارـيـخـيـةـ: ٣١.

(٢) لـودـفـيـجـ فـيـرـبـاخـ: ٥٤.

بها هي أعلى قيمة وأرفع شأنًا من المعرفة في فلسفة (كانت)؟ أو لدى المثاليين أو الماديين النسبيين من فلاسفة مدارس الشّك الذين نقدّتهم الماركسية وهاجمّتهم.

ولأجل أن نعرف المشكلة ونتبين مدى إمكان حلّها على أساس الفلسفة الماركسية ووجهة نظر الفلسفة الإسلامية فيها، يجب أن نشير بصورة سريعة إلى أهم المذاهب الفلسفية التي عالجت هذه المشكلة؛ حتى يتحدد بجلاء موقف الماركسية منها، وماذا يجب أن تأخذ من رأي في مسألة المعرفة على ضوء أصولها الرئيسية؟ وما هو حقّ المشكلة من التحليل والتحقيق؟

## أهم الناھب الفلسفية في قيمة العرفة

### ١— آراء اليونان:

اجتاحت التفكير اليوناني موجة من السفسطنة في القرن الخامس قبل الميلاد، في عصر راجت فيه طريقة الجدل في ميادين الخطابة والمحاجمة، وتضاربت فيه الآراء الفلسفية والفرضيات غير التجريبية تضارباً شديداً، ولم يكن الفكر الفلسفي قد تبلور، ولم يبلغ درجة عالية من الرشد العقلي، فكان هذا الصراع والتضارب بين المتناقضات الفلسفية سبباً للبلبلة فكرية وارتياح جذري.

وكانت ملائكة الجدل تغذّي ذلك بما تُلهم أبطالها الجدليين من شبّهات وأقيسة خاطئة، أنكروا على أساسها العالم برفض جميع الركائز الفكرية للإنسان وإنكار المحسوسات والبدويّات.

وقد وضع (غورغياس) - أحد أبطال هذه المدرسة - كتاباً في (اللاوجود) وحاول أن يبرهن فيه على عدّة قضايا: الأولى، لا يوجد شيء. الثانية، إذا كان يوجد شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه. الثالثة، إذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره<sup>(١)</sup>.

---

(١) راجع المرجع في الفكر الفلسفي: ٥٧، د. نوال الصرف الصانع.

وقد عاشت السفسطة رحراً من الزمن تتفنّن في عبّتها بالفلسفة والعلم حتى بزغ سocrates، وأفلاطون، وأرسطو، فكانت لهم مواقف جباره ضدّها.

ووضع أرسطو للكشف عن مغالطات السفسطة وتنظيم الفكر الإنساني منطقه المعروف، وخلاصة مذهبـه في نظرية المعرفـة: أنـ المعلومات الحسـية والمعلومات العقـلية الأولـية أو الثـانوية التي تكتـسب بـمـراعـة الأـصول المنطقـية، هي حقـائق ذات قـيمـة قـاطـعـة. ولـذا أـجازـ في البرـهـان - الدـليل القـاطـعـ في مـصـطلـحـه المنـطـقـي - استـعمالـ المـحسـوسـاتـ والمـعـقـولـاتـ مـعاـ.

وـقـامتـ بـعـدـ ذـلـكـ مـحاـولـةـ لـلـتـوفـيقـ بـيـنـ الـاتـجـاهـينـ الـمـتـارـضـينـ: بـيـنـ الـاتـجـاهـ الذـيـ يـجـنـحـ إـلـىـ الإـنـكـارـ القـاطـعـ وـهـوـ السـفـسـطـةـ، وـالـاتـجـاهـ الذـيـ يـؤـكـدـ عـلـىـ الإـثـابـاتـ وـهـوـ اـتـجـاهـ الـمـنـطـقـ الـأـرـسـطـيـ. وـكـانـتـ هـذـهـ الـمـحاـولـةـ تـمـثـلـ فـيـ مـذـهـبـ الشـكـ الذـيـ يـعـتـبرـ (ـبـيـرـونـ)ـ مـنـ الـمـشـرـينـ الـأـسـاسـيـنـ بـهـ.

وـتـعـرـفـ عـنـ (ـبـيـرـونـ)ـ حـجـجـهـ العـشـرـ عـلـىـ ضـرـورـةـ الشـكـ الـمـطـلـقـ، فـكـلـ قـضـيـةـ فـيـ نـظـرـهـ تـحـتـمـلـ قـوـلـيـنـ، وـيـمـكـنـ إـيـجابـهاـ وـسـلـبـهاـ بـقـوـةـ مـتـعـادـلـةـ<sup>(١)</sup>.

ولـكـنـ مـذـهـبـ الـيـقـينـ سـيـطـرـ أـخـيرـاـ عـلـىـ المـوـقـفـ الـفـلـسـفـيـ، وـتـرـبـعـ الـعـقـلـ عـلـىـ عـرـشـهـ الذـيـ أـقـعـدـهـ عـلـيـهـ (ـأـرـسـطـوـ)ـ يـحـكـمـ وـيـقـرـرـ مـقـيـداـ بـمـقـايـيسـ الـمـنـطـقـ، وـخـمـدـتـ جـذـوـةـ الشـكـ طـيلـةـ قـرـونـ حـتـىـ حـوـالـيـ الـقـرـنـ السـادـسـ عـشـرـ؛ إـذـ نـشـطـتـ الـعـلـومـ الـطـبـيـعـيـةـ، وـاـكـتـشـفـتـ حـقـائـقـ لـمـ تـكـنـ بـالـحـسـبـانـ وـخـاصـةـ فـيـ الـهـيـئةـ وـنـظـامـ الـكـوـنـ الـعـامـ. وـكـانـتـ هـذـهـ التـطـورـاتـ الـعـلـمـيـةـ بـمـثـابـةـ قـوـةـ الجـدـلـ فـيـ الـعـصـرـ الـيـونـانـيـ، فـبـعـثـتـ مـذـاهـبـ الشـكـ وـالـإـنـكـارـ مـنـ جـديـدـ، وـاستـأنـفتـ نـشـاطـهـ بـأـسـالـيـبـ مـتـعـدـدـةـ، وـقـامـ الـصـرـاعـ بـيـنـ الـيـقـينـيـنـ أـنـفـسـهـمـ فـيـ حـدـودـ الـيـقـينـ الـذـيـ يـجـبـ أـنـ يـعـتـمـدـ عـلـيـهـ الـإـنـسـانـ.

(١) راجـعـ تـارـيخـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ: ٢٣٥ـ، يـوسـفـ كـرمـ.

وفي هذا الجو المشبع بروح الشك والتمرد على سلطان العقل نبغ (ديكارت)، وطلع على العالم بفلسفة يقينية كان لها تأثير كبير في إرجاع التيار الفلسفى حداً ما إلى اليقين.

## ٢ — ديكارت<sup>(١)</sup>،

وهو من أقطاب الفلسفة العقليين ومؤسسى النهضة الفلسفية في أوروبا. بدأ فلسفته بالشك، الشك الجارف العاصف؛ لأن الأفكار متضاربة، فهي - إذن - في معرض الخطأ، والإحساسات خداعية في كثير من الأحيان، فهي - أيضاً - ساقطة من الحساب، وبهذا وذاك تثور عاصفة الشك فتقتلع العالم المادى والمعنوى معًا ما دام الطريق إليهما هو الفكر والإحساس.

ويؤكد (ديكارت) على ضرورة هذا الشك المطلق، ويدلل على منطقيته بأن من الجائز أن يكون الإنسان واقعًا في رحمة قوة تهيمن على وجوده وعقله وتحاول خداعه وتضليله، فتوحى إليه بأفكار مقلوبة عن الواقع وإدراكات خاطئة. ومهما كانت هذه الأفكار والإدراكات واضحة فلا نستطيع استبعاد هذا الفرض الذي يضطرنا إلى اتخاذ الشك مذهبًا مطرداً.

ولكن (ديكارت) يستثنى حقيقة واحدة تصمد في وجه العاصفة لا تقوى على زعزعتها تيارات الشك، وهي : (نكره)؛ فإنه حقيقة واقعة لا شك فيها، ولا يزيدتها الشك إلا ثباتاً ووضوحاً؛ لأن الشك ليس إلا لوناً من ألوان الفكر، وحتى تلك القوة الخداعية لو كان لها وجود فهي لا تستطيع أن تخدعنا في إيماننا بهذا الفكر؛ لأنها إنما تخدعنا عن طريق الإيحاء بالتفكير

---

(١) يراجع للتفصيل: تاريخ الفلسفة الحديثة: ٦٥ - ٨٥، وديكارت، تأليف نجيب بدلي: ٨٧ - ١٣٢، و: ديكارت والفلسفة العقلية، د. راوية عبد المنعم: ١٣١ - ١٧٦.

الخطئ إلينا ، ومعنى ذلك : أن التفكير حقيقة ثابتة على كل حال ، سواء أكانت مسألة الفكر الإنساني مسألة خداع وتضليل أم مسألة فهم وتحقيق .

وتكون هذه الحقيقة في فلسفة (ديكارت) حجر الزاوية ونقطة الانطلاق للقيقين الفلسفي ، الذي حاول أن يخرج به من التصور إلى الوجود ، ومن الذاتية إلى الموضوعية ، بل حاول أن يثبت عن طريق تلك الحقيقة الذات والموضوع معاً ، فبدأ بذاته واستدلّ على وجودها بتلك الحقيقة قائلاً : «أنا أفكّر ، فأنا - إذن - موجود» .

وقد يلاحظ على ديكارت في هذا الاستدلال : أنه يحتوي - لا شعورياً - على الإيمان بحقائق لا زالت حتى الآن في موضع الشك عندـه ؛ فإنـ هذا الاستدلال تعبير غير فني عن الشكل الأول من القياس في المنطق الأرسطي ، ويرجع - فنياً - إلى الصيغة الآتية : «أنا أفكـر ، وكل مفكـر موجود ، فأنا موجود» . ولـأجل أن يـصحـ هذا الاستدلال عند ديكارت يجب أن يؤمن بالمنطق ، ويـعتقد بأنـ الشـكل الأول من الـقياس منـتج وصـحـيفـ في إنتاجـه ، معـ أنه لا يـزالـ في بداـيةـ الشـوطـ الأولـ ، ولا يـزالـ الشـكـ مـهيـمنـاـ في عـقـلهـ علىـ جـمـيعـ الـمعـارـفـ وـالـحـقـائـقـ وـمـنـهاـ الـمنـطـقـ وـقـوـانـينـهـ .

ولـكنـ الواقعـ الذيـ يـجبـ أنـ نـبـهـ عـلـيـهـ هوـ : أنـ دـيكـارتـ لمـ يـكـنـ يـحـسـ بـحـاجـةـ إـلـىـ الإـيمـانـ بـالـأـشـكـالـ الـقـيـاسـيـةـ فـيـ الـمـنـطـقـ حـيـنـ بدـأـ المـرـحـلـةـ الـاستـدـلـالـيـةـ مـنـ تـفـكـيرـهـ بـ«أـنـاـ أـفـكـرـ ،ـ فـأـنـاـ -ـ إذـنـ -ـ مـوـجـودـ»ـ ،ـ بـلـ كـانـ يـرـىـ أنـ مـعـرـفـةـ وـجـودـهـ عـنـ طـرـيقـ فـكـرـهـ ،ـ أـمـرـ بـدـيـهـيـ لـاـ يـحـتـاجـ إـلـىـ تـشـكـيلـ قـيـاسـ وـالـتـصـدـيقـ بـصـغـرـاهـ وـكـبـرـاهـ .

وـلـمـاـ كـانـتـ هـذـهـ الـقـضـيـةـ صـادـقـةـ ؛ـ لـأنـهـ بـدـيـهـيـ بـشـكـلـ لـاـ يـقـبـلـ الشـكـ ،ـ فـكـلـ ماـ هـوـ عـلـىـ درـجـتـهـ فـيـ الـبـداـهـةـ صـادـقـ أـيـضاـ ،ـ وـبـهـذاـ عـطـفـ قـضـيـةـ أـخـرىـ عـلـىـ الـبـدـيـهـيـةـ الـأـوـلـىـ ،ـ وـسـلـمـ بـأـنـهـ حـقـيقـةـ ،ـ وـهـيـ :ـ أـنـ الشـيـءـ لـاـ يـخـرـجـ مـنـ لـاـ شـيـءـ .

وبعد أن آمن بالناحية الذاتية أخذ في إثبات الواقع الموضوعي، فرتب الأفكار الإنسانية في ثلاثة طوائف:

**الأولى** - أفكار غريزية أو فطرية، وهي: الأفكار الطبيعية في الإنسان التي تبدو في غاية الوضوح والجلاء كفكرة: الله، والحركة، والامتداد، والنفس.

**الثانية** - أفكار غامضة تحدث في الفكر بمناسبة حركات واردة على الحواس من الخارج، وليست لها أصلية في الفكر الإنساني.

**الثالثة** - أفكار مختلفة، وهي: الأفكار التي يصطنعها الإنسان ويرتكبها من أفكاره الأخرى، كصورة إنسان له رأسان.

**وأخذ - أول ما أخذ -** فكرة (الله) من الطائفة الأولى، فقرر أنها فكرة ذات حقيقة موضوعية؛ إذ هي في حقيقتها الموضوعية تفوق الإنسان المفكّر وكل ما فيه من أفكار؛ لأنّه ناقص محدود، وفكرة (الله) هي فكرة الكامل المطلق الذي لا نهاية له. ولما كان قد آمن سلفاً بأنّ الشيء لا يخرج من لا شيء، فهو يعرف أنّ لهذه الصورة الفطرية في فكره سبباً، ولا يمكن أن يكون هو السبب لها؛ لأنّها أكبر منه وأكمل، والشيء لا يحيي، أكبر من سببه، وإنّما كانت الزيادة في المسبيب قد نشأت من لا شيء. فيجب أن تكون الفكرة منبثقه عن الكائن اللانهائي الذي يوازيها كمالاً وعظمة، وذلك الكائن هو أول حقيقة موضوعية خارجية تعرف بها فلسفة (ديكارت) وهي: (الله).

وعن طريق هذا الكائن الكامل المطلق أثبت أنّ كلّ فكر فطري في الطبيعة الإنسانية، فهو فكر صادق يحتوي على حقيقة موضوعية؛ لأنّ الأفكار العقلية - الطائفة الأولى - صادرة عن الله، فإذا لم تكن صادقة كان تزويد الله للإنسان بها خدعة وكذباً، وهو مستحيل على الكامل المطلق.

ولأجل ذلك آمن ديكارت بالمعرفة الفطرية (العقلية) للإنسان، وأنها معرفة صحيحة وصادقة، ولم يؤمن بغير تلك الأفكار الفطرية من الأفكار التي تنشأ بأسباب خارجية، وكان من نتيجة هذا أن قسم الأفكار عن الماadies إلى قسمين:

أحدهما الأفكار الفطرية، كفكرة الامتداد.

والآخر أفكار طارئة تعبر عن انفعالات خاصة للنفس بالمؤثرات الخارجية كفكرة: الصوت، والرائحة، والضوء، والطعم، والحرارة، واللون.

فتلك كيفيات أولية حقيقة، وهذه كيفيات ثانية لا تعبر عن حقائق موضوعية، وإنما تمثل في انفعالات ذاتية، فهي صور ذهنية تتراكم وتثور في دنيا الذهن بتأثير الأجسام الخارجية، ولا يشابهها شيء من تلك الأجسام.

هذا عرض خاطف جداً لنظرية المعرفة عند ديكارت.

ويجب أن نعرف قبل كل شيء أن القاعدة الأساسية التي أقام عليها مذهبة ويقينه الفلسفية وهي: «أنا أفكّر، فأنا – إذن – موجود»، قد نقضت في الفلسفة الإسلامية قبل ديكارت بعده قرون، حين عرضها الشيخ الرئيس ابن سينا ونقدها: بأنها لا يمكن أن تُعتبر أسلوبياً من الاستدلال العلمي على وجود الإنسان المفكّر ذاته، فليس للإنسان أن يبرهن على وجوده عن طريق فكره؛ لأنّه حين يقول: «أنا أفكّر، فأنا موجود»، إن كان يريد أن يبرهن على وجوده بـ(فكرة الخاصّ)، فقط، فقد أثبت وجوده الخاصّ من أول الأمر واعترف بوجوده في نفس الجملة الأولى. وإن كان يريد أن يجعل (الفكر المطلق) دليلاً على وجوده، فهو خطأ؛ لأنّ الفكر المطلق يحكم بوجود مفكّر مطلق لا مفكّر خاص، وإذن فالوجود الخاصّ لكلّ مفكّر يجب أن

يكون معلوماً له علمأً أولياً بصرف النظر عن جميع الاعتبارات بما فيها شكه وفكره.

وبعد ذلك نرى ديكارت يقيم صرح الوجود كله على نقطة واحدة، وهي: أن الأفكار التي خلقها الله في الإنسان تدل على حقائق موضوعية، فلو لم تكن مصيبة في ذلك لكان الله خادعاً، والخداع مستحيل عليه.

ويسهلة يمكن أن تبيّن الخلط بين المعرفة التأملية والمعرفة العملية في برهانه؛ فإن قضية (الخداع مستحيل) هي الترجمة غير الأمينة لقضية (الخداع قبيح)، وهذه القضية ليست قضية فلسفية، وإنما هي فكرة عملية، فكيف شك (ديكارت) في كل شيء ولم يشك في هذه المعرفة العملية التي جعلها أساساً للمعرفة التأملية الفلسفية؟!

أضف إلى ذلك أن تسلسل المعرفة في مذهب ديكارت ينطوي على دور واضح؛ فإنه حين آمن بالمسألة الإلهية أقام إيمانه هذا على قضية يفترض صدقها سلفاً، وهي: أن الشيء لا يخرج من لا شيء، وهذه القضية تحتاج بدورها إلى إثبات المسألة الإلهية؛ لتكون مضمونة الصدق، فما لم يثبت أن الإنسان محكوم لقوّة حكمة غير مخادعة، لا يجوز لديكارت أن يثق بهذه القضية، ويقضي على شكه في سيطرة قوّة خداعة الفكر الإنساني.

وأخيراً فلسنا بحاجة لتوضيح خلط آخر صدر منه بين (فكرة الله) و(الحقيقة الموضوعية التي تدل عليها) حين آمن باستحالة انبات هذه الفكرة عن الإنسان؛ لأنها أكبر منه. والحال أنها لا تزيد على فكره، وإنما يستحيل على الإنسان أن يخلق لهذه الفكرة حقيقتها الموضوعية.

وليس هدفنا بالفعل التوسيع في مناقشة (ديكارت)، وإنما نعني عرض وجهة نظره في قيمة المعرفة الإنسانية التي تتلخص في الإيمان بالقيمة القاطعة للمعارف العقلية الفطرية خاصة.

٢ — جون لوك<sup>(١)</sup>:

وهو الممثل الأساسي للنظرية الحسية والتجريبية كما عرفنا سابقاً.  
ورأيه في نظرية المعرفة أنّ المعرفة تنقسم كما يأتي :

- أ - المعرفة الوج다ـنية، وهي : المعرفة التي لا يحتاج الفكر في سبيل الحصول عليها إلى ملاحظة شيء آخر . كمعرفتنا بأنّ الواحد نصف الاثنين .
- ب - المعرفة التأمـلـية، وهي لا تحصل من دون استعـانـة بـمـعـلومـاتـ سابـقةـ، كـمـعـرـفـتـنـاـ بـأنـ مـجـمـوعـ زـواـيـاـ المـثـلـثـ يـساـويـ قـائـمـيـنـ .
- ج - المعرفة النـاشـئـةـ منـ وـقـوـعـ الحـسـ علىـ المعـنـىـ المـعـلـومـ .

ويعتقد (لوك) أنّ المعرفة الوجداـنيةـ مـعـرـفـةـ حـقـيقـيـةـ ذاتـ قـيـمةـ كـامـلـةـ منـ النـاحـيـةـ الـفـلـسـفـيـةـ، وكـذـلـكـ المـعـرـفـةـ التـأـمـلـيـةـ التيـ يـمـكـنـ تـوـضـيـحـهاـ باـسـدـلـالـ صـحـيـحـ. وأـمـاـ المـعـرـفـةـ الـحـسـيـةـ فـلـاـ قـيـمةـ لـهـاـ فـلـسـفـيـاـ وإنـ كـانـتـ مـعـتـبـرـةـ فيـ مقـايـيسـ الـحـيـاةـ الـعـمـلـيـةـ. وـنـظـرـاـ لـذـلـكـ لـمـ يـؤـمـنـ مـوـضـوـعـيـاـ بـجـمـيعـ خـواـصـ الـمـادـةـ الـمـدـرـكـةـ بـالـحـسـ، بلـ اـعـتـبـرـ بـعـضـهـاـ خـواـصـ حـقـيقـيـةـ مـوـضـوـعـيـةـ، كالـشـكـلـ وـالـمـدـدـادـ، وـالـحـرـكـةـ، وـاعـتـبـرـ بـعـضـهـاـ الآـخـرـ اـنـفـعـاـلـاـ ذـاتـيـاـ، كالـلـوـنـ، وـالـطـعـمـ، وـالـرـائـحةـ، وـماـ إـلـيـهاـ مـنـ صـفـاتـ .

ونـظـرـيـةـ (لـوكـ)ـ هـذـهـ فـيـ الـمـعـرـفـةـ وـوزـنـهـاـ الـفـلـسـفـيـ لـاـ يـتـقـنـ مـعـ رـأـيـهـ الـخـاصـ فـيـ تـحـلـيلـ الـمـعـرـفـةـ؛ ذـلـكـ أـنـ الإـدـرـاكـ فـيـ زـعـمـ (لـوكـ)ـ يـرـجـعـ كـلـهـ إـلـىـ الـحـسـ وـالـتـجـرـبـةـ، وـحتـىـ الـمـعـارـفـ الـبـدـيـهـيـةـ. كـمـبـدـأـ دـعـمـ الـتـنـاقـضـ وـنـحـوـهـ مـنـ الـمـبـادـئـ الـأـسـاسـيـةـ فـيـ الـفـكـرـ الـبـشـرـيـ. لـمـ تـوـجـدـ لـدـىـ الـإـنـسـانـ إـلـاـ عـنـ هـذـاـ الطـرـيقـ. وـهـذـاـ الـحـسـ الـذـيـ هوـ الـمـصـدـرـ الـأـسـاسـيـ لـتـلـكـ الإـدـرـاكـاتـ لـيـسـ ذـاـ قـيـمةـ

(١) يراجع قصة الفلسفة الحديثة ١ : ١٣٥ - ١٣٨ ، وموسوعة الفلسفة ، د. عبد الرحمن بدوي ٢ : ٣٧٣ (لوك).

فلسفية قاطعة في نظرية المعرفة عند (لوك)، والنتيجة الطبيعية لذلك هي: الشك المطلق في قيمة كل معرفة إنسانية؛ لأنها ليست في حقيقتها ونواتها الأساسية إلا إدراكاً حسياً اكتسب بالتجربة الظاهرة أو الباطنية.

وهكذا يبدو أن تنويعه للمعرفة إلى أقسام ثلاثة، والتفرق بينها من ناحية الاعتبار الفلسفى، يتناقض مع الأسس التي أقامها.

كما أن تقسيمه لخواص الأجسام المحسوسة إلى طائفتين - كما فعل ديكارت - ليس منطقياً علىأسه، وإن كان منطقياً إلى حد ما على أساس (ديكارت)؛ ذلك أن (ديكارت) كان يقسم المعرفة: إلى عقلية وحسية، ويؤمن باعتبار الأولى من ناحية فلسفية دون الثانية، وقد زعم أن فكرة الإنسان عن بعض خواص الجسم من الأفكار العقلية الفطرية، وفكرته عن بعضها الآخر حسية، فصح له بسبب ذلك أن ينزع تلك الخواص إلى أولية وثانوية، ويؤمن بأن الخواص الأولية حقيقة موضوعية دون الخواص الثانوية. وأما (جون لوك) فقد بدأ بناء الفلسفى بإبعاد الأفكار الفطرية، والإيمان بسيادة الحس على الإدراك كله، فخواص الأجسام لا سبيل إلى إدراكها إلا الحس، فما هو الفارق الفلسفى بين بعضها والبعض الآخر؟!

#### ٤ — المثاليون:

والذهب المثالي عميق الجذور في تاريخ الفكر الإنساني ومتعدد الأساليب، ولفظ المثالية هو - أيضاً - من الألفاظ التي لعبت أدواراً مهمة عبر التاريخ الفلسفى، وتبلور في عدة مفاهيم فلسفية تبادلت عليه، وأكسبته بسبب ذلك لوناً من الغموض والالتباس.

وقد ابتدأت المثالية دورها الأول في المصطلح الفلسفى على يد أفلاطون حين قال بنظرية خاصة في العقل والعلم الإنساني، وأسميت تلك

النظرية بنظرية: (المثل الأفلاطونية)، فقد كان أفالاطون فيلسوفاً مثالياً، ولكن مثاليته لم تكن تعني إنكار الحقائق المحسوسة، وتجريد الإدراكات الحسية عن الحقائق الموضوعية المستقلة عن مجال التصور والإدراك، بل كان يعتقد بموضوعية الإحساس، غير أنه ذهب إلى أكثر من ذلك، فاعتبر بموضوعية الإدراكات العقلية التي هي أعلى درجة من الإدراكات الحسية مقرراً أنَّ الإدراك العقلي - وهو إدراك الأنواع العامة كإدراك معاني الإنسان والماء والنور - ذو حقيقة موضوعية مستقلة عن التعقل، كما سبق إيضاحه في الجزء الأول من هذه المسألة<sup>(١)</sup>.

وهكذا نعرف أنَّ المثالية القديمة كانت لوناً من ألوان الإسراف في الإيمان بالواقع الموضوعي؛ لأنَّها آمنت بالواقع الموضوعي للإحساس (إدراك المعاني الخاصة بالحسن) وللتعقل (إدراك المعاني بصورة عامة) ولم تكن إنكاراً للواقع أو شكًا فيه.

وأتَخذت المثالية في التاريخ الحديث مفهوماً آخر يختلف كلَّ الاختلاف عن المفهوم السابق، فبينما كانت المثالية الأفلاطونية تؤكِّد على وجود الحقيقة الموضوعية للإدراكات العقلية والحسية معاً جاءت المثالية في لونها الحديث لتزعزع أساس الواقع الموضوعي، وتعلن عن مذهب جديد في نظرية المعرفة الإنسانية تلغي به قيمتها الفلسفية. والمفهوم المثالي الجديد هو الذي يعنينا درسه ومعالجته في بحثنا هذا.

وقد اختلفت على هذا المفهوم ألوان متعددة وصياغات كثيرة، وتوسَّع بعض كتاب الفلسفة فيه حتى اعتبروا المثالية وصفاً لكلَّ فلسفة ترتكز على الشك، أو تنطوي على محاولة لإبعاد جانب من الأشياء الموضوعية عن نطاق المعرفة الإنسانية، أو تؤمن بمبدأ غيبي للعالم.

---

(١) تحت عنوان: نظرية الاستذكار الأفلاطونية، في مبحث (التصور ومصدره الأساسي).

فالروحانية، واللاآدرية، والتجريبية، والعقلانية، والقديمة، والظاهراتية الوجودية، كلّها فلسفات مثالية في زعمهم<sup>(١)</sup>.

ولأجل أن يتضح دور المثالية في نظرية المعرفة الإنسانية تناول بالدرس الاتجاهات المهمة للمثالية الحديثة، وهي: الاتجاه الفلسفى، والاتجاه الفيزيائى، والاتجاه الفسيولوجي.

### ١— المثالية الفلسفية:

والممثل الأساسي لها (باركلي<sup>(٢)</sup>) الذي يُعدّ إمام المثالية الحديثة، وتعتبر فلسفته نقطة الانطلاق للاتجاه المثالي أو النزعة التصورية في قرون الفلسفة الأخيرة.

وجوهر المثالية في مذهب (باركلي) يتلخص في عبارته المشهورة: (أن يوجد هو: أن يُدرك أو أن يُدرَك)، فلا يمكن أن يُقرَّ بالوجود لشيء ما لم يكن ذلك الشيء مدرِّكاً أو مدرَكاً، والشيء المدرِّك هو: النفس، والأشياء المدرَّكة هي: التصورات والمعاني القائمة في مجال الحس والإدراك. فمن الضروري أن نؤمن بوجود النفس وجود هذه المعاني، وأما الأشياء المستقلة عن حيز الإدراك - الأشياء الموضوعية - فليست موجودة؛ لأنها ليست مدرَّكة.

ويتناول (باركلي) في بحثه بعد ذلك الأجسام التي يسمّيها الفلسفه بالجواهر الماديه ليخفيفها عن مسرح الوجود قائلاً: إننا لا ندرك من المادة التي يفترضونها إلا مجموعة من التصورات الذهنية والظواهر الحسية: كاللون والطعم، والشكل، والرائحة، وما إليها من صفات.

(١) ما هي المادة؟: ٥.

(٢) يراجع: موسوعة الفلسفة ١: ٢٨٧ (باركلي)، وقصة الفلسفة الحديثة ١: ١٤٦ - ١٥٢، وتاريخ الفلسفة الحديثة: ١٦٨.

ويعقب (باركلي) على مفهومه المثالي عن العالم مؤكداً أنه ليس سوسيطانياً ولا شائكاً في وجود العالم وما فيه من حقائق وكائنات، بل هو يعترف بوجود ذلك كله من ناحية فلسفية، ولا يختلف من هذه الناحية عنسائر الفلسفه، وإنما يتفاوت عنهم في تحديد مفهوم الوجود. فالوجود عند (باركلي) ليس بمعناه عند الآخرين، فما هو موجود في رأيهم يؤمن (باركلي) بوجوده أيضاً، ولكن على طريقته الخاصة في تفسير الوجود، التي تعني: أنَّ وجود الشيء عبارة عن وجوده في إدراكتنا، أي: إدراكتنا له.

ويعرض بعد ذلك سؤال بين يدي (باركلي) هو: إذا كانت المادة غير موجودة فمن أين يمكن - إذن - أن نأتي بالإحساسات التي تنبثق في داخلنا كل لحظة، من دون أن يكون لإرادتنا الذاتية تأثير في انشاقها وتتابعها؟ والجواب عند (باركلي) جاهز، وهو: أنَّ الله نفسه يبعث تلك الإحساسات فينا.

وهكذا انتهى (باركلي) من مطافه الفلسفى وقد احتفظ لنفسه بحقيقتين إلى جانب الإدراك: إحداهما العقل (الذات المدركة)، والأخرى هي الله (الحقيقة الخلاقية للإحساسات).

وهذه النظرية تلغى مسألة المعرفة الإنسانية ودراسة قيمتها من ناحية موضوعية إلغاء تماماً؛ لأنها لا تعرف بموضوعية الفكر والإدراك، ووجود شيء خارج حدودهما.

ويتبادر المفهوم المثالي عند (باركلي) شيء من الغموض قد يجعل من الممكن أن يُقدم له عدة تفسيرات، تتفاوت مفاهيمها في درجة مثاليتها وتعمقها في النزعة التصورية. ونحن نأخذ أعمق تلك المفاهيم في المثالية، وهو: المفهوم المثالي البحث الذي لا يعترف بشيء عدا وجود النفس المدركة والإحساسات والإدراكات التي تتتابع في داخلها، وهذا المفهوم

هو الذي يشّع من أكثر بياناته الفلسفية، وينسجم مع الأدلة التي حاول إثبات مفهومه المثالي بها، وتتلخص الأدلة على هذا المفهوم فيما يأتي :

**الدليل الأول -** أن جميع الإدراكات البشرية ترتكز على الحسن وترجع إليه، فالحسن هو القاعدة الرئيسية لها، وإذا حاولنا اختبار هذه القاعدة وجدناها مشحونة بالتناقضات والأخطاء : فحاسة البصر تتناقض دائمًا في رؤيتها للأجسام عند قريها وبعدها، فهي تدركها صغيرة الحجم إذا كانت بعيدة عنها، وتدركها بحجم أكبر إذا كانت قريبة منها. وحاسة اللمس هي أيضًا تتناقض، فقد ندرك بها شيئاً واحداً إدراكيين مختلفين، ويوضح (باركلي) بعد ذلك فيقول : اغمس يديك في ماء دافئ، بعد أن تغمس أحداهما في ماء ساخن والأخر في ماء بارد، أفلأ يبدو الماء بارداً لليد الساخنة وساخناً لليد الباردة؟ فهل يجب - إذن - أن نقول عن الماء : إنه ساخن وبارد في نفس الوقت؟! أو ليس هذا هو الكلام الفارغ بعينه؟! وإن فلتستنتج معى : أن الماء في ذاته لا يوجد كمادة مستقلًا عن وجودنا، فهو ليس سوى اسم نطلقه نحن على إحساسنا، فالماء يوجد فينا نحن. وفي كلمة واحدة : المادة هي الفكرة التي نضعها عن المادة. وإذا كانت الإحساسات فارغة عن كلّ حقيقة موضوعية للتناقضات الملحوظة فيها، لم تبق للمعرفة البشرية قيمة موضوعية مطلقاً؛ لأنّها ترتكز بصورة عامة على الحسن، وإذا انهارت القاعدة انهار الهرم كلّه.

وهذا الدليل لا قيمة له للأسباب الآتية :

**أولاً -** أن المعارف البشرية لا ترتكز كلّها على الحسن والتجربة؛ لأن المذهب العقلي الذي درسناه في الجزء السابق من المسألة - المصدر الأساسي للمعرفة - يقرر وجود معارف أولية ضرورية للعقل البشري، وهذه المعارف الضرورية لم تنشأ من الحسن، ولا يبدو فيها شيء من التناقضات

مطلقاً، فلا يمكن اقتلاع هذه المعارف بالعاصفة التي تشار على الحسن والإدراكات الحسية، وما دمنا نملك معارف في منجاة عن العاصفة فمن الميسور أن نقيم على أساسها معرفة موضوعية صحيحة.

ثانياً - أن هذا الدليل يتناقض مع القاعدة الفلسفية لمثالية (باركلي)، أي: مع النظرية الحسية والمذهب التجريبي؛ ذلك أن (باركلي) فيه يعتبر مبدأ عدم التناقض حقيقة ثابتة، ويستبعد من بداية الأمر إمكان التناقض في الواقع الموضوعي. وترتيباً على ذلك يستنتج من تناقض الإدراكات والتجارب الحسية خلوها من الواقع الموضوعي، وغاب عنه أن مبدأ عدم التناقض ليس في المذهب التجريبي إلا مبدأ تجريبياً يدلّ عليه بالتجربة الحسية، فإذا كانت الإدراكات والتجارب متناقضة كيف صح لباركلي أن يؤمن بمبدأ عدم التناقض، ويهربن عن هذا الطريق على عدم وجود واقع موضوعي؟ ولماذا لا يصحّ عنده وجود واقع موضوعي تناقض فيه الظواهر والأشياء؟! والحقيقة: أن (باركلي) استند - لا شعورياً - إلى فطرته الحاكمة بمبدأ عدم التناقض بصورة مستقلة عن الحسن والتجربة.

ثالثاً - من الضروري أن نميز بين مسألتين: إحداهما مسألة وجود واقع موضوعي للإدراكات والإحساسات، والأخرى مسألة مطابقة هذا الواقع لما ييدو لنا في إدراكتنا وحواستنا، وإذا ميزنا بينهما استطعنا أن نعرف أن تناقض الإحساسات لا يمكن أن يتخد برهاناً على عدم وجود واقع موضوعي - كما حاول باركلي - وإنما يدل على عدم التكافؤ بين المعنى المدرك بالحسن، والواقع الموضوعي في الخارج، أي: أن الإحساس لا يجب أن يكون مطابقاً كل المطابقة للأشياء الخارجية. وهذا شيء غير ما حاوله (باركلي) من إنكار موضوعية الإحساس، فنحن حين نغمض يدينا بالماء فتحسن إدراهما بالحرارة وتحسن الأخرى بالبرودة، لا نضطر - لأجل استبعاد التناقض - أن ننكر موضوعية الإحساس بصورة مطلقة، بل يمكننا أن نفتر

التناقض على وجه آخر، وهو: أن إحساساتنا عبارة عن انفعالات نفسية بالأشياء الخارجية، فلا بد من شيء خارجي حينما نحس وننفعل، ولكن ليس من الضروري تكافؤ الإحساس مع الواقع الموضوعي؛ لأن الإحساس لما كان انفعالاً ذاتياً فهو لا يتجرّد عن الناحية الذاتية. ويمكننا على هذا الأساس أن نحكم فوراً في شأن الماء الذي افترضه (باركلي) بأنه ماء دافئ ليس ساخناً ولا بارداً، وأن هذا الدفء هو الواقع الموضوعي الذي أثار فينا الإحساسين المتناقضين، وقد تناقض الإحساسان بسبب الناحية الذاتية التي نضيفها على الأشياء حين ندركها وننفعل بها.

**الدليل الثاني -** أن الاعتقاد بوجود الأشياء خارج روحنا وتصورنا إنما يقوم على أساس أنها نراها ولمسها، أي: أنها نعتقد بوجودها؛ لأنها تعطينا إحساسات ما، إلا أن إحساساتنا ليست سوى أفكار تحتويها أرواحنا، وإنما فالأشياء التي تدركها حواسنا ليست سوى أفكار، والأفكار لا يمكن أن توجد خارج روحنا.

(باركلي) في هذا الدليل يحاول أن يجعل مسألة الإيمان بالواقع الموضوعي للأشياء متوقفة على الاتصال بذلك الواقع بصورة مباشرة، وما دام لا يتاح لنا في حال من الأحوال أن نحصل اتصالاً مباشراً بالأشياء خارج روحنا، وما دمنا مضطرين إلى إدراكها في تصوراتنا وأفكارنا خاصة... فلا وجود في الحقيقة إلا لهذه التصورات والأفكار، ولو أطحنا بها لم يبق شيء نستطيع أن ندركه، أو أن نعرف بوجوده.

ويجب أن نلاحظ قبل كل شيء أن هذه الحجة التي حاول (باركلي) أن يبرهن بها على مفهومه المثالي ليست صحيحة حتى عند (باركلي) نفسه؛ فإنه يتافق معنا - بصورة غير شعورية - على دحضها وعدم كفايتها لتبرير المفهوم المثالي؛ ذلك أنها تؤدي إلى مثالية ذاتية تنكر وجود الأشخاص الآخرين كما تنكر وجود الطبيعة على السواء؛ فإن الحقيقة إذا كانت مقتصرة على

نفس الإدراك والشعور باعتبار أننا لا نتصل بشيء وراء حدود الذهن ومحتوياته الشعورية، فهذا الإدراك والشعور هو إدراكي وشعوري أنا، وأنا لا أتصل بإدراك الآخرين وشعورهم كما لا أتصل بالطبيعة ذاتها، وهذا يفرض عليّ عزلة عن كل شيء عدا وجودي وذهني، فليس لي الحق بالتسليم بوجود الناس الآخرين؛ لأنهم ليسوا إلا تصورات ذهني وفكري الذاتي.

وهكذا تنتهي المسألة إلى مثالية فردانية فظيعة، فهل كان يمكن لـ(باركلي) أن يندفع مع حجته إلى أقصى مداها ويخرج منها بمثالية كهذه؟! وإذا كان قد حاول شيئاً من هذا فسوف يتناقض مع نفسه قبل غيره، وإلا فمع من كان يتحدث؟! ولمن كان يكتب ويؤلف؟! ولحساب من كان يلقي محاضراته ودروسه؟! أليس ذلك تأكيداً قاطعاً من (باركلي) على الواقع الموضوعي للأشخاص الآخرين؟!

وهكذا يتضح أنـ(باركلي) نفسه يشاركتنا في عدم قبول الحججة التي تبنّاها والتصديق - ولو لا شعورياً - بطلانها .

ويبقى علينا بعد هذا أن نوضح سر المغالطة في هذا الدليل، لنفهم السبب في عدم حصول القناعة الواقعية به حتى لـ(باركلي) نفسه .

وفي هذا الصدد يلزمـنا أن نستذكر ما عرفناه في الجزء الأول من المسألة (المصدر الأساسي للمعرفة) : من انقسام الإدراك البشري إلى قسمين رئيسين، وهما : التصديق، والتصور، وأن نعرف للتصديق ميزة الأساسية على التصور، هذه الميزة التي تجعل من المعرفة التصديقية همزة الوصل بيننا وبين العالم الخارجي .

وإيضاح ذلك : أنـ التصور عبارة عن وجود صورة لمعنى من المعاني في مداركنا الخاصة، فقد توجد الصورة في حواسنا فيكون وجودها كذلك مكتوناً للإحساس بها ، وقد توجد الصورة في مخيلتنا فيحصل بذلك التخيّل ،

وقد توجد الصورة بمعناها التجريدي العام في الذهن ويسمى وجودها هذا تعلقاً. فالإحساس والتخيل والتعقل ألوان من التصور وأنحاء لوجود صور الأشياء في المدارك البشرية: فنحن نتصور التفاحة على الشجرة بالإحساس بها عن طريق الرؤية، ومعنى إحساسنا بها: وجود صورتها في حواسنا، ونحتفظ بعد ذلك بهذه الصورة بعد انصرافنا عن الشجرة في ذهنتنا، وهذا الوجود هو التخيل، ويمكنا بعد ذلك أن نسقط من الصورة الخصائص التي تميّز بها عن التفاحات الأخرى ونستبقي المعنى العام منها، أي: معنى التفاحة بصفة كلية، وهذه الصورة الكلية هي: التعقل.

فهذه مراحل ثلاث من التصور يجتازها الإدراك البشري وهو لا يعبر في كل مرحلة إلا عن وجود صورة في بعض مداركنا، فالتصور بصفة عامة لا يعدو أن يكون وجوداً لصورة شيء ما في مداركنا، سواء أكان تصوراً واضحاً جلياً بالإحساس، أم باهتاً وضئيلاً كالتخيل والتعقل، وهو لذلك لا يمكن أن يشق لنا الطريق إلى ما وراء هذه الصورة التي نتصورها في مداركنا، ولا يكفي للانتقال من المجال الذاتي إلى المجال الموضوعي؛ لأنّ وجود صورة للمعنى في مداركنا شيء، وجود ذلك المعنى بصورة موضوعية ومستقلة عنا في الخارج شيء آخر، ولذا قد يجعلنا الإحساس بتصور أموراً عديدة لا نؤمن بأنّ لها واقعاً موضوعياً مستقلاً، فنحن نتصور العصا المغمومة في الماء وهي مكسورة، ولكننا نعلم بأن العصا لم تنكسر في الماء حقاً، وإنما نحسها كذلك بسبب انكسار الأشعة الضوئية في الماء. ونتصور الماء الدافئ حاراً جداً حين نضع يدنا فيه وهي شديدة البرودة، مع يقيننا بأن الحرارة التي أحسسنا بها ليس لها واقع موضوعي.

وأما التصديق - أي: القسم الآخر من الإدراك البشري - فهو الذي يصح أن يكون نقطة الانطلاق لنا من التصورية إلى الموضوعية، فلنلاحظ كيف يتم ذلك؟

إن المعرفة التصديقية عبارة عن حكم النفس بوجود حقيقة من الحقائق وراء التصور، كما في قولنا: إن الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين. فإن معنى هذا الحكم هو: جزمنا بحقيقة وراء تصوراتنا للخطوط المستقيمة والنقاط والمسافات، ولذلك يختلف كل الاختلاف عن ألوان التصور الساذج، فهو:

أولاً - ليس صورة لمعنى معين من المعاني التي يمكن أن تحسها وتنتصورها، بل فعلاً نفسياً يربط بين الصور، ولهذا لا يمكن أن يكون وارداً إلى الذهن عن طريق الإحساس، وإنما هو من الفعالities الباطنية للنفس المدركة.

ثانياً - يملك خاصية ذاتية لم تكن موجودة في شيء من ألوان التصور وأقسامه، وهي: خاصية الكشف عن واقع وراء حدود الإدراك، ولذلك كان من الممكن أن تتصور شيئاً وأن تحس به ولا تؤمن بوجوده في الواقع وراء الإدراك والشعور، ولكن ليس من المعقول أن تكون لديك معرفة تصديقية - أي: أن تصدق بأن الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين - وتشك مع ذلك في وجود حقيقة موضوعية يحكي عنها إدراكك وشعورك.

وهكذا يتضح: أن المعرفة التصديقية هي وحدتها التي يمكن أن ترد على حجة (باركلي) القائلة: إننا لا نتصل بالواقع مباشرة، وإنما نتصل بأفكارنا، فلا وجود إلا لأفكارنا. فالنفس وإن كانت لا تتصل مباشرة إلا بإدراكاتها، إلا أن هناك لوناً من الإدراك يكشف بطبيعته كشفاً ذاتياً عن شيء خارج حدود الإدراك وهو: الحكم، أي: المعرفة التصديقية. فحججة (باركلي) كانت تقوم على الخلط بين التصور والتصديق، وعدم إدراك الفوارق الأساسية بينهما.

وعلى هذا الضوء نتبين أن المذهب التجريبي والنظرية الحسية يؤذيان

إلى التزعة المثالية، فهما مضطزان إلى قبول الحجة التي قدمها (باركلي)؛ لأنّ النفس البشرية بمقتضى هذين المبدأين لا تملك إدراكاً ضرورياً أو فطرياً مطلقاً، وإنما تنشأ إدراكاتها جميعاً من الحس وترتکز معارفها عليه، والحس ليس إلا لوناً من ألوان التصور، فمهما كثر وتنوع لا يعدو حدوده التصورية، ولا يمكن أن يخطو به الإنسان إلى الموضوعية خطوة واحدة.

**الدليل الثالث - أن الإدراكات والمعارف البشرية إذا كانت لها خاصة الكشف الذاتي عن مجال وراء حدودها، وجب أن تكون جميع العلوم والمعارف صحيحة؛ لأنها كاشفة بحكم طبيعتها ذاتها، والشيء لا يخلّى عن وصفه الذاتي، مع أنّ جميع مفكري البشرية يعترفون بأنّ كثيراً من المعلومات والأحكام التي لدى الناس هي إدراكات خاطئة ولا تكشف شيئاً من الواقع، بل قد يجمع العلماء على الاعتقاد بنظرية ما ويتجلى بعد ذلك بكل وضوح أنها ليست صحيحة، فكيف يُفهم هذا على ضوء ما تزعمه الفلسفة الواقعية: من أن العلم يتمتع بالكشف الذاتي؟! وهل لهذه الفلسفة من مهرب إلا التنازل عن منح العلم هذه الصفة؟! وإذا تنازلت عن ذلك كانت المثالية أمراً محتماً؛ لأنّنا لا نستطيع أن نصل - حينئذ - إلى الواقع الموضوعي عن طريق أفكارنا ما دمنا قد اعترفنا بأنّها لا تملك كشفاً ذاتياً عن ذلك الواقع.**

ولأجل أن نجيب على هذا الدليل يلزمـنا أن نعرف ما هو معنى الكشف الذاتي للعلم؟ إن الكشف الذاتي للعلم معناه: أن يريـنا متعلـقه ثابتـاً في الواقع الخارج عن حدود إدراكتـنا وشعورـنا: فعلمـنا بأنـ الشـمس طـالـعة وأنـ المـثلـث غيرـ المـربـع يـجعلـنا نـرى طـلـوعـ الشـمـس وـمـغـاـيرـةـ المـثـلـث لـلـمـرـبـعـ ثـابـتـينـ فيـ وـاقـعـ مستـقـلـ عـنـاـ، فـهـوـ يـقـومـ بـدـورـ المـرـأـةـ، وإـرـاءـتـهـ لـنـاـ ذـلـكـ هـيـ كـشـفـهـ الذـاتـيـ، وـلـيـسـ معـنـىـ هـذـهـ الإـرـاءـةـ: أـنـ طـلـوعـ الشـمـسـ مـوـجـودـ فـيـ الـخـارـجـ حـقـاـ، وـأـنـ مـغـاـيرـةـ المـثـلـثـ لـلـمـرـبـعـ ثـابـتـةـ فـيـ الـوـاقـعـ؛ فـإـنـ كـوـنـ الشـيـءـ ثـابـتـاـ فـيـ الـوـاقـعـ غـيرـ كـوـنـهـ

مرئياً كذلك، وبذلك نعرف أنَّ الكشف الذاتي للعلم لا يختلف عنه حتى في موارد الخطأ والاشتباه، فإنَّ علم القدماء بأنَّ الشمس تدور حول الأرض كان له من الكشف الذاتي بمقدار ما لعلمنا بدوران الأرض حول الشمس من كشف، بمعنى: أنهم كانوا يرون دوران الشمس حول الأرض أمراً ثابتاً في الواقع بصورة مستقلة عنهم، فوجود هذه الدوران بصورة موضوعية كان مرئياً لهم، أي: أنهم كانوا يصدقون بذلك وإن لم يكن ثابتاً في الواقع<sup>(١)</sup>.

فالإنسان بطبيعته - إذن - يخرج من التصورية إلى الموضوعية بالعلم التصديقي، لمكان كشفه الذاتي، سواء أكان العلم مصيباً في الواقع أم خطئنا، فإنه علم وكشف على كل تقدير.

الدليل الرابع - أنَّ المعرفات التصديقية إذا كانت قد تخطط، ولم يكن كشفها الذاتي يصونها عن ذلك، فلماذا لا يجوز أن تكون جميع معارفنا التصديقية خطأ؟ وكيف يمكننا أن نعتمد على الكشف الذاتي للعلم ما دام هذا الكشف صفة لازمة للعلم في موارد الخطأ والصواب على حد سواء؟!

وهذه المحاولة تختلف في هدفها عن المحاولة السابقة: ففي تلك المحاولة كانت تستهدف المثالية إلى اعتبار المعرفات البشرية أشياء ذاتية لا تشق لنا الطريق إلى الواقع الموضوعي، وقد أحبطنا تلك المحاولة بإيضاح ما للمعرفات التصديقية من كشف ذاتي تمتاز به على التصور الخالص. وأما هذه المحاولة فهي تقصد إزالة المعرفات التصديقية نهائياً من التفكير البشري؛ لأنَّها ما دامت قد تخطط، أو ما دام كشفها الذاتي لا يعني صحتها

(١) وبالغير الفلسفى المصطلح: أنَّ التضاد القائم بين الكاشف وهو العلم، والمنكشف بالعرض وهو الشيء الخارج عن حدود العلم، ليس ثابتاً بين وجود الكاشف ووجود المنكشف بالعرض، ليمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر، وإنما هو بين الكاشفية الذاتية للعلم والمنكشفيّة بالعرض للشيء الخارج عن حدود العلم، ومن الواضح: أنَّ الأمرين متلازمان ولا يمكن انفكاكهما مطلقاً. (المؤلف)

دائماً، فلماذا لا نشك فيها ونخلّى عنها جميعاً؟ ولا يوجد لدينا بعد ذلك ما يضمن وجود العالم الموضوعي.

وبطبيعة الحال، أن التفكير البشري لو لم يكن يملك عدّة معارف مضمونة الصحة بصورة ضرورية، لكان هذا الشك لازماً ولا مهرب عنه، ولما أمكننا أن نعلم بحقيقةِ مهما كانت ما دام هذا العلم لا يستند إلى ضمان ضروري، وكان الخطأ محتملاً في كلّ مجال. ولكن الذي يقضي على هذا الشك هو المذهب العقلي - الذي درسناه في الجزء الأول من نظرية المعرفة (المصدر الأساسي للمعرفة) - فهو يقرّ وجود معارف ضرورية مضمونة الصحة لا يقع فيها الخطأ مطلقاً، وإنما يقع أحياناً في طريقة الاستنتاج منها. وعلى هذا تنقسم المعارف البشرية - كما سبق في تلك الدراسة - إلى معارف ضرورية مضمونة تتشكل منها القاعدة الرئيسية للتفكير، و المعارف ثانوية تستنتج من تلك القاعدة، وهي التي قد يقع فيها الخطأ.

فنحن - إذن - مهما شككنا لا نستطيع أن نشك في تلك القاعدة؛ لأنها مضمونة الصدق بصورة ضرورية.

ونريد أن نتبين الآن ما إذا كان في وسع الفيلسوف المثالي (باركلي) أن ينكر تلك القاعدة المضمونة، ولا يقرّ بوجود معارف ضرورية فوق الخطأ والاشتباه أو لا؟

ولا شك في أن الجواب هو النفي؛ فإنّه مضططر إلى الاعتراف بوجود معارف مضمونة الصدق ما دام قد حاول الاستدلال على مثاليته بالأدلة السابقة؛ فإنّ الإنسان لا يمكنه أن يستدلّ على شيء ما لم يرتكز استدلاله على أصول وقواعد مضمونة الصدق عنده، ونحن إذا لاحظنا أدلة (باركلي) وجذبناه مضطراً إلى الاعتراف:

**أولاً** - بمبدأ عدم التناقض الذي ارتكز عليه الدليل الأول؛ فإنّ التناقض

إذا كان ممكناً فلا يصح أن يستنتج من تناقض الإحساسات عدم موضوعيتها.

وثانياً - بمبدأ العلية والضرورة، فهو لو لم يكن يعترف بهذا المبدأ لكان استدلاله عبئاً، لأنَّ الإنسان إنما يقيم دليلاً على رأيه لإيمانه بأنَّ الدليل علة ضرورية للعلم بصحة ذلك الرأي. فإذا لم يكن يعتقد بمبدأ العلية والضرورة جاز أن يكون الدليل صحيحاً، ومع ذلك لا يثبت به الرأي المطلوب.

وإذا ثبت وجود معارف مضمونة الصدق في التفكير البشري، فلا شك في أنَّ من تلك المعرفات معرفتنا بوجود العالم الموضوعي المستقل عننا؛ فإنَّ العقل يجد نفسه مضطراً إلى التصديق بوجود عالم خارجي على سبيل الإجمال ورفض كل شك في ذلك، مهما وقعت من مفارقات بين حسنه والواقع، أو بين فكره والحقيقة، بل يُعد التشكيك في وجود العالم المستقل ضرباً من الجنون. ونخلص من مناقشاتنا للمثالية الفلسفية إلى أنَّ الواقعية ترتكز على أساسين:

الأول - الإيمان بوجود كشف ذاتي للمعارف التصديقية.

الثاني - الاعتقاد بقاعدة أساسية للمعرفة البشرية مضمونة الصدق بصورة ضرورية.

وكلا هذين الأساسين قد وجدنا (باركلي) مضطراً إلى الاعتراف بهما؛ فإنه لو لا الكشف الذاتي للمعرفة التصديقية، لما عرف الأشخاص الآخرين، ولما كيف حياته على أساس وجودهم، ولو لا وجود معارف مضمونة الصدق في التفكير البشري، لما أمكنه أن يستدلَّ على مزاعمه المثالية.

### ب — المثالية الفيزيائية:

كانت الفيزياء قبل قرن من الزمان تُفسِّر الطبيعة تفسيراً واقعياً مادياً تحكمه قوانين الميكانيك العامة. فالطبيعة واقعية عند الفيزيائيين، بمعنى:

أنها موجودة بصورة مستقلة عن الذهن والشعور، وهي مادية أيضاً؛ لأنَّ مردَ الطبيعة في تحليلهم العلمي إلى جزئيات صلبة صغيرة لا تقبل التغيير ولا الانقسام، وهي الجوادر المفردة التي نادى بها ديموقريطس في الفلسفة اليونانية. وهذه الجزئيات أو الكتل الأولية للطبيعة في حركة مستمرة، فالمادة هي مجموع تلك الجزئيات، والظاهرات الطبيعية فيها ناتجة عن انتقال تلك الكتل وحركتها في المكان.

ولمَّا كانت هذه الحركة بحاجة إلى تفسير من العلم، فقد فسرتها الفيزياء تفسيراً آلياً كما تفسّر الحركة في رقاص الساعة أو الأمواج الصوتية، وافتراض وجود قوى في الكتل أو علاقات خاصة بين تلك الكتل؛ لمحاولة تكميل التفسير الآلي لظواهر الطبيعة. وهذه القوى وال العلاقات بدورها يجب أن تخضع للتفسير الآلي أيضاً، فنشأ من ذلك في الفيزياء المفهوم الفرضي لـ(الأثير)، وأُسنِدَ إليه عدّة مهام كان تشارضوء الذي افترض الأثير حاملاً له عند انتقاله من بعض الأجسام إلى بعض، كما يحمل - أيضاً - الحرارة والكهرباء ونحوها من قوى الطبيعة.

ويتلخص هذا العرض في أنَّ الطبيعة واقع موضوعي مادي يحكمه نظام آلي كامل.

ولم يستطع هذا المفهوم الفيزيائي أن يصمد للكشوف الحديثة التي فرضت على العلماء أن يقلّبوا نظرياتهم عن الطبيعة رأساً على عقب، وبرهنت لهم على أنَّ العقل العلمي لا يزال في البداية، وكان من أهمَّ تلك الكشوف العلمية اكتشاف الكهارب الذي دلَّ على وجود بنية مركبة للذرة واكتشاف انحلالها الإشعاعي.

في بينما كانت الذرة هي الوحيدة المادية الأساسية التي تألف منها الطبيعة، عادت بدورها مركبة، ولم تقف القصة عند هذا الحد بل أصبح من

الممكн أن تتبعـر كهرباء . وبينما كانت الحركة محدودة في حدود الحركات الميكانيكية التي تنسق مع التفسير الآلي للطبيعة ، اكتشفت ألوان أخرى من الحركة . وبينما كان الرأي السائد يزعم أن كتلة المادة - وهي التعبير الرياضي عن الجوهر المادي - دائمة وغير قابلة للتغيير ، ثبت في البرهان العلمي أنها ليست ثابتة ، بل هي نسبية ولا تعـبر في مفهومها الواقعي إلا عن طاقة مكتنزة ، ولذا تختلف كتلة الجسم باختلاف حركته .

وهكذا بدا للفيزيائين واضحـاً أن المادية قد ماتت ، وأن المفهوم المادي للعالم أصبح يتعارض مع العلم والبراهين التجريبية .

ولأجل ذلك استطاع العلماء أن يكرنوا عن العالم مفهومـاً جوهرـياً أعمق من المفهوم المادي ، وليست المادية إلا وجهاً من وجوه هذا المفهوم الجديد ، بل ذهب بعض الفيزيائين إلى أكثر من ذلك ، فزعم أن مردـ العالم إلى حركة خالصة محاولاً الاستغناء عن إضافة أي حقيقة جوهرـية إليها .

فقد قال (أوزوالد) :

«إن العـصـاـ التي تـضرـبـ (سـكـابـانـ) لا تـنهـضـ على وجودـ العالمـ الـخـارـجـيـ ،ـ هـذـهـ العـصـاـ لـيـسـ مـوـجـوـدـاـ إلاـ طـاقـتـهاـ الـحـرـكـيـةـ».

وقال (كارل بيرسون) :

«المادة هي اللامادي الذي هو في حركة» .

وفي غمرة هذه الكشفـ الجديدةـ -ـ التي زعزـعتـ الكـيانـ المـادـيـ وأـظـهـرـتـ أنـ المـادـةـ هيـ الـوـهـمـ الـبـشـريـ الـعـامـ عنـ الـعـالـمـ ،ـ لاـ المـفـهـومـ الـعـلـمـيـ المـطـابـقـ لـلـعـالـمـ -ـ ظـهـرـ الـاتـجـاهـ الـمـثـالـيـ فـيـ الـفـيـزـيـاءـ ،ـ وـاسـتـهـوىـ كـثـيرـاـ منـ الـفـيـزـيـائـينـ ،ـ فـقـالـواـ :ـ ماـ دـامـ الـعـلـمـ يـقـدـمـ فـيـ كـلـ يـوـمـ بـرـاهـينـ جـديـدةـ ضـدـ الـقـيمـةـ الـمـوـضـوعـيـةـ لـلـعـرـفـ الـبـشـرـيـةـ ،ـ وـضـدـ الصـفـةـ الـمـادـيـةـ لـلـعـالـمـ ،ـ فـلـيـسـ الذـرـاتـ أوـ

البنية الأساسية للمادة - بعد أن تبخرت على ضوء العلم - إلا ظرفاً مناسبة للتعبير عن الفكر، واستعارات وإشارات لا تتضمن من الحقيقة الواقعية شيئاً.

قال أدينغتون:

«ليس ثمة في منظومة قوانين علم الطبيعة كلها شيء واحد لا يمكن استنتاجه بوضوح من اعتبارات نظرية المعرفة الشاملة المطلقة وتأملاتها، والدماغ الذي يكون غير عالم بكوننا ولكنه يعرف نظام التفكير الذي يفسّر بوساطته العقل البشري تجربته الحسية، يكون بمقدوره أن يبلغ جميع معارف علم الطبيعة المحصلة من طريق التجربة، وفي النهاية أقول: إن ما أدركه عن الكون هو - تماماً وبصورة صحيحة دقيقة - الشيء نفسه الذي نضيفه إلى الكون ليصبح مفهوماً».

وأعرب بعد ذلك عن أمله في:

«أن يعرف في السنوات القريبة القادمة ما كان خبيثاً في النواة الذرية رغم ما ينشأ في أذهاننا من ظن بأن هذا قد خبي من قبلنا».

والواقع: أن الاتجاه المثالي عند هؤلاء الفيزيائيين ناتج عن خطأ في التفكير الفلسفى لا عن برهان فيزيائي في المجال العلمي؛ ذلك أن المسألة الأساسية في الفلسفة التي انقسم الفلاسفة في الجواب عنها إلى مثاليين وواقعيين بدت لهم مغلوطة.

فالمسألة الأساسية هي: مسألة ما إذا كان للعالم واقع موضوعي مستقل عن ذهننا وشعورنا، وقد فهمها أولئك الفيزيائيون على أنها لا تقبل سوى إجابتين على الوجه الآتي فقط:

إما أن مرد العالم إلى الذهن والشعور، فلا وجود له بصورة موضوعية، وإنما أن العالم واقع مادياً موجود خارج الذهن والشعور.

فإذا استبعدنا الإجابة الثانية بالبراهمين والتجارب العلمية التي دلت على أن المادة ليست إلا قناعاً للحقيقة التي ينطوي عليها العالم، لزمناأخذ بالإجابة الأولى والاعتقاد بالمفهوم المثالي البحث للعالم.

ولكن الحقيقة: أن الإجابتين لم توضعا وضعاً صحيحاً فيما سبق؛ ذلك أن تقديم إجابة تناقض الإجابة المثالية لا تحتم علينا الإيمان بلزم الصفة المادية للواقع الموضوعي؛ فإن الواقعية التي تخالف المثالية بصورة متناسبة لا تعني أكثر من الاعتراف بوجود واقع موضوعي مستقل عن الذهن والشعور، وإنما أن هذا الواقع الموضوعي المستقل هل هو المادة أو القوة أو الحركة أو الموج الكهربائي... فذلك سؤال آخر يجب على الواقعية التي آمنت بالعالم الموضوعي أن تجيب عنه على ضوء العلم والاكتشافات التجريبية.

ومتى فرقنا بين المسألتين تفريقاً تماماً استطعنا أن نردد الاتجاه المثالي السابق الذكر إلى الخطأ الذي يرتكز عليه.

فقد عرفنا أن السؤال الأول هو: هل للعالم واقع مستقل عن الذهن البشري؟

والإجابتان عن هذا السؤال هما للمثالية والواقعية. فالمثالية تجيب بالنفي والواقعية تجيب بالإثبات. وكلتا الإجابتين يجب ارتکازهما على أساس فلسفی بحث، ولا كلمة للعلم والتجربة في هذا الموضوع.

والسؤال الآخر: ما هو الواقع الموضوعي المستقل؟ وهل تلزمه خصائص المادة وصفاتها أو لا؟ وهذا السؤال إنما يتوجه إلى الواقعية، ولا

مجال له على أساس المفهوم المثالي. ويجب بعض الواقعيين عن هذا السؤال بإعطاء المفهوم المادي للواقع الموضوعي المستقل، ويجب الآخرون بإعطاء مفاهيم أخرى، وللعلم في هذه الإجابات كلمته، فالتجارب والكشف العلمية هي التي تكون المفهوم العلمي للواقعيين عن العالم الموضوعي.

إذا أبطل العلم المفهوم المادي للعالم، فهو لا يعني أنَّ العلم رفض الواقعية وصار مثاليًّا؛ لأنَّ الكشف العلمي لم يبرهن على عدم وجود الواقع الموضوعي المستقل، وإنما دلَّ على عدم لزوم الصفة المادية له. فليكن مرد العالم إلى القوة أو إلى الحركة أو إلى أي شيء آخر غير المادة؛ فإنَّ ذلك لا يضر بالواقعية، ولا يبرهن على المثالية ما دام لذلك الشيء واقع موضوعي موجود بصورة مستقلة عن الذهن والشعور، فالمادة إذا تبخرت كهرباء على ضوء العلم، والكتلة إذا تحولت إلى طاقة، والطاقة إذا تحولت إلى كتلة، والطبيعة إذا كانت تعبر عن حركة خالية من المادة، إذا صح ذلك كلَّه فلن يغير ذلك من موقفنا تجاه السؤال الأول شيئاً؛ لأننا نؤمن على كلِّ تقدير بأنَّ الحقيقة ليست نتائج الشعور فحسب، بل هي وليدة الواقع المستقل.

وإنما يكون لهذه النظريات العلمية تأثير إذا فرغنا عن الإجابة على السؤال الأول، وتناولنا السؤال الثاني لنعرف كيف هو العالم.

وبهذا نعرف أنَّ كشف العلم الحديث لا تردد على الواقعية بشيء، وإنما تردد على المادة التي تزعم أنَّ المادة هي الوصف اللازم لذلك الواقع بصورة عامة.

ومن الغريب محاولة بعض الماديين الاحتفاظ للمادة بمقامها، والردة

على البراهين العلمية والتجريبية بأنها لا تبرهن على سلب الصفة المادوية عن العالم، وإنما تكون سبباً في تعمق فهمنا للمادة وخصائصها.

قال لينين:

«إن تلاشي المادة يعني أن الحد الذي وصلت إليه معرفتنا بالمادة يتلاشى، وإن عينا يتعقب، فشلة خصائص للمادة - كعدم قابليتها للاختراق وعدم الحركة والكتلة - كانت تبدو لنا من قبل مطلقة ثابتة أولية وهي تتلاشى الآن، وقد عرفت بأنها نسبية ملزمة فقط لبعض حالات المادة؛ ذلك أن الخاصة الوحيدة للمادة التي يحدد التسليم بها المادية الفلسفية إنما هي: كونها - أي المادة - حقيقة موضوعية، وأنها موجودة خارج وعيننا»<sup>(١)</sup>.

«إن دعائم المفهوم المادي عن العالم لا يمكن أن يزعزعها أي تغير في المفهوم العلمي لخصائص المادة، وليس ذلك لأن المدرك الفلسفي عن المادة يكون دون علاقة بمدرك علمي مزعوم، وإنما لأن المادة لا يمكن أن تفقد هذه الخاصة الأساسية من خصائصها، وهي: كونها - أي المادة - حقيقة واقعية موضوعية»<sup>(٢)</sup>.

بهذا أراد لينين أن يزيف المثالية الفيزيائية، ويدعم مفهومه المادي.

ويبدو واضحاً من كلامه تجاهله لكلّ فلسفة واقعية عدا الواقعية القائمة على أساس مادي، ولأجل أن يحلّ التناقض بين المفهوم المادي وحقائق العلم والفيزياء شرح مفهوم المادة شرحاً غريباً، وأعطاه من السعة والشمول

(١) ما هي المادية؟: ٢٠ - ٢١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣.

ما جعله يعبر عن الواقع الموضوعي المستقل بال المادة، محاولاً بذلك أن يقدم المادىة كحلٍ فلسفى وحيد لمسألة وجود العالم في مقابل المثالية. ومن الواضح: أن المادة إذا كانت تعبيراً مساوياً للواقع الموضوعي المستقل، وكانت خصيصتها الوحيدة الالزمه لها هي موضوعيتها وجودها بصور مستقلة عن وعيينا، فالفلسفة الميتافيزيقية الإلهية تكون فلسفة مادية تماماً باعتبار هذا المفهوم الجديد للمادة، ويرتفع التعارض نهائياً بين الفلسفة الميتافيزيقية والفلسفة المادية ومفهومها عن العالم.

فالfilisوف الإلهي الذي يؤمن بما وراء الطبيعة يقول نفس الكلمة تماماً عن العالم. فالعالـم عنده واقع موضوعي مستقل عن وعيـنا، وليس المبدأ الإلهي الذي تعتقد به الفلسفة الميتافيزيقية إلا واقعاً موضوعياً مستقلاً عن وعيـنا.

والحقيقة: أن التلاعب بالألفاظ لا يجدي شيئاً، فتوسيع المفهوم المادى إلى حد يجعله ينطبق على المفهوم المعارض له وينسجم معه لا يعني إلا تخلـيه عن واقعـه الفلسفـي الخـاصـ، وعجزـه عن الرـد على ما يعارضـه من مفاهـيمـ.

أضـفـ إلى ذلك أنـ المـادـيةـ الجـدلـيةـ لاـ تـسمـحـ لـلـيـنـينـ أنـ يـعـرـفـ بـحـقـيقـةـ مـطـلـقـةـ؛ لأنـ ذـلـكـ يـتـنـافـيـ معـ الجـدلـ القـائلـ بـتـطـورـ جـمـيعـ الـحـقـائقـ طـبـقاـ لـلـتـنـاقـضـاتـ المـحـتوـاـةـ فـيـهاـ، فـهـلـ الـخـاصـةـ الـأـسـاسـيـةـ لـلـمـادـةـ فـيـ مـفـهـومـهاـ الـلـيـنـيـيـ الجـدـيدـ خـاصـةـ مـطـلـقـةـ لـاـ تـتـطـورـ وـلـاـ تـخـضـعـ لـقـانـونـ الجـدلـ وـتـنـاقـضـاتهـ؟ـ فـإـنـ كـانـتـ كـذـلـكـ فـقـدـ وـجـدـتـ -ـ إـذـنـ -ـ الـحـقـيقـةـ الـمـطـلـقـةـ التـيـ يـرـفـضـهـاـ الـدـيـالـكـتـيـكـ وـلـاـ تـقـرـهـاـ أـصـولـ الـجـدلـ الـمـارـكـسـيـ.ـ وـإـنـ كـانـتـ هـذـهـ الـخـاصـةـ خـاصـةـ جـدلـيـةـ وـمـحـتـوـيـةـ عـلـىـ التـنـاقـضـاتـ الدـافـعـةـ لـهـاـ إـلـىـ التـطـورـ وـالتـغـيـرـ كـسـائـرـ حـقـائقـ الـعـالـمـ،ـ فـمـعـنـىـ ذـلـكـ:ـ أـنـ الـمـادـةـ تـشـكـوـ هـيـ -ـ أـيـضاـ -ـ مـنـ التـنـاقـضـ،ـ وـتـضـطـرـ لـأـجـلـ ذـلـكـ إـلـىـ التـغـيـرـ وـالتـبـدـلـ وـنـزـعـ الصـفـةـ الـأـسـاسـيـةـ لـلـمـادـةـ عـنـهـاـ.

والنتيجة التي نخرج بها هي: أن النزعة المثالية عند الفيزيائيين نشأت عن عدم التمييز بين المأساتين الفلسفيتين اللتين شرحاها، وليس وليدة الأدلة العلمية بصورة مباشرة.

ومع هذا فيجب أن نشير إلى عامل آخر لعب دوراً مهماً في زعزعة يقين العلماء بالواقع الموضوعي، وهو: انهيار المسلمات العلمية في الميدان العلمي الحديث، في بينما كانت تعتبر تلك المسلمات حقائق قاطعة لا تقبل الشك، استطاع العلم أن يزيفها ويبرهن على خطئها فذابت في لحظة ذرات (جون دالتون) وتزعزع قانون عدم فناء المادة، ودللت التجارب على أن المادة وهم عاش فيه البشر آلاف السنين، فكان رد الفعل لذلك أن ثار الشك من جديد وطفى على أفكار عدّة من العلماء، فإذا كانت مسلمات العلم بالأمس أخطاء اليوم فلماذا لا يجوز لنا أن نرتاب في كلّ حقيقة مهما بدت لنا واضحة؟ ولماذا نفترض المسألة الأساسية: مسألة وجود الواقع الموضوعي للعالم فوق الريب والشك؟!

وهكذا اثبتت النزعة المثالية أو اللاأدبية لا باعتبار برهنة العلم على صحتها وصوابها، بل باعتبار تزعزع عقيدة العلماء بالعلم وزوال إيمانهم بمسلماته القاطعة، ولكنّ هذا العامل لا يعدو أن يكون باعثاً نفسياً أو أزمة نفسية أوجت بالتمايل نحو المثالية، وتزول هذه الأزمة النفسية بأدنى ملاحظة حين تُدرس المسألة دراسة فلسفية؛ ذلك أن الاعتقاد بوجود الواقع الموضوعي للعالم ليس ناشتاً من براهين التجربة والعلم، فقد عرفنا سابقاً أن التجارب لا يمكن أن تبعث على هذا الاعتقاد، وتخرج الإنسان من التصورية إلى الموضوعية، بل هو اعتقاد فطري ضروري في الطبيعة الإنسانية، ولأجل ذلك فهو عام يشترك فيه الجميع حتى المثاليون المتمردون عليه بليسانهم، فإنّهم - أيضاً - يعتقدون هذا الاعتقاد تماماً كما تدلّ عليه حياتهم العملية. وأما المسلمات التي ظهر خطؤها فهي تدور كلّها حول بنية

العالم الموضوعي وتحديد واقعه وعناصره الأساسية، ومن الواضح: أن مسلمات كهذه إنما ثبتت بالتجربة العلمية، فانهيارها ووضوح خطئها - بسبب نقصان التجارب التي ارتكزت عليها وعدم دقتها، أو عدم صحة الاستنتاج العقلي للنظرية من التجربة - لا يعني بحال من الأحوال: أن يجوز الخطأ على المسلمات العقلية الضرورية.

### ج — المثالية الفيزيولوجية:

وهذا لون آخر من المثالية يبدو عند بعض علماء الفيزيولوجيا، ويعتمد في زعمهم على الحقائق الفيزيولوجية التي يكشفها العلم. وينطلق هذا الاتجاه المثالي من نقطة لا نقاش فيها، وهي: أن الشكل الذاتي للإحساس البشري يتوقف تحديده على تركيب حواسنا وعلى الجهاز العضوي بصورة عامة. فليست طبيعة الإحساس الآتي من العالم الخارجي هي التي تحدد بمفردها شكل الشيء في إحساسنا، بل هو رهين بطبيعة الجهاز العصبي قبل كل شيء، وقد زعموا بناءً على ذلك أن الحاسة لا تعطينا أنباء عن العالم الخارجي، وإنما هي تبنياناً عن جهازنا العضوي الخاص، وليس معنى ذلك: أن الإحساس لا صلة له بالشيء الخارجي، بل الأشياء الخارجية هي الأسباب الأولية لإثارة العمليات الحسية في أعضائنا، ولكن طبيعة الجهاز الخاص هي التي تبلور عملية الإحساس في الكيفية التي يعبر بها عن نفسه، ولأجل هذا فالإحساس يمكن أن يعتبر بمثابة رمز وليس بمثابة صورة؛ ذلك لأن الصورة يتطلب منها بعض الشبه مع الشيء الذي تمثله، وأماماً الرمز فلا يلزم أن يكون له أي شبه مع الشيء الذي يعنيه.

وهذا الاتجاه المثالي من المضاعفات اللازمة للمفهوم المادي للإدراك الذي نرفضه كل الرفض، فإن الإدراك إذا كان عبارة عن عملية فيزيولوجية خالصة، وتفاعل مادي خاص بين الجهاز العصبي والأشياء الموضوعية في الخارج، فيجب أن تكون كيفية هذا العمل الفيزيولوجي هنا مرتبطة بطبيعة

الجهاز العصبي، أو بطبيعة الجهاز وطبيعة الشيء الموضوعي معاً. وهذا، وإن لم يكن مؤدياً إلى مثالية صريحة ونفي لواقع العالم الموضوعي ما دمنا قد احتفظنا للأشياء الخارجية بصفة السببية لعمليات الجهاز العصبي، إلا أنه قد يسمح بالتشكيك في مدى مطابقة الإحساس للواقع الموضوعي، والريب في أن لا يكون الإدراك مجرد انفعال خاص يدل على سببه بصورة رمزية من دون تشابه في الحقيقة والمحتوى. وسوف نعود إلى هذا المفهوم المثالي الفيزيولوجي عن قريب.

## ٥ — أنصار الشك في الحديث

ومرةً هذا الشك في الحديث في الحقيقة إلى مذهب الشك القديم الذي اتّخذته المدرسة الشكّية الإغريقية، وبشر له (بيرون) زاعماً عجز الإنسان عن إعطاء أي حكم على الأشياء. وقد نشأت الشكّية الحديثة في ظروف مشابهة للظروف التي اكتفت تلك المدرسة القديمة وساعدت على إنشائها، فالشكّية الإغريقية جاءت كحلٍّ وسط للصراع الذي قام على أشده بين السفسطة والفلسفة. فقد كانت السفسطة قد ولدت قبل الشكّية بقرون، وتمرّدت على جميع الحقائق، وأنكرت القضايا العلمية والحسية كافة، وقام فلاسفة في وجهها يظهرون تناقضاتها، ويكشفون عن انهيارها بين يدي النقد حتى تضاءلت موجة الإنكار، فانبثقت عند ذلك فكرة الشكّ التي أعلنت عن (لأدرية) مطلقة، وحاولت تبرير ذلك بإظهار تناقضات الحواس وتضارب الأفكار الذي يسلب عنها صفة الوثوق العلمي، فكانت تخفيفاً للسفسطة، وكذلك الأمر في الشكّية الحديثة؛ فإنَّ أصحابها حاولوا تقديمها كحلٍّ للتناقض القائم بين المثالية والواقعية، إنَّ صحة أن يعتدُّ الاستسلام إلى الشكّ حلًاً لهذا التناقض، وكانت بسبب ذلك صورة مخففة عن المثالية.

ولم تعتمد الشكّية الحديثة على إظهار تناقضات الإحساس والإدراك فحسب، بل على تحليل المعرفة الذي يؤدي إلى الشكّ في زعمها، فقد كان

(دافيد هيوم) الذي بشر بفلسفة الشك على أثر فلسفة (باركلي) يرى أن التأكيد من القيم الموضوعية للمعرفة البشرية أمر غير ميسور؛ لأنَّ أدلة المعرفة البشرية هي الذهن أو الفكر، ولا يمكن أن يحضر في الذهن سوى إدراكات، ومن الممتنع أن نتصور أو نكونُ معنى شيء يختلف عن التصورات والانفعالات، فلنوجه انتباها إلى الخارج ما استطعنا ولتشمخيلتنا إلى السماوات أو إلى أقصى الكون، فلن نخطو أبداً خطوة إلى ما بعد أنفسنا، ولهذا فلا يمكن أن نجيب على المسألة الأساسية في الفلسفة التي يتصارع عندها المثاليون والواقعيون، فالافتراضية تزعم أن الواقع قائم في الشعور والإدراك، والواقعية تؤكد على أنه موجود بصورة موضوعية مستقلة، والشكية ترفض أن تجib على المسألة؛ لأنَّ الرد عليها مستحيل، فلنرجأ المسألة إلى الأبد.

والواقع: أن (دافيد هيوم) لم يزد على حجج (باركلي) شيئاً، وإن زاد عليه في الشك والعبث بالحقائق، فلم يقف في شكنته عند المادة الخارجية، بل أطاح بالحققتين اللتين احتفظ بهما (باركلي) في فلسفته - وهما النفس والله - تمشياً مع المبدأ الحسي إلى النهاية، فقد اتخذ لذلك نفس أسلوب (باركلي) وطريقته، فكما أن الجوهر المادي لم يكن في رأي (باركلي) إلا مجموعة من الظواهر المركبة تركيباً صناعياً في الذهن، كذلك النفس ما هي إلا جملة من الظواهر الباطنية وعلاقاتها، ولا يمكن إثبات (الأنـا) - النفس - بالشعور؛ لأنـي حين أنفذ إلى صميم ما أسميه (أنـا) أقع دائمـاً على ظاهرة جزئـية، فلو ذاتـت الإدراكات جميعـاً لم يبق شيء أستطيع أن أسمـيه (أنـا).

وفكرة (الله) تقوم على مبدأ العلية، ولكنَّ هذا المبدأ لا يمكن التسليم بصحته بزعم (دافيد)؛ لأنَّ الحسن لا يطلـعنـا على ضرورة بين الظواهر والحوادث، وإنـما ترجع فكرة العلية إلى مجرد عادة، أو إلى لونـ من الوانـ تداعـي المعـاني.

وهكذا بلغ (دافيد) بالنظرية الحسية والمذهب التجرببي إلى ذروتهما التي يؤديان إليها طبيعياً، وبدلاً من أن يبرهن عن هذا الطريق على رفض المبدأ الحسي والتجرببي في الفكر انساق معه حتى انطلق به إلى النهاية المحتومة.

ولا نريد أن نناقش (دافيد هيوم) من جديد ما دامت حججه اجتراراً من أدلة (باركلي) وأرائه، وإنما نتناول نقطة واحدة، وهي: العادة التي أرجع إليها مبدأ العلية وكثيراً من العلاقات القائمة بين الأشياء في الفكر، لتساءل: ما هي العادة؟ فإنَّ كانت عبارة عن ضرورة قائمة بين فكرة العلة والمعلول، فهي تعبير آخر عن مبدأ العلية، وإن كانت شيئاً آخر فهي لا تختلف عن العلية في كونها معنى غبياً ليس لدينا إحساس أو انفعال يقابلها، فكان يجب عليه رفضه كما رفض جميع الحقائق التي لا يمتد إليها الحس، وقد سبق في نقد المذهب التجرببي الرد على هذا التفسير الفاشل للعلية الذي حاوله (هيوم)، فليلاحظ.

## ٦ — النسبيون:

تعتبر النسبية من المذاهب الفلسفية القائلة بوجود الحقيقة وإمكان المعرفة البشرية، ولكن هذه المعرفة أو الحقيقة التي يمكن للتفكير الإنساني أن يظفر بها، هي معرفة أو حقيقة نسبية، بمعنى: أنها ليست حقيقة خالصة من الشوائب الذاتية ومطلقة، بل هي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء، والناحية الذاتية للتفكير المدرك، فلا يمكن أن تفصل الحقيقة الموضوعية في التفكير عن الناحية الذاتية وتبدو عارية عن كل إضافة أجنبية.

وفي النسبية اتجاهان رئيسيان يختلفان في معنى النسبية وحدودها في العلوم البشرية: أحدهما الاتجاه النسبي في فلسفة (عمانوئيل كانت)،

وآخر الاتجاه النسبي الذاتي لعدة من الفلاسفة الماديين المحدثين الذي مهد للنسبة التطورية التي نادت بها المادية الديالكتيكية.

### أ - نسبة (كانت) :

يجب أن تعرف قبل كل شيء أن الحكم العقلي عند (كانت) على قسمين<sup>(١)</sup> :

أدهما الحكم التحليلي، وهو: الحكم الذي يستعمله العقل لأجل التوضيح فحسب، كما في قولنا: الجسم متعدد، والمثلث ذو أضلاع ثلاثة. فإن مرد الحكم هنا إلى تحليل مفهوم الموضوع (الجسم أو المثلث)، واستخراج العناصر المتضمنة فيه - كالامتداد المتضمن في مفهوم الجسم، والأضلاع الثلاثة المتضمنة في مفهوم المثلث - وردها إلى الموضوع. والأحكام التحليلية لا تتحفنا بمعرفة جديدة للموضوع، ولا تقوم إلا بدور التفسير والتوضيح.

وآخر الحكم التركيبية، وهو: الذي يزيد محموله شيئاً جديداً على الموضوع، كما في قولنا: الجسم ثقيل، والحرارة تمدد الفلزات، و $2+2=4$ ، فإن الصفة التي نسبغها على الموضوع في هذه القضايا ليست مستخرجة منه بالتحليل، وإنما تضاف فتنشأ بسبب ذلك معرفة جديدة لم تكن قبل ذلك. والأحكام التركيبية: تارة تكون أحكاماً أولية، وأخرى تكون أحكاماً ثانوية. فالأحكام الأولية هي: الأحكام الثابتة لدى العقل قبل التجربة، كالأحكام الرياضية نظير قولنا: الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين. وسوف يأتي ما هو السبب في كونها كذلك. والأحكام التركيبية

(١) راجع: كانت أو الفلسفة النقدية، د. ذكرياء إبراهيم: ٦٦ - ٧٠. وكتاب وفلسفته النظرية، د. محمود زيدان: ٦٢ - ٦١، وموسوعة الفلسفة ٢: ٢٧٣.

الثانوية هي: الأحكام الثابتة في العقل بعد التجربة، نظير الحكم بأنّ ضوء الشمس يسخن الحجر وأنّ كلّ جسم له وزن.

وتتلخص نظرية (كانت) عن المعرفة في تقسيم المعارف أو الأحكام العقلية إلى ثلاث طوائف<sup>(١)</sup>:

**الأولى - الرياضيات.** والأحكام العقلية فيها كلّها أحكام تركيبية أولية سابقة على التجربة؛ لأنّها تعالج موضوعات فطرية في النفس البشرية: فالهندسة تختص بالمكان، والحساب موضوعه هو العدد، والعدد عبارة عن تكرار الوحدة، والتكرار معناه التعاقب والتتابع، وهذا هو الزمن في مفهومه الفلسفي عند (كانت). وإذا فالقطبان الرئيسيان اللذان تدور حولهما المبادئ الرياضية هما: المكان، والزمان. والمكان والزمان في رأي (كانت) صورتان فطريتان في الحساسية الصورية للإنسان، أي: أن صوريتهما

(١) ينبغي للقارئ أن يعرف شيئاً عن تحليل المعرفة في رأي (كانت)، لتتضاح له نظريته في قيمة المعرفة وإمكانها، فهو يرى أن الحس التجربى يستورد الموضوعات التجريبية بصورة مشوّشة، فتشتاً بذلك إحساسات متفرقة: فالطعم الذي جاء على اللسان، لا يرتبط بالرائحة التي سلكت عن طريق الأنف، ولا باللمعة الخاطفة من الضوء التي أثرت على شبكيّة العين، ولا بالصوت الذي طرق الأذن. وهذه الأشتات الحسية تتواجد في قالبين موجودين في الحس بالفطرة، وهما: قالبا الزمان، والمكان، فيتتبع عن ذلك إدراك حتى أو معرفة حسية لشيء معين، فهذه المعرفة في مادتها مستوردة من التجربة، وفي صورتها فطرية ترجع إلى الزمان والمكان. والإدراكات الحسية بدورها هي مواد خام تقدم بين يدي العقل؛ لت تكون منها معرفة عقلية. والعقل يملك عدة قوالب فطرية نظير القوالب التي يملكونها الحس، فيصيّب تلك المواد الخام في هذه القوالب، ويبلورها في تلك الإطارات، فتحصل المعرفة العقلية.

وهكذا تكون الأشياء المحسوسة مركبة من مادة أدركت بالحس، وصورة زمانية ومكانية أشتتها الحساسية الصورية، أي: الحساسية التي تخلق الصورة الموحدة للإحساسات المختلفة. وتتألف الأشياء المعقولة - أيضاً - من مادة، وهي: الظواهر التي تصوغها الحساسية الصورية في إطار الزمان والمكان، وصورة؛ وهي: القوالب التي ينشأها الفهم الصوري ويتوحد بها تلك الظواهر. (المؤلف).

موجودتان في الحسّ الصوري بصورة مستقلة عن التجربة، ويتتجزء من ذلك: أن كلّ ما نعزوه للأشياء من أحكام متعلقة بمكانها أو زمانها فهو مستمدّ من فطرتنا، ولم نعتمد فيه على ما أثنا من الخارج بواسطة الحسّ. وعلى ذلك فكلّ القضايا الرياضية مشتقة من طبائع عقولنا، بمعنى: أننا نحن خلقناها بأنفسنا ولم نستوردها من الخارج؛ إذ هي تدور حول الزمان والمكان الفطريين.

وبهذا تصبح الرياضة والمبادئ الرياضية ممكناً المعرفة، وتتصبح الحقائق الرياضية حقائق يقينية مطلقة، فلا تسع في الميدان الرياضي للخطأ أو التناقض، ما دام الميدان الرياضي هو الميدان الفطري للنفس، وما دامت قضاياه منشأة من قبلنا وليس مقتبسة من واقع موضوعي منفصل عنا، لنشك في مدى إمكان معرفته واستكناه سرّه.

**والثانية - الطبيعيات**، أي: المعرف البشرية عن العالم الموضوعي الذي يدخل في نطاق التجربة.

ويبدأ (كانت) هنا باستبعاد المادة عن هذا النطاق؛ لأنّ الذهن لا يدرك من الطبيعة إلّا ظواهرها. فهو يتافق مع (باركلي) على أنّ المادة ليست موضوعاً للإدراك والتجربة، ولكنه يختلف عنه من ناحية أخرى. فهو لا يعتبر ذلك دليلاً على عدم وجود المادة ومبرراً لنفيها فلسفياً كما زعم (باركلي).

وإذا أُسقطت المادة من الحساب فلا يبقى للعلوم الطبيعية إلّا الظواهر التي تدخل في حدود التجربة، فهذه الظواهر هي موضوع هذه العلوم ولذلك كانت الأحكام فيها تركيبية ثانوية؛ لأنّها ترتكز على درس الظواهر الموضوعية للطبيعة، وهذه الظواهر إنما تدرك بالتجربة.

وإذا أردنا أن نحلّ هذه الأحكام التركيبية الثانوية من قبل العقل،

وجدناها مركبة في الحقيقة من عنصرين: أحدهما تجربتي، والآخر عقلي. أما الجانب التجربى من تلك الأحكام العقلية، فهو الإحساسات المستوردة بالتجربة من الخارج، بعد صبّ الحسّ الصورى لها في قالبى الزمان والمكان. وأما الجانب العقلى فهو الرابطة الفطرية التي يسبغها العقل على المدرّكات الحسّية؛ ليتكون من ذلك علم ومعرفة عقلية. فالمعنى - إذن - مزيج من الذاتية والموضوعية، فهي ذاتية في صورتها، و الموضوعية في مادتها؛ لأنّها نتائج التوحيد بين المادة التجريبية المستوردة من الخارج، وإحدى الصور العقلية الجاهزة فطرياً في العقل.

فنحن نعرف - مثلاً - أنّ الفلزات تتمدد بالحرارة، وإذا أخذنا هذه المعرفة بشيء من التحليل نتبين أنّ موادها الخام وهي: ظاهرة التمدد في الفلزات، وظاهرة الحرارة، جاءت عن طريق التجربة، ولو لاها لما استطعنا أن ندرك هذه الظواهر. وأما الناحية الصورية في المعرفة أي: سببية إحدى الظاهرتين للأخرى فليست تجريبية، بل مردّها إلى مقوله العلية التي هي من مقولات العقل الفطرية، فلو لم نكن نملك هذه الصورة القبلية لما تكونت معرفة. كما أنا لو لم نحصل على المواد بالتجربة لما تحققت لنا معرفة أيضاً.

فالمعنى توجد بتكييف العقل للموضوعات التجريبية بإطاراته وقوالبه الخاصة، أي: مقولاته الفطرية، لا أنّ العقل هو الذي يتكيّف وأنّ إطاراته وقوالبه هي التي تتبلور تبعاً للموضوعات المدرّكة. فالعقل في ذلك نظير شخص يحاول أن يضع كمية من الماء في إناء ضيق لا يسعها، فيعتمد إلى الماء فيقلّل من كميته؛ ليتمكن وضعه فيه بدلأً عن أن يوسع الإناء ليستوعب الماء كله.

وهكذا يتضح الانقلاب الفكري الذي أحدثه (كانت) في مسألة الفكر

الإنساني؛ إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر وتبلور طبقاً لإطاراته الخاصة، بدلاً عما كان يعتقد الناس: من أنّ الفكر يدور حول الأشياء ويكتيف بعها لها.

وعلى هذا الضوء وضع (كانت) حداً فاصلاً بين (الشيء في ذاته) و(الشيء لذاتنا): فالشيء في ذاته هو: الواقع الخارجي دون أي إضافة من ذاتنا إليه. وهذا الواقع المجرد عن الإضافة الذاتية لا يقبل المعرفة؛ لأنّ المعرفة ذاتية وعقلية في صورتها. والشيء لذاتنا هو: المزيج المركب من الموضوع التجريبي، والصورة الفطرية القبلية التي تتحد معه في الذهن. ولهذا تكون النسبية مفروضة على كلّ حقيقة تمثل في إدراكاتنا للأشياء الخارجية، بمعنى: أنّ إدراكتنا يدلّنا على حقيقة الشيء لذاتنا، لا على حقيقة الشيء في ذاته.

وبذلك تختلف العلوم الطبيعية عن العلوم الرياضية؛ فإنّ العلوم الرياضية لما كان موضوعها موجوداً في النفس بصورة فطرية، لم تقم فيها اثنينية بين الشيء في ذاته والشيء لذاتنا، وعلى عكس ذلك العلوم الطبيعية؛ فإنّها تتناول الظواهر الخارجية التي تقع عليها التجربة، وهي ظواهر موجودة بصورة مستقلة عنا، ونحن نعلمها في قوالبنا الفطرية، فلا غرو أن يفصل بين الشيء في ذاته والشيء لنا.

الثالثة: الميتافيزيقا. ويرى (كانت) استحالة التوصل فيها إلى معرفة عن طريق العقل النظري، وأنّ أي محاولة لإقامة معرفة ميتافيزيقية على أساس فلسفي هي محاولة فاشلة ليست لها قيمة؛ وذلك أنه لا يصح في القضايا الميتافيزيقية شيء من الأحكام التركيبية الأولية والأحكام التركيبية الثانية:

أما الأحكام التركيبية الأولية فهي لما كانت أحكاماً مستقلة عن التجربة، فلا تصح إلا على موضوعات مخلوقة للنفس بصورة فطرية وجاهزة

في الذهن بلا تجربة، كموضوعي العلوم الرياضية من الزمان والمكان، ولن يكون الأشياء التي تتناولها الميتافيزيقا - وهي الله، والنفس، والعالم - كذلك؛ فإن الميتافيزيقا لا تعالج أموراً ذهنية، وإنما تحاول البحث عن أشياء موضوعية قائمة في نفسها.

وأما الأحكام التركيبية الثانوية فهي الأحكام التي تعالج موضوعات تجريبية، كموضوعات العلوم الطبيعية التي تدخل في الميدان التجريبي، ولذلك صارت ثانوية باعتبار احتياجها إلى التجربة، ومن الواضح: أن مواضيع الميتافيزيقا ليست تجريبية، فلا يمكن أن يتكون فيها حكم تركيبي ثانوي، ولا يبقى للميتافيزيقا بعد ذلك متنفس إلا للأحكام التحليلية، أي: الشروح والتفسير للمفاهيم الميتافيزيقية، وهذه الأحكام ليست من المعرفة الحقيقة بشيء، كما عرفنا سابقاً.

والنتيجة التي يخلص إليها (كانت) من ذلك:

أولاً - أن الأحكام العلوم الرياضية أحكام تركيبية أولية وهي ذات قيمة مطلقة.

ثانياً - أن الأحكام التي تقوم على أساس التجربة في العلوم الطبيعية، أحكام تركيبية ثانوية، والحقيقة فيها لا يمكن أن تكون أكثر من حقيقة نسبية.

ثالثاً - أن موضوعات الميتافيزيقا لا يمكن أن توجد فيها معرفة عقلية صحيحة، لا على أساس الأحكام التركيبية الأولية ولا على أساس الأحكام التركيبية الثانوية.

والنقطة الرئيسية في نظرية (كانت) هي: أن الإدراكات العقلية الأولية ليست علوماً قائمة بنفسها ذات وجود مستقل عن التجربة، بل هي روابط

تساعد على تنظيم الأشياء ووصلها بعضها ببعض. فدورها الوحيد هو: أنها تجعلنا ندرك الأشياء التجريبية في إطاراتها الخاصة.

ويترتب على ذلك طبيعياً إلغاء الميتافيزيقا؛ لأن تلك الإدراكات الأولية ليست علوماً بل هي روابط، ولأجل أن تكون علمًا تحتاج إلى موضوع ينشئه الذهن أو يدركه بالتجربة، والمواضيع الميتافيزيقية ليست من منشآت الذهن ولا من مدركات التجربة.

كما يتربّب عليه - أيضاً - أن الحقيقة في العلوم الطبيعية نسبية دائمًا؛ لأن تلك الروابط داخلة في صميم معارفنا عن الظواهر الخارجية، وهي روابط ذاتية، فيختلف الشيء في ذاته عن الشيء لنا.

وتنطوي نظرية (كانت) هذه على خطأين أساسين:

**الأول** - أنها تعتبر العلوم الرياضية منشأة للحقائق الرياضية ومبادئها، وبهذا اعتبار ارتفع (كانت) بمبادئ الرياضة وحقائقها عن إمكان الخطأ والتناقض ما دامت مخلوقة للنفس ومستنبطة منها، وليس مستوردة من الخارج ليشك في خطئها أو تناقضها.

ولكن الحقيقة التي يجب أن تقوم عليها كل فلسفة واقعية هي: أن العلم ليس خلاقاً ومنتجاً، وإنما هو كاشف عما هو خارج حدوده الذهنية الخاصة، ولو لا هذا الكشف الذاتي لما أمكن الرد على المفهوم المثالي مطلقاً، كما سبق. فعلمـنا بأن  $2+2=4$  هو علم بحقيقة رياضية معينة، وليس معنى علـمنا بها أنـنا نـنشـئـها ونـخـلـقـها فـي دـاخـلـ نـفـوسـنـا - كما تحـاـوـلـ المـثـالـيـةـ أنـ تـفـسـرـ العـلـمـ بـذـلـكـ - بلـ العـلـمـ فـي طـبـيـعـتـهـ كـالـمـرـأـةـ،ـ فـكـمـاـ أـنـ الـمـرـأـةـ تـدـلـلـ عـلـىـ وجودـ وـاقـعـ لـلـصـورـةـ الـمـنـعـكـسـةـ فـيـهاـ خـارـجـ حـدـودـهـاـ،ـ كـذـلـكـ الـعـلـمـ يـكـشـفـ عـنـ حـقـيقـةـ مـسـتـقـلـةـ،ـ وـلـأـجلـ ذـلـكـ كـانـ  $2+2=4$ ـ،ـ سـوـاءـ أـكـانـ يـوـجـدـ مـفـكـرـ رـيـاضـيـ عـلـىـ وجـهـ الـأـرـضـ أـمـ لـاـ،ـ وـسـوـاءـ أـدـرـكـ هـذـهـ الـحـقـيقـةـ إـنـسـانـ أـمـ لـاــ.ـ وـمـعـنـىـ ذـلـكـ:ـ أـنـ

المبادئ والحقائق الرياضية لها واقع موضوعي، فهي قوانين تعمل وتجري، وليست العلوم الرياضية إلا انعكاسات لها في الذهن البشري. وعلى هذا تكون كالمبادئ والقوانين الطبيعية تماماً من حيث كونها واقعاً مستقلأً ينعكس في العقل، فنواجه السؤال عن انعكاسها الذهني ومدى صحته ودقته، كما نواجه ذلك السؤال فيسائر العلوم. وليس لهذا السؤال إلا جواب واحد، وهو الجواب الذي يقدمه المذهب العقلي القائل: بأن تلك الانعكاسات للمبادئ الرياضية في الذهن البشري لما كانت فطرية وضرورية فهي مضمونة الصحة بصورة ذاتية، فالحقائق الرياضية ممكنة المعرفة لأننا نحن نخلقها، بل لأننا نعكسها في علوم فطرية ضرورية.

الثاني - أن (كانت) يعتبر القوانين المتأصلة في العقل البشري قوانين للتفكير، وليست انعكاسات علمية للقوانين الموضوعية التي تحكم في العالم وتسيطر عليه بصورة عامة، بل لا تundo أن تكون مجرد روابط موجودة في العقل بالفطرة ينظم بها إدراكاته الحسية. وقد سبق أن هذا الخطأ هو الذي نتج عنه القول بنسبية الحقائق المدركة عن عالم الطبيعة، والقول بتعذر درس الميتافيزيقا دراسة عقلية، وعدم إمكان إقامتها على أساس تلك الإدراكات العقلية الفطرية؛ لأنها مجرد روابط ينظم العقل بها إدراكاته الحسية، وليس لدينا إدراكات فيما يخص موضوعات الميتافيزيقا لتنظم بتلك الروابط.

والانسياق مع المذهب النقيدي هذا يؤدي إلى المثالية حتماً؛ لأن الإدراكات الأولية في العقل إذا كانت عبارة عن روابط معلقة تتطلب موضوعاً لنظهر فيه، فكيف يتاح لنا أن نخرج من التصورية إلى الموضوعية؟ وكيف نستطيع أن ثبت الواقع الموضوعي لأحسسينا المختلفة، أي: ظواهر الطبيعة التي يعترف بموضوعيتها (كانت)؟! فنحن نعلم أن طريق إثبات الواقع الموضوعي للإحساس هو: مبدأ العلية الذي يحكم بأن كلّ افعال حسي لا بد أن ينبع عن سبب آثار ذلك الانفعال الخاص، فإذا رجعت

العلية في مفهوم (كانت) إلى رابطة بين الظواهر المحسوسة، فهي عاجزة بطبيعة الحال عن القيام بأيّ وظيفة أكثر من الربط بين إحساساتنا وما يbedo فيها من ظاهرات، ومن حقنا - حينئذ - أن نسأل (كانت) عن المبررات الفلسفية في نظره للاعتقاد بواقع موضوعي للعالم المحسوس، ما دمنا لا نملك معرفة فطرية كاملة كمبدأ العلية لنبرهن بها على ذلك الواقع، وإنما نملك عدّة روابط وقوانين لتنظيم الفكر والإدراك.

وعلى هذا، فالواقعية لا بدّ لها أن تعترف بأن الإدراكات الفطرية في العقل عبارة عن انعكاسات علمية لقوانين موضوعية مستقلة، وتزول بذلك نسبة (كانت) التي زعمها في معارفنا عن الطبيعة؛ ذلك أنَّ كلَّ معرفة في العلوم الطبيعية وإن كانت بحاجة إلى إدراك فطري يقوم على أساسه الاستنتاج العلمي من التجربة، ولكنَّ هذا الإدراك الفطري ليس ذاتياً خالصاً، بل هو انعكاس فطري لقانون موضوعي مستقلٌ عن حدود الشعور والإدراك.

فمعرفتنا بأنَّ الحرارة سبب لتمدد الفلزات تستند إلى إدراك حتى تجريبى للحرارة والتمدد، وإدراك عقلي ضروري لمبدأ العلية، وكلَّ من الإدراكيين يعكس واقعاً موضوعياً، وقد نتجت معرفتنا بتمديد الحرارة للفلزات عن معرفتنا بالواقعين الموضوعين لذينك الإدراكيين، فليس ما يطلق عليه (كانت) اسم الصورة، صورة عقلية خالصة للعلم، بل هو علم يتمتع بخصائص العلم، من الكشف الذاتي، وانعكاس واقع مستقلٍ فيه.

وإذا عرفنا أنَّ العقل يملك بصورة فطرية علوماً ضرورية بعدة قوانين وحقائق موضوعية، صار باستطاعتنا أن نبني قضايا الميتافيزيقا على أساس فلسي بدراستها على ضوء تلك العلوم الضرورية؛ لأنَّها ليست مجرد روابط خالصة بل هي معارف أولية، وفي إمكانها أن تنتج للفكر البشري علوماً جديدة.

## ب - النسبة الذاتية:

يجيء بعد (كانت) دور النسبيين الذاتيين، وهم الذين يؤكدون على الطابع النسبي في جميع الحقائق التي تبدو للإنسان؛ باعتبار الدور الذي يلعبه عقل كلّ فرد في عملية اكتسابه لتلك الحقائق. فليست الحقيقة - في هذا المفهوم الجديد - إلاّ الأمر الذي تقتضيه ظروف الإدراك وشرائطه. ولما كانت هذه الظروف والشرائط تختلف في الأفراد والحالات المتنوعة، كانت الحقيقة في كلّ مجال حقيقة بالنسبة إلى ذلك المجال الخاصّ بما ينطوي عليه من ظروف وشرائط. وليست الحقيقة هي مطابقة الفكرة للواقع لتكون مطلقة بالنسبة إلى جميع الأحوال والأشخاص.

وهذه النسبة وإن كانت تحمل شعار الحقيقة، ولكنّه شعار مزيف، فليست هي كما يبدو بكلّ وضوح إلاّ مذهبًا من مذاهب الشكّ والريب في كلّ واقع موضوعي.

ويساند النسبة الذاتية هذه الاتجاه الفيزيولوجي للمثالية القائل: إنّ الإحساس لا يعود أن يكون رمزاً، وإنّ الذي يحدد كيفيته ونوعيته ليس هو الشيء الخارجي بل طبيعة الجهاز العصبي.

والواقع: أنّ السبب الأصيل الذي أتاح الظهور لهذه النسبة الذاتية هو التفسير المادي للإدراك، واعتباره محتوى عملية مادية يتفاعل فيها الجهاز العصبي المدرك والشيء الموضوعي، كاللهضم الذي تتحققه عملية تفاعل خاصّ بين الجهاز الهاضم والمواد الغذائية، فكما أنّ الغذاء لا يتفاعل ولا يهضم إلاّ بإجراء عدة تصرفات وتطويرات عليه، كذلك الشيء الذي ندركه لا يتاح لنا إدراكه إلاّ بالتصريف فيه والتفاعل معه.

وتختلف هذه النسبة عن نسبة (كانت) في نقطتين:

**الأولى** - أنها تُخضع جميع الحقائق للطابع النسبي الذاتي من دون استثناء، خلافاً لـ (كانت)؛ إذ كان يعتبر المبادئ والمعارف الرياضية حقائق مطلقة:  $F = 2+2 = 4$  حقيقة مطلقة لا تقبل الشك في رأي (كانت). وأما في رأي النسبيين الذاتيين فهي حقيقة نسبية، بمعنى: أنها الشيء الذي تقتضيه طبيعة إدراكنا وجهازنا الخاص فحسب.

**الثانية** - أن الحقيقة النسبية في رأي النسبيين الذاتيين تختلف في الأفراد، وليس من الضروري أن يشترك جميع الناس في حقائق معينة؛ لأن لكلّ فرد دوراً ونشاطاً خاصاً، فلا يمكن الحكم بأنّ ما يدركه فرد هو نفس ما يدركه الفرد الآخر ما دام من الممكن اختلافهم في وسائل الإدراك أو طبيعته. وأما (كانت) فالقوالب الصورية عنده قوله فطرية تشتراك فيها العقول البشرية جمِيعاً، ولهذا كانت الحقائق النسبية مشتركة بين الجميع. وسوف يأتي في مستقبل دراساتنا الحديث عن التفسير المادي للإدراك الذي ارتكزت عليه النسبية الذاتية وتقنيده.

#### [٧] — الشك العلمي:

رأينا قبل ساعة أن الشك الذي تسرّب إلى صفوف العلماء الطبيعيين حين قاموا بفتحاتهم الكبّرى في حقل الفيزياء لم يكن شكّاً علمياً ولا مرتكزاً على برهان علمي، وإنما هو شكّ قائم على خطأ فلسفى أو أزمة نفسية.

ولكننا نجد في حقول أخرى نظريات علمية تؤدي حتماً إلى الشك والقول بإنكار قيمة المعرفة البشرية، بالرغم من أنّ بعض أصحابها لم يفكّروا في الوصول إلى هذه النتيجة، بل ظلّوا مؤمنين بقيمة المعرفة وموضوعيتها، ولأجل ذلك أطلقنا اسم الشك العلمي على الشك الناتج عن تلك النظريات؛ لأنّها علمية أو ذات مظهر علمي على أقلّ تقدير.

ومن أهم تلك النظريات:

١ - السلوكية التي تفسّر علم النفس على أساس علم الفسلجة.

٢ - مذهب التحليل النفسي عند فرويد.

٣ - المادوية التاريخية التي تحدد آراء الماركسية في علم التاريخ.

أما السلوكية فهي إحدى المدارس الشهيرة في علم النفس التي تعبر عن الاتجاه المادي فيه، وأطلق عليها اسم السلوكية؛ لأنها اتخذت من سلوك الكائن الحي وحركاته الجسمية التي يمكن إخضاعها للحسن العلمي والتجربة موضوعاً لعلم النفس، ورفضت الاعتراف بما وراء ذلك من موضوعات غير تجريبية كالعقل والشعور، وحاولت أن تفسّر سيكولوجية الإنسان وحياته الفسيولوجية والشعورية كلّها بدون أن تفترض له عقلاً وما إليه من المعاني الغيبية؛ لأنّ الباحث النفسي لا يجد ولا يحسّ علمياً حين إجراء تجارب على الآخرين بعقولهم، وإنّما يحسّ بسلوكهم وحركاتهم الفيزيولوجي، فيجب لكي يكون البحث علمياً أن تُفسّر كلّ ظواهر السيكولوجية ضمن النطاق المحسوس؛ وذلك بالنظر إلى الإنسان بوصفه آلة يمكن تفسير كلّ ظواهرها وحركاتها على الطريقة الميكانيكية وفي ضوء مبدأ العلية بالمنبهات الخارجية التي ترد على الآلة فتؤثر فيها.

فلا يوجد لدينا - ونحن ندرس الظواهر النفسية من وجهة رأي السلوكية - عقل أو شعور أو إدراك، وإنّما نحن أمام حركات ونشاطات مادية فيزيولوجية توجد بأسباب مادية باطنية أو خارجية. فحين نقول - مثلاً - إنّ أستاذ التاريخ يفكّر في إعداد محاضرة عن تاريخ الملكية الفردية عند الرومان، نكون قد عبرنا في الحقيقة عن نشاطات وحركات مادية في جهازه العصبي نشأت ميكانيكياً عن أسباب خارجية أو باطنية: كحرارة الموقد

الذي جلس أمامه أستاذ التاريخ أو عمليات الهضم التي أعقبت تناوله وجبة الغذاء.

وقد وجدت السلوكية في المنبهات الشرطية القائمة على تجارب (بافلوف) سندًا كبيراً يتيح لها التأكيد على كثرة المنبهات التي يتلقاها الإنسان (بسبب نومها وزيادتها عن طريق الإشراط) حتى أصبح بالإمكان القول: بأنّ مجموع المنبهات (الطبيعية والشرطية) يتكافأ مع مجموع الأفكار في حياة الإنسان<sup>(١)</sup>. وأمّا كيف استفادت السلوكية من تجارب (بافلوف)، وما هي المنبهات الشرطية التي كشفت عنها هذه التجارب فضاعفت من عدد المنبهات التي تفسّر السلوكية في ضوئها أفكار الإنسان، وإلى أي مدى يمكن لتجارب (بافلوف) أن تبرهن على وجهة النظر السلوكية، فهذا ما سنجيب عنه في البحث المخصص للإدراك من بحوث هذا الكتاب، وهو الجزء الخامس من القسم الثاني في هذا الكتاب، وإنما يهمّنا الآن إبراز وجهة النظر السلوكية التي تُخْضِع الحياة الفكرية عند الإنسان للتفسير الميكانيكي، وفهم الفكر والشعور بوصفه نشاطاً فيزيولوجياً تثيره أسباب مادية متّوقة.

ومن الواضح: أنّ أي محاولة لوضع نظرية للمعرفة في ضوء السلوكية هذه، يؤدي حتماً إلى موقف سلبي تجاه قيمة المعرفة وإلى عدم الاعتراف بقيمتها الموضوعية، وبالتالي يصبح كلّ بحث عن صحة هذه الفكرة العلمية أو هذا المذهب الفلسفي أو ذلك الرأي الاجتماعي عثباً لا مبرّ له؛ لأنّ كلّ فكرة (مهما كان طابعها أو مجالها العلمي أو الفلسفي أو الاجتماعي) لا تعبّر عن شيء سوى حالات خاصة تحدث في أجسام أصحاب الفكرة أنفسهم.

---

(١) راجع مذاهب علم النفس المعاصر، علي زعور: ١٨٦ - ٢٠٣.

فلا نستطيع أن نتساءل على الصعيد الفلسفـي أي الفلسفـتين على صواب : مادـية أـبيـقور ، أو إلهـية أـرسـطـو ؟ ولا أن نتساءل على الصعيد العلمـي أيـهما على صواب : نـيوـتن في فـكـرـتهـ القـائـلةـ بـتـفـسـيرـ الكـونـ عـلـىـ أـسـاسـ الجـاذـبـيـةـ ، أو آـينـشـتـيـنـ فـيـ نـسـبـيـتـهـ العـامـةـ ؟ مـارـكـسـ فـيـ تـفـكـيرـهـ الـاقـتصـاديـ ، أو رـيـكارـدـوـ مـثـلـاـ ؟ وهـكـذاـ فـيـ كـلـ الـمـجـالـاتـ ؛ لأنـ تـسـاؤـلـنـاـ هـذـاـ يـبـدوـ فـيـ ضـوءـ السـلـوكـيـةـ شـبـهـاـ تـمامـاـ بـالـتـسـاؤـلـ عـنـ عـمـلـيـاتـ الـهـضـمـ عـنـ الـبـاحـثـيـنـ الـمـخـتـلـفـيـنـ وـأـيـهـماـ هـوـ الصـحـيـحـ ، فـكـماـ لـاـ يـصـحـ أـنـ نـتـسـاءـلـ أـيـهـماـ هـوـ الـحـقـيـقـةـ ، عـمـلـيـاتـ الـهـضـمـ عـنـ أـبـيـقـورـ وـنـيوـتنـ وـمـارـكـسـ ، أوـ عـنـ أـرسـطـوـ وـآـينـشـتـيـنـ وـرـيـكارـدـوـ . كذلك لا يصح أن نتساءل أي مذاهبـهمـ وأـفـكـارـهـمـ هوـ الـحـقـيـقـةـ ؛ لأنـ أـفـكـارـ هـؤـلـاءـ الـمـفـكـرـينـ ، كـعـمـلـيـاتـ الـهـضـمـ الـمـخـتـلـفـةـ فـيـ مـعـدـهـمـ ، لـيـسـ إـلـاـ وـظـائـفـ جـسـمـيـةـ وـنـشـاطـاتـ عـضـوـيـةـ ، فـمـتـىـ أـمـكـنـ لـنـشـاطـ الـمـعـدـةـ فـيـ عـمـلـيـاتـ الـهـضـمـ أـنـ يـكـشـفـ لـنـاـ عـنـ نـوـعـيـةـ الـغـذـاءـ وـيـصـفـ لـنـاـ طـبـيـعـتـهـ ، يـتـاحـ لـنـشـاطـ الـعـصـبـيـ فـيـ الـدـمـاغـ أـنـ يـعـكـسـ شـيـئـاـ مـنـ الـحـقـائقـ الـخـارـجـيـةـ ، وـمـاـ دـامـ لـاـ يـجـوزـ لـنـاـ أـنـ نـتـسـاءـلـ عـنـ نـشـاطـ الـمـعـدـةـ أـهـوـ صـادـقـ أـوـ كـاذـبـ ، فـكـذـلـكـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ النـشـاطـ الـفـكـريـ .

ونـجـدـ أـيـضاـ بـوـضـوحـ أـنـ الـفـكـرـةـ فـيـ رـأـيـ الـمـدـرـسـةـ الـسـلـوكـيـةـ مـرـتـبـةـ بـمـنـبـهـاتـهاـ لـاـ بـدـلـيـلـهاـ ، وـبـذـلـكـ تـفـقـدـ الثـقـةـ بـكـلـ مـعـرـفـةـ بـشـرـيـةـ ؛ لأنـ مـنـ الـجـائزـ أـنـ تـبـدـلـ وـتـعـقـبـهاـ فـكـرـةـ مـنـاقـصـةـ إـذـاـ اـخـتـلـفـ الـمـنـبـهـاتـ وـالـشـروـطـ الـخـارـجـيـةـ ، وـيـعـودـ مـنـ عـبـثـ الـقـولـ مـنـاقـشـةـ الـمـفـكـرـ فـيـ فـكـرـتـهـ وـأـدـلـتـهـ ، وـإـنـمـاـ يـجـبـ الـفـحـصـ عـنـ الـمـنـبـهـاتـ الـمـادـيـةـ لـتـلـكـ الـفـكـرـةـ وـإـزـالـتـهـ . فـإـذـاـ كـانـتـ الـفـكـرـةـ قـدـ نـشـأتـ مـثـلـاـ . مـنـ حـرـارـةـ الـمـوـقـدـ فـيـ الـغـرـفـةـ الـتـيـ يـفـكـرـ فـيـهـاـ وـعـمـلـيـاتـ الـهـضـمـ ، كـانـ السـبـيلـ الـوـحـيدـ لـلـقـضـاءـ عـلـىـ الـفـكـرـةـ تـغـيـرـ جـوـ الـغـرـفـةـ وـإـيقـافـ عـمـلـيـاتـ الـهـضـمـ مـثـلـاـ ، وهـكـذاـ تـصـبـحـ الـمـعـرـفـةـ الـبـشـرـيـةـ خـوـاءـ وـخـلـوـاـ مـنـ الـقـيـمـةـ الـمـوـضـوـعـيـةـ . وـمـذـهـبـ التـحـلـيلـ الـنـفـسـيـ عـنـ فـرـويـدـ يـسـجـلـ نـفـسـ النـتـائـجـ الـتـيـ اـنـتـهـتـ إـلـيـهاـ

السلوكية فيما يتصل بنظرية المعرفة، فهو وإن كان لا ينكر العقل ولكنه يقسمه إلى فئتين: إحداهما العناصر الشعورية، وهي: مجموعة الأفكار والعواطف والرغبات التي نحس بها في نفوسنا. والأخرى العناصر اللاشعورية في العقل، أي: شهواتنا وغرائزنا المختزنة وراء شعورنا، وهي قوى عقلية عميقة الغور في أعماقنا، ولا يمكن لنا السيطرة على نشاطها أو التحكم في تكوينها وتطورها، وكل العناصر الشعورية تعتمد على هذه العناصر الخفية التي لا نشعر بها، وليس أعمال الشخص الشعورية إلا انعكاساً محِّراً لتلك الشهوات والدوافع المختزنة في اللاشعور، فالشعور - إذن - أتى عن طريق اللاشعور، حتى يمكن القول لدى أصحاب التحليل النفسي: بأن اللاشعور هو الذي يحدد محتويات الشعور، وبالتالي يتحكم في كل أفكار الإنسان وسلوكه. وعلى هذا الأساس تصبح شهواتنا الغريزية هي الأساس الحقيقي لما نعتقد بصحته، وليس عمليات الاستدلال التي تهدينا إلى النتائج المفروضة علينا سلفاً من قبل شهواتنا وغرائزنا إلا إعلاة لتلك الغرائز وتسامياً بها إلى منطقة الشعور التي تشكل القسم الأعلى من العقل، بينما تشكّل العناصر اللاشعورية والغرائز والشهوات المختزنة الطابق الأرضي أو القسم الأسفل الأساسي<sup>(١)</sup>.

ويسهولة نستطيع أن ندرك أثر هذا المذهب التحليلي على نظرية المعرفة؛ فإن الفكر في ضوئه ليس أداة لتصوير الواقع والحدس بالحقيقة، وإنما وظيفته التعبير عن متطلبات اللاشعور، والانتهاء حتماً إلى النتائج التي تفرضها شهواتنا وغرائزنا المختزنة في أعماقنا، وما دام العقل آلة طيبة في خدمة غرائزنا والتعبير عنها لا عن الحقيقة والواقع، فليس هناك ما يدعوه إلى

(١) راجع: الماركسية والتحليل النفسي، د. اوسبورن، ترجمة د. سعاد الشرقاوي: ٤٢ - ٥٠، والمدخل إلى علم النفس الحديث، ركس ثابت ومرجريت نايت، ت. د. عبد علي الجسماني: ٣٤٩ و٣٦٠، ومذاهب علم النفس المعاصر: ٢٢٢ - ٢٤٩.

الاعتقاد بأنه يعكس الحقيقة؛ لأنَّ من الجائز أن تكون الحقيقة على خلاف رغباتنا اللاشعورية التي تتحكَّم في عقلنا، ومن المستحيل أن نفكِّر في تقديم أيَّ ضمان للتوافق بين قوانا العقلية اللاشعورية وبين الحقيقة؛ لأنَّ هذا التفكير ذاته ينبع - أيضاً - عن رغباتنا اللاشعورية، ويعبر عنها لا عن الواقع والحقيقة.

ويجيء بعد هذا دور المادَّية التاريخية لتنتهي إلى نفس النتيجة التي أسفرت عنها مذاهب السلوكية والتحليل النفسي بالرغم من أن أصحابها يرفضون كلَّ لون للشك، ويؤمنون على الصعيد الفلسفِي بقيمة المعرفة وقدرتها على كشف الحقيقة.

والمادَّية التاريخية تعبر عن المفهوم الكامل للماركسية عن التاريخ والمجتمع وقوانين تركبِه وتطورِه، وهي لذلك تعالج الأفكار والمعارف الإنسانية عامة بوصفها جزءاً من تركيب المجتمع الإنساني، فتعطي رأيها في كيفية نشوء سائر الأوضاع السياسية والاجتماعية.

والفكرة الأساسية في المادَّية التاريخية هي: أنَّ الوضع الاقتصادي الذي تحده وسائل الإنتاج هو الأساس الواقعي للمجتمع بكلِّ نواحيه، فجميع الظواهر الاجتماعية تنشأ عن الوضع الاقتصادي، وتتطور تبعاً لتطوره. ففي بريطانيا - مثلاً - حينما تحول وضعها الاقتصادي من الانقطاع إلى الرأسمالية، وحلَّ الطاحونة البخارية محلَّ الطاحونة الهوائية، تبدلت جميع أوضاعها الاجتماعية، وتكيفت وفقاً للحالة الاقتصادية الجديدة.

ومن الطبيعي للمادَّية التاريخية بعد أن آمنت بهذا، أن تربط المعرفة الإنسانية عموماً بالوضع الاقتصادي - أيضاً - بوصفها جزءاً من الكيان الاجتماعي الذي يرتكز كلَّه على العامل الاقتصادي، ولذلك نجد أنها تؤكِّد على أنَّ المعرفة الإنسانية ليست وليدة النشاط الوظيفي للدماغ فحسب،

وأنما يكمن سببها الأصيل في الوضع الاقتصادي؛ ففكر الإنسان انعكاس عقلي للأوضاع الاقتصادية وما ينشأ عنها من علاقات، وهو ينمو ويتطور طبقاً لتلك الأوضاع والعلاقات<sup>(١)</sup>.

ومن اليسير أن نلاحظ هنا: أن القوى الاقتصادية احتلت في المادية التاريخية موضع العناصر اللاشعورية من الغرائز والشهوات في نظرية فرويد، فبينما كان الفكر عند فرويد تعبيراً حتمياً عن متطلبات الغرائز والشهوات المكتنزة، يصبح في رأي المادية التاريخية تعبيراً حتمياً عن متطلبات القوى الاقتصادية والوضع الاقتصادي العام. والتبيّحة واحدة في الحالين، وهي: انعدام الثقة بالمعرفة وفقدانها لقيمتها؛ لأنها أداة لتنفيذ متطلبات قوة صارمة مسيطرة على التفكير، هي: قوة اللاشعور أو قوة الوضع الاقتصادي، ولا يمكننا أن نعرف ما إذا كان الوضع الاقتصادي ي ملي في عقولنا الحقيقة أو ضدها، وحتى إذا وجدت هذه المعرفة فهي بدورها - أيضاً - تعبير جديد عن متطلبات الوضع الاقتصادي التي لم نعرف بعد كيف تتحقق بتطابقها مع الواقع.

وبهذا نعرف أن مذهب الماركسية في التاريخ كان يفرض عليها الشك، غير أنها لم تخن للشك، وأعلنت في فلسفتها عن إيمانها بالمعرفة وقيمتها. وسوف نعرض فيما بعد لنظرية المعرفة عند الماركسية على الصعيد الفلسفي، وإنما نريد أن نشير هنا إلى أن النتائج المحتملة للمذهب الماركسي في التاريخ - أي المادية التاريخية - تناقض نظرية الماركسية الفلسفية عن المعرفة؛ لأن الرابط المحتمل بين الفكر والعامل الاقتصادي في المذهب التاريخي للماركسية يزيل الثقة بكلّ معرفة بشرية، خلافاً لنظرية المعرفة الماركسيّة التي تؤكّد على هذه الثقة كما سنرى.

---

(١) راجع النظرية مفصلاً في: حقيقة العقل وحركة التاريخ، فهمي السجيني: ١٣٣ - ٢٠٠.

وسوف لن ندخل في نقاش الآن مع هذه النظريات الثلاث : (السلوكية، واللاشعورية، والمادية التاريخية)؛ فإننا ناقشنا السلوكية ورصيدها العلمي المزعوم من تجارب (بافلوف) في دراستنا للإدراك - الجزء الخامس من القسم الثاني لهذا الكتاب - واستطعنا أن نبرهن على أنَّ السلوكية لا تكفي تفسيراً مقبولاً للفكر، كما تناولنا في كتاب (اقتصادنا) المادية التاريخية بالدرس والنقد الموسع بوصفها الأساس العلمي للاقتصاد الماركسي، وانتهينا إلى نتائج تدين المادية التاريخية في أرصيدها الفلسفية والعلمية، وتبرز ألوان التناقض بينها وبين اتجاه الحركة التاريخية في واقع الحياة. وأما نظرية فرويد في التحليل النفسي، فلها موضعها من البحث في كتاب (مجتمعنا).

فنحن هنا - إذن - لسنا بصدده نقاش تلك النظريات في مجالاتها الخاصة، وإنما سوف نقتصر على الحديث عنها بالقدر الذي يتصل بنظرية المعرفة.

ففي حدود العلاقة بين تلك النظريات ونظرية المعرفة نستطيع القول بأنَّ البرهنة ضدَّ المعرفة البشرية وقيمتها الموضوعية بنظرية علمية، تنطوي على تناقض وبالتالي على استحالة فاضحة؛ لأنَّ النظرية العلمية التي تُقدم ضدَّ المعرفة البشرية وإزالة الثقة بها، سوف تتحكم على ذاتها أيضاً، وتنسف أساسها، وتسقط عن الاعتبار؛ لأنَّها ليست إلا إحدى تلك المعارف التي تحاربها وتشكُّ أو تنكر قيمتها، ولذلك كان من المستحيل أن تتحذَّل النظرية العلمية دليلاً على الشك الفلسفـي ومبرراً لتجريد المعرفة من قيمتها.

فالنظرية السلوكية تصوَّر الفكر باعتباره حالة مادية تحدث في جسم المفكـر بأسباب مادية كما تحدث حالة ضغط الدم فيه، ولأجل ذلك تنتهي بتجريدـه من قيمته الموضوعية، غير أنَّ هذه النظرية ليست هي من وجهة نظر

السلوكية نفسها إلاّ حالة خاصة حدثت في أجسام أصحاب النظرية أنفسهم، ولا تعبر عن شيء سوى ذلك.

كما أن نظرية فرويد جزء من حياته العقلية الشعورية، فإذا صحت أن الشعور تعبير محرّف عن القوى اللاشعورية ونتيجة محتملة لتحكم تلك القوى في سيميولوجيا الإنسان، فسوف تفقد نظرية فرويد قيمتها؛ لأنها في هذا الضوء ليست أداة للتعبير عن الحقيقة، وإنما هي تعبير عن شهواته وغرائزه المخبأة في اللاشعور.

وكل شيء نفسه عن المادّية التاريخية التي تربط الفكر بالوضع الاقتصادي، وبالتالي يجعل من نفسها نتيجة لوضع اقتصادي معين عاشه ماركس، وانعكس في ذهنه معيّراً عن متطلباته في مفاهيم المادّية التاريخية، ويصبح من المحتمل على المادّية التاريخية أن تتغيّر وفقاً للتغيّر الوضعي الاقتصادي.

## نظريّة المعرفة في فلسفتنا

والأَن نستطيع أن نستخلص - من دراسة المذاهب السابقة ونقدُها - الخطوط العريضة لمذهبنا في الموضوع، وتتلخّص فيما يأتي :

**الخط الأول** - أن الإدراك البشري على قسمين: أحدهما التصور، والآخر التصديق. وليس للتصور بمختلف ألوانه قيمة موضوعية؛ لأنَّه عبارة عن وجود الشيء في مداركنا، وهو لا يبرهن - إذا جرَّد عن كل إضافة - على وجود الشيء موضوعياً خارج الإدراك، وإنما الذي يملك خاصية الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي هو التصديق أو المعرفة التصديقية. فالتصديق هو الذي يكشف عن وجود واقع موضوعي للتصور.

**الخط الثاني** - أنَّ مرآة المعارف التصديقية جمِيعاً إلى معارف أساسية ضرورية، لا يمكن إثبات ضرورتها بدليل أو البرهنة على صحتها، وإنما يشعر العقل بضرورة التسليم بها والاعتقاد بصحتها، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية والمبادئ الرياضية الأولى، فهي الأضواء العقلية الأولى، وعلى هدي تلك الأضواء يجب أن تقام سائر المعارف والتصديقات، وكلما كان الفكر أدق في تطبيق تلك الأضواء وتسويتها، كان أبعد عن الخطأ. فقيمة المعرفة تتبع مقدار ارتкаزها على تلك الأسس ومدى استنباطها منها،

ولذلك كان من الممكن استحصال معارف صحيحة في كلّ من الميتافيزيقا والرياضيات والطبيعيات على ضوء تلك الأسس، وإن اختلفت الطبيعيات في شيء، وهو: أن الحصول على معارف طبيعية بتطبيق الأسس الأولية يتوقف على التجربة التي تهيئ للإنسان شروط التطبيق، وأما الميتافيزيقا والرياضيات فالتطبيق فيها قد لا يحتاج إلى تجربة خارجية.

وهذا هو السبب في أن نتائج الميتافيزيقا والرياضيات نتائج قطعية في الغالب، دون النتائج العلمية في الطبيعيات؛ فإن تطبيق الأسس الأولية في الطبيعيات لمّا كان محتاجاً إلى تجربة تهيئ شروط التطبيق، وكانت التجربة في الغالب ناقصة وقاصرة عن كشف جميع الشروط، فلا تكون النتيجة القائمة على أساسها قطعية.

ولنأخذ لذلك مثلاً من الحرارة: فلو أردنا أن نستكشف السبب الطبيعي للحرارة، وقمنا بدراسة عدّة تجارب علمية، ووضعنا في نهاية المطاف النظرية القائلة: (إن الحركة سبب الحرارة)، فهذه النظرية الطبيعية في الحقيقة نتيجة تطبيق لعدة مبادئ و المعارف ضرورية على التجارب التي جمعناها ودرسناها، ولذا فهي صحيحة ومضمونة الصحة بمقدار ما ترتكز على تلك المبادئ الضرورية. فالعالم الطبيعي يجمع أول الأمر كلّ مظاهر الحرارة التي هي موضوع البحث، كدم بعض الحيوانات وال الحديد المحمى والأجسام المحترقة وغير ذلك من آلاف الأشياء الحارة، ويبداً بتطبيق مبدأ عقلي ضروري عليها وهو مبدأ العلية القائل: (إن لكلّ حادثة سبباً)، فيعرف بذلك أنّ لهذه المظاهر من الحرارة سبباً معيناً، ولكنّ هذا السبب لحدّ الآن مجهول ومردّد بين طائفة من الأشياء، فكيف يتأتّح تعينه من بينها؟

ويستعين العالم الطبيعي في هذه المرحلة بمبدأ من المبادئ الضرورية العقلية، وهو المبدأ القائل: (باستحالـة انفصال الشيء عن سبيـه)، ويدرس

على ضوء هذا المبدأ تلك الطائفة من الأشياء التي يوجد بينها السبب الحقيقي للحرارة، فيستبعد عدّة من الأشياء ويسقطها من الحساب، كدم الحيوان مثلاً، فهو لا يمكن أن يكون سبباً للحرارة؛ لأنّ هناك من الحيوانات ما دماؤها باردة، فلو كان هو السبب للحرارة لما أمكن أن تنفصل عنه ويكون بارداً في بعض الحيوانات.

ومن الواضح: أنّ استبعاد دم الحيوان عن السبيبة لم يكن إلا تطبيقاً للمبدأ الآنف الذكر الحاكم بأنّ الشيء لا ينفصل عن سببه، وهكذا يدرس كلّ شيء مما كان يظنه من أسباب الحرارة، فيبرهن على عدم كونه سبباً بحكم مبدأ عقلي ضروري. فإنّ أمكنه أن يستوعب بتجاربه العلمية جميع ما يحتمل أن يكون سبباً للحرارة، ويدلل على عدم كونه سبباً - كما فعل في دم الحيوان -، فسوف يصل في نهاية التحليل العلمي إلى السبب الحقيقي - حتماً - بعد إسقاط الأشياء الأخرى من الحساب، وتتصبح النتيجة العلمية - حينئذ - حقيقة قاطعة؛ لارتكازها بصورة كاملة على المبادئ العقلية الضرورية، وأما إذا بقي في نهاية الحساب شيئاً أو أكثر ولم يستطع أن يعيّن السبب على ضوء المبادئ الضرورية، فسوف تكون النظرية العلمية في هذا المجال ظنية .

وعلى هذا نعرف :

**أولاً - أنّ المبادئ العقلية الضرورية هي الأساس العام لجميع الحقائق العلمية، كما سبق في الجزء الأول من المسألة.**

**ثانياً - أنّ قيمة النظريات والنتائج العلمية في المجالات التجريبية، موقوفة على مدى دقتها في تطبيق تلك المبادئ الضرورية على مجموعة التجارب التي أمكن الحصول عليها. ولذا فلا يمكن إعطاء نظرية علمية بشكل قاطع إلا إذا استوعبت التجربة كلّ إمكانيات المسألة، وبلغت إلى**

درجة من السعة والدقة بحيث أمكن تطبيق المبادئ الضرورية عليها، وإقامة استنتاج علمي موحد على أساس ذلك التطبيق.

ثالثاً - في المجالات غير التجريبية - كما في مسائل الميتافيزيقا - ترتكز النظرية الفلسفية على تطبيق المبادئ الضرورية على تلك المجالات، ولكن هذا التطبيق قد يتم فيها بصورة مستقلة عن التجربة: ففي مسألة إثبات العلة الأولى للعالم - مثلاً - يجب على العقل أن يقوم بمحاولة تطبيق مبادئه الضرورية على هذه المسألة؛ حتى يضع بموجبها نظريته الإيجابية أو السلبية، وما دامت المسألة ليست تجريبية فالتطبيق يحصل بعملية تفكير واستنباط عقلي بحث بصورة مستقلة عن التجربة.

وبهذا تختلف مسائل الميتافيزيقا عن العلم الطبيعي في كثير من مجالاتها. ونقول (في كثير من مجالاتها)؛ لأنَّ استنتاج النظرية الفلسفية أو الميتافيزيقا من المبادئ الضرورية في بعض الأحيان يتوقف على التجربة أيضاً<sup>(١)</sup>، فيكون للنظرية الفلسفية - حينئذ - نفس ما للنظريات العلمية من قيمة ودرجة.

**الخط الثالث** - عرفنا أنَّ المعرفة التصديقية هي التي تكشف لنا عن موضوعية التصور، ووجود واقع موضوعي للصورة التي توجد في ذهمنا. وعرفنا - أيضاً - أنَّ هذه المعرفة التصديقية مضمونة بمقدار ارتكازها على المبادئ الضرورية. والمسألة الجديدة هي مدى التطابق بين الصورة الذهنية

(١) الظاهر أنَّ هذا الكلام يعبر عن الجذور الأولية التي نمت وترعرعت في ذهن السيد المؤلف فكتله بعد تأليفه لهذا الكتاب حتى انتهت إلى القول بإمكان تفسير الجزء الأكبر من معارفنا - بما فيها القضايا الميتافيزيقا - بالطريقة الاستقرائية المتبعة في القضايا الطبيعية، وهي طريقة التوالد الذاتي التي يؤمن بها المذهب الذاتي للمعرفة. وقد وضح ذلك بالتفصيل في القسم الرابع من كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء».

- فيما إذا كانت دقيقة وصحيحة - والواقع الموضوعي الذي صدقنا بوجوده من ورائها.

والجواب على هذه المسألة هو: أنَّ الصورة الذهنية التي نكونها عن الواقع موضوعي معين فيها ناحيتان: فهي من ناحية صورة الشيء وجوده الخاص في ذهتنا، ولا بد لأجل ذلك أن يكون الشيء متمثلاً فيها، وإنَّ لم تكن صورة له، ولكنها من ناحية أخرى تختلف عن الواقع الموضوعي اختلافاً أساسياً؛ لأنَّها لا تملك الخصائص التي يتمتع بها الواقع الموضوعي لذلك الشيء، ولا توفر فيها ما يوجد في ذلك الواقع من ألوان الفعالية والنشاط. فالصورة الذهنية التي نكونها عن المادة أو الشمس أو الحرارة مهما كانت دقيقة ومفصلة لا يمكن أن تقوم بنفس الأدوار الفعالة التي يقوم بها الواقع الموضوعي لتلك الصور الذهنية في الخارج.

وبذلك نستطيع أن نحدُّ الناحية الموضوعية للفكرة، والناحية الذاتية، أي: الناحية المأخوذة عن الواقع الموضوعي، والناحية التي ترجع إلى التبلور الذهني الخاص. فالفكرة موضوعية باعتبار تمثيل الشيء فيها لدى الذهن، ولكنَّ الشيء الذي يمثل لدى الذهن في تلك الصورة يفقد كلَّ فعالية ونشاط مما كان يتمتع به في المجال الخارجي؛ بسبب التصرف الذاتي. وهذا الفارق بين الفكرة والواقع هو - في اللغة الفلسفية - الفارق بين الماهية والوجود، كما سندرس ذلك في المسألة الثانية من هذا الكتاب<sup>(١)</sup>.

(١) وهذه الناحية الذاتية التي تتطوّر عليها الصور الذهنية في رأينا، تختلف عن الناحية الذاتية التي يقول فيها (كانت)، والتي ينادي بها النسبيون الذاتيون. فليست الذاتية في رأينا باعتبار الجانب الصوري من العلم كما يزعم (كانت)، ولا باعتبار كون الإدراك حصيلة تفاعل مادي، والتفاعل يستدعي التصرف من الجانبيين، بل هي على أساس التفرقة بين لوني الوجود: الذهني والخارجي. فالشيء الموجود في الصورة الذهنية هو الشيء الموجود في الخارج خلافاً للنسبيين، ولكنَّ لون وجوده في الصورة يختلف عن لون وجوده الخارجي. (المؤلف).

## النسبة التطورية

والآن، وقد طفنا على شتى المذاهب الفلسفية في نظرية المعرفة، نصل إلى دور الديالكتيك فيها. فقد حاول الماديون الديالكتيكيون بإبعاد فلسفتهم عن الشك والسفسطة، فرفضوا المثالية والنسبية الذاتية، وما انتهت إليه عدّة مذاهب من ألوان الشك والارتياب، وأكّدوا على إمكان المعرفة الحقيقية للعالم. وبذلك ظهرت نظرية المعرفة على أيديهم في إطار من اليقين الفلسفي المرتكز على أساس النظرية الحسية والمذهب التجاري.

فماذا رصدوا لهذا المشروع الجبار والتصميم الفلسفي الضخم؟

كان رصيدهم هو التجربة لتفنيـد المثالـية.

وكان رصيدهم هو الحركة لرفض النسبـية.

### التجربة والمثالـية:

قال أنجلـز عن المثالـية:

«إن أقوى تفنيـد لهذا الوهـم الفلـسي ولكلـ وهم فلـسي آخر هو: العمل والتجـربـة والصنـاعة بوجه خـاصـ. فإذا استطـعنا أن نبرـهن على صـحة فـهـمنـا لظـاهـرة طـبـيعـية ما ، بـخـلقـنا هـذـه الظـاهـرة

بأنفسنا، وإحداثنا لها بواسطة توفر شروطها نفسها، وفوق ذلك إذا استطعنا استخدامها في تحقيق أغراضنا، كان في ذلك القضاء المبرم على مفهوم الشيء في ذاته العصي على الإدراك الذي أتى به (كانت)»<sup>(١)</sup>.

وقال ماركس:

«إنَّ مسألة معرفة ما إذا كان بوسع الفكر الإنساني أن ينتهي إلى حقيقة موضوعية، ليس بمسألة نظرية، بل إنَّها مسألة عملية؛ ذلك أنه ينبغي للإنسان أن يقيم الدليل في مجال الممارسة على حقيقة فكره»<sup>(٢)</sup>.

و واضح من هذه النصوص: أنَّ الماركسية تحاول أن تبرهن على الواقع الموضوعي بالتجربة، وتحلَّ المشكلة الأساسية الكبرى في الفلسفة - مشكلة المثالية والواقعية - بالأساليب العلمية.

وهذا مظهر واحد من مظاهر عديدة وقع فيها الخلط بين الفلسفة والعلوم؛ فإنَّ كثيراً من القضايا الفلسفية حاول بعض دراستها بالأساليب العلمية، كما إنَّ عدَّة من قضايا العلم درسها بعض المفكِّرين دراسة فلسفية، فوق الخطأ في هذه وتلك.

والمشكلة التي يتصارع حولها المثاليون والواقعيون هي من تلك المشاكل التي لا يمكن اعتبار التجربة المرجع الأعلى فيها، ولا إعطاؤها الصفة العلمية؛ لأنَّ المسألة التي يرتكز عليها البحث فيها هي مسألة وجود واقع موضوعي للحس التجريبي. فالمثالي يزعم أنَّ الأشياء لا توجد إلا في

(١) لودفيغ فيورباخ: ٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ١١٢.

حسناً وإدراكاتنا التجريبية، والواقعي يعتقد بوجود واقع خارجي مستقل للحسن والتجربة.

ومن البديهي: أن هذه المسألة تضع الحسن التجاري بالذات موضع الامتحان والاختبار، فلا يمكن أن يبرهن على موضوعية التجربة والحسن بالتجربة والحسن نفسها، ولا الردة على المثالية بها، مع أنها هي موضع النقاش والبحث بين الفريقين (المثاليين والواقعيين).

فكل مشكلة موضوعية إنما يمكن اعتبارها علمية، وحلّها بأساليب العلم التجاري، فيما إذا كان من المعترَّف به سلفاً صدق التجربة العلمية وموضوعيتها. فمشكلة حجم القمر، أو بُعد الشمس عن الأرض، أو بنية الذرة، أو تركيب النبات، أو عدد العناصر البسيطة، يمكن انتهاج الطرق العلمية في دراستها وحلّها. وأما إذا ظرحت نفس التجربة على بساط البحث، وثار النقاش حول قيمتها الموضوعية، فلا موضع للاستدلال العلمي في هذا المجال على صدق التجربة وقيمتها الموضوعية بالتجربة نفسها.

فواقعية الحسن والتجربة - إذن - هي الأساس الذي يتوقف عليه كيان العلوم جمِيعاً، ولا تتم دراسة أو معالجة علمية إلا بناءً عليه، فيجب أن يعالج هذا الأساس معالجة فلسفية خالصة قبل الأخذ بأيَّ حقيقة علمية.

وإذا درسنا المسألة دراسة فلسفية نجد أن الإحساس التجاري لا يعدُّ أن يكون لوناً من ألوان التصور، فمجموعه التجارب مهما تنوعت إنما تموَّن الإنسان بإدراكات حسية متنوعة. وقد مرَّ بنا التحدث عن الإحساسات في دراستنا للمثالية، وقلنا: إنَّها ما دامت مجرد تصوُّرات فلا تبرهن على الواقع الموضوعي ودحض المفهوم المثالي.

وإنما يجب علينا أن ننطلق من المذهب العقلي، لنشيد على أساسه

المفهوم الواقعي للحسن والتجربة، فنؤمن بوجود مبادئ تصديقية ضرورية في العقل، وعلى ضوء تلك المبادئ ثبت موضوعية أحاسيسنا وتجاربنا.

ولنأخذ لذلك مثلاً: مبدأ العلية الذي هو من تلك المبادئ الضرورية، فإن هذا المبدأ يحكم بأنَّ لكلَّ حادثة سبباً خارجاً عنه، وعلى أساسه نتأكد من وجود واقع موضوعي للإحساسات والمشاعر التي تحدث في نفوسنا؛ لأنَّها بحاجة إلى سبب تبثق عنده، وهذا السبب هو الواقع الموضوعي.

وهكذا نستطيع أن نبرهن على موضوعية الحسن والتجربة بمبدأ العلية.

فهل يمكن للمرأكسيَّة أن تتخذ هذا الأسلوب؟ طبعاً لا؛ وذلك:

أولاً - لأنَّها لا تؤمن بمبادئ ضرورة عقلية، فليس مبدأ العلية في عرفها إلا مبدأ تجريبياً تدلُّ عليه التجربة، فلا يصح أن يعتبر أساساً لصدق التجربة وموضوعيتها.

وثانياً - أنَّ الديالكتيك يفسِّر تطورات المادة وحوادثها بالتناقضات المحتواة في داخلها. وليس الحوادث الطبيعية في تفسيره محتاجة إلى سبب خارجي، كما سندرس ذلك بكل تفصيل في المسألة الثانية. فإذا كان هذا التفسير الديالكتي كافياً لتبرير وجود الحوادث الطبيعية، فلماذا نذهب بعيداً؟ ولماذا نضطر إلى افتراض سبب خارجي وواقع موضوعي لكلَّ ما يثور في نفوسنا من إدراك؟! بل يصبح من الجائز أن تقول المثالية في ظواهر الإدراك والحسن ما قاله الديالكتيك عن الطبيعة تماماً، وتزعم أنَّ هذه الظواهر في حدوثها وتعاقبها محكومة لقانون نقض النقض الذي يضع رصيد التغيير والتطور في المحتوى الداخلي.

وبهذا نعرف أنَّ الديالكتيك لا يحجبنا عن سبب خارج الطبيعة فحسب،

بل يحجينا بالتالي عن هذه الطبيعة بالذات، وعن كلّ شيء خارج دنيا الشعور والإدراك<sup>(١)</sup>.

ولنعرض شيئاً من النصوص الماركسية التي حاولت معالجة المشكلة بما لا يتفق مع طبيعتها وطابعها الفلسفى:

أ - قال (روجيه غارودي):

«تعلّمنا العلوم أنَّ الإنسان ظهر على وجه الأرض في زمن متأخر جدًا، وكذلك الفكر معه. ولكي نؤكّد أنَّ الفكر كان موجوداً متقدّماً على الأرض (على المادة)، يجب - إذن - التأكيد بأنَّ هذا الفكر لم يكن فكر الإنسان. إنَّ المثالية في جميع أشكالها لا تستطيع أن تنجو من اللاهوت»<sup>(٢)</sup>.

«القد وجدت الأرض حتى قبل كلَّ كائن ذي حساسية، قبل كلَّ كائن حيٍ. وما كان لأية مادة عضوية أن توجد على الكرة

(١) وقد جاء في كلام (أنجلز) السابق التأكيد على ناحية القيمة الموضوعية لخلق ظاهرة وإنشائها، وأنَّ في ذلك الردّ الحاسم على التزعمات المثالية. ولا أظنّ هذا التأكيد حين يصدر من المدرسة الماركسية ينطوي على معنى فلسفى خاصٌّ، وإنْ أمكن للباحث الفلسفى أن يصوغ من ذلك دليلاً خاصاً على إثبات الواقع الموضوعي يرتكز على العلم الحضورى، نظراً إلى أنَّ الفاعل يعلم بتأثيره وما يخلق علماً حضورياً، والعلم الحضورى بشيء هو نفس وجوده الموضوعي. فالإنسان - إذن - يتصل بالواقع الموضوعي لما يعلمه علماً حضورياً. فالمثالية إذا أسقطت من حساب المعرفة الموضوعية العلم الحضورى الذي لا تصل فيه إلا بأفكارنا، كفى للواقعية العلم الحضورى.

ولكنَّ هذا الدليل يقوم على فهم مغلوط للعلم الحضورى؛ فإنَّ أساس معرفتنا للأشياء إنما هو العلم الحضورى. وأما العلم الحضورى فهو لا يعني أكثر من حضور المعلومات الواقعى لدى العالم، ولذلك كان كلَّ إنسان يعلم بنفسه علماً حضورياً، مع أنَّ كثيراً من الناس أنكر وجود النفس. ولا تشغِل حدودنا الخاصة في هذه الدراسة للإفاضة في هذه الناحية. (المؤلف).

(٢) ما هي المادة؟: ٣٢.

الأرضية في أول مراحل وجودها. فالمادة غير العضوية سبقت الحياة إذن، وكان على الحياة أن تنمو وتنتطور خلال آلاف السنين قبل أن يظهر الإنسان ومعه المعرفة. العلوم تقدمنا - إذن - إلى التأكيد بأنَّ العالم قد وجد في حالات لم يكن فيها أي شكل من أشكال الحياة أو الحساسية ممكناً<sup>(١)</sup>.

مكذا يعتبر (روجيه) الحقيقة العلمية - القائلة بضرورة تقدم نشأة المادة غير العضوية على المادة العضوية - دليلاً على وجود العالم الموضوعي؛ لأنَّ المادة العضوية ما دامت نتاجاً لتطور طويل ومرحلة متاخرة من مراحل نمو المادة، فلا يمكن أن تكون المادة مخلوقة للوعي البشري، الذي هو متاخر بدوره عن وجود كائنات عضوية حية ذات جهاز عصبي مركب، فكانه افترض مقدماً أنَّ المثالية تسلم بوجود المادة العضوية، فشاد على ذلك استدلاله، ولكنَّ هذا الافتراض لا مبرر له؛ لأنَّ المادة بمختلف ألوانها وأقسامها - من العضوية وغيرها - ليست في المفهوم المثالي إلا صوراً ذهنية، نخلقها في إدراكاتنا وتصوراتنا. فالاستدلال الذي يقدمه لنا (روجيه) ينطوي على مصادرة، وينطلق من نقطة لا تعرف بها المثالية.

ب - قال لينين :

«إذا أردنا طرح المسألة من وجهة النظر التي هي وحدها صحيحة - يعني من وجهة النظر الديالكتيكية المادية - ينبغي أن نتساءل: هل الكهارب والأثير... موجودة خارج الذهن البشري، وهل لها حقيقة موضوعية أم لا؟ عن هذا السؤال ينبغي أن يجيب علماء التاريخ الطبيعي. وهم يجيبون دائماً دون تردد بالإيجاب؛ نظراً لأنَّهم لا يتزبدون بالتسليم بوجود

(١) ما هي المادية؟ : ٤.

الطبيعة وجوداً سبق وجود الإنسان، وجود المادة العضوية<sup>(١)</sup>.

ونلاحظ في هذا النص نفس المصادر التي استعملها (روجيه)، مع التشدد بالعلم واعتباره الفاصل النهائي في المسألة. فما دام علم التاريخ الطبيعي قد أثبت وجود العالم قبل ظهور الشعور والإدراك، فما على المثاليين إلا أن يركعوا أمام الحقائق العلمية ويأخذوا بها. ولكن علم التاريخ الطبيعي ما هو إلا لون من ألوان الإدراك البشري. والمثالية تنفي الواقع الموضوعي لكل إدراك مهما كان لونه، فليس العلم في مفهومها إلا فكراً ذاتياً خالصاً، أفاليس العلم حصيلة التجارب المتنوعة؟! أو ليست هذه التجارب والإحساسات التجريبية هي موضع النقاش الدائر حول ما إذا كانت تملك واقعاً موضوعياً أو لا؟! فكيف يكون للعلم كلمته الفاصلة في الموضوع؟!

ج - قال جورج بوليتزير:

«ليس هناك من يشك في أن الحياة المادية للمجتمع توجد مستقلة عن وعي الناس؛ إذ ليس ثمة من يتمنى الأزمة الاقتصادية، سواء كان رأسمالياً أو بروليتارياً، رغم أن هذه الأزمة تحدث حتماً»<sup>(٢)</sup>.

وهذا لون جديد يتّخذه الماركسيون للرّد على المثالية، فـ(جورج) لا يستند في هذا النص إلى حقائق علمية، وإنما يركّز استدلاله على حقائق وجودانية، نظراً إلى أنّ كلّ واحد منّا يشعر بوجданه أنه لا يتمنى كثيراً من الحوادث التي تحدث، ولا يرغب في وجودها، ومع ذلك هي تحدث وتوجد خلافاً لرغبته، فلا بدّ - إذن - أن يكون للحوادث وسلسلتها المطرد واقع

(٢) ما هي المادية؟: ٢١.

(١) ما هي المادية؟: ٢١.

موضوعي مستقلّ. وليست هذه المحاولة الجديدة بأدنى إلى التوفيق من المحاولات السابقة؛ لأنّ المفهوم المثالي - الذي ترجع فيه الأشياء جميعاً إلى مشاعر وإدراكات - لا يزعم أنّ هذه المشاعر والإدراكات تنبثق عن اختيار الناس وإراداتهم المطلقة، ولا تتحكّم فيها قوانين ومبادئ عامة، بل المثالية والواقعية متفقان على أنّ العالم يسير طبقاً لقوانين ومبادئ تجري عليه وتتحكّم فيه، وإنما يختلفان في تفسير هذا العالم واعتباره ذاتياً موضوعياً.

والنتيجة التي نؤكّد عليها مرّة أخرى هي: أنّ من غير الممكن إعطاء مفهوم صحيح للفلسفة الواقعية، والاعتقاد بواقعية الحسّ والتجربة إلا على أساس المذهب العقلي القائل بوجود مبادئ عقلية ضرورية مستقلّة عن التجربة. وأما إذا بدأنا البحث في مسألة المثالية والواقعية من التجربة أو الحسّ - اللذين هما مورد النزاع الفلسفـي بين المثاليين والواقعيين -، فسوف ندور في حلقة مفرغة، ولا يمكن أن نخرج منها بنتيجة في صالح الواقعية الفلسفـية.

### التجربة والشيء في ذاته:

تحارب الماركسية فكرة الشيء لذاته التي عرضها (كانت) في بعض أشكالها، كما تحارب الأفكار التصورية المثالية، فلننظر إلى أسلوبها في ذلك.

قال جورج بوليتزير :

«والواقع: أنّ الجدل - وحتى الجدل المثالي عند هيجل - يقول: إنّ التمييز بين صفات الشيء والشيء في ذاته تميّز أجوف، فإذا عرفنا كلّ صفات شيء ما عرفنا الشيء ذاته، ثم يبقى أن تكون هذه الصفات مستقلّة عنـا، وفي هذا بالذات يتحدّد معنى مادّية العالم. ولكنّ ما دمنا نعرف صفات هذا

الواقع الموضوعي، فلا يمكن أن يقال عنه: إنه غير قابل للمعرفة، فمن السخف أن تقول - مثلاً - شخصيتك شيء وصفاتك وعيوبك شيء آخر، وأنا أعرف صفاتك وعيوبك ولكثني لا أعرف شخصيتك؛ ذلك لأنَّ الشخصية هي بالضبط مجموع العيوب والصفات، وكذلك فنَّ التصوير هو جماع أعمال الصور، فمن السخف أن تقول: هناك اللوحات والرسامون والألوان والأساليب والمدارس، ثم هناك (تصوير) في ذاته معلقاً فوق الواقع وغير قابل للمعرفة. فليس هناك قسمان للواقع، بل الواقع كلَّ واحد نكشف بالتطبيق وجوهه المختلفة على التوالي. وقد علمنا الجدل أنَّ الصفات المختفية للأشياء تكشف عن نفسها بواسطة الصراع الباطن للأضداد، وهو الذي يصنع التغيير، فحالة السيولة في ذاتها هي بالضبط حالة الاتزان النسبي الذي ينكشف تناقضه الباطن في لحظة التجمد أو الغليان. ومن هنا قال لينين: «لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أيَّ فارق مبدئي بين الظاهرة والشيء في ذاته، وليس ثمة فرق إلاَّ بين ما هو معروف وبين ما يُعرف بعد» فكلَّما ازدادَ عمق معرفتنا للواقع، أصبح الشيء في ذاته تدريجياً شيئاً لذاته<sup>(١)</sup>.

ولأجل أن ندرس الماركسية في هذا النصّ، يجب أن نميز بين معنيين لفكرة فصل الشيء في ذاته عن الشيء لذاته:

**الأول** - أنَّ العلم البشري لما كان يرتكز - في نظر المبدأ الحسي التجريبي - على الحسَّ، والحسَّ لا يتناول إلاَّ ظواهر الطبيعة، ولا ينفذ إلى الصميم والجوهر، فهو مقصور على هذه الظواهر التي يمتدُّ إليها الحسَّ

---

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

التجريبي، وتقوم بذلك هوة فاصلة بين الظواهر والجوهر. فالظواهر هي الأشياء لذاتها؛ لأنها الجانب السطحي القابل للإدراك من الطبيعة، والجوهر هو الشيء في ذاته، ولا تنفذ إليه المعرفة البشرية.

ويحاول (جورج بوليتزير) القضاء على هذه الثنائية بحذف المادة أو الجوهر من الواقع الموضوعي، فهو يؤكد على أن الجدل لا يميز بين صفات الشيء والشيء في ذاته، بل يعتبر الشيء عبارة عن مجموعة الصفات والظواهر.

ومن الواضح: أن هذا لون من ألوان المثالية التي نادى بها (باركلي) حين احتاج على اعتقاد الفلاسفة بوجود مادة وجواهر وراء الصفات والظواهر التي تبدو لنا في تجاربنا، وهو لون من المثالية يحتمه المبدأ الحسي والتجريبي. فما دام الحس هو القاعدة الأساسية للمعرفة، وهو لا يدرك سوى الظواهر، فلا بد من إسقاط الجوهر من الحساب، وإذا سقط فلا يبقى في الميدان إلا الظواهر والصفات القابلة للإدراك.

الثاني - أن الظواهر - التي يمكن إدراكتها ومعرفتها - ليست هي في مداركنا وحواسنا كما هي في واقعها الموضوعي. فالثنائية ليست هنا بين الظاهرة والجوهر، بل بين الظاهرة كما تبدو لنا، والظاهرة كما هي موجودة بصورة موضوعية مستقلة.

فهل تستطيع الماركسية أن تقضي على هذه الثنائية؟ وتبرهن على أن الواقع الموضوعي يبدو لنا في أفكارنا وحواسنا كما هو في مجاله الخارجي المستقل؟

ونجيب بالنفي ما دام الإدراك في المفهوم المادي عملاً فزيولوجياً خالصاً.

ويلزمنا في هذا الصدد أن نعرف لون العلاقة القائمة بين الإدراك أو

الفكرة أو الإحساس، والشيء الموضوعي في المفهوم المادي، على أساس المادية الآلية، وعلى أساس المادية الديالكتيكية معاً:

أما على أساس المادية الآلية، فالصورة أو الإدراك الحسي انعكاس للواقع الموضوعي في الجهاز العصبي انعكاساً آلياً، كما تعكس الصورة في المرأة أو العدسة؛ فإن المادية الآلية لا تعرف للمادة بحركة ونشاط ذاتي، وتفسر جميع الظواهر تفسيراً آلياً، ولذلك لا يمكنها أن تفهم علاقات المادة الخارجية بالنشاط الذهني للجهاز العصبي، إلا في ذلك الشكل الجامد من الانعكاس.

وتواجه - حيثذاك - السؤالين التاليين:

هل يوجد في الإحساس شيء موضوعي، أي: شيء ليس متعلقاً بالإنسان، وإنما انتقل إلى الحس من الواقع الخارجي للمادة؟

وإذا كان يوجد شيء من هذا القبيل في الإحساس، فكيف انتقل هذا الشيء من الواقع الموضوعي إلى الإحساس؟

والمادية الآلية لا تستطيع أن تجيب على السؤال الأول بالإثبات؛ لأنها إذا أثبتت وجود شيء موضوعي في الإحساس لزمها أن تبرر كيفية انتقال الواقع الموضوعي إلى الإحساس الذاتي، أي: أن تجيب على السؤال الثاني وتفسر عملية الانتقال، وهذا ما تعجز عنه، ولذا فهي مضطرة إلى أن تضع نظرية الانعكاس، وتفسر العلاقة بين الفكرة والشيء الموضوعي، كما تفسر العلاقة بين صورة المرأة أو العدسة، والواقع الموضوعي الذي ينعكس فيهما.

وأما المادية الديالكتيكية - التي لا تجيز الفصل بين المادة والحركة، وتعتبر كيفية وجود المادة هي الحركة - فقد حاولت أن تعطي تفسيراً جديداً لعلاقة الفكرة بالواقع الموضوعي على هذا الأساس، فزعمت أنَّ الفكرة

ليست صورة آلية محضًا لذلك الواقع، بل الواقع يتحول إلى فكرة؛ لأن كلاً منها شكل خاص من أشكال الحركة، والفرق الكيفي بين أشكال الحركة وألوانها لا يمنع من تحليل الانتقال من شكل إلى آخر. فالمادة الموضعية لما كانت في كيفية وجودها شكلاً خاصاً من الحركة، فتتحول هذه الحركة الفيزيائية للشيء إلى حركة نفسية فيزيولوجية في حواسنا، وتتحول الحركة الفيزيولوجية إلى حركة نفسية للفكرة<sup>(١)</sup>، فليس موقف الفكر موقفاً سلبياً، وليس الانعكاس انعكاساً آلياً كما هو مفهوم الفكر لدى المادية الآلية.

وهذه المحاولة من المادية الديالكتيكية لا يمكن أن تنبع في كشف علاقة بين الشيء والالفكرة، عدا علاقة سبب بنتيجة، وعلاقة واقع بصورة منعكسة عنه؛ نظراً إلى أن تحول الحركة الفيزيائية للشيء إلى حركة فيزيولوجية - وبالتالي إلى حركة نفسية - ليس هو المفهوم الصحيح أو التفسير المعقول للحسن أو الفكر؛ فإن التحول يعني فناء الشكل الأول من الحركة والانتقال إلى شكل جديد، كما نقول في حركة المطرقة على السنдан: إنها تحول إلى حرارة. والحرارة والحركة الآلية شكلان من أشكال الحركة. فالقوة التي كانت تعبر عن وجودها في شكل خاص من الحركة - وهو الحركة الآلية - تحولت من ذلك الشكل إلى تعبير جديد لها في شكل جديد، وهو الحرارة. فالحرارة تحتفظ بنفس مقدار القوة التي كانت تعبر عن وجودها بالحركة الآلية. هذا هو التحول بمعنى الدقيق للحركة من لون إلى آخر. ولنفترض أنه أمر معقول، ولكن ليس من المعقول تفسير الحسن أو الفكر بعملية تحول كهذه؛ وذلك لأنَّ الحركة الفيزيائية للواقع الموضعي المحسوس لا تحول بالإحساس إلى حركة نفسية، لأنَّ التحول يعني تبدل الحركة من شكل إلى شكل، ومن الواضح أنَّ الحركة الطبيعية أو الفيزيائية

(١) لاحظ: ما هي المادية؟: ٤٨.

للمادة المحسوسة لا تبدل هكذا إلى حركة فيزيولوجية أو فكرية؛ إذ أن معنى تبدلها كذلك زوال الشكل الأول من الحركة، وبالتالي زوال المادة التي تعبّر عن وجودها في ذلك الشكل الخاصّ.

فليست الحركة الموضوعية للشيء المحسوس كحركة المطرقة، وليس الإحساس تحويلاً لتلك الحركة الموضوعية - التي هي كيفية وجود المادة - إلى حركة نفسية، كما تتحول حركة المطرقة إلى حرارة، وإنما لكان الإحساس عملية تبديل للمادة إلى فكرة كما تبدل الحركة الآلية إلى حرارة.

وعلى هذا فليست مسألة الإدراك مسألة تحول الحركة الفيزيائية إلى حركة نفسية، الذي هو بعينه عبارة عن تحول الواقع الموضوعي إلى فكرة، بل يوجد للشيء المحسوس والمدرك واقع موضوعي، وللإحساس وجود آخر في نفوسنا، وما دام هناك وجودان: وجود ذاتي للإحساس أو الفكر، وجود موضوعي للشيء المحسوس، فلا نستطيع أن نفهم الصلة بين هذين الوجودين إلاّ كما نفهم الصلة بين سبب ونتيجة، وكما نفهم العلاقة بين واقع وصورة منعكسة عنه.

ونواجه عند هذا بكلّ وضوح المسألة الأساسية التي نحن بصددها، وهي: أنّ الفكرة ما دامت نتيجة للشيء الموضوعي، وما دامت العلاقة المفهومة بينهما هي علاقة السبيبة، فلماذا يجب أن نفترض أنّ هذه النتيجة وسببها يختلفان عن سائر النتائج وأسبابها، ويمتازان عليها بخاصة، وهي: أن النتيجة تصوّر لنا سببها وتعكسه انعكاساً تاماً؟!

فهناك كثير من الوظائف الفيزيولوجية هي نتائج أسباب خارجية معينة، ولم نجد في واحدة من النتائج القدرة على تصوير سببها، وإنما تدلّ دلاله غامضة على وجود أسباب لها خارج نطاقها، فكيف نستطيع أن نعرف للفكرة بأكثر من هذه الدلالات الغامضة؟!

وذهب أن الماركسية نجحت في تفسير الفكر والإدراك بعملية تحول للحركة الفيزيائية إلى حركة نفسية، فهل يعني هذا: أن الفكرة تستطيع أن تطابق الواقع الموضوعي بصورة كاملة؟ إن هذا التفسير يجعلنا ننظر إلى الفكرة وواقعها الخارجي كما نظر إلى الحرارة والحركة الآلية التي تحول إليها.

ومن الواضح: أن الاختلاف الكيفي بين شكلي الحركة فيما يجعلهما غير متطابقين، فكيف نفترض التطابق بين الفكرة وواقعها الموضوعي؟!

ويبدو على المدرسة الماركسية لون من الاضطراب والتشوش عند مواجهتها هذه المشكلة. ويمكننا أن نستخلص دليلين لها على هذه النقطة من عدة نصوص متفرقة ومشوّشة: أحدهما دليل فلسفـي، والآخر دليل بيولوجي علمـي.

أما الدليل الفلسفـي فيلخصه النص التالي:

«إن الفكر يستطيع أن يعرف الطبيعة معرفة تامة؛ ذلك لأنـه يؤلف جزءاً منها؛ ذلك لأنـه نتاجـها والتعبير الأعلى عنها. إنـ الفكر هو الطبيعة تعي ذاتـها في ضمير الإنسان يقولـ لـينـين: «إنـ الكـون هو حـركة للمـادة تخـضع لـقوانينـ، ولـمـا لم تـكن مـعرفـتنا إـلا نـتاجـاً أعلى لـلـطـبـيـعـةـ، لا يـسـعـها إـلاـ أنـ تـعـكـسـ هـذـهـ القـوـانـينـ».

ولقد كان (أنجلـز) يـبيـنـ في كـتابـهـ (أـنتـيـ دـوهـرـنـغـ): «أنـ المـادـيـةـ الفلـسـفـيـةـ هيـ وـحدـهاـ الـتيـ تـسـتـطـعـ تـأـسـيـسـ قـيـمةـ المـعـرـفـةـ عـلـىـ دـعـائـمـ مـتـيـةـ».

حينـ يؤـخـذـ الـوعـيـ وـالـفـكـرـ عـلـىـ أـنـهـماـ شـيـئـانـ معـطـيـانـ، كـانـاـ فـيـ زـمانـ يـتـعـارـضـانـ مـعـ الـطـبـيـعـةـ وـمـعـ الـكـائـنـ، عـنـدـئـلـ يـؤـدـيـ ذـلـكـ بـناـ حـتـماـ

إلى أن نجد - رائعاً جداً - كون وعينا للطبيعة وتفكير الكائن وقوانين الفكر متطابقة إلى أبعد حد.

ولكن إذا تساءلنا: ما هو الفكر؟ وما هو الوعي؟ ومن أين يأتيان؟ وجدنا أن الإنسان هو نفسه نتاج للطبيعة، مما في بيئته ومع نمو هذه البيئة، وعندئذ يصبح في غنى عن البيان: كيف أنَّ منتجات الذهن البشري التي هي - أيضاً - عند آخر تحليل منتجات للطبيعة ليست في تناقض، وإنما في توافق مع سائر الطبيعة المترابطة»<sup>(١)</sup>.

إنَّ الفكر في المفهوم الماركسي جزء من الطبيعة أو نتاج أعلى لها. ولنفترض أن هذا صحيح - وليس هو ب صحيح - فهل يكفي ذلك لأجل أن نبرهن على إمكان معرفة الطبيعة بصورة كاملة؟

صحيح أنَّ الفكر إذا كان جزءاً من الطبيعة ونتاجاً لها فهو يمثل بطبيعة الحال قوانينها، ولكن ليس معنى هذا: أنَّ الفكر بهذا الاعتبار يصبح معرفة صحيحة للطبيعة وقوانينها.

أوليس الفكر ميتافيزيقي أو المثالي فكراً، وبالتالي جزءاً من الطبيعة ونتاجاً لها - في الرؤم المادي؟! - أوليس جميع محتويات العمليات الفيزيولوجية ظواهر طبيعية ونتاجاً للطبيعة؟!

قوانين الطبيعة - إذن - تتمثل في تفكير المادي الجدلية وتجري عليه، وفي التفكير المثالي والميتافيزيقي على السواء، كما تتمثل في جميع العمليات والظواهر الطبيعية، فلماذا يكون الفكر الماركسي معرفة صحيحة للطبيعة دون غيره من هذه الأمور مع أنها جمِيعاً نتاجات طبيعية تعكس قوانين الطبيعة؟!

---

(١) ما هي المادية؟: ٤٦ - ٤٧.

وبهذا نعرف أن مجرد اعتبار الفكر ظاهرة للطبيعة ونتاجاً منها، لا يكفي لأن يكون معرفة حقيقة للطبيعة، بل لا يضع بين الفكر و موضوعها إلا علاقة السببية الثابتة بين كل نتائجها وسببها الطبيعي. وإنما تكون الفكرة معرفة حقيقة إذا آمنا فيها بخاصة الكشف والتصوير، التي تمتاز بها على كل شيء آخر.

وأما الدليل البيولوجي على مطابقة الإدراك أو الإحساس للواقع الموضوعي، فهو ما يعرضه لنا النص التالي:

«لا تستطيع المعرفة أن تكون وهي في مستوى الإحساس نافعة بيولوجياً في حفظ الحياة، إلا إذا كانت تعكس الواقع الموضوعي»<sup>(١)</sup>.

«إذا كان صحيحاً أن الإحساس ليس إلا رمزاً دون أيما شبه بالشيء، وإذا كان يمكن بالتالي تطابق أشياء عديدة متغيرة، أو أشياء وهمية ومثلها تماماً أشياء واقعية، عندئذ يكون التعود البيولوجي على البيئة مستحيلاً؛ إذ افترضنا أن الحواس لا تتيح لنا تعين اتجاهنا بيقين وسط الأشياء، والردة عليها بفعالية، بيد أن كل النشاط العملي البيولوجي للإنسان والحيوان يدللنا على درجات اكمال هذا التعود»<sup>(٢)</sup>.

و واضح أن النسبة في الحس لا تعني أن أشياء عديدة ومتغيرة تشترك في رمز حسي واحد، ليسقط هذا الرمز عن القيمة نهائياً، ويعجز عن تعين الاتجاه الذي يحفظ لنا حياتنا ويحدد موقفنا من الأشياء الخارجية، بل النظرية النسبية الفيزيولوجية تقوم على أساس أن كل لون من الإحساس فهو

(١) ما هي المادية؟: ٦٢.

(٢) نفس المصدر: ٣٥ - ٣٦.

رمز يختص بواقع موضوعي معين، لا يمكن أن يرمز إليه بلون آخر من الألوان الحسّ، ويتاح - حينئذ - لنا أن نحدد موقفنا من الأشياء على ضوء تلك الرموز، ونردد عليها بالفعالية التي تنسجم مع الرمز وتتطلّبها طبيعة الحياة تجاهه.

### الحركة الديالكتيكية في الفكر:

وتناولت الماركسية بعد ذلك المذهب النسبي في الحقيقة، فاعتبرته نوعاً من السفسطة؛ لأنّ النسبية فيه تعني: تغيير الحقائق من ناحية ذاتية، وقررت النسبية بشكل جديد، أوضحت فيه تغيير الحقائق طبقاً لقوانين التطور والتغيير في المادة الخارجية.

فليست في الفكر الإنساني حقائق مطلقة، وإنما الحقائق التي ندركها نسبية دائماً، وما يكون حقيقة في وقت يكون بنفسه خطأ في وقت آخر. وهذا ما تتفق عليه النسبية والماركسية معاً. وتزيد الماركسية بالقول: إنّ هذه النسبية وهذه التغييرات والتطورات في الحقيقة ليست إلا انعكاساً للتغيرات الواقع، وتطورات المادة التي تمثلها في حقائقنا الفكرية. فالنسبية في الحقيقة نفسها نسبية موضوعية، وليس نسبية ذاتية ناشئة من جانب الذات المفكرة، ولذلك فهي لا تعني عدم وجود معرفة حقيقة للإنسان، بل الحقيقة النسبية المتطرفة التي تعكس الطبيعة في تطورها، هي المعرفة الحقيقة في المنطق الديالكتي.

قال لينين:

«إن المرونة الشاملة للمفاهيم وهي: المرونة التي تذهب إلى حد تماثل الأضداد، ذلك هو جوهر القضية. إن هذه المرونة إذا استخدمت على نحو ذاتي تفضي إلى الانتقامية والسفسطة. والمرونة المستخدمة موضوعياً يعني بكونها تعكس

جميع جوانب حركة التطور المادية ووحدته، إنما هي الديالكتيك، وهي الانعكاس الصحيح للتطور الأبدى للعالم<sup>(١)</sup>.

وقال أيضاً :

«نستطيع بانطلاقنا من المذهب النسبي البحث تبرير كلّ نوع من أنواع السفسطة»<sup>(٢)</sup>.

وقال كيدروف :

«ولكن قد توجد ثمة نزعة ذاتية، ليس فقط حينما نعمل على أساس المنطق الشكلي بمقدراته الساكنة الجامدة، وإنما - أيضاً - حينما نعمل بواسطة مقولات مرنة متحولة. ففي الحالة الأولى نصل إلى الغيبة، وفي الثانية نصل إلى المذهب النسبي والسفسطائية والانتقائية»<sup>(٣)</sup>.

وقال أيضاً :

«يقتضي المنطق الديالكتي الماركسي أن يطابق انعكاس العالم الموضوعي في ضمير الإنسان الشيء المنعكس، وأن لا يتضمن شيئاً غريباً عنه: شيئاً جيء به على نحو ذاتي. إن التفسير الذاتي وفقاً لوجهة النظر النسبية ولمرونة المفاهيم، هو إضافة غريبة تماماً، كالтельيف الغيبية الذاتية في تجريدات المنطق الشكلي»<sup>(٤)</sup>.

(١) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي : ٥٠ - ٥١. نقاً عن الدفاتر الفلسفية : ٨٤.

(٢) المرجع ذاته : ٥١. نقاً عن الدفاتر الفلسفية : ٣٢٨.

(٣) المرجع ذاته : ٥٠.

(٤) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي : ٥١.

هذه النصوص تدل على المحاولة التي اتخذتها الماركسية لترفع على أساسها يقينها الفلسفي . وهي محاولة تطبيق قانون الديالكتيك على الحقيقة . فالإنسان وإن لم تكن لديه حقيقة مطلقة في مجموع أفكاره ، غير أن سلبية إمكان الحقيقة المطلقة عن أفكاره ليس لأجل أنها كومة من أخطاء مطلقة تجعل المعرفة الصحيحة مستحيلة على الإنسان نهائياً ، بل لأن الحقائق التي يملكها الفكر الإنساني حقائق تطورية ، تنمو وتنكمel على طبق قوانين الديالكتيك ، فهي لذلك حقائق نسبية وفي حركة مستمرة .

قال لينين :

«يجب أن لا يتصور الفكر (يعني الإنسان) الحقيقة في شكل مجرد مشهد (صورة شاحبة باهتة) بدون حركة . إن المعرفة هي الاقتراب الامتناهي الأبدى للتفكير نحو الشيء . يجب فهم انعكاس الطبيعة في فكر الإنسان ليس كشيء جامد مجرد ، بدون حركة ، بدون تناقضات ، وإنما كعملية تطور أبدية للحركة لولادة التناقضات وحلّ هذه التناقضات»<sup>(١)</sup> .

وقال أيضاً :

«من المهم في نظرية المعرفة - كما في جميع حقول العلم الأخرى - أن يكون التفكير دائمًا ديالكتيكيًا ، أي : أن لا يفرض مطلقاً - كون وعيينا ثابتاً لا يتتطور»<sup>(٢)</sup> .

وقال كيدروف :

«أما المنطق الديالكتي فهو لا يواجه هذا الحكم كأنه شيء مكتمل ، بل بوصفه تعبيراً عن فكرة قادرة على أن تنمو وأن

(١) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي : ١٠. نقلأ عن الدفاتر الفلسفية : ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي : ١١.

تحريك. وأيّاً ما كانت بساطة حكم ما، ومهما بدا عادياً هذا الحكم، فهو يحتوي على بذور أو عناصر تناقضات ديداكتية، تحريك وتنمو داخل نطاقها المعرفة البشرية كلها»<sup>(١)</sup>.

وأشار كيدروف إلى كلمة يحدّد فيها لينين اسلوب المنطق الديالكتي في التفكير؛ إذ يقول:

«يقضي المنطق الديالكتي أن يؤخذ الشيء في تطوره، في نمائه، في تغييره».

وعقب على ذلك بقوله:

«وخلالاً للمنطق الديالكتي، يعمد المنطق الشكلي إلى حل مسألة الحقيقة حلاً أولاً إلى أبعد حد بواسطة صيغة (نعم - لا). إنه يعلم الإجابة بكلمة واحدة وبصورة قاطعة على السؤال: هل الظاهرة تلك موجودة أم لا؟ والإجابة - مثلاً - ب(نعم) على السؤال: هل الشمس موجودة؟ وبـ(لا) على السؤال: هل الدائرة المربيعة موجودة؟ في المنطق الشكلي يقف الإنسان عند حد إجابات بسيطة جداً، نعم أو لا، أي: عند حد تمييز نهائي بين الحقيقة والخطأ. لهذا السبب تواجه الحقيقة باعتبارها شيئاً معطى ساكناً ثابتاً نهائياً، ومتعارضاً تعارضاً مطلقاً مع الخطأ»<sup>(٢)</sup>.

تخلص معنا من هذه النصوص الماركسية آراء ثلاثة، يرتبط بعضها بعض كل الارتباط:

**الأول - أنّ الحقيقة في نمو وتطور، يعكس نمو الواقع وتطوره.**

(١) المصدر السابق: ٢٠ - ٢١.

(٢) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي: ١٣ - ١٤.

الثاني - أن الحقيقة والخطأ يمكن أن يجتمعا، فتكون الفكرة الواحدة خطأ وحقيقة، وليس هناك تعارض مطلق بين الخطأ والحقيقة، كما يؤمن به المنطق الشكلي، على حد تعبير (كيدروف).

الثالث - أن أي حكم مهما بدت الحقيقة فيه واضحة فهو يحتوي على تناقض خاص، وبالتالي على جانب من الخطأ. وهذا التناقض هو الذي يجعل المعرفة والحقيقة تنمو وتنتكامل.

**فهل الحقيقة القائمة في فكر الإنسان تتطور وتنتكامل حقيقة؟**

**وهل يمكن للحقيقة أن تجتمع مع الخطأ؟**

وهل تحتوي كل حقيقة على نقاصها، وتنمو بهذا التناقض الداخلي؟  
هذا ما نريد أن نبيئه فعلاً.

### **أ - تطور الحقيقة وحركتها :**

يجب قبل كل شيء أن نعرف ماذا يراد بالحقيقة القائمة في الفكر الإنساني التي آمنت الماركسية بنموها وتنامتها؟

إن الفلسفة الواقعية تؤمن بواقع خارج حدود الشعور والذهن، وتعتبر التفكير - أي تفكير كان - محاولة لعكس ذلك الواقع وإدراكه. وعلى هذا، فالحقيقة هي الفكرة المطابقة لذلك الواقع والمماثلة له. والخطأ يتمثل في الفكرة أو الرأي أو العقيدة التي لا تطابق الواقع ولا تماطله. فالمقاييس الفاصل بين الحق والباطل، بين الحقيقة والخطأ هو: مطابقة الفكرة للواقع.

والحقيقة بهذا المفهوم الواقعي هي موضوع العراك الفلسفـي العنـيف بين الواقعـيين من ناحـية، والتـصـوريـين والـسـفـسطـائيـين من نـاحـية أخـرى. فالـوـاقـعـيون يـؤـكـدون عـلـى إـمـكـانـها، والتـصـوريـون أو السـفـسطـائيـون يـنـفـونـها أو يـتـرـدـدون فـي الـقـدرـة الـبـشـرـية عـلـى الـظـفـر بـهـا.

غير أن لفظ (الحقيقة) قد استحدثت له عدة معانٍ أخرى، تختلف كل

الاختلاف عن مفهومها الواقعي الآنف الذكر، وابتعد ذلك عن الميدان الأساسي للصراع بين فلسفة اليقين، وفلسفات الشك والإنكار.

فمن تلك التطويرات الحديثة التي طرأت على الحقيقة، تطوير النسبية الذاتية الذي شاء أن يضع للفظ (الحقيقة) مفهوماً جديداً. فاعتبر (الحقيقة) عبارة عن الإدراك الذي يتافق مع طبيعة الجهاز العصبي وشروط الإدراك فيه. وقد مرّ حديثنا عن النسبية الذاتية، وقلنا: إن إعطاء (الحقيقة) هذا المفهوم يعني. أنها ليست أكثر من تعبير عن شيء ذاتي، فلا تصبح (الحقيقة) حقيقة إلا من ناحية اسمية فقط. وبذلك تفقد (الحقيقة) في المفهوم النسبي الذاتي صفتها كموضوع للنزاع والصراع الفلسفى بين اتجاهات اليقين، والشك والإنكار في الفلسفة. فالنسبية الذاتية مذهب من مذاهب الشك يتبرع بستار من الحقيقة.

وهناك تفسير فلسي آخر (للحقيقة)، وهو الذي يقدمه لنا (وليم جيمس) في مذهبه الجديد في المعرفة الإنسانية: (البراجماتزم) أو (مذهب الدرائع). وليس هذا التفسير بأدنى إلى الواقعية أو أبعد عن فلسفات الشك والإنكار من التفسير السابق الذي حاولته النسبية الذاتية.

ويتلخص مذهب (البراجماتزم) في تقديم مقاييس جديد لوزن الأفكار والفصل فيها بين الحق والباطل، وهو: مقدرة الفكرة المعينة على إنجاز أغراض الإنسان في حياته العملية. فإن تضاربات الآراء وتعارضت، كان أحقها وأصدقها هو أنفعها وأجدهما، أي: ذلك الذي تنهض التجربة العملية دليلاً على فائدته. والأفكار التي لا تتحقق قيمة عملية ولا يوجد لها آثار نافعة فيما تصادف من تجارب الحياة، فليس من الحقيقة بشيء، بل يجب اعتبارها ألفاظاً جوفاء لا تحمل من المعنى شيئاً.

فمرة الحقائق جميعاً في هذا المذهب إلى حقيقة عليا في الوجود، وهي الاحتفاظ بالبقاء أولاً، ثم الارتفاع بالحياة نحو الكمال ثانياً. فكل فكرة

يمكن استعمالها كأداة للوصول إلى تلك الحقيقة العليا فهي حق صريح وحقيقة يجب تصديقها ، وكل فكرة لا تصنع شيئاً في هذا المضمار فلا يصح الأخذ بها .

وعلى هذا الأساس عرف (برغسون)<sup>(١)</sup> الحقيقة : بأنها اختراع شيء جديد ، وليس اكتشافاً لشيء سبق وجوده .. وعرفها (شرل) بأنها ما تخدم الإنسان وحده . وحدد (ديوي) وظيفة الفكرة قائلاً : إنَّ الفكرة أداة لترقية الحياة ، وليس وسيلة إلى معرفة الأشياء في ذاتها .

وفي هذا المذهب خلط واضح بين (الحقيقة) نفهساً ، والهدف الأساسي من محاولة الظفر بها . فقد ينبغي أن يكون الغرض من اكتساب الحقائق ، هو استثمارها في المجال العملي والاستنارة بها في تجارب الحياة ، ولكن ليس هذا هو معنى (الحقيقة) بالذات . وللختصار الرد عليه فيما يأتي :

**أولاً -** أن إعطاء المعنى العملي البحث للحقيقة ، وتجريدها من خاصة الكشف عما هو موجود وسابق ، استسلام مطلق للشك الفلسفى الذى تحارب التصورية والسفسطة لأجله . وليس مجرد الاحتفاظ بلفظة (الحقيقة) في مفهوم آخر كافياً للردة عليه أو التخلص منه .

**ثانياً -** أن من حقنا التساؤل عن هذه المنفعة العملية التي اعتبرت مقياساً للحق والباطل في (البراجماتزم) : أهي منفعة الفرد الخاص الذي يفكِّر؟ ! أو منفعة الجماعة؟ ومن هي هذه الجماعة؟ وما هي حدودها؟ وهل يقصد بها النوع الإنساني بصورة عامة أو جزء خاص منه؟ وكل من هذه الافتراضات لا تعطي تفسيراً معقولاً لهذا المذهب الجديد .

فالمنفعة الشخصية إذا كانت هي المعيار الصحيح للحقيقة ، وجب أن

---

(١) برغسون : حياته ، فلسفته ، متخابات ، سلسلة زدنى علمًا رقم ٢٥ ، منشورات عويدات .

تختلف الحقائق باختلاف مصالح الأفراد، فتحدثت بسبب ذلك فووضى اجتماعية مريرة حين يختار كلّ فرد حقائقه الخاصة، دون أي اعتناء بحقائق الآخرين المنبثقة عن مصالحهم. وفي هذه الفوضى ضرر خطير عليهم جميعاً.

وأما إذا كانت المنفعة الإنسانية العامة هي المقياس، فسوف يبقى هذا المقياس معلقاً في عدّة من البحوث وال المجالات؛ لتضارب المصالح البشرية واختلافها في كثير من الأحيان. بل لا يمكن البت - حينئذ - بحقيقة مهما كانت، ما لم تمرّ بتجربة اجتماعية طويلة الأمد. ومعنى ذلك: أنّ (جيمس) نفسه لا يمكنه أن يعتبر مذهبـه (البراجماتزم) صحيحاً ما لم يمرّ بهذه التجربة، ويثبت جدارته في الحياة العملية. وهكذا يوقف المذهب نفسه.

ثالثاً - أنّ وجود مصلحة للإنسان في صدق فكرة ما، لا يكفي لإمكان التصديق بها. فالملحد لا يمكنه أن يصدق بالدين ولو أمن بدوره الفعال في تسلية الإنسان، وإنعاش آماله ومؤاساته في حياته العملية. فهذا (جورج ستيفانا) يصف الإيمان بأنه «غلطة جميلة، أكثر ملاءمة لنوازع النفس من الحياة نفسها»<sup>(١)</sup>. فليس التصديق بفكرة نظير الألوان الأخرى من النشاط العملي التي يمكن للإنسان أن يقوم بها إذا تحقق من فائدتها. وهكذا يقوم (البراجماتزم) على عدم التفرقة بين التصديق (النشاط الذهني الخاص) ومختلف النشاطات العملية التي يعاشرها الإنسان على ضوء مصالحه وفوائده. ونخلص من هذه الدراسة إلى أنّ المفهوم الوحيد (للحقيقة) الذي يمكن للفلسفة الواقعية اتخاذـه، هو: (الفكرة المطابقة للواقع).

والماركسية التي تنادي بإمكان المعرفة الحقيقة، وترفض لأجل ذلك التزعات التصورية والشكّية والسفسطائية، إن كانت تعني بـ(الحقيقة) مفهوماً آخر غير مفهومها الواقعي، فهي لا تتعارض مع تلك المذاهب مطلقاً؛ لأنّ

(١) قصة الفلسفة الحديثة ٢ : ٤٠٢.

مذاهب الشك والسفسفة إنما ترفض (الحقيقة) بمعنى الفكر المطابقة للواقع، ولا ترفض لفظ (الحقيقة) بأي مفهوم كان. فلا يمكن للماركسية أن تبرأ من نزعات الشك والسفسفة لمجرد اتخاذ لفظ (الحقيقة) وبلورته في مفهوم جديد.

فيجب - إذن - لأجل رفض تلك النزعات حقاً، أن تأخذ الماركسية (الحقيقة) بمفهومها الواقعي الذي ترتكز عليه الفلسفة الواقعية؛ حتى يمكن اعتبارها فلسفه واقعية مؤمنة بالقيم الموضوعية للفكر حقاً.

وإذا عرفنا المفهوم الواقعي الصحيح (للحقيقة)، حان لنا أن نتيئن ما إذا كان من الممكن (للحقيقة) بهذا المفهوم الذي تقوم على أساسه الواقعية أن تتطور وتتغير بحركة صاعدة كما تعتقد الماركسية أو لا؟

إن (الحقيقة) لا يمكن أن تتطور وتنمو، وأن تكون محدودة في كل مرحلة من مراحل تطورها بحدود تلك المرحلة الخاصة، بل لا تخرج الفكر - كل فكرة - عن أحد أمرين: فهي إما حقيقة مطلقة وإما خطاً.

وأنا أعلم أن هذه الكلمات تثير اشمئزاز الماركسيين، وتجعلهم يقذفون الفكر الميتافيزيقي بما تعودوا إلى الصاقبه من تهم، فيقولون: إن الفكر الميتافيزيقي يجمد الطبيعة ويعتبرها حالة ثبات وسكون؛ لأنّه يعتقد بالحقائق المطلقة، ويأبى عن قبول مبدأ التطور والحركة فيها، وقد انهار مبدأ الحقائق المطلقة تماماً باستكشاف تطور الطبيعة وحركتها.

ولكن الواقع الذي يجب أن يفهمه قارئنا العزيز: أن الإيمان بالحقائق المطلقة ورفض التغيير والحركة فيها، لا يعني مطلقاً تجميد الطبيعة، ولا ينفي تطور الواقع الموضوعي وتغييره. ونحن في مفاهيمنا الفلسفية نعتقد بأن التطور قانون عام في عالم الطبيعة، وأن كينونته الخارجية في صيرورة مستمرة، ونرفض في نفس الوقت كل تقوية للحقيقة وكل تغيير فيها.

ولنفرض - لإيضاح ذلك - أن سبباً معيناً جعل الحرارة تشتدّ في ماء

خاصّ، فحرارة هذا الماء بالفعل في حركة مستمرة وتطور تدريجي. ومعنى ذلك: أنَّ كلَّ درجة من الحرارة يبلغها الماء فهي درجة موقتة، وسوف يعبرها الماء بتصاعد حرارته إلى درجة أكبر. فليس للماء في هذا الحال درجة حرارة مطلقة. هذا هو حال الواقع الموضوعي القائم في الخارج، فإذا قسنا حرارته في لحظة معينة، فكانت الحرارة فيه حال تأثير المقياس بها قد بلغت (٩٠) مثلاً، فقد حصلنا على حقيقة عن طريق التجربة، وهذه الحقيقة هي: أنَّ درجة حرارة الماء في تلك اللحظة المعينة كانت (٩٠). وإنما نقول عنها: إنَّها حقيقة؛ لأنَّها فكرة تأكَّدنا من مطابقتها للواقع، أي: الواقع الحرارة في لحظة خاصة. ومن الطبيعي أنَّ حرارة الماء سوف لا تقف عند هذه الدرجة، بل إنَّها سوف تصاعد حتى تبلغ درجة الغليان.

ولكنَّ الحقيقة التي اكتسبناها هي: (الحقيقة) لم تغير، بمعنى: أنا متى لاحظنا تلك اللحظة الخاصة التي قسنا حرارة الماء فيها، نحكم - بكلِّ تأكيد - بأنَّ حرارة الماء كانت بدرجة (٩٠). فدرجة (٩٠) من الحرارة التي بلغها الماء وإن كانت درجة موقتة بلحظة خاصة من الزمان وسرعان ما اجتازتها الحرارة إلى درجة أكبر منها، إلا أنَّ الفكرة التي حصلت لنا بالتجربة - وهي: أنَّ الحرارة في لحظة معينة كانت في درجة (٩٠) - فكرة صحيحة وحقيقة مطلقة، ولذا نستطيع أن نؤكِّد صدقها دائمًا. ولا يعني بالتأكيد على صدقها بصورة دائمة: أنَّ درجة (٩٠) كانت هي الدرجة الثابتة لحرارة الماء على طول الخطّ؛ فإنَّ الحقيقة التي اكتسبناها بالتجربة لا تتناول حرارة الماء إلا في لحظة معينة، فحين نصفها بأنَّها حقيقة مطلقة وليس موقتة، نريد بذلك: أنَّ الحرارة في تلك اللحظة المعينة قد تعينت في درجة (٩٠) بشكل نهائي، فالماء وإن جاز أن تبلغ حرارته درجة (١٠٠) - مثلاً - عقيب تلك اللحظة، ولكنَّ من غير الجائز أن يعود ما عرفناه من درجة الحرارة عن تلك اللحظة الخاصة خطأ بعد أن كان حقيقة.

وإذا عرفنا أنَّ (الحقيقة) هي : الفكرة المطابقة للواقع ، وتبينَ أنَّ الفكرة إذا كانت مطابقة للواقع في ظرف معين ، فلا يمكن أن تعود بعد ذلك فتخالف الواقع في ذلك الظرف بالذات ، أقول : إذا علمنا ذلك كله يتجلَّ بوضوح الخطأ في تطبيق قانون الحركة على الحقيقة؛ لأنَّ الحركة ثبتت التغيير في الحقيقة ، وتجعلها - دائمًا - حقيقة نسبية ومؤقتة بمرحلتها الخاصة من التطور ، وقد عرفنا أنه لا تغيير ولا توقيت في الحقائق ، كما أنَّ التطور والتكميل في الحقيقة يعني : أنَّ الفكرة تصبح بالحركة حقيقة بشكل أقوى ، كما أنَّ الحرارة ترتفق بالحركة إلى درجة أكبر ، مع أنَّ الحقيقة تختلف عن الحرارة . فالحرارة يمكن أن تشتدَّ وتقوى ، وأمَّا الحقيقة فهي - كما عرفنا - تعبير عن الفكرة المطابقة للواقع ، ولا يمكن أن تقوى مطابقة الفكرة للواقع وتشتدَّ كما هو شأن الحرارة ، وإنَّما يجوز أن ينكشف للفكر الإنساني جانب جديد من ذلك الواقع لم يكن يعلم به قبل ذلك ، غير أنَّ هذا ليس تطوراً للحقيقة المعلومة سلفاً ، وإنَّما هو حقيقة جديدة يضيفها العقل إلى الحقيقة السابقة .

فإذا كُنَا نعرف - مثلاً - أنَّ ماركس تأثر بمنطق هيجل ، فهذه المعرفة هي الحقيقة الأولى التي عرفناها عن علاقة ماركس بفكرة هيجل . وحين نطالع بعد ذلك تاريخه وفلسفته نعرف أنَّه كان على النقيض من مثالية هيجل ، كما نعرف أنَّه اتَّخذ جدله فطبقه تطبيقاً مادياً على التاريخ والمجتمع ، إلى غير ذلك من العلاقات الفكرية بين الشخصين . فكلَّ هذه معارف جديدة تكشف عن جوانب مختلفة من الواقع ، وليس نموًّا وتطوراً للحقيقة الأولى التي حصلنا عليها منذ البدء .

وليس تحمس المدرسة الماركسيَّة لإخضاع (الحقيقة) لقانون الحركة والتطور ، إلَّا لأجل القضاء على الحقائق المطلقة التي تؤمن بها الفلسفة الميتافيزيقية .

وقد فاتها أنها تقضي على مذهبها بالحماس لهذا القانون؛ لأنَّ الحركة

إذا كانت قانوناً عاماً للحقائق فسوف يتعدّر إثبات أية حقيقة مطلقة، وبالتالي يسقط قانون الحركة بالذات عن كونه حقيقة مطلقة.

فمن الطريق أنَّ الماركسية تؤكّد على حركة (الحقيقة) وتغييرها طبقاً لقانون الديالكتيك، وتعتبر أنَّ هذا الكشف هو النقطة المركزية لنظريتهم في المعرفة، وتتجاهل عن أنَّ هذا الكشف بنفسه حقيقة من تلك الحقائق التي آمنوا بحركتها وتغييرها، فإذا كانت هذه (الحقيقة) تتحرّك وتتغيّر كما تتحرّك سائر الحقائق بالطريقة الديالكتيكية، فهي تحتوي على تناقض سوف ينحلّ بتطرّرها وتغييرها كما يحتم ذلك الديالكتيك، وإذا كانت هذه (الحقيقة) مطلقة لا تتحرّك ولا تتغيّر، كفى ذلك رداً على تعليم قانون الديالكتيك والحركة للحقائق والمعارف، وبرهاناً على أنَّ (الحقيقة) لا تخضع لأصول البشرية، ينطوي على تناقض فاضح وحكم صريح بإعدام نفسه على كلّ الحالين. فهو إذا اعتبر حقيقة مطلقة انتقضت قواعده، وتجلّي أنَّ الحركة الديالكتيكية لا تسيطر على دنيا الحقائق؛ لأنّها لو كانت تسيطر عليها لما وجدت حقيقة مطلقة ولو كانت هذه الحقيقة هي الديالكتيك نفسه. وإذا اعتبر حقيقة نسبية خاضعة للتطرّر والحركة بمقتضى تناقضاتها الداخلية، فسوف تتغيّر هذه الحقيقة ويزول المنطق الديالكتيكي، ويصبح نقشه حقيقة قائمة.

### [ب] — اجتماع الحقيقة والخطأ:

سبق فيما عرضنا من نصوص الماركسية أنها تعيب على المنطق الشكلي - على حدّ تعبيرها - إيمانه بالتعارض المطلق بين الخطأ والحقيقة، مع أنهما يجتمعان ما دام الخطأ والحقيقة أمران نسبيان، وما دمنا لا نملك حقيقة مطلقة.

والفكرة الماركسية القائلة باجتماع الحقيقة والخطأ ترتكز على فكرتين:

إحداهما، الفكرة الماركسية عن تطور الحقيقة وحركتها، القائلة: إن كلّ حقيقة تحرك وتتغير بصورة مستمرة.

والآخرى، الفكرة الماركسية على تناقضات الحركة، القائلة: إن الحركة عبارة عن سلسلة من التناقضات، فالشيء المتحرك في كلّ لحظة هو في نقطة معينة وليس هو في تلك النقطة، ولذلك تعتبر الماركسية الحركة نقضاً لمبدأ الهوية.

فكان من نتيجة هاتين الفكرتين: أنّ الحقيقة والخطأ يجتمعان وليس بينهما تعارض مطلقاً؛ ذلك أنّ الحقيقة لما كانت في حركة، وكانت الحركة تعني التناقض المستمر، فالحقيقة - إذن - حقيقة، وليس بحقيقة بحكم تناقضاتها الحركية.

وقد تبيّنا فيما قدمناه: مدى خطأ الفكرتين الأولى عن حركة الحقيقة وتطورها، وسوف نعرض بكلّ تفصيل للفكرة الثانية عند تناول الديالكتيك بالدرس المستوعب في المسألة الثانية (المفهوم الفلسفي للعالم)، وسوف يزداد وضوحاً عند ذاك الخطأ والاشتباه في قوانين الديالكتيك بصورة عامة، وفي تطبيقه على الفكرة بصورة خاصة.

ومن الواضح: أنّ تطبيق قوانين الديالكتيك من التناقض والتطور على الأفكار والحقائق بالشكل المزعوم، يؤدي إلى انهيار القيمة المؤكدة لجميع المعارف والأحكام العقلية مهما كانت واضحة ويدهية. وحتى الأحكام المنطقية أو الرياضية البسيطة تفقد قيمتها؛ لأنّها تخضع - بموجب التناقضات المحتواة فيها على الرأي الديالكتيكي - لقوانين التطور والتغيير المستمر، فلا يؤمن على ما ندركه الآن من الحقائق - نظير  $2+2=4$  والجزء

أصغر من الكل - أن يتغير بحكم التناقضات الديالكتيكية، فندركه على شكل آخر<sup>(١)</sup>.

(١) ومن الطريق حقاً تلك المحاولات التي تأخذ باسم العلم لتفنيد البدئيات العقلية، من رياضية ومنطقية، مع أن العلم لا يمكن أن يقوم إلا على أساسها. وفيما يلي أمثلة من تلك المحاولات للدكتور نوري جعفر، ذكرها في كتابه فلسفة التربية، الصفحة ٦٦: «وفي ضوء ما ذكرنا نستطيع أن نقول: إن جميع القوانين العلمية قوانين نسبية، تعمل في مجالات معينة لا تنتزعاها، ويصدق ما ذكرناه على قوانين الرياضيات وبعض مظاهرها التي تبدو لأول وهلة كأنها من الأمور البدئية التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، فحاصل جمع  $2 + 2 = 4$  دائمًا. من ذلك - مثلاً -

أتنا إذا جمعنا حجمين من الكحول مع حجمين من الماء، فالنتيجة تكون أقل من  $4$  حجوم ممزوجة، وسبب ذلك راجع إلى أن السائلين مختلف جزيئات أحدهما في شدة تمسكها عن الآخر، فتتفاوت عند المزج جزيئات السائل الأكثر تمسكاً (الماء) من بين الفراغات النسبية الموجودة بين جزيئات الكحول، وتكون النتيجة مشابهة لخلط مقدار من البرتقال مع مقدار من الرقى حيث ينفذ قسم من البرتقال من بين الفراغات الموجودة في الرقى. وحاصل جمع كاللون من الماء مع كاللون من حامض الكبريتيك انفجار مربع، على أن ذلك الجمع إذا تم بدقة علمية وبشكل يتضادى حدوث الانفجار، فإن النتيجة مع هذا تكون أقل من كاللونين من المزيج. ويكون حاصل جمع  $2 + 2 = 2$  أحياناً أخرى، فإذا خلطنا غازين درجة حرارة كل منها درجتان متريتان، فإن درجة حرارة الخليط تبقى درجتين».

وهذا النص يعرض لنا ثلاثة عمليات رياضية:

(١) أن حجمين من الكحول إذا جمعناهما مع حجمين من الماء فالنتيجة تكون أقل من (٤) حجوم.

وهذه العملية تتطوى على مغالطة، وهي: أتنا في الحقيقة لم نجمع بين حجمين وحجمين، وإنما خسرنا شيئاً في الجمع ظهرت الخسارة في النتيجة؛ ذلك أن حجم الغاز لم يكن متقدماً بالجزئيات فحسب، وإنما يتقدّم بالجزئيات والفراغ النسبي القائم بينها، فإذا أحضرنا حجمين من الكحول كان هذان الحجمان يعبران عن جزيئات وفراغ بينها لا عن الجزيئات فحسب، وحين نلقي على الكحول حجمين من الماء وتسدل جزيئات الماء إلى الفراغ النسبي القائم بين جزيئات الكحول فتشغله، تكون قد فقدنا هذا الفراغ النسبي الذي كان له نصيب من حجم الكحول. فلم نجمع - إذن - بين حجمين من الكحول وحجمين من الماء، وإنما جمعنا بين حجمين من الماء وجزئيات حجمين من الكحول، وأما الفراغ النسبي فيها فقد سقط من الحساب. وهكذا يتضح أننا إذا أردنا أن ندقق في صوغ العملية

## التعديلات العلمية والحقائق المطلقة:

وقد كتب (أنجلز) ينقد مبدأ الحقيقة المطلقة القائل بسلبية إمكان اجتماعها مع الخطأ، عن طريق التعديل الذي يطرأ على النظريات والقوانين العلمية، فقال:

«ولنستشهد على ذلك بقانون (بويل) الشهير، الذي ينص

الرياضية تقول: إنَّ جمع حجمين كاملين من الماء مع حجمين من الكحول باستثناء الفراغ المتخلل بين جزيئاته، يساوي أربعة حجوم باستثناء ذلك الفراغ نفسه. وليس قصة هذه الحجوم إلاَّ كآلاف النظائر والأمثلة الطبيعية التي يشاهدها كل الناس في حياتهم الاعتيادية.

فماذا تقول في جسم قطني ارتفاعه متر، وقطعة من حديد ارتفاعها متراً أيضاً لو وضعنا أحد الجسمين على الآخر، فهل يتبع عن ذلك ارتفاع مترين؟! وفي تراب ارتفاعه متراً، وماء ارتفاعه متراً، ثم أقيينا الماء على التراب، فهل نجني من ذلك ارتفاعاً مضاعفاً؟! طبعاً لا، فهل من الجائز أن نعتبر ذلك دليلاً على تفنيد البدئيات الرياضية؟!

(ب) أنَّ جمع كالون من الماء مع كالون من حامض الكبريتيك لا يتبع كاللونين، وإنما يحصل من ذلك انفجار مربع.

وهذا - أيضاً - لا يتعارض مع البدئية الرياضية في جمع الأعداد؛ ذلك أنَّ  $(1+1)$  إنما يساوي اثنين إذا لم يعد أحدهما أو كلاهما حال الجمع والمزج، والا لم يحصل جمع بين واحد وواحد بمعنىه الحقيقي. ففي هذا المثال لم تكن الوحدتان - الكالونان - موجودتين حين إتمام عملية الجمع ليتبع اثنين.

(ج) أنَّ جمع غازين درجة حرارة كلَّ منها درجتان متريتان، يتبع حرارة الخليط بنفس تلك الدرجة أيضاً من دون مضاعفة.

وهذا لون آخر من التمويه؛ لأنَّ العملية إنما جمع بين غازين وخلطت بينهما، لا أنها جمعت بين درجتي الحرارة. وإنما يجمع بين الدرجتين لو ضوّعت الدرجة في موضوعها، فنحن لم نصف حرارة على حرارة لنترَّق حدوث درجة أضخم للحرارة، وإنما أضفتنا حازاً إلى حاز وخلطنا بينهما.

وهكذا يتضح: أنَّ كلَّ تشكيك أو نقض يدور حول البدئيات العقلية الضرورية، مردَّه في الحقيقة إلى لون من المغالطة أو عدم إجادته فهم تلك البدئيات. وسوف ييدو هذا بكلَّ وضوح عند عرضنا لنقوض الماركسية التي حاولت أن ترَّد على مبدأ عدم التناقض. (المؤلف).

على أنَّ حجوم الغازات تتناسب عكسيًا مع الضغط الواقع عليها  
إذا بقيت درجة حرارتها ثابتة.

وجد (رينبيو) بأنَّ هذا القانون لا يصح في حالات معينة،  
ولو كان (رينبيو) أحد فلاسفة الواقعية لانتهى من ذلك إلى  
الاستخلاص التالي:

بما أنَّ قانون (بويل) قابل للتغيير فهو ليس بحقيقة محسنة،  
أي: أنَّه ليس بحقيقة البتة، فهو - إذن - قانون باطل. ولو نهج  
(رينبيو) هذا النهج لارتكب خطأً أفظع مما تضمنه قانون  
(بويل)، ولتاختذ ذرة الحقيقة المنطوي عليها نقده لهذا  
القانون، واندفعت بين رمال صحراء الباطل، وألا فضى به الأمر  
أخيراً إلى تشويه النتيجة الصائبة التي أدركها، وإلى إحالتها إلى  
نتيجة واضحة الأخطاء إذا ما قورنت مع النتيجة التي أدركها  
قانون (بويل)، الذي يبدو صحيحاً رغم ما هو عالق به من  
أخطاء جزئية<sup>(١)</sup>.

ويتلخص هذا النقد في أنَّ الفكر الميتافيزيقي لو كان على صواب فيما  
يؤمن به للحقائق من إطلاق وتعارض مطلق مع الخطأ، لوجب رفض كلّ  
قانون علمي لمجرد وضوح عدم صحته جزئياً، وفي حالات معينة. فقانون  
(بويل) بحكم الطريقة الميتافيزيقية في التفكير إما أن يكون حقيقة مطلقة،  
وإما أن يكون خطأً محسناً، فإذا تبيّن في الميدان التجاريبي عدم صحته  
أحياناً، فيجب أن يكون لأجل ذلك خطأً مطلقاً، وأن لا يكون فيه شيء من  
الحقيقة؛ لأنَّ الحقيقة لا تجتمع مع الخطأ، ويُخسر العلم بذلك جانب  
الحقيقة من ذلك القانون.

---

(١) ضد دهورنوك: ١٥٣.

وأما في الطريقة الديالكتيكية فلا يعتبر ذلك الخطأ النسبي دليلاً على سقوط القانون سقوطاً مطلقاً، بل هو حقيقة نسبية في نفس الوقت؛ فإنَّ الحقيقة تجتمع مع الخطأ.

ولو كان (أنجلز) قد عرف النظرية الميتافيزيقية في المعرفة معرفة دقيقة، وفهم ما تعني من الحقيقة المطلقة، لما حاول أن يوجه مثل هذا النقد إليها. إنَّ الصحة والخطأ لم يجتمعوا في حقيقة واحدة، لا في قانون (بويل) ولا في غيره من القوانين العلمية. فالحقيقة من ذلك القانون هي حقيقة مطلقة لا خطأ فيها، وما هو خطأ منه فهو خطأ محض، والتجارب العلمية التي قام بها (رينيو) - والتي أوضحت له - مثلاً - أنَّ قانون (بويل) لا يصح فيما إذا بلغ الضغط الحد الذي تتحول فيه الغازات إلى سوائل - لم تقلب الحقيقة إلى الخطأ، وإنما شرطت القانون إلى شطرين، وأوضحت أن أحد هذين الشطرين خطأ محض. فاجتمع الخطأ والحقيقة اجتماعاً اسمياً وليس اجتماعاً بمعناه الصحيح.

وفي تعبير واضح: أنَّ كلَّ قانون علمي صحيح فهو يحتوي على حقائق بعد الحالات التي يتناولها وينطبق عليها، فإذا أظهرت التجربة خطأه في بعض تلك الحالات، وصوابه في البعض الآخر، فليس معنى ذلك: أنَّ الحقيقة نسبية، وأنها اجتمعت مع الخطأ، بل معنى ذلك: أنَّ محتوى القانون يطابق الواقع في بعض الحالات دون بعض. فالخطأ له موضع وهو في ذلك الموضع خطأ محض، والحقيقة لها موضع آخر وهي في ذلك الموضع حقيقة مطلقة.

والتفكير الميتافيزيقي لا يحتم على العالم الطبيعي أن يرفض القانون نهائياً إذا ما تبيّن عدم نجاحه في بعض الحالات؛ لأنَّه يعتبر كلَّ حالة تمثل قضية خاصة بها، ولا يجب أن تكون القضية الخاصة بحالة ما خطأ إذا ما كانت القضية الخاصة بالحالة الأخرى كذلك.

وكان يجب على (أنجلز) - عوضاً عن تلك المحاولات الصبيانية لتبير الحقيقة النسبية واجتماعها مع الخطأ - أن يتعلم الفرق بين القضايا البسيطة والقضايا المركبة، ويعرف أن القضية البسيطة هي التي لا يمكن أن تنقسم إلى قصيّتين، كما في قولنا: مات أفلاطون قبل أرسطو. وأن القضية المركبة هي القضية التي تتَّلَّفُ من قضايا متعددة، نظير قولنا: الفلزات تمدَّد بالحرارة؛ فإنَّ هذا القول مجموعة من قضايا، ويمكننا أن نعبر عنه في قضايا متعددة فنقول: الحديد يتمدَّ بالحرارة، والذهب يتمدَّ بالحرارة، والرصاص يتمدَّ بالحرارة... .

والقضية البسيطة - باعتبارها قضية مفردة - لا يمكن أن تكون حقيقة من ناحية وخطأ من ناحية أخرى، فموت أفلاطون قبل أرسطو إما أن يكون حقيقة وإما أن يكون خطأ.

وأما القضية المركبة فلما كانت في الحقيقة ملتقي قضايا متعددة، فمن الجائز أن توجد الحقيقة في جانب منها والخطأ في جانب آخر، كما إذا افترضنا أن الحديد يتمدَّ بالحرارة دون الذهب، فإن القانون الطبيعي العام وهو: الفلزات تمدَّ بالحرارة، يعتبر صحيحاً على ناحية وخطأ من ناحية أخرى. ولكن ليس معنى ذلك: أنَّ الحقيقة والخطأ اجتمعا فكانت القضية الواحدة خطأ وحقيقة، بل الخطأ إنما يوجد في قضية: الذهب يتمدَّ بالحرارة مثلاً، والحقيقة إنما توجد في قضية: الحديد يتمدَّ بالحرارة مثلاً، فلم يكن الخطأ حقيقة ولا الحقيقة خطأ.

وفي عودتنا على الحركة التطورية في الحقيقة والمعرفة بصفتها جزءاً من الديالكتيك - الذي خصصنا لدراسته الجزء الثاني من المسألة الآتية (المفهوم الفلسفي للعالم) - سنستعرض مدارك الماركسية وألوان استدلالها على تطور الحقيقة والمعرفة، ومدى ضعفها ومخالفاتها، وعلى الأخص ما حاولته الماركسية من اعتبار العلوم الطبيعية - في تطورها الرائع على مر الزمن،

ونشاطها المتضاعف، وقفاتها الجبارـة - مصداقاً للحركة التطورية في الحقائق والمعارف، مع أنَّ تطور العلوم في تاريخها الطويل لا صلة له بتطور الحقيقة والمعرفة بمعناها الفلسفـي الذي تحاوله الماركسية. فالعلوم تتطور لا بمعنى أنَّ حقائقها تنمو وتنتكامل، بل بمعنى: أنَّ حقائقها تزداد وتتكاثر، وأخطاءها تقلـ وتنقصـ. ونوكـل إيضاح ذلك إلى البحث المـقبل في المسـلة الثانية.

ويخلصـ معـنا من هذه الـدرـاسـة:

**أولاًـ** - أنَّ الحقيقة مطلقة وغير متطورة، وإنـ كان الواقع الموضوعـي للطبيعة مـتطـورـاً وـمـتـحـرـكاً على الدـوـامـ.

**ثانياًـ** - أنَّ الحقيقة تـتعـارـضـ تـعـارـضاًـ مـطـلـقاًـ معـ الخطـأـ، فالقضـية البـسيـطةـ الواحـدةـ لا يمكنـ أنـ تكونـ حـقـيقـةـ وـخـطـأـ.

**ثالثـاًـ** - أنَّ إـجـراءـ الـدـيـالـكـتيـكـ عـلـىـ الـحـقـيقـةـ وـالـمـعـرـفـةـ يـحـثـمـ عـلـيـنـاـ الشـكـ المـطـلـقـ فـيـ كـلـ حـقـيقـةـ ماـ دـامـتـ فـيـ تـغـيـيرـ وـتـحـرـكـ مـسـتـمـرـينـ، بلـ يـحـكـمـ عـلـىـ نـفـسـهـ بـالـإـعدـامـ وـالـتـغـيـيرـ أـيـضاًـ؛ لـأـنـهـ بـذـاتـهـ مـنـ تـلـكـ الـحـقـائقـ الـتـيـ يـجـبـ أـنـ تـغـيـيرـ بـحـكـمـ مـنـطـقـهـ التـطـورـيـ الخـاصـ.

### انتـكـاسـ المـارـكـسـيـةـ فـيـ الذـاتـيـةـ:

وفيـ النـهاـيـةـ يـجـبـ أنـ نـشـيرـ إـلـىـ أنـ المـارـكـسـيـةـ بـالـرـغـمـ مـنـ إـصـارـاـهـ عـلـىـ رـفـضـ النـسـبـيـةـ الذـاتـيـةـ بـتـرـقـعـ، وـتـأـكـيدـهـ عـلـىـ الطـابـعـ المـوـضـوـعـيـ لـنـسـبـيـتـهـ، وـأـنـهـ نـسـبـيـةـ تـواـكـبـ الـوـاقـعـ المـتـطـورـ وـتـعـكـسـ نـسـبـيـتـهـ، بـالـرـغـمـ مـنـ ذـلـكـ كـلـهـ اـرـتـدـتـ المـارـكـسـيـةـ مـرـأـةـ أـخـرىـ، فـانـتـكـسـتـ فـيـ أحـضـانـ النـسـبـيـةـ الذـاتـيـةـ حـينـ رـبـطـتـ الـمـعـرـفـةـ بـالـعـاـمـلـ الـطـبـقـيـ، وـقـرـرـتـ: أـنـ مـنـ الـمـسـتـحـيلـ لـلـفـلـسـفـةـ - مـثـلاًـ -

أن تخلص من الطابع الظبقي والحزبي حتى قال موريس كونفورت : (كانت الفلسفة دوماً تعبر ولا تستطيع إلا أن تعبر عن وجهة نظر طبقية)<sup>(١)</sup>.

وقال تشاغين : (لقد ناضل لينين بثبات وإصرار ضدّ النزعة الموضوعية في النظرية)<sup>(٢)</sup>.

و واضح : أن هذا الاتجاه الماركسي يطبع كلّ معرفة بالعنصر الذاتي ، ولكنها ذاتية طبقية لا ذاتية فردية كما كان يقرر النسبيون الذاتيون ، وبالتالي تصبح (الحقيقة) هي : مطابقة الفكرة للمصالح الطبقية للمفكّر؛ لأنّ كلّ مفكّر لا يستطيع أن يدرك الواقع إلا في حدود هذه المصالح ، ولا يمكن لأحد في هذا الضوء أن يضمن وجود الحقيقة في أيّ فكرة فلسفية أو علمية بمعنى مطابقتها للواقع الموضوعي ، وحتى الماركسية نفسها لا تستطيع - ما دامت تؤمن ببحتمية الطابع الظبقي - أن تقدم لنا مفهومها عن الكون والمجتمع بوصفه تعبيراً مطابقاً للواقع ، وإنما كلّ ما تستطيع أن تقرره هو : أنه يعكس ما يتّفق مع مصالح الطبقة العاملة من جوانب الواقع<sup>(٣)</sup>.

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية : ٣٢.

(٢) الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم : ٧٠.

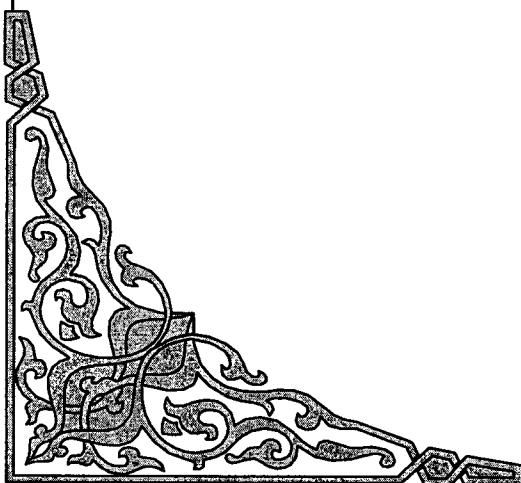
(٣) لأجل التوضيح راجع كتاب (اقتصادنا) للمؤلف ، مبحث : نظرية المادية التاريخية ، تحت عنوان : «ب - الفلسفة».



٢

## المفهوم الفلسفي للعالم

- ١ - تمهيد.
- ٢ - الديالكتيك أو الجدل.
- ٣ - مبدأ العلية.
- ٤ - المادة أو الله.
- ٥ - الإدراك.





## المفهوم الفلسفى للعالم

١

### **تمهيد**

- \* مفاهيم ثلاثة للعالم.
- \* تصحيح أخطاء.
- \* إيضاح عدة نقاط عن المفهومين.
- \* الاتجاه الديالكتيكي للمفهوم المادي.





### [مفاهيم ثلاثة للعالم:]

إنَّ لمسألة تكوين مفهوم فلسطي عام عن العالم، مركزاً رئيسياً في العقل البشري، منذ حاولت الإنسانية تحديد علاقاتها بالعالم الموضوعي وارتباطها به. ولسنا نحاول في دراستنا هذه أن نؤرخ للمسألة في سيرها الفلسطي والديني والعلمي، وتتطورها على مرِّ الزمن منذ آمادها البعيدة، وإنما نستهدف أن نعرض المفاهيم الأساسية في الحقل الفلسطي الحديث؛ لنحدد موقفنا منها، وما هو المفهوم الذي يجب أن تبلور نظرتنا العامة على ضوئه ويرتكز مبدأنا في الحياة على أساسه.

ومرَّة مسألتنا هذه إلى مسائلتين: إحداهما، مسألة المثالية والواقعية.  
والآخرى، مسألة المادية والإلهية.

ففي المسألة الأولى يُعرَض السؤال على الوجه التالي: أنَّ هذه الكائنات التي يتشكل منها العالم، هل هي حقائق موجودة بصورة مستقلة عن الشعور والإدراك؟ أو أنها ليست إلَّا ألواناً من تفكيرنا وتصورنا؟ بمعنى: أنَّ الفكر أو الإدراك هو الحقيقة، وكلَّ شيء يرجع في نهاية المطاف إلى التصورات الذهنية، فإذا أسقطنا الشعور أو إلَّا (أنا) فإنَّ الواقع كله يزول. فهذا تقديران للمسألة.

والإجابة بالتقدير الأول تلخص الفلسفة الواقعية أو المفهوم الواقعي للعالم، والإجابة بالتقدير الثاني هي التي تقدم المفهوم المثالي للعالم.

وفي المسألة الثانية يوضع السؤال على ضوء الفلسفة الواقعية هكذا: إذا كنا نؤمن بواقع موضوعية للعالم، فهل نقف في الواقعية على حدود المادة المحسوسة، فتكون هي السبب العام لجميع ظواهر الوجود والكون بما فيها من ظواهر الشعور والإدراك؟ أو نتخطاها إلى سبب أعمق، إلى سبب أبدي ولا نهائي بصفته المبدأ الأساسي لما ندركه من العالم بكل مجاليه: الروحي والمادي معاً؟

وبذلك يوجد في الحقل الفلسفى للواقعية مفهومان: يعتبر أحدهما، أن المادة هي القاعدة الأساسية للوجود، وهو: المفهوم الواقعي المادى. ويتخطى الآخر المادة إلى سبب فوق الروح والطبيعة معاً، وهو: المفهوم الواقعي الإلهي.

فيبين يدينا - إذن - مفاهيم ثلاثة للعالم: المفهوم المثالي، والمفهوم الواقعي المادى، والمفهوم الواقعي الإلهي. وقد يعبر عن المثالية بالروحية نظراً إلى اعتبار الروح، أو الأنـا، أو الشعور، الأساس الأول للوجود.

### تصحيح أخطاء:

وعلى هذا الضوء يجب أن نصحح عدّة أخطاء وقع فيها بعض الكتاب المحدثين:

**الأول** - محاولة اعتبار الصراع بين الإلهية والمادى مظهراً من مظاهر التعارض بين المثالية والواقعية، فلم يفصلوا بين المسؤولتين اللتين قدمناهما، وزعموا أن المفهوم الفلسفى للعالم أحد أمرتين: إما المفهوم المثالي، وإما المفهوم المادى. فتفسير العالم لا يمكن أن يقبل سوى وجهين اثنين، فإذا

فسرت العالم تفسيراً تصوّرياً خالصاً، وأمنت بأنّ التصور أو الأنا هو الينبوع الأساسي، فأنت مثالي، وإذا أردت أن ترفض المثالية والذاتية، وتؤمن بواقع موضوعي مستقلّ عن الـ (أنا)، فليس عليك إلّا أن تأخذ بالمفهوم المادي للعالم، وتعتقد أنّ المادة هي المبدأ الأول، وأنّ الفكر والشعور ليس إلّا انعكاساً لها ودرجة خاصة من تطورها.

وهذا لا يتفق مع الواقع مطلقاً كما عرفنا؛ فإنّ الواقعية ليست وقفاً على المفهوم المادي، كما أن المثالية أو الذاتية ليست هي الشيء الوحيد الذي يعارض المفهوم المادي، ويقف أمامه على الصعيد الفلسفى، بل يوجد مفهوم آخر للواقعية، هو: المفهوم الواقعي الإلهي الذي يعتقد بواقع خارجي للعالم والطبيعة، ويرجع الروح والمادة معاً إلى سبب أعمق فوقيهما جمِيعاً.

الثاني - ما اتهم به بعض الكتاب المفهوم الإلهي: من أنه يجمد مبدأ العلية في دنيا الطبيعة، ويلغي قوانينها ونواتها التي يكتشفها العلم وتزداد وضوحاً يوماً بعد يوم، فهو في زعمهم يربط كلّ ظاهرة وكلّ وجود بالمبدأ الإلهي.

وقد لعب هذا الاتهام دوراً فعالاً في الفلسفة المادية، حيث اعتبرت فكرة الله هي فكرة وضع السبب المعقول لما يشاهده الإنسان من ظواهر الطبيعة وحوادثها، ومحاوله لتبرير وجودها، فنزلت الحاجة إليها تماماً حين نستطيع أن نستكشف بالعلم والتجارب العلمية حقيقة الأسباب والقوانين الكونية التي تحكم في العالم، وتتولد باعتبارها الظواهر والحوادث. وساعد على تركيز هذا الاتهام ما كانت تلعبه الكنيسة في بداية النهضة العلمية في أوروبا، من أدوار خبيثة في محاربة التطور العلمي، ومعارضة ما يكشفه العلم من أسرار الطبيعة ونواتها.

والحقيقة: أنّ المفهوم الإلهي للعالم لا يعني الاستغناء عن الأسباب

الطبيعة، أو التمرد على شيء من حقائق العلم الصحيح، وإنما هو المفهوم الذي يعتبر الله سبباً أعمق، ويحتم على تسلسل العلل والأسباب أن يتضاعف إلى قوة فوق الطبيعة والمادة. وبهذا يزول التعارض بينه وبين كلّ حقيقة علمية تماماً؛ لأنّه يطلق للعلم أوسع مجال لاستكشاف أسرار الطبيعة ونظامها، ويحتفظ لنفسه بالتفسير الإلهي في نهاية المطاف، وهو وضع السبب الأعمق في مبدأ أعلى من الطبيعة والمادة.

فليست المسألة الإلهية - كما يشاء أن يصورها خصومها - مسألة أصباب تمتدّ من وراء الغيب، فتقترن الماء في الفضاء تقاطيراً، أو تحجب الشمس عنا، أو تحول بيننا وبين القمر، فيوجد بذلك المطر والكسوف والخسوف، فإذا كشف العلم عن أسباب المطر وعوالم التبخير فيه، وإذا كشف عن سبب الكسوف، وعرفنا أنَّ الأجرام السماوية ليست متساوية الأبعاد عن الأرض، وأنَّ القمر أقرب إليها من الشمس، فيتضح أنَّ القمر بين الأرض والشمس فيحجب نورها عنا، وإذا كشف العلم عن سبب الخسوف وهو: وقوع القمر في ظلّ الأرض، الذي يمتدّ وراءها إلى مسافة (٩٠٠) ألف ميل تقريباً، أقول: إذا كملت هذه المعلومات لدى الإنسان، يخيل لأولئك الماديين أنَّ المسألة الإلهية لم يبق لها موضوع، وأنَّ الأصباب الغيبية التي تحجب الشمس أو القمر عنا، عَوْض عنها العلم بالتعليلات الطبيعية، وليس هذا إلا لسوء فهم للمسألة الإلهية، وعدم تمييز لموضع السبب الإلهي من سلسلة الأسباب.

الثالث - أنَّ الطابع الروحي غالب على المثالية والإلهية معاً، حتى أخذ يبدو أنَّ الروحية في المفهوم الإلهي هي بمعناها في المفهوم المثالي، ونشأت عن ذلك عدة اشتباكات؛ ذلك أنَّ الروحية قد تعتبر وصفاً لكلّ من المفهومين. ولكتنا لا نجيز مطلقاً أن يحمل التمييز بين الروحيتين، بل يجب أن نعرف أنَّ الروحية في العرف المثالي يقصد بها: المجال المقابل للمجال

المادي المحسوس، أي: مجال الشعور والإدراك والأنا. فالمفهوم المثالي روحي على أساس أنه يفسر كلّ كائن وكلّ موجود في نطاق هذا المجال، ويرجع كلّ حقيقة وكلّ واقع إليه. فالمجال المادي مردّه في الزعم المثالي إلى مجال روحي.

وأما الروحية في المفهوم الإلهي أو العقيدة الإلهية، فهي طريقة للنظر إلى الواقع بصورة عامة، لا مجالاً خاصاً مماثلاً للمجال المادي. فالإلهية التي تؤمن بالسبب المجرد الأعمق، تعتقد بصلة كلّ ما هو موجود في المجال العام - سواء أكان روحاً أم مادياً - بذلك السبب الأعمق، وترى أن هذه الصلة هي التي يجب أن يحدّد على ضوئها الموقف العملي والاجتماعي للإنسان تجاه الأشياء جميعاً. فالروحية في العرف الإلهي أسلوب في فهم الواقع، ينطبق على المجال المادي والمجال الروحي - بمعناه المثالي - على السواء.

ويتلخص من العرض السابق: أن المفاهيم الفلسفية عن العالم ثلاثة.

وقد درسنا في نظرية المعرفة المفهوم المثالي باعتباره مرتبطاً بها كلّ الارتباط، واستعرضنا أخطاءه، فلنتناول في هذه المسألة دراسة المفهومين الآخرين: المادي والإلهي.

وفي المفهوم المادي اتجاهان: الاتجاه الآلي أو الميكانيكي، والاتجاه الديالكتيكي والتناقض، أو المادية الديناميكية.

### إيضاح عدة نقاط عن المفهومين:

و قبل أن نعرض للمفهوم المادي بكلّ اتجاهيه يجب أن نستوضح عدة نقاط حول المفهوم الإلهي والمادي، وذلك في الأسئلة الآتية:

**السؤال الأول - ما هي الميزة الأساسية لكلّ من الاتجاه المادي**

(المدرسة المادية للفلسفة)، والاتجاه الإلهي (المدرسة الإلهية) على الآخر وما هو الفارق الرئيسي الذي جعل منهما اتجاهين متعارضين، ومدرستين متقابلتين؟

ونظرة واحدة نقىها على المدرستين تحدد لنا جواباً واضحاً على هذا السؤال، وهو: أن المائز الأساسي للمدرسة المادية في الفلسفة هو: النفي أو الناحية السلبية، لما يتراءى أنه فوق طاقة العلوم التجريبية. فلا يوجد في الحقل العلمي إذن - أي: في النواحي الإيجابية للعلم التي تبرهن عليها التجربة - إلهي ومادي. فالfilسوف سواء أكان إلهياً أم مادياً، يؤمن بالجانب الإيجابي من العلم، فهما من الناحية العلمية يسلمان - مثلاً - بأن (الراديوم) يولّد طاقة من الإشعاع نتيجة لانقسام داخلي، ويأنّ الماء يتألف من أوكسجين وهيدروجين، وبأنّ عنصر الهيدروجين هو أخف العناصر في وزنه الذري. ويؤمنان معاً بسائر الحقائق الإيجابية التي تظهر على الصعيد العلمي.

فليس في المسألة العلمية filسوف إلهي وآخر مادي، وإنما توجد هاتان الفلسفتان. وتتعارض المادية مع الإلهية، حينما تعرض مسألة الوجود فيما وراء الطبيعة. فالإلهي يعتقد بلون من الوجود مجرد عن المادة، أي: موجود خارج الحقل التجريبي، وظواهره وقواه. والمادي ينكر ذلك ويقصر الوجود على ذلك الحقل الخاص، ويعتبر الأسباب الطبيعية التي كشفت عنها التجربة وامتَّت إليها يد العلم، هي الأسباب الأولية للوجود، وأن الطبيعة هي المظهر الوحيد له.

فبينما يقرّ الاتجاه الإلهي: أن الروح الإنسانية أو الـ (أنا)، ذات مجردة عن المادة، وأن الإدراك والتفكير ظواهر مستقلة عن الطبيعة والمادة، ينكر المادي ذلك زاعماً أنه حلّ جسم الإنسان، وراقب عمليات الجهاز العصبي، فلم يجد شيئاً خارج الحدود الطبيعية والمادية، كما يدعى الإلهيون.

وكذلك يؤمن الاتجاه الإلهي بأن التطورات والحركات التي يكشف عنها العلم - سواء كانت حركات ميكانيكية تخضع لسبب مادي خارجي، أم حركات طبيعية غير ناشئة من مؤثرات مادية معينة بالتجربة - ترجع في النهاية إلى سبب خارجي وراء سياج الطبيعة والمادة. ويعارض في ذلك المادي زاعماً أن الحركة الميكانيكية والحركة الطبيعية لا تتصلان بسبب مجرد، وأن الحركة الطبيعية ديناميكية، فهي تكتفي بنفسها؛ لأن الحقل التجريبي لم يجد فيه ما اعتقاده الإلهيون من سبب مجرد.

وهكذا يتضح بكل جلاء أن التعارض بين الإلهية والمادية ليس في الحقائق العلمية؛ فإن الإلهي كالمادي يعترف بجميع الحقائق العلمية التي توضحها التجارب الصحيحة عن جسم الإنسان وفزلجة أعضائه، وعن التطور والحركة في الطبيعة، وإنما يزيد بوضع حقائق أخرى والاعتراف بها. فهو يبرهن على وجود جانب روحي مجرد للإنسان غير ما ظهر منه في الميدان التجريبي، وعلى سبب مجرد أعلى للحركات الطبيعية والميكانيكية فوق المجال المحسوس.

وما دمنا قد عرفنا أن الميدان العلمي ليس فيه إلهي ومادي، نعرف أن الكيان الفلسفـي للمادية - باعتبارها مدرسة مقابلة للإلهـية - إنما يرتكز على نفي الحقائق المجردة، وإنكار الوجود خارج حدود الطبيعة والمادة، لا على حقائق علمية إيجابية.

**السؤال الثاني** - إذا كان التعارض بين الإلهية والمادية هو تعارض الإثبات والنفي، فأي المدرستين يقع على مسؤوليتها الاستدلال والبرهنة على اتجاهها الخاص الإيجابي أو السلبي؟

وقد يحلو لبعض الماديين في هذا المجال أن يتخلص من مسؤولية الاستدلال، ويعتبر الإلهي هو المسؤول عن التدليل على مدعاه؛ لأن الإلهي

هو صاحب الموقف الإيجابي، أي: مدعّي الشّيّوت، فيجب عليه أن يبرّر موقفه ويبرهن على وجود ما يدّعى.

ولكن الواقع: أنَّ كلاًّ منهما مكلَّف بتقدِيم الأدلة والمدارك لاتِّجاهه الخاصّ، فكما أنَّ الإلَهِي يجب عليه أن يبرهن على الإثبات، كذلك المادي هو مسؤول - أيضًا - عن الدليل على النفي؛ لأنَّه لم يجعل القضية الميتافيزيقية موضع شكّ، وإنَّما نفافها نفيًا قاطعًا، والنفي القاطع كالإثبات القاطع يفتقر إلى الدليل. فالمادي حين زعم أن السبب المجرد لا وجود له، ادعى في هذا الزعم ضمناً أنه أحاط بالوجود كله، ولم يجد فيه موضعًا للسبب المجرد، فلا بد أن يقدم دليلاً على هذه الإحاطة العامة، وتبريرًا للنفي المطلقاً.

ونتساءل هنا من جديد: ما هي طبيعة الدليل الذي يمكن للإلهِي أو للمادي أن يقدمه في هذا المجال؟

ونجيب أنَّ دليل الإثبات أو النفي يجب أن يكون هو العقل، لا التجربة المباشرة، خلافاً للمادِيَّة التي درجت على اعتبار التجربة دليلاً على مفهومها الخاصّ، زاعمة أنَّ المفهوم الإلهِي أو القضايا الميتافيزيقية بصورة عامة لا يمكن إثباتها بالتجربة، وأنَّ التجربة هي التي ترد على تلك المزاعم؛ لأنَّها تحلل الإنسان والطبيعة، وتدلّل على عدم وجود أشياء مجردة فيها؛ ذلك أن التجارب والحقائق العلمية إذا صحت للمادِيَّة ما تزعمه: من أنها لا تقوم دليلاً على الاتِّجاه الإلهِي، فهي - أيضًا - لا تصلح دليلاً للنفي المطلقاً الذي يحدّد الاتِّجاه المادي، فقد عرفنا أنَّ الحقائق العلمية على اختلاف ألوانها ليست موضعًا للنقاش بين الإلهِيَّة والمادِيَّة، وإنَّما النقاش في التفسير الفلسفي لتلك الحقائق، أي: في وجود سبب أعلى وراء حدود التجربة.

ومن الواضح: أنَّ التجربة لا يمكن أن تعتبر برهاناً على نفي حقيقة

خارج حدودها . فالعالِمُ الطَّبِيعيُ إذا لم يجد السبب المجرَّد في مختبره ، لم يكن هذا دليلاً إلا على عدم وجوده في ميدان التجربة ، وأما نفي وجوده في مجال فوق مجالات التجربة ، فلا يمكن أن يستنتج من التجربة ذاتها .  
ونؤكَّد بهذا البيان على أمرين :

أحدهما : أنَّ المادَّية بحاجة إلى دليل على الجانب السلبي الذي يميَّزها عن الإلهيَّة ، كحاجة الميتافيزيقا إلى برهان على الإيجاب والإثبات .

والآخر : أنَّ المادَّية اتجاه فلسفِي كالإلهيَّة ، ولا توجد لدينا مادَّية علمية ، أي : تجريبية ؛ لأنَّ العلم - كما عرفنا - لا يثبت المفهوم المادَّي للعالِم لتكون المادَّية علمية ، بل كلَّ ما يكشف عنه العلم من حقائق وأسرار في عالم الطَّبِيعة ، يترك مجالاً لافتراض سبب أعلى فوق المادَّة . فالتجربة العلمية - مثلاً - لا يمكن أن تدلُّ على أنَّ المادَّة ليست مخلوقة لسبب مجرَّد ، أو على أنَّ أشكال الحركة وألوان التطور التي استكشفها العلم في شتَّى جوانب الطَّبِيعة ، هي حركات وتطورات مكتفية ذاتياً ، وليس منبثقة عن سبب فوق حدود التجربة ومجالاتها . وهكذا كلَّ حقيقة علمية . فالدليل على المادَّية - إذن - لا يمكن أن يرتكز على الحقائق العلمية ، أو التجارب بصورة مباشرة ، وإنما يصاغ في تفسير فلسفِي لتلك الحقائق والتجارب ، كالدليل على الإلهيَّة تماماً .

ولنأخذ التطور لذلك مثلاً ، فالعلم يثبت وجود التطور الطَّبِيعي في عدَّة من المجالات ، ويمكن أن يوضع لهذا التطور تفسيران فلسفيان :

أحدهما : أنه منبثق عن صميم الشيء ، وناتج عن صراع يفترض فيه بين المتنافضات ، وهذا هو تفسير المادَّية الديالكتيكية .

والآخر : أنه ناتج عن سبب أعلى مجرَّد ، فالطَّبِيعة المتطرفة لا تحوي في ذاتها المتنافضات ، وإنما تنطوي على إمكان التطور ، وذلك السبب هو

الذي يحقق للإمكان الوجود الفعلي، وهذا هو تفسير الفلسفة الإلهية. فنحن نلاحظ بوضوح: أن المفهوم العلمي إنما هو وجود التطور الطبيعي، وأما هذان المفهومان عن الحركة فهما مفهومان فلسفيان، ولا يمكن أن يتأكد من صحة أحدهما، وخطأ الآخر بالتجربة المباشرة.

**السؤال الثالث -** إذا لم تكفي التجربة العلمية ذاتها للبرهنة على المفهوم الإلهي والمادي على السواء، فهل يمكن للفكر البشري أن يستدلّ على أحد المفهومين ما داما معاً خارجين عن النطاق التجريبي؟ أو إنه يصبح مضطراً إلى الاستسلام للشك، وتجميد مسألة الإلهية والمادية، والانصراف إلى المجال العلمي المثير؟

**والجواب:** أن القدرة الفكرية للبشر كافية لدرس هذه المسألة، والانطلاق فيها من التجربة ذاتها، ولكن لا على أن تكون التجربة هي الدليل المباشر على المفهوم الذي كونه عن العالم، بل تكون التجربة نقطة الابتداء، ويوضع المفهوم الفلسفى الصحيح للعالم - وهو المفهوم الإلهي - على ضوء تفسير التجربة والظواهر التجريبية، بالمعلومات العقلية المستقلة. ولا بد أن القارئ يتذكر دراستنا - في نظرية المعرفة (المسألة الأولى) - للمذهب العقلي، وكيف أوضحنا بالبرهان وجود معارف عقلية مستقلة، على شكل تبین أن إضافة معارف عقلية إلى التجربة أمر ضروري لا في مسألتنا الفلسفية فحسب، بل في جميع المسائل العلمية. فما من نظرية علمية ترتكز على أساس تجريبى بحث، وإنما تقوم على أساس التجربة، وعلى ضوء المعلومات العقلية المستقلة. فلا تختلف قضيتنا الفلسفية التي تتناول البحث عمّا وراء عالم الطبيعة، عن كل قضية علمية تبحث عن أحد قوانين الطبيعة، أو تكشف شيئاً من قواها وأسرارها. فالتجربة في جميع ذلك نقطة الانطلاق، وهي مع ذلك بحاجة إلى تفسير عقلي ل تستنتج منها الحقيقة الفلسفية أو العلمية.

ونخرج من هذه النقاط بالنتائج التالية:

**أولاً** - أن المدرسة المادية تفترق عن المدرسة الإلهية في ناحية سلبية، أي: الإنكار لما هو خارج الحقل التجربى.

**ثانياً** - أن المادىة مسؤولة عن الاستدلال على النفي، كما يجب على الإلهية الاستدلال على الإثبات.

**ثالثاً** - أن التجربة لا يمكن أن تُعتبر برهاناً على النفي؛ لأن عدم وجود السبب الأعلى في ميدان التجربة، لا يبرهن على عدم وجوده في مجال أعلى لا تمتد إليه يد التجربة المباشرة.

**رابعاً** - أن الأسلوب الذى تخذه المدرسة الإلهية للاستدلال على مفهومها الإلهي، هو نفس الأسلوب الذى ثبت به علمياً جميع الحقائق والقوانين العلمية.

#### **الاتجاه الديالكتيكي للمفهوم المادى:**

قلنا: إن للمادة اتجاهين: أحدهما اتجاه الآلية الميكانيكية، والآخر اتجاه المادة الديالكتيكية.

وقد استعرضنا الاتجاه الأول استعراضاً سريعاً في الجزء الثاني من نظرية المعرفة، حين تناولنا بالدرس والتمحیص المثالية الفیزیائیة التي قامت على حطام المادة الميكانيكية.

وأما الاتجاه المادي الآخر الذي يفسر العالم تفسيراً مادياً بقوانين الديالكتيك، فهو الاتجاه الذي اتخذته المدرسة الماركسية، فوضعت مفهومها المادي عن العالم على أساس هذا الاتجاه.

قال ستالين:

«تسير مادية ماركس الفلسفية من المبدأ القائل: إن العالم بطبيعته مادي، وإن حوادث العالم المتعددة هي مظاهر مختلفة

للمادة المتحركة، وإن العلاقات المتبادلة بين الحوادث وتكيف بعضها بعضاً بصورة متبادلة كما تقرّرها الطريقة الديالكتيكية، هي قوانين ضرورية لتطور المادة المتحركة، وإن العالم يتتطور تبعاً لقوانين حركة المادة، وهو ليس بحاجة لأي عقل كلي»<sup>(١)</sup>.

ويُعتبر المفهوم المادي (المادة=الوجود) هو النقطة المركزية في الفلسفة الماركسية، لأنّها التي تحدد نظرية الماركسية إلى الحياة، وتنشئ لها فهماً خاصاً للواقع وقيمه، ومن دونها لا يمكن أن تقام الأسس المادية الخالصة للمجتمع والحياة.

وقد فرضت هذه النقطة على المذهب الماركسي تسلسلاً فكريّاً خاصاً، واقتضت منه أن يقيم شتى جوانبه الفلسفية لصالحها.

فالأجل أن تملك الماركسية الحق في تقرير النقطة المركزية تقريراً نهائياً، اختارت أن تكون يقينية، كما عرفنا في نظرية المعرفة، وأعلنت أنّ لدى الإنسان من الطاقات العلمية ما يتّيح له الجزم بفلسفة معينة عن الحياة، واستكناه أسرار الوجود والعالم، ورفضت مذهب الشك المطلق، وحتى النسبية الجامدة، وحاولت بذلك أن تعطي صفة قطعية للمحور الرئيسي، أي: المفهوم المادي.

ووضعت بعد ذلك المقياس العام للمعرفة والحقيقة في التجربة، واستبعدت المعارف العقلية الضرورية، وأنكرت وجود منطق عقلي مستقلّ عن التجربة؛ كل ذلك حذراً من إمكانمحو النقطة المركزية بالمنطق العقلي، وحدّاً للطاقة البشرية بالميدان التجريبي خاصّة.

وواجهت الماركسية في هذه المرحلة مشكلة جديدة، وهي: أن الميزان الفكري للإنسان إذا كان هو الحس والتجربة، فلا بد أن تكون المعلومات

(١) المادة الديالكتيكية والمادة التاريخية: ٢٨.

التي يكونها عن طريق الحسّ والتجربة صحيحة دائمًا، ليمكن اعتبارها ميزاناً أولياً توزن به الأفكار والمعارف، فهل نتائج الحسّ العلمي كذلك حقاً؟ وهل النظريات القائمة على التجربة مضمونة الصدق أبداً؟

وهكذا وقعت الماركسية بين خطرين:

فإنّ اعترفت بأنّ المعلومات القائمة على أساس التجربة ليست معصومة من الخطأ، فقد سقطت التجربة عن كونها ميزاناً أولياً للحقائق والمعارف.

وإنّ ادعى الماركسيون أنّ النظرية المستمدّة من التجربة والتطبيق فوق الخطأ والاشتباه، اصطدموا بالواقع الذي لا يسع لأحد إنكاره، وهو: أنّ كثيراً من النظريات العلمية، بل القوانين التي توصل إليها الإنسان عن طريق درس الظواهر المحسوسة، قد ظهر خطؤها وعدم مطابقتها للواقع، فسقطت عن عرشهما العلمي بعد أن تربعت عليه مئات السنين.

وإذا كانت المفاهيم العلمية التجريبية قد تخطئ، وكان المنطق العقلي ساقطاً من الحساب، فكيف يُعلّن عن فلسفة يقينية؟! أو تشاد مدرسة ذات صفة جزمية في أفكارها؟!

وقد أصرّت الماركسية على وضع التجربة مقاييساً أعلى، وتخلىت من هذا المأذق بوضع قانون الحركة والتطور في العلوم والأفكار؛ نظراً إلى أنّ الفكر جزء من الطبيعة، وهو بهذا الاعتبار يتحقق قوانين الطبيعة كاملة، فيتطور وينمو كما تتطور الطبيعة. وليس التطور العلمي يعني سقوط المفهوم العلمي السابق، وإنما يعبر عن حركة تكاملية في الحقيقة والمعرفة. فالحقيقة والمعرفة هي الحقيقة والمعرفة، غير أنها تنمو وتحرّك وتتصاعد بصورة مستمرة.

وهكذا قضى بذلك على جميع البدهيات والحقائق؛ لأنّ كلّ فكر سائر في سراط التطور والتغيير، فليست توجد حقيقة ثابتة في دنيا الفكر مطلقاً،

ولا يؤمن على ما ندركه الآن من البديهيات - نظير إدراكنا : أن الكل أكبر من الجزء ، وأن  $2+2=4$  - أن يكتسب شكلاً آخر في حركته التطورية ، فندرك الحقيقة عند ذاك على وجه آخر .

ولما كانت الحركة التي وضعتها الماركسية كقانون للفكر وللطبيعة بصورة عامة لا تنبثق إلا عن قوة وسبب ، ولم تكن في العالم حقيقة إلا المادة في زعمها ، فقد قالت : إن الحركة حصيلة تناقضات في المحتوى الداخلي للمادة ، وإن هذه المتناقضات تتصارع فتدفع بالمادة وتطورها . ولهذا ألغت الماركسية مبدأ عدم التناقض ، واتخذت من الديالكتيك طريقة لفهم العالم ، ووضعت مفهومها المادي في إطاره .

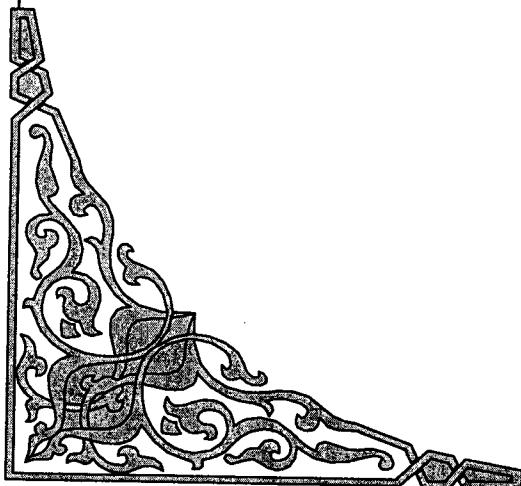
وهكذا يتضح : أن جميع الجوانب الفلسفية للمادوية الديالكتيكية ، مرتبطة بالنقطة المركزية (المفهوم المادي) ، وقد صيغت لأجل تركيزها والحفظ عليها . وليس إسقاط البديهيات وجعلها عرضة للتغيير ، أو الإيمان بالتناقض واعتباره قانوناً عاماً للطبيعة ، وما إليها من النتائج الغربية التي انتهت إليها الماركسية ، إلا تسلسلاً حتمياً للانطلاق الذي بدأ من المفهوم المادي الماركسي ، وتبريراً له في المجال الفلسفـي .

المفهوم الفلسفى للعالم

٢

## الديالكتيك أو الجدل

- ١ - حركة التطور.
- ٢ - تناقضات التطور.
- ٣ - قفزات التطور.
- ٤ - الارتباط العام.





إنَّ الجدل كان يعني في المنطق الكلاسيكي طريقة خاصة في البحث، وأسلوباً من أساليب المعاشرة التي تطرح فيها المتناقضات الفكرية ووجهات النظر المتعارضة، بقصد أن تحاول كلَّ واحدة منها أن تظهر ما في نقيضها من نقاط الضعف ومواطن الخطأ على ضوء المعارف المسلمة والقضايا المعترف بها سلفاً. وهكذا يقوم الصراع بين النفي والإثبات في ميدان البحث والجدل حتى ينتهي إلى نتيجة تتقرر فيها إحدى وجهات النظر المتصارعة، أو تتبين عن الصراع الفكري بين المتناقضات وجهة رأي جديدة توقف بين الوجهات كلَّها، بعد إسقاط تناقضاتها، وإفراز نقاط الضعف من كلَّ واحدة منها.

ولكنَّ الجدل في الديالكتيك الجديد، أو الجدل الجديد، لم يعد منهجاً في البحث وأسلوباً للتباذل الآراء، بل أصبح طريقة لتفسير الواقع، وقانوناً كونياً عاماً ينطبق على مختلف الحقائق وألوان الوجود. فالتناقض ليس بين الآراء ووجهات النظر فحسب، بل هو ثابت في صميم كلَّ واقع وحقيقة، مما من قضية إلا وهي تتطوي في ذاتها على نقيضها ونفيها.

وكان (هيجل) أول من أشاد منطقاً كاملاً على هذا الأساس، فكان التناقض الديالكتيكي هو النقطة المركزية في ذلك المنطق، والقاعدة الأساسية التي يقوم عليها فهم جديد للعالم، وتنشأ بها نظرية جديدة نحوه،

تختلف كل الاختلاف عن النظرة الكلاسيكية التي اعتادها البشر منذ قدر له أن يدرك ويفكر.

وليس (هيجل) هو الذي ابتدع أصول الديالكتيك ابتداعاً؛ فإن تلك الأصول جذوراً وأعمقاً في عدّة من الأفكار التي كانت تظهر بين حين وآخر على مسرح العقل البشري، غير أنها لم تبلور على أسلوب منطق كامل واضح في تفسيره ونظرته، محدد في خططه وقواعده، إلا على يد (هيجل). فقد أنشأ (هيجل) فلسفة المثالية كلّها على أساس هذا الديالكتيك، وجعله تفسيراً كافياً للمجتمع، والتاريخ، والدولة، وكلّ مظاهر الحياة. وتبنّاه بعده (ماركس) فوضع فلسفة المادية في تصميم الديالكتيكي خالص.

فالجدل الجديد في زعم الديالكتيكيين قانون للفكر والواقع على السواء. ولذلك فهو طريقة للتفكير، ومبدأ يرتكز عليه الواقع في وجوده وتطوره.

قال ليينين:

«إذا كان ثمة تناقضات في أفكار الناس؛ فذلك لأنَّ الواقع الذي يعكسه فكرنا يحوي تناقضات. فجدل الأشياء يتبع جدل الأفكار، وليس العكس»<sup>(١)</sup>.

وقال ماركس:

«ليست حركة الفكر إلا انعكاساً لحركة الواقع، منقوله ومحولة في مخ الإنسان»<sup>(٢)</sup>.

والمنطق (الهيجلية) بما قام عليه من أساس الديالكتيك والتناقض، يعتبر في النقطة المقابلة للمنطق الكلاسيكي، أو المنطق البشري العام

(١) المادية والمثالية في الفلسفة: ٨٣.

(٢) المادية والمثالية في الفلسفة: ٨٣.

تماماً؛ ذلك أن المنطق العام يؤمن بمبدأ عدم التناقض، ويعتبره المبدأ الأول الذي يجب أن تقوم كل معرفة على أساسه، والمبدأ الضروري الذي لا يشذّ عنه شيء في دنيا الوجود، ولا يمكن أن يبرهن على حقيقة مهما كانت لولاه.

ويرفض المنطق (الهيجلية) هذا المبدأ كل الرفض، ولا يكتفي بالتأكيد على إمكان التناقض، بل يجعل التناقض - بدلاً عن سلبه - المبدأ الأول لكل معرفة صحيحة عن العالم، والقانون العام الذي يفسّر الكون كله بمجموعة من التناقضات. فكل قضية في الكون تعتبر إثباتاً، وتثير نفيها في نفس الوقت، ويتألف الإثبات والنفي في إثباتات جديده. فالنهج المتناقض للديالكتيك أو الجدل الذي يحكم العالم، يتضمن ثلاث مراحل تدعى: الأطروحة، والطبق، والتركيب. وفي تعبير آخر: الإثبات، والنفي، ونفي النفي. ويحكم هذا النهج الجدل يكون كل شيء مجتمعاً مع نقشه، فهو ثابت ومنفي، موجود ومعدوم في وقت واحد.

وقد ادعى المنطق (الهيجلية) أنه قضى - بما زعمه للوجود من جدل - على الخطوط الرئيسية للمنطق الكلاسيكي، وهي - في زعمه - كما يأتي: أولاً - مبدأ عدم التناقض. وهو يعني: أن الشيء الواحد لا يمكن أن يتصف بصفة وينقض تلك الصفة في وقت واحد.

ثانياً - مبدأ الهوية. وهو المبدأ القائل: إن كل ماهية فهي ماهي بالضرورة، ولا يمكن سلب الشيء عن ذاته.

ثالثاً - مبدأ السكون والجمود في الطبيعة. الذي يرى سلبية الطبيعة وثباتها، وينفي الديناميكية عن دنيا المادة.

فالمبدأ الأول لا موضع له في المنطق الجديد ما دام كل شيء قائماً

في حقيقته على التناقض. وإذا ساد التناقض كقانون عام، فمن الطبيعي أن يسقط المبدأ الثاني للمنطق الكلاسيكي أيضاً؛ فإن كلّ شيء تسليبه عنه هويته في لحظة الإثبات بالذات؛ لأنّه في صيرورة مستمرة، وما دام التناقض هو الجذر الأساسي لكلّ حقيقة، فلا غرو فيما إذا كانت الحقيقة تعني شيئاً متناقضين على طول الخطّ. ولما كان هذا التناقض المركز في صميم كلّ حقيقة مثيراً لصراع دائم في جميع الأشياء، والصراع يعني: الحركة والاندفاع، فالطبيعة في نشاط وتطور دائم، وفي اندفاعه وصيرورته مستمرة.

هذه هي الضربات التي زعم المنطق الديالكتيكي أنه سدّدها إلى المنطق الإنساني العام، والمفهوم المأثور للعالم الذي ارتكزت عليه الميتافيزيقية آلاف السنين.

وتتلخص الطريقة الجدلية لفهم الوجود في افتراض قضية أولى، وجعلها أصلاً، ثم ينقلب هذا الأصل إلى نقشه بحكم الصراع في المحتوى الداخلي بين المتناقضات، ثم يتألف النقضان في واحدة، وتتصبح هذه الوحدة بدورها أصلاً ونقطة انطلاق جديد، وهكذا يتكرّر هذا التطور الثلاثي تطوارًأ لا نهاية له ولا حدّ، يتسلّل مع الوجود، ويمتدّ ما امتدّ ظواهره وحوادثه.

وقد بدأ (هيجل) بالمفاهيم والمقولات العامة، فطبق عليها الديالكتيك، واستنبطها بطريقة جدلية قائمة على التناقض المتمثل في الأطروحة، والطبق، والتركيب. وأشهر ثوالثة في هذا المجال وأولها هو: الثالث الذي يبدأ من أبسط تلك المفاهيم وأعمّها، وهو: مفهوم الوجود. فالوجود موجود، وهذا هو الإثبات أو الأطروحة، بيد أنه ليس شيئاً؛ لأنّه قابل لأن يكون كلّ شيء. فالدائرة وجود، والمرربع، والأبيض، والأسود، والنبات، والحجر، كلّ هذا هو موجود. فليس -

إذن - شيئاً محدداً، وهو وبالتالي ليس موجوداً، وهذا هو الطباق الذي أثارته الأطروحة، وهكذا حصل التناقض في مفهوم الوجود، ويحلّ هذا التناقض في التركيب بين الوجود واللاوجود الذي ينتج موجوداً لا يوجد على التمام، أي: صيرورة وحركة، وهكذا ينتج أنّ الوجود الحق هو الصيرورة.

هذا مثال سقناه لنوضح كيف يتسلسل أبو الجدل الحديث في استنباط المفاهيم العامة من الأعمّ إلى الأخصّ، ومن الأكثر خواص وضعفاً، إلى الأكثر ثراء والأقرب إلى الواقع الخارجي.

وليس هذا الجدل في استنباط المفاهيم عنده إلا انعكاساً لجدل الأشياء بذاتها في الواقع، فإذا استثارت فكرة من الأفكار فكرة مقابلة لها، فلأنَّ الواقع الذي تمثله هذه الفكرة يتطلب الواقع المضاد<sup>(١)</sup>.

ونظرة بسيطة على الأطروحة، والطباق، والتركيب، في قضية الوجود التي هي أشهر ثوالثة، تدلّنا بوضوح على أنّ (هيجل) لم يفهم مبدأ عدم التناقض حقّ الفهم حين ألغاه، ووضع موضعه مبدأ التناقض. ولا أدرى كيف يستطيع (هيجل) أن يشرح لنا التناقض، أو النفي والإثبات المجتمعين في مفهوم الوجود؟ إنّ مفهوم الوجود مفهوم عام دون شكّ، وهو لذلك قابل لأن يكون كلّ شيء، قابل لأن يكون نباتاً أو جماداً، أبيض أو أسود، دائرة أو مربعاً. ولكن هل معنى هذا: أنّ هذه الأضداد والأشياء المقابلة مجتمعة كلّها في هذا المفهوم، ليكون ملتقي للنقائض والأضداد؟ طبعاً لا؛ فإنّ اجتماع الأمور المقابلة في موضوع واحد شيء، وإمكان صدق مفهوم واحد عليها شيء آخر. فالوجود مفهوم ليس فيه من نقائض السواد والبياض، أو

(١) انظر للتفصيل: هيجل، أو المثالية المطلقة، د. ذكرييا إبراهيم: ١٣٨ - ١٧٢، وهيجل، د. إمام عبد الفتاح إمام ١: الكتاب الأول، المنهج الجدلية عند هيجل.

النبات والجماد شيء، وإنما يصح أن يكون هذا أو ذاك، لا أنه هو هذا وذاك معاً في وقت واحد<sup>(١)</sup>.

ولندع مقولات هيجل، لندرس الجدل الماركسي في خطوطه العريضة التي وضع تصميمها الأساسي هيجل نفسه.

والخطوط الأساسية أربعة، وهي: حركة التطور، وتناقضات التطور، وقفزات التطور، والإقرار بالارتباط العام.

(١) أضف إلى ذلك: أن هذا التناقض المزعوم في ثالوث الوجود، يرتكز على خلط آخر بين فكرة الشيء، والواقع الموضوعي لذلك الشيء؛ فإن مفهوم الوجود ليس إلا عبارة عن فكرة الوجود في أذهاننا، وهي غير الواقع الموضوعي للوجود. وإذا ميزنا بين فكرة الوجود وواقع الوجود زال التناقض؛ فإن واقع الوجود معين ومحدود لا يمكن سلب صفة الوجود عنه مطلقاً، وأما فكرتنا عن الوجود فهي ليست وجوداً واقعياً، وإنما هي المفهوم الذهني المأخوذ عنه. (المؤلف)

## ١. مرحلة التطور

قال ستالين:

«إن الديالكتيك - خلافاً للميتافيزيقية - لا يعتبر الطبيعة حالة سكون وجمود، حالة ركود واستقرار، بل يعتبرها حالة حركة وتغير دائمين، حالة تجدد وتطور لا ينقطعان، وفيها دائماً شيء يولد ويتطور وشيء ينحل ويضمحل. ولهذا تريد الطريقة الديالكتيكية أن لا يكتفى بالنظر إلى الحوادث من حيث علاقات بعضها ببعض، ومن حيث تكيف بعضها البعض بصورة متناسبة، بل أن ينظر إليها - أيضاً - من حيث حركتها، من حيث تغيرها وتطورها ، من حيث ظهورها و اختفائها»<sup>(١)</sup>.

وقال أنجلز:

«ينبغي لنا ألا ننظر إلى العالم وكأنه مركب من أشياء ناجزة، بل ينبغي أن ننظر إليه وكأنه مركب في أدمغتنا. إن هذا المرور ينمّ عن تغيير لا ينقطع من الصيرورة والانحلال، حيث يشرق نهار النمو المتقدم في النهاية رغم جميع الصدف الظاهرة والعوادات الموقته إلى الوراء»<sup>(٢)</sup>

(١) المادية والديالكتيكية والمادية التاريخية: ١٦.

(٢) هذه هي الديالكتيكية: ٩٧ - ٩٨.

فكـلـ شيء خاضـع لـقـوانـين التـطـور والـصـيـرـورة، وـلـيـس لـهـذـا التـطـور أو الصـيـرـورة حدـ يـتـوقـف عنـهـ؛ لأنـ الـحـرـكـة هيـ المـسـأـلـة الـلامـتـاهـيـة للـوـجـود كـلـهـ.

ويـزـعـم الـدـيـالـكـتيـكـيون أنـهـم وـحـدهـم الـذـين يـعـتـبـرـون الطـبـيـعـة حـالـة حـرـكـة وـتـغـيـرـ دـائـمـينـ. وـيـنـعـون عـلـى المـيـتـافـيـزـيـقـيـ والأـسـلـوبـ التـقـليـدـيـ للـتـفـكـير طـرـيقـة درـاستـهـ لـلـأـشـيـاءـ وـفـهـمـهاـ؛ إـذـ يـفـتـرـضـ الطـبـيـعـةـ فـيـ حـالـةـ سـكـونـ وـجـمـودـ مـطـلـقـيـنـ، فـهـوـ لـاـ يـعـكـسـ الطـبـيـعـةـ عـلـىـ وـاقـعـهـاـ المـتـطـورـ المـتـحـركـ. فالـفـرقـ بـيـنـ الـمـنـطـقـ الـجـدـلـيـ الـذـي يـعـتـقـدـ فـيـ الطـبـيـعـةـ حـرـكـةـ دـائـمـةـ وـصـاعـدـةـ أـبـداـ، وـالـمـنـطـقـ الشـكـلـيـ -ـ فـيـ زـعـمـهــ. كـالـفـرقـ بـيـنـ شـخـصـيـنـ أـرـادـاـ أـنـ يـسـبـرـاـ أغـوارـ كـائـنـ حـيـ فـيـ شـتـىـ أـدـوارـهـ، فـأـجـرـىـ كـلـ مـنـهـمـ تـجـارـبـهـ عـلـيـهـ، ثـمـ وـقـفـ أـحـدـهـمـ يـرـاقـبـ تـطـورـهـ وـحـرـكـتـهـ الـمـسـتـمـرـةـ، وـيـدـرـسـهـ عـلـىـ ضـوءـ تـطـورـاتـهـ كـلـهــ، وـاـكـتـفـيـ الـآخـرـ بـالـتـجـربـةـ الـأـولـىـ مـعـتـقـداـ أـنـ ذـلـكـ الـكـائـنـ جـامـدـ فـيـ كـيـانـهـ، ثـابـتـ فـيـ هـوـيـتـهـ وـوـاقـعـهــ. فالـطـبـيـعـةـ بـرـمـتهاـ شـأنـهـاـ شـأنـهـاـ، مـنـ الـنبـاتـ أـوـ الـحـيـوانـ فـيـ تـطـورـهـ وـنـمـوـهــ، فـلـاـ يـواـكـبـهاـ الـفـكـرـ إـلاـ إـذـ جـارـاـهـاـ فـيـ حـرـكـتـهاـ وـتـطـورـهاــ.

والـوـاقـعـ: أـنـ قـانـونـ التـطـورـ الـدـيـالـكـتيـكـيـ الـذـي يـعـتـبـرـ الجـدـلـ الـحـدـيثـ منـ مـمـيـزـاتـهـ الـأـسـاسـيـةـ لـيـسـ شـيـئـاـ جـديـداـ فـيـ الـفـكـرـ الـإـنـسـانـيــ، وـلـأـنـماـ الجـدـيدـ طـابـعـهـ الـدـيـالـكـتيـكـيـ الـذـي يـجـبـ نـزـعـهـ عـنـهــ، كـمـاـ سـنـعـرـفــ. فـهـوـ فـيـ حـدـودـ الـصـحـيـحةـ يـنـسـجـمـ معـ الـمـنـطـقـ الـعـامــ، وـلـاـ صـلـةـ لـهـ بـالـدـيـالـكـتيـكــ، وـلـاـ فـضـلـ لـلـدـيـالـكـتيـكــ فـيـ اـكـتـشـافـهــ، فـلـيـسـ عـلـيـنـاـ لأـجـلـ أـنـ نـقـبـلـ هـذـاـ القـانـونــ، وـنـعـرـفـ سـبـقـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـاـ إـلـيـهــ، إـلاـ أـنـ نـجـرـدـهـ عـنـ قـالـبـ التـنـاقـضــ، وـأـسـاسـ الـجـدـلـ الـقـائـمـ عـلـيـهـ فـيـ عـرـفـ الـدـيـالـكـتيـكــ.

إـنـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـ فـيـ زـعـمـ الـدـيـالـكـتيـكـيـ يـعـتـقـدـ أـنـ الطـبـيـعـةـ جـامـدـةـ يـخـيـمـ عـلـيـهـاـ السـكـونــ، وـأـنـ كـلـ شيءـ فـيـهـاـ ثـابـتـ لـاـ يـتـغـيـرـ ولاـ يـتـبـدـلــ، كـأـنـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـ الـمـسـكـينـ قدـ حـرـمـ مـنـ كـلـ أـلـوـانـ الـإـدـراكــ، وـسـلـبـ مـنـهـ الشـعـورــ.

والحسن معاً، فأصبح لا يحس ولا يشعر بما يشعر به جميع الناس وحتى الأطفال من ضروب التغيير والتبدل في دنيا الطبيعة.

ومن الواضح لدى كل أحد: أن الإيمان بوجود التغيير في عالم الطبيعة مسألة لا تحتاج إلى دراسات علمية سابقة، وليس موضعًا لخلاف أو نقاش، وإنما الجدير بالدرس هو ماهية هذا التغيير، ومدى عمقه وعمومه؛ فإن التغيير نحوان: أحدهما التعاقب البحث، والآخر الحركة. والتاريخ الفلسفي يروي صراعاً حاداً، لا في مسألة التغيير بصورة عامة بل في كنهه وتفسيره الفلسفى الدقيق. ويدور الصراع حول الجواب عن الأسئلة التالية: هل التغيير الذي يطرأ على الجسم حين يطوي مسافة ما، عبارة عن وقفات متعددة في أماكن متعددة تعاقبت بسرعة، فت تكونت في الذهن فكرة الحركة؟ أو إن مرد هذا التغيير إلى سير واحد متدرج لا وقوف فيه ولا سكون؟ وهل التغيير الذي يطرأ على الماء حين تتضاعف حرارته وتشتد، يعني مجموعة من الحرارات المتعاقبة، يتلو بعضها بعضاً؟ أو إنه يعبر عن حرارة واحدة تتكامل وتتحرك وتترقى درجتها؟

وهكذا نواجه هذا السؤال في كل لون من ألوان التغيير التي تحتاج إلى شرح فلسي بأحد الوجهين اللذين يقدمهما السؤال.

والتاريخ الإغريقي يحدث عن بعض المدارس الفلسفية: أنها انكرت الحركة، وأخذت بالتفصير الآخر للتغيير الذي يردد التغيير إلى تعاقب أمور ساكنة. ومن رجالات تلك المدرسة (زينون) الذي أكد على أن حركة المسافر من أقصى الأرض إلى أقصاها ليست إلا سلسلة من سكנות متعاقبة. فهو لا يتصور التدرج في الوجود والتكميل فيه، بل يرى كل ظاهرة ثابتة، وأن التغيير يحصل بتعاقب الأمور الثابتة، لا بتطور الأمر الواحد وتدرجه. وعلى هذا تكون حركة الإنسان في مسافة ما عبارة عن وقوفه في النقطة الأولى من تلك المسافة، فوقوفه في النقطة الثانية، وفي الثالثة،

وهكذا... فإذا رأينا شخصين أحدهما واقف في نقطة معينة، والآخر يمشي نحو اتجاه خاص، فكلاهما في رأي (زينون) واقف ساكن، غير أنَّ الأول ساكن في نقطة معينة على طول الخط، وأما الآخر فله سكنات متعددة؛ لتعدد النقاط التي يطويها، وله في كل لحظة مكانية خاصة، وهو في كل تلك اللحظات لا يختلف مطلقاً عن الشخص الأول الواقف في نقطة معينة، فهما معًا ساكنان، وإن كان سكون الأول مستمراً، وسكنون الثاني يتبدل بسرعة إلى سكون آخر في نقطة أخرى من المسافة. فالاختلاف بينهما هو الاختلاف بين سكون قصير الأمد وسكنون طويل الأمد.

هذا ما كان يحاوله (زينون) وبعض فلاسفة الإغريق. وقد برهن على وجهة نظره بالأدلة الأربع المشهورة عنه التي لم يقدر لها النجاح والتوفيق في الميدان الفلسفى؛ لأنَّ مدرسة أرسطو - وهي المدرسة الفلسفية الكبرى في العهد الإغريقي - آمنت بالحركة، ورددت على تلك الأدلة وزيفتها، وبرهنت على وجود الحركة والتطور في ظواهر الطبيعة وصفاتها، بمعنى: أنَّ الظاهرة الطبيعية قد لا توجد على التمام في لحظة، بل توجد على التدرج وتستنفذ إمكاناتها شيئاً فشيئاً، وبذلك يحصل التطور ويوجد التكامل. فالماء حين تتضاعف حرارته لا يعني ذلك: أنه في كل لحظة يستقبل حرارة بدرجة معينة، توجد على التمام ثم تُفنى وتُخلق من جديد حرارة أخرى بدرجة جديدة، بل محتوى تلك المضاعفة: أنَّ حرارة واحدة وجدت في الماء، ولكنها لم توجد على التمام، بمعنى: أنها لم تستنفذ في لحظتها الأولى كل طاقاتها وإمكاناتها، ولذلك أخذت تستنفذ إمكاناتها بالتدريج، وتترقى بعد ذلك وتتطور. وبالتعبير الفلسفى: أنها حركة مستمرة متضاعدة.

ومن الواضح: أنَّ التكامل - أو الحركة التطورية - لا يمكن أن يُفهم إلا على هذا الأساس، وأما تتابع ظواهر متعددة يوجد كل واحدة منها بعد

الظاهرة السابقة، وتفسح المجال بفنائها لظاهرة جديدة، فليس هذا نمواً وتكمالاً، وبالتالي ليس حركة، وإنما هو لون من التغيير العام.

فالحركة سير تدريجي للوجود، وتطور للشيء في الدرجات التي تتسع لها إمكاناته؛ ولذلك حدد المفهوم الفلسفى للحركة بأنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجياً<sup>(١)</sup>.

ويرتكز هذا التحديد على الفكرة التي قدمناها عن الحركة، فإن الحركة - كما عرّفنا - ليست عبارة عن فناء الشيء فناء مطلقاً وجود شيء آخر جديد، وإنما هي تطور الشيء في درجات الوجود. فيجب - إذن - أن تحتوي كل حركة على وجود واحد مستمر منذ تنطلق إلى أن تتوقف، وهذا الوجود هو الذي يتحرك، بمعنى: أنه يتدرج ويشرى بصورة مستمرة، وكل درجة تعتبر عن مرحلة من مراحل ذلك الوجود الواحد، وهذه المراحل إنما توجد بالحركة، فالشيء المتحرك أو الوجود المتتطور لا يملكونها قبل الحركة وإنما وجدت حركة، بل هو في لحظة الانطلاق يتمثل لنا في قوى وإمكانات، وبالحركة تستنفذ تلك الإمكانات، ويُستبدل في كل درجة من درجات الحركة الإمكان بالواقع والقوة بالفعالية.

فالماء قبل وضعه على النار لا يملك من الحرارة المحسوسة إلا إمكانها ، وهذا الإمكان الذي يملكه ليس إمكاناً لدرجة معينة من الحرارة، بل هي بجميع درجاتها - التي تؤدي إلى الحالة الغازية في النهاية - ممكنته للماء، وحين يبدأ الماء بالانفعال والتأثر بحرارة النار تبدأ حرارته بالحركة والتطور، بمعنى: أن القوى والإمكانات التي كانت تملكونها تتبدل إلى حقيقة، والماء في كل مرحلة من مراحل الحركة يخرج من إمكان إلى فعلية، ولذلك تكون القوة والفعالية متشابكتين في جميع أدوار الحركة، وفي اللحظة التي تستنفذ جميع الإمكانات تقف الحركة.

---

(١) القوة: عبارة عن إمكان الشيء، والفعل: عبارة عن وجوده حقيقة. (المؤلف)

فالحركة - إذن - في كلّ مرحلة ذات لونين: فهي من ناحية فعلية وواقعية؛ لأنّ الدرجة التي تسجلها المرحلة موجودة بصورة واقعية وفعالية. ومن ناحية أخرى هي إمكان وقّة للدرجات الأخرى الصاعدة التي يتّظر من الحركة أن تسجلها في مراحلها الجديدة. فالماء في مثالنا إذا لاحظناه في لحظة معينة من الحركة، نجد أنه ساخن بالفعل بدرجة ثمانين مثلاً، ولكنه في نفس الوقت ينطوي على إمكان تخطي هذه الدرجة، وقّة تطور للحرارة إلى أعلى. ففعالية كلّ درجة في مرحلتها الخاصة مقارنة لقوّة فنائها.

ولنأخذ مثلاً أعمق للحركة، وهو الكائن الحي الذي يتّطور بحركة تدريجية، فهو بوبيضة، فنطفة، فجنين، طفل، فمراهن، فراشد. إنّ هذا الكائن في مرحلة محدودة من حركته هو نطفة بالفعل، ولكنه في نفس الوقت شيء آخر مقابل للنطفة وأرقى منها، فهو جنين بالقوّة، ومعنى هذا: أنّ الحركة في هذا الكائن قد ازدواجت فيها الفعلية والقوّة معاً. ولو لم يكن في الكائن الحي قوّة درجة جديدة وإمكاناتها لما وجدت حركة، ولو لم يكن شيئاً من الأشياء بالفعل لكان عدماً محضاً، فلا توجد حركة أيضاً. فالتطور يتألف دائماً من شيء بالفعل وشيء بالقوّة. وهذا تستمرّ الحركة ما دام الشيء يحتوي على الفعلية والقوّة معاً، على الوجود والإمكان معاً، فإذا نفذ الإمكان، ولم تبق في الشيء طاقة على درجة جديدة، انتهى عمر الحركة.

هذا هو معنى خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجياً، أو تشابك القوّة والفعل أو اتحادهما في الحركة.

وهذا هو المفهوم الفلسفـي الدقيق الذي تعطيه الفلسفة الميتافيزيقية للحركة، وقد أخذته المادـية الديالكتيكـية فلم تفهمه ولم تبيّنه على وجهـه الصحيح، فزعمـت أنـ الحركة لا تتمـ إلاـ بالتناقضـ، التناقضـ المستمرـ في صـمـيمـ الأـشـيـاءـ، كماـ سـوفـ نـعـرـفـ عنـ قـرـيبـ.

وجاء بعد ذلك دور الفلسفة الإسلامية على يد الفيلسوف الإسلامي

الكبير (صدر الدين الشيرازي)، فوضع نظرية الحركة العامة، وبرهن فلسفياً على أنَّ الحركة بمفهومها الدقيق الذي عرضناه، لا تمسَّ ظواهر الطبيعة وسطحها العرضي فحسب، بل الحركة في تلك الظواهر ليست إلَّا جانباً من التطور يكشف عن جانب أعمق، وهو التطور في صميم الطبيعة وحركتها الجوهرية؛ ذلك أنَّ الحركة السطحية في الظواهر لما كان معناها التجدد والانقضاء، فيجب لهذا أن تكون علَّتها المباشرة أمراً متتجددَاً غير ثابت الذات أيضاً؛ لأنَّ علَّة الثابت ثابتة، وعلَّة المتغير المتتجدد متغيرة متتجدة، فلا يمكن أن يكون السبب المباشر للحركة أمراً ثابتاً، وإلَّا لم تنعدم أجزاء الحركة، بل تصبح قراراً وسكوناً<sup>(١)</sup>.

(١) ويتلخص الاستدلال الرئيسي على الحركة الجوهرية بالأمرتين التاليتين:  
**الأول** - أنَّ العلة المباشرة للحركات العرضية والسطحية في الأجسام - من الميكانيكية والطبيعية - قوة خاصة قائمة بالجسم، وهذا المعنى صادق حتى على الحركات الآلية التي يبدو لأول وهلة أنها منبثقة عن قوة منفصلة، كما إذا دفعت بجسم في خط أفقى أو عمودي، فإنَّ المفهوم البدائي من هذه الحركة أنها معلولة للدفعة الخارجية والعامل المنفصل، ولكن الواقع غير هذا؛ فإنَّ العامل الخارجي لم يكن إلَّا شرطاً من شروط الحركة. وأما المحرك الحقيقي فهو: القوة القائمة بالجسم، ولأجل ذلك كانت الحركة تستمرَّ بعد انفصال الجسم المتحرك عن الدفعة الخارجية والعامل المنفصل، وكان الجهاز الميكانيكي المتحرك يسير مقداراً ما بعد بطلان العامل الآلي المحرك، وعلى هذا الأساس وضع الميكانيك الحديث قانون القصور الذاتي القائل: إنَّ الجسم إذا حُرِّك استمرَّ في حركته ما لم يمنعه شيءٌ خارجيٌّ عن مواصلة نشاطه الحركي. غير أنَّ هذا القانون أسيء استخدامه؛ إذ اعتبر دليلاً على أنَّ الحركة حين تنطلق لا تحتاج بعد ذلك إلى سبب خاصٍ وعلَّة معينة، واتخذ أداء للردة على مبدأ العلية وقوانينها.

ولكنَّ الصحيح: أنَّ التجارب العلمية في الميكانيك الحديث، إنما تدلُّ على أنَّ العامل الخارجي المنفصل ليس هو العلة الحقيقة للحركة، وإنَّما استمرَّت حركة الجسم بعد انفصال الجسم المتحرك عن العامل الخارجي المستقلّ ويجب لهذا أن تكون العلة المباشرة للحركة قوة قائمة بالجسم، وأن تكون العوامل الخارجية شرائط ومثيرات لتلك القوة.

**الثاني** - أنَّ المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلة في الثبات والتتجدد، فإذا كانت العلة ثابتة كان المعلول ثابتاً، وإذا كان المعلول متتجددَاً ومتطروراً كانت العلة متتجدة

ولم يبرهن الفيلسوف (الشيرازي) على الحركة الجوهرية فحسب، بل أوضح أن مبدأ الحركة في الطبيعة من الضرورات الفلسفية للميتافيزيقية. وفستر على ضوءه صلة الحادث بالقديم<sup>(١)</sup>. وعدة من المشاكل الفلسفية الأخرى: كمشكلة الزمان<sup>(٢)</sup> ومسألة تجدد المادة، وعلاقة النفس بالجسم<sup>(٣)</sup>.

ومتطورة. ومن الضروري على هذا الضوء أن تكون علة الحركة متحركة ومتتجدة، طبقاً لتجدد الحركة وتطورها نفسها؛ إذ لو كانت علة الحركة ثابتة ومستقرة، لكان كل ما يصدر منها ثابتاً ومستقراً، فتعمد الحركة سكوناً واستقراراً، وهو يناقض معنى الحركة والتطور.

وعلى أساس هذين الأمرين نستنتج:

- أولاً - أن القوة القائمة بالجسم والمحركة له، قوة متحركة ومتطرفة، فهذه القوة سبب تطورها تكون علة للحركات العرضية والسطحية جميعاً، وهي قوة جوهرية؛ إذ لا بد أن تنتهي إلى قوة جوهرية؛ لأن العرض يتقوّم بالجوهر. وهكذا ثبتت الحركة الجوهرية في الطبيعة.

- ثانياً - أن الجسم يتألف دائماً من مادة تعرضها الحركات، وقوة جوهرية متطرفة، ويسببها تحصل الحركة السطحية في ظواهر الجسم وأعراضه. وليس في المستطاع الآن أن نعرض الحركة الجوهرية ويراهيّنا بأكثر من هذه اللحظة. (المؤلف)، يراجع الأسفار الأربع: ٦١، ٣، ١٩، ٤٦، الفصل ٢٠. والجزء ٤: ٢٧٣، بحث وتدقيق.

(١) والمشكلة في صلة الحادث بالقديم هي: أن العلة باعتبارها قديمة وأزلية يجب أن تكون علة لما يناسبها، ويتفق معها في القدم والأزلية. وعلى هذا الأساس خلُل لعدة من الميتافيزيقيين: أن الإيمان بالخالق الأزلي يحتم من ناحية فلسفية الاعتقاد بقدم العالم وأزليته؛ لثلاً ينفصل المعلول عن عنته. وقد حل الشيرازي هذه المشكلة على ضوء الحركة الجوهرية القائلة: إنَّ عالم المادة في تطور وتتجدد مستمراً، فإن حدوث العالم على هذا الأساس كان نتيجة حتمية لطبيعته التجددية، ولم يكن لأجل حدوث العلة وتجدد الخالق الأول. (المؤلف)، راجع الأسفار الأربع: ٣، ١٢٨، الفصل ٣٣، و ٦٨، الفصل ٢١.

(٢) فقد قدم (الشيرازي) تفسيراً جديداً للزمان، يرده فيه إلى الحركة الجوهرية للطبيعة، وبهذا أصبح الزمان في مفهومه الفلسفي هذا مقوماً للجسم، ولم يعد شيئاً مجرداً مستقلاً عنه. (المؤلف)، يلاحظ الأسفار الأربع: ٣، ١١٥ - ١١٨، الفصل ٣٠.

(٣) سوف نعرض لتجدد المادة، وعلاقة النفس بالجسم، في الجزء الأخير من هذه المسألة. (المؤلف قدس سره)، يراجع الأسفار الأربع: ٨، ٣٤٣، الفصل ٣.

فهل يصبح بعد هذا كله اتهام الإلهية أو الميتافيزيقا بأنها تؤمن بجمود الطبيعة وسكونها؟!

والحقيقة: أن هذا الاتهام لا مبرر له إلا سوء فهم المادية الديالكتيكية للحركة بمعناها الفلسفى الصحيح.

فما هو الفارق بين الحركة وقانونها العام في (فلسفتنا)، ونظرية الحركة الديالكتيكية في المادية الجدلية؟

إن الاختلاف بين الحركتين يتلخص في نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى - أن الحركة في مفهومها الديالكتيكي تقوم على أساس التناقض والصراع بين المتناقضات، وهذا التناقض والصراع هو القوة الداخلية الدافعة للحركة والخالقة للتطور. وعلى عكس ذلك في مفهومنا الفلسفى عن الحركة فإنه يعتبر الحركة سيراً من درجة إلى درجة مقابلة، من دون أن تجتمع تلك الدرجات المتقابلة في مرحلة واحدة من مراحل الحركة.

ولأجل أن يتضح ذلك يجب أن نميز بين القوة والفعل، ونحلل المغالطة الماركسيّة التي ترتكز على اعتبار القوة والفعل وحدة متناقضه:

إن الحركة مركبة من قوة وفعل. فالقوة والفعل متتشابكان في جميع أدوار الحركة، ولا يمكن أن توجد ماهية الحركة دون أحد هذين العنصرين، فالوجود في كل دور من أدوار سيره التكاملي، يحتوي على درجة معينة بالفعل، وعلى درجة أرقى منها بالقوة، فهو في اللحظة التي يتکيف فيها بذلك الدرجة يسير في اتجاه متتصاعد ويتحظى درجه الحاضرة.

وقد حُيل للماركسيّة أن هذا لون من التناقض، وأن الوجود المتتطور يحتوي على الشيء ونقضيه، وأن هذا الصراع بين النقضين هو الذي يولّد الحركة.

قال أنجلز:

«إنَّ الوضع يختلف كُلَّ الاختلاف؛ إذ ننظر إلى الكائنات وهي في حالة حركتها، في حالة تغييرها، في حالة تأثيراتها المتبادلة على بعضها البعض، حيث نجد أنفسنا بـدء هذه النظرة بأنَّا مغمورون في التناقضات، فالحركة نفسها هي تناقض. إنَّ أبسط تغيير ميكانيكي في المكان لا يمكن أن يحدث إلَّا بواسطة كينونة جسم ما، في مكان ما، في لحظة ما، وفي نفس تلك اللحظة كذلك، في غير ذلك المكان، أي: كينونته وعدم كينونته معاً في مكان واحد، في نفس اللحظة الواحدة، فتتابع هذا التناقض تابعاً مستمراً، وحلَّ هذا التناقض حلَّاً متوافقاً مع هذا التابع، هو ما يسمى بالحركة»<sup>(١)</sup>.

انظروا ما أسفخ مفهوم الحركة في المادية الجدلية، هذا المفهوم الذي يشرحه (أنجلز) على أساس (التناقض)، وهو لا يعلم أنَّ درجتين من الحركة لو كانتا موجودتين بالفعل في مرحلة معينة منها، لما أمكن التطور، وبالتالي لجمدت الحركة؛ لأنَّ الحركة انتقال للموجود من درجة إلى درجة، ومن حد إلى حد، فلو كانت الحدود وال نقاط كلها مجتمعة بالفعل، لما وجدت حركة، فمن الضروري أن لا تُفسر الحركة إلَّا على ضوء مبدأ (عدم التناقض)، وإلَّا - لو جاز التناقض - فمن حقنا أن نتساءل: هل إنَّ الحركة تنطوي على التغيير في درجات الشيء المتتطور، والتبدل في حدوده ونوعيته أو لا؟ فإنَّ لم يكن فيها شيء من التغيير والتتجدد، فليست هي حركة، بل هي جمود وثبات. وإن اعترفت الماركسيَّة بالتجدد والتغير في الحركة فلماذا هذا التجدد إذا كانت المتناقضات كلها موجودة بالفعل ولم يكن بينها تعارض؟

(١) ضد دوهرنك: ٢٠٢.

إن أبسط تحليل للحركة يطلعوا على أنها مظهر من مظاهر التمازن، وعدم إمكان الاجتماع بين النقائض والمتقابلات، الذي يفرض على الموجود المتتطور التغيير المستمر لدرجته وحده. وليس التناقض أو الديالكتيك المزعوم في الحركة إلا باعتبار الخلط بين القوة والفعل.

فالحركة في كلّ مرحلة لا تحتوي على درجتين، أو فعليتين متناقضتين، وإنما تحتوي على درجة خاصة بالفعل، وعلى درجة أخرى بالقوة؛ ولذلك كانت الحركة خروجاً تدريجياً من القوة إلى الفعل.

ولكنّ عدم الوعي الفلسفي الكامل هو الذي صار سبباً في تزوير مفهوم الحركة.

وهكذا يتضح: أنّ قانون (نقض النقض)، وتفسير الحركة به، وكلّ ما أحيط به ذلك من ضوضاء وضجيج وصخب وسخرية بالأفكار الميتافيزيقية التي تؤمن بمبدأ (عدم التناقض)، إنّ كلّ ذلك مردّه إلى المفهوم الفلسفي الذي عرضناه للحركة، والذي أساءت الماركسية فهمه، فاعتبرت تشابك القوة والفعل أو اتحادهما في جميع مراحل الحركة، عبارة عن اجتماع فعليات متناسبة، وتناقض مستمرّ، وصراع بين المتناقضات، فرفضت لأجل ذلك مبدأ (عدم التناقض)، وأطاحت بالمنطق العام كله.

وليس هذه المحاولة الماركسية هي الأولى في بابها؛ فإنّ بعض المفكّرين الميتافيزيقيين حاولوا شيئاً من ذلك التاريخ الفلسفي القديم مع فارق واحد، وهو: أنّ الماركسية أرادت أن تبرّر التناقض بهذه المحاولة، وأما أولئك فحاولوا أن يبرهنو على سلبية إمكان الحركة، باعتبار انطوانها على التناقض. وللذكر الراري محاولة من هذا القبيل أيضاً، ذكر فيها: أنّ الحركة عبارة عن التدرج، أي: وجود الشيء على سبيل التدرج، وزعم أنّ

الدرج في الوجود غير معقول؛ لأنَّه يؤدِي إلى لون من التناقض<sup>(١)</sup>. وقد أوضح المحققون من الفلاسفة أنها نشأت من عدم الوعي الصحيح لمعنى التدرج والوجود التدريجي<sup>(٢)</sup>.

ولمَّا كنا نعرف - الآن - بكل وضوح أنَّ الحركة ليست صراعاً بين فعاليات متناقضة دائماً، بل هي تشابك بين القوة والفعل، وخروج تدريجي للشيء من أحدهما إلى الآخر، نستطيع أن ندرك أنَّ الحركة لا يمكن أن تكتفي ذاتياً عن السبب، وأنَّ الوجود المتطور لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا لسبب خارجي، وليس الصراع بين التناقضات هو العلة الداخلية لذلك؛ إذ ليست في الحركة وحدة للتناقضات والأضداد لتنجم الحركة عن الصراع بينها. فما دام الوجود المتطور في لحظة انطلاق الحركة خالياً من الدرجات أو النوعيات التي سوف يحصل عليها في مراحل الحركة، ولم يكن في محتواه الداخلي إلا إمكان تلك الدرجات، والاستعداد لها، فيجب أن يوجد سبب لإخراجه من القوة إلى الفعل، لتبدل الإمكان الثابت في محتواه الداخلي إلى حقيقة.

وبهذا نعرف أنَّ قانون الحركة العامة في الطبيعة يبرهن بنفسه على ضرورة وجود مبدأ خارج حدودها المادية؛ ذلك أنَّ الحركة بموجب هذا القانون هي: كيفية وجود الطبيعة. فوجود الطبيعة عبارة أخرى عن حركتها وتدرجها، وخروجها المستمر من الإمكان إلى الفعلية. وقد انهارت لدينا نظرية الاستغناء الذاتي للحركة بتناقضاتها الداخلية التي تنبثق الحركة عن الصراع بينها في زعم الماركسيين؛ إذ لا تناقض ولا صراع، فيجب أن يوجد التعليل، وأن يكون التعليل بشيء خارج حدود الطبيعة؛ لأنَّ أي شيء

(١) المباحث المشرقة ١: ٥٤٩ - ٤٥٠، لفخر الدين الرازى.

(٢) الأسفار الأربع ٣: ٢٦.

موجود في الطبيعة فوجوده حركة ودرج؛ إذ لا ثبات في عالم الطبيعة بموجب قانون الحركة العامة، فلا يمكن أن نقف بالتعليق عند شيء طبيعي.

**النقطة الثانية** - أن الحركة في الرأي الماركسي لا تقف عند حدود الواقع الموضوعي للطبيعة، بل تعم الحقائق والأفكار البشرية أيضاً. فكما يتطور الواقع الخارجي للمادة وينمو، كذلك تخضع الحقيقة والإدراكات الذهنية لنفس قوانين التطور والنمو التي تجري على دنيا الطبيعة، وعلى هذا الأساس لا توجد في المفهوم الماركسي للفكرة حقائق مطلقة.

قال لينين:

«فالديالكتيك هو إذن - في نظر ماركس - علم القوانين العامة للحركة، سواء في العالم الخارجي أم الفكر البشري»<sup>(١)</sup>.

وعلى العكس من ذلك قانون الحركة العامة في رأينا؛ فإنه قانون طبيعي يسود عالم المادة، ولا يشمل دنيا الفكر والمعرفة. فالحقيقة أو المعرفة لا يوجد فيها ولا يمكن أن يوجد فيها تطور بمعناه الفلسفى الدقيق، كما أوضحنا ذلك بكل جلاء في المسألة الأولى (نظرية المعرفة).

وما نرمي إليه الآن من درس الحركة الديالكتيكية المزعومة في المعرفة أو الحقيقة، هو: استعراض المحاولات الرئيسية التي اتّخذتها الماركسيّة للاستدلال على ديالكتيك الفكر وحركته. وتتلخص في ثلاثة محاولات:

**المحاولة الأولى** - أن الفكر أو الإدراك انعكاس للواقع الموضوعي، وأجل أن يكون مطابقاً له يجب أن يعكس قوانينه وتطوره وحركته. فالطبيعة تتطور وتتغير باستمرار طبقاً لقانون الحركة، ولا يمكن للحقيقة أن تصوّرها

---

(١) ماركس، أنجلس والماركسيّة: ٢٤.

في الذهن البشري إذا كانت مجتمدة ساكنة، وإنما توجد الحقيقة في أفكارنا إذا أخذت هذه الأفكار على اعتبار أنها تنمو وتطور ديالكتيكياً؛ لتكون مفاهيمنا عن الأشياء مواكبة للأشياء ذاتها.

ويحسن أن نلاحظ في هذا المجال النصوص الآتية:

«إن الواقع ينمو، والمعرفة التي تنشأ من هذا الواقع تعكسه وتنمو مثله، وتصبح عنصراً فعالاً من عناصر نموه. إن الفكر لا يُحدث موضوعه، وإنما الفكر يعكس الواقع الموضوعي ويطوره باكتشاف قوانين نموه»<sup>(١)</sup>.

«إن الفرق بين المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي، ينحصر في واقع: أنهما يواجهان بصورة مختلفة المسألة الأساسية للمنطق، وهي: مسألة (الحقيقة). فمن وجهة نظر المنطق الديالكتيكي ليست (الحقيقة) شيئاً معطى مرّة واحدة لا غير، ليست شيئاً مكملاً محدداً ممّاماً ساكناً، بل الأمر خلاف ذلك. فـ (الحقيقة) هي: عملية نموّ معرفة الإنسان للعالم الموضوعي»<sup>(٢)</sup>.

«يتناول المنطق الديالكتيكي الماركسي الشيء الذي يدرسه من وجهة نظر تاريخية، من حيث هو عملية نموّ تطورية، إنه يطابق التاريخ العام للمعرفة، يطابق تاريخ العلوم»<sup>(٣)</sup>.

ولا ريب أنّ الفكر والإدراك يصور الواقع الموضوعي لوناً من ألوان

(١) ما هي الماقبة؟: ٥٦.

(٢) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي: ٩.

(٣) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي: ١٢.

التصوير، ولكن هذا لا يعني أن تتعكس فيه حركة الواقع الموضوعي، فينمو ويتحرّك بعًا له؛ وذلك:

**أولاً:** أن عالم الطبيعة - عالم التغيير، والتجدد، والحركة - يحتوي حتماً على قوانين عامة ثابتة. وهذا ما لا يمكن لأي منطق إنكاره، إلا إذا أنكر نفسه؛ لأن المنطق لا يمكن أن يكون منطقاً إلا إذا أقام طريقته في التفكير، وفهم العالم على قوانين معينة ثابتة، وحتى الديالكتيك يعتبر عدّة قوانين تسيطر على الطبيعة وتحكم فيها بصورة دائمة، ومنها قانون الحركة. فعالم الطبيعة - إذن - سواء صَحَّ عليه المنطق البشري العام، أم منطق الديالكتيك والجدل، توجد فيه قوانين ثابتة تعكس حقائق ثابتة في دنيا الفكر وحقل المعرفة البشرية.

والديالكتيكيون إزاء هذا الاعتراض بين أمرين: إما أن يعتبروا قانون الحركة ثابتاً ودائماً، فقد وجدت الحقيقة الدائمة إذن. وإما أن يكون نفس هذا القانون متغيراً، فمعنى هذا: أن الحركة ليست دائمة، وأنها قد تتبدل إلى ثبات، وتعود الحقائق ثابتة بعد أن كانت متحركة. وعلى كلا الحالين يكون الديالكتيك مرغماً على الاعتراف بوجود حقيقة ثابتة.

**ثانياً:** أن الفكر أو الإدراك أو الحقيقة لا تعكس الخصائص الواقعية للطبيعة، فقد سبق أن أوضحنا في (نظريّة المعرفة) أن الذهن البشري يدرك من الأشياء الموضوعية مفاهيمها وماهياتها، والمفهوم الذي ينعكس فيه عن تلك الأشياء يختلف عن الواقع الخارجي في الوجود والخصائص.

فالعالم يمكنه أن يكون فكرة علمية دقيقة عن الميكروب وتركيبه، ونشاطه الخاص وتفاعلاته مع جسم الإنسان، ولكن الفكرة مهما كانت دقيقة ومفصلة، لا توجد فيها خواص الميكروب الخارجي، ولا يمكنها أن تؤدي نفس الدور الذي يؤديه واقعها الموضوعي. والفيزيائي قد يكتسب

مفهوماً علمياً دقيقاً عن ذرة الراديوم، ويحدد وزنها الذري، وعدد ما تحويه من كهارب، وشحنات سالبة ومحببة، وكمية الإشعاع الذي ينبع منها، ونسبة العلمية الدقيقة إلى الإشعاع الذي ترسله ذرات الأورانيوم، إلى غير ذلك من المعلومات والتفاصيل... غير أن هذا المفهوم مهما تعمقنا فيه، أو تعمق في الكشف عن أسرار عنصر الراديوم، لن يكتسب خواص الواقع الموضوعي، أي: خواص الراديوم، ولن يشعّ الإشعاع الذي تولده ذرات هذا العنصر، وبالتالي لن يتتطور مفهومنا عن الذرة إلى إشعاع، كما تتطور بعض الذرات في المجال الخارجي.

وهكذا يتضح: أن قوانين الواقع الموضوعي وخواصه، لا توجد في الفكرة ذاتها. ومن تلك القوانين والخواص: الحركة، فهي وإن كانت من الخواص العامة للمادة، ومن قوانينها الثابتة، ولكن الحقيقة في ذاتنا، أو الفكرة التي تعكس الطبيعة، لا توجد فيها تلك الخاصية، فلا يجب في الفكرة الصحيحة أن تعكس الواقع الموضوعي بخصائصه وألوان نشاطه المختلفة، وإلا لم نكن نملك فكرة حقيقة في جميع أفكارنا.

فالميافيزيقية، مع إيمانها بأن الطبيعة هي عالم الحركة والتطور الدائم، تختلف عن الديالكتيك، وترفض عموم قانون الحركة للمفاهيم الذهنية؛ لأنها لا يمكن أن تتوفر فيها جميع خصائص الواقع الموضوعي. وليس معنى هذا: أن الميافيزيقيين إذا كونوا مفهوماً عن الطبيعة في مرحلة من مراحلها جمدوا أفكارهم، وأوقفوا بحوثهم، واعتبروا ذلك المفهوم كافياً لاستثناء أسرار الطبيعة في شتى مراحلها، فإنما لا نعرف عاقلاً يكتفي - مثلاً - بالمفهوم العلمي الذي يكونه عن البويسن، فلا يتتابع سير الكائن الحي في المرحلة الثانية، ويكتفي بما كونه من المفهوم العلمي عنه في تلك المرحلة المعينة.

فنحن - إذن - نؤمن بتطور الطبيعة، ونرى من الضروري دراستها في كل دور من أدوار نموها وحركتها، وتكوين مفهوم عنده، وليس هذا من مختصات الديالكتيك. وإنما الذي يرفضه التفكير الميتافيزيقي هو: وجود حركة ديناميكية طبيعية في كلّ مفهوم ذهني. فالميتاфизيقية تطالب بالتمييز بين البوياض، ومفهومنا العلمي عنه: فالبويض يتطور وينمو طبيعياً، فيغدو نطفة ثم جنيناً. وأما مفهومنا الذهني عنه، فهو مفهوم ثابت لا يمكن أن ينمو ويصير نطفة في حال من الأحوال، وإنما يجب لأجل معرفة (ما هي النطفة؟) أن نكون مفهوماً آخر على ضوء مراقبة البوياض في مرحلة جديدة. فمثل التفكير في ذلك كمثل الشريط السينمائي الذي يلتقط عدداً من الصور المتلاحقة، فليست الصورة الأولى في الشريط هي التي تتطور وتتحرك، وإنما التتابع بين الصور هو الذي يشكل الشريط السينمائي.

وعلى هذا فالإدراك البشري لا يعكس الواقع، إلا كما يعكس الشريط ألوان الحركة والنشاط التي يحفل بها الفيلم السينمائي. فالإدراك لا يتتطور ولا ينمو ديالكتيكيّاً تبعاً للواقع المنعكس، وإنما يجب تكوين إدراك ثابت في كلّ مرحلة من مراحل الواقع.

ولنأخذ مثلاً آخر من عنصر (اليورانيوم) الذي يشع بأشعة (ألفا) و(بيتا) (وجاما)، ويتحول بالتدرج إلى عنصر آخر أخفت منه في وزنه الذري، وهو: عنصر (الراديوم) الذي يتحول بدوره وبالتدريج إلى عنصر أخفت منه، ويمز في أدوار حتى ينتهي إلى (الرصاص). فهذا واقع موضوعي يشرحه العلم، ونكون على ضوئه مفهومنا الخاصّ عنه، فماذا تعني الماركسية بتطور المفهوم الذهني أو (الحقيقة) ديالكتيكيّاً طبقاً لتطور الواقع؟ فإنّ كانت تعني بذلك: أنّ نفس مفهومنا العلمي عن (اليورانيوم) يتتطور تطوراً ديالكتيكيّاً وطبيعياً تبعاً لتطور اليورانيوم نفسه، فيشع أشعته الخاصة، ويتحول في نهاية

المطاف إلى رصاص، فهذا أقرب إلى حديث الظرف والفكاهة منه إلى الحديث الفلسفي المعقول.

وإن أرادت الماركسية: أن الإنسان يجب أن لا ينظر إلى اليورانيوم كعنصر جامد لا يتحرك، بل يتبع سيره وحركته، ويكون مفهوماً عنه في كل مرحلة من مراحله، فليس في ذلك موضع للنقاش، ولا يعني حركة ديالكتيكية في الحقائق والمفاهيم؛ فإن كل مفهوم نكونه عن مرحلة معينة من مراحل تطور اليورانيوم، ثابت ولا يتطرق ديالكتيكياً إلى مفهوم آخر، وإنما يضاف إليه مفهوم جديد. وفي نهاية المطاف نملك عدّة من المفاهيم والحقائق الثابتة، بصورة كل منها درجة خاصة من الواقع الموضوعي، فأين الجدل والديالكتيك في الفكر؟! وأين ذلك المفهوم الذي يتطرق طبيعياً بعما لتطور الواقع الخارجي؟!

هذا كل ما يتصل بالمحاولة الماركسية الأولى وتفنيدها.

**المحاولة الثانية** - التي اتّخذتها الماركسية للتدليل على ديالكتيك الفكر وتتطوره هي: أن الفكر أو الإدراك ظاهرة من ظواهر الطبيعة، ونتاج عالي للمادة، وبالتالي جزء من الطبيعة، فتحكمه نفس القوانين التي تسيطر على الطبيعة، ويتحرك وينمو ديالكتيكياً، كما تتحرّك وتنمو جميع ظواهر الطبيعة.

ويلزمـنا أن نتبـهـ على أنـ هذا الدليل يختلف عن الدليل السابق: فـ في المحـاـولـةـ السـابـقـةـ كانـتـ المـارـكـسـيـةـ تـبـرهـنـ عـلـىـ وجودـ الحـرـكـةـ فـيـ الفـكـرـ عـنـ طـرـيقـ كـوـنـهـ انـعـكـاسـاـ لـلـوـاقـعـ الـمـتـحـرـكـ،ـ وـالـانـعـكـاسـ لـاـ يـحـصـلـ بـصـورـةـ تـامـةـ إـذـاـ لمـ يـنـعـكـسـ الـوـاقـعـ الـمـتـحـرـكـ فـيـ الفـكـرـ عـلـىـ حـرـكـةـ وـنـمـوـهـ.ـ وـأـمـاـ فـيـ هـذـهـ المحـاـولـةـ فـتـسـتـدـلـ المـارـكـسـيـةـ عـلـىـ حـرـكـةـ الـدـيـالـكـتـيـكـيـةـ فـيـ الفـكـرـ؛ـ باـعـتـبارـهـ جـزـءـاـ مـنـ الطـبـيـعـةـ،ـ فـقـوـانـينـ الـدـيـالـكـتـيـكـ تـجـريـ عـلـىـ المـادـةـ وـالـإـدـرـاكـ مـعـاـ،ـ

وتشمل الواقع والفكر على السواء؛ لأنَّ كلاًًاً منهما جانب من الطبيعة. فالفكرة أو الحقيقة متطرفة ونامية، لا لأنَّها تعكس واقعاً متطروراً وناماً فحسب، بل لأنَّها هي بذاتها جزء من العالم المتتطور طبقاً لقوانين الديالكتيك. فالديالكتيك كما ينص على وجود الحركة الديناميكية القائمة على أساس التناقض الداخلي في محتوى كلَّ ظاهرة موضوعية من ظواهر الطبيعة، كذلك ينص عليها في ظواهر الفكر والإدراك جميعاً.

ولنقرأ فيما يتصل بالموضوع هذا النصَّ:

«إنَّ الكون هو حركة للمادة، تخضع لقوانين. ولما لم تكن معرفتنا إلا نتاجاً أعلى للطبيعة، لا يسعها إلا أن تعكس هذه القوانين»<sup>(١)</sup>.

«إذا تساءلنا: ما هو الفكر؟ وما هو الوعي؟ ومن أين يأتيان؟ وجدنا أنَّ الإنسان هو نفسه نتاج للطبيعة، مما في بيته ومع نموَّ هذه البيئة. وعندئذ يصبح في غنى عن البيان، كيف إنَّ منتجات الذهن البشري التي هي - أيضاً - عند آخر تحليل منتجات للطبيعة ليست في تناقض، وإنما في توافق مع سائر الطبيعة المترابطة؟»<sup>(٢)</sup>.

والنقطة الأساسية التي يرتكز عليها هذا الاستدلال، هي: الأخذ بالتفسير المادي البحث للإدراك الذي يفرض اشتراكه مع الطبيعة في جميع قوانينها ونواتها بما فيها قانون الحركة. وسوف نقوم بتحليل تلك النقطة الأساسية في جزء مستقلٍ من هذه المسألة. ولكنَّنا نحاول أن نتساءل هنا من الماركسيين: هل التفسير المادي للفكر أو الإدراك يختصُّ بأفكار

(١) ما هي المادة؟: ٤٦ - ٤٧.

(٢) ما هي المادة؟: ٤٧ - ٤٨.

الديالكتيكيين خاصةً؟ أو يعمّ أفكار غيرهم ممَّن لا يؤمن بالديالكتيك أيضاً؟ فإنَّ كان يعمّ الأفكار كافةً - كما تتحتمه الفلسفة المادية - وجب أن تخضع جميعاً لقوانين التطور العام في المادة. ويبدو لأجل ذلك من التناقض الطريف أنْ تَتَّهم الماركسية الأفكار الأخرى بالجمود والقرار، وتعتبر فكرها وحده هو الفكر المتتطور النامي؛ باعتباره جزءاً من الطبيعة المتطرورة. مع أنَّ الأفكار البشرية جميعاً في المفهوم المادي ليست إلا نتاجاً طبيعياً.

وقصاري ما في الموضوع: أنَّ أصحاب المِنْطَق العام أو الشكلي - كما يزعمون - لا يؤمنون بتطور الأفكار دِيالكتيكيَا، كما يؤمن الماركسيون. ولكنَّ متى كان الإيمان بقانون من قوانين الطبيعة شرطاً من شرائط وجوده؟! أليس جسم (باستور) المكتشف للميكروب، وجسم (ابن سينا) الذي لم يكن يعرف عنه شيئاً، يشتراكان معاً في التفاعل مع تلك الجراثيم طبقاً لقوانينها الطبيعية الخاصة؟! وهكذا الشأن في كلَّ قانون طبيعي. فإذا كان الديالكتيك قانوناً طبيعياً يعمُّ الفكر والمادة معاً، فهو يسري على الأفكار البشرية على السواء، وإنْ كان في اكتشافه شيء، فهو الإسراع بحركة التطور فحسب.

**المحاولة الثالثة** - استغلال التطور والتكمال العلمي في شتى الميادين، واعتباره دليلاً تجريبياً على دِيالكتيكية الفكر وتطوره. فتأريخ العلوم - في الزعم الماركسي - هو بنفسه تأريخ الحركة الديالكتيكية في التفكير البشري المتكامل على مرِّ الزمن.

قال كيدروف:

«والحقيقة المطلقة الناتجة من حقائق نسبية، هي حركة تطور تأريخية، هي حركة المعرفة. ولهذا السبب بالضبط يتناول المِنْطَق الديالكتي الماركسي الشيء الذي يدرسه من وجهة نظر تأريخية، من حيث هو عملية نموٌّ تطورية. إنه يطابق التأريخ

العام للمعرفة، يطابق تاريخ العلوم. ولينين إذ يبيّن في الوقت نفسه - باستخدامة مثل العلوم الطبيعية والاقتصاد السياسي والتاريخ - أنَّ الديالكتيك يستمد استنتاجاته العامة من تاريخ الفكر، يؤكّد أنَّ على تاريخ الفكر في المنطق أن يطابق جزئياً وكلياً قوانين الفكر<sup>(١)</sup>.

أما أنَّ تاريخ المعرفة والعلوم الإنسانية زاخر بتقدم العلم وتكامله في شتى الميادين ومختلف أبواب الحياة والتجربة، فهذا ما لا يختلف فيه اثنان، ونظرة واحدة نقِيَّها على العلم في يومه وأمسه، تجعلنا نؤمن كلَّ الإيمان بمدى التطور السريع والتكامل الرائع الذي حصل عليه في أشواطه الأخيرة. ولكنَّ هذا التطور العلمي ليس من ألوان الحركة بمفهومها الفلسفية الذي تحاوله الماركسية، بل لا يعدو أن يكون تقلصاً كمياً في الأخطاء، وزيادة كمية في الحقائق. فالعلم يتتطور لا بمعنى أنَّ الحقيقة العلمية تنموا وتتكامل، بل بمعنى: أنَّ حقائقه تزيد وتتكاثر، وأخطاءه تقلُّ وتتناقص تبعاً لتوسيع النطاق التجاريبي، والتعقّم في التجربة وتدقيق وسائلها.

ومن الضروري لإيضاح ذلك أن نعطي فكرة عن سير التطور العلمي، وأسلوب التدرج والتكامل في النظريات والحقائق العلمية؛ لنتبين مدى الفرق بين دياlectيك الفكر المزعوم من ناحية، والتطور التاريخي للعلوم البشرية من ناحية أخرى.

إنَّ الحقيقة العلمية تبدأ بأسلوب نظري، كافتراض بحث، يخطر على ذهن العالم الطبيعي بسبب عدَّة من المعلومات السابقة، والمشاهدات العلمية أو البسيطة. فالفرضية هي المرحلة الأولى التي تمرّ بها النظرية العلمية في سيرها التطوروي، ثم يشرع العالم في بحث علمي، ودراسة

---

(١) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي: ١٢ - ١٣.

تجريبية لتلك الفرضية، فيقوم بمختلف ألوان الفحص عن طريق المشاهدات العلمية الدقيقة والتجارب المتنوعة في الحقل الذي يخصّ الفرضية، فإذا جاءت نتائج المشاهدات أو التجربة مؤيّدة للفرضية، ومتسجمة مع طبيعتها وطبيعة آثارها، اكتسبت الفرضية طابعاً جديداً، وهو طابع القانون العلمي، وتدخل النظرية بذلك المرحلة الثانية من سيرها العلمي.

ولكنّ هذا التطور الذي ينقل النظرية من درجة الفرضية إلى درجة القانون، ليس معناه: أنّ الحقيقة العلمية أخذت بالنمو والحركة، وإنما معناه: أنّ فكرة معينة كان مشكوكاً فيها، فبلغت درجة الوثوق أو اليقين العلمي. فنظريّة (باستور) عن الكائنات الحية الميكروبية التي وضعها على أساس حدسي، ثمّ أيدتها المشاهدات الدقيقة بالوسائل العلمية الحديثة، ونظريّة الجاذبية العامة التي أثار افتراضها في ذهن (نيوتون) مشهد بسيط، مشهد سقوط تقاحة على الأرض، جعله يتساءل: لماذا لا تكون القوة التي جعلت التقاحة تسقط على الأرض، هي بعينها التي تحفظ للقمر توازنه، وترسم له حركته؟ ثمّ أيدت التجارب أو المشاهدات العلمية بعد ذلك تعميم الجاذبية للأجرام السماوية، واعتبارها قانوناً عاماً قائماً على نسبة معينة. والنظرية القائلة: بأنّ مردّ اختلاف الأجسام في سرعة سقوطها إلى مقاومة الهواء، لا إلى اختلاف كتلتها، التي ولدت كحدس علمي، ثمّ استطاع العلم أن يوضح صدقها بالتجارب التي أجريت على الأجسام المتنوعة في مكان خالٍ من الهواء، فدللت على أنها تشتّرّك جميعاً في درجة معينة من السرعة. أقول: إنّ هذه النظريّات وألاف النظريّات الأخرى التي مرّت كلّها بالمرحلة التي أشرنا إليها من التطور، باجتيازها درجة الفرضية إلى درجة القانون، لا تعبّر في اجتيازها وتطورها هذا عن نموّ في نفس الحقيقة، بل عن الاختلاف في درجة التصديق العلمي بها. فالفكرة هي الفكرة، غير أنها نجحت في الامتحان العلمي، وانكشف لذلك أنها حقيقة، بعد أن كان مشكوكاً فيها.

ثم إن هذه النظرية بعد أن تحتلّ موضعها من القوانين العلمية، تأخذ مجالها في التطبيق، وتكتسب صفتها كمرجع علمي لتفسير ظواهر الطبيعة التي تبدو لدى المشاهدة أو التجربة، واستكشاف حقائق وأسرار جديدة. ومهما استطاعت أن تستكشف مزيداً من الحقائق المجهولة، ثم تؤكّد التجربة بعد ذلك صحة استكشافها، ازدادت رسوخاً ووضوحاً في الذهنية العلمية. ولذلك عُدَّ من الانتصارات الكبرى لقانون الجاذبية العامة، أن استكشف العلماء كوكب (نبتون) على ضوء قانون الجاذبية ومعادلاته الرياضية، ثم أيدت وجوده المشاهدات العلمية بعدها. وهذا - أيضاً - ليس إلا لوناً من ألوان شدة الوثوق العلمي بصحة النظرية وصوابها.

ثم إن حالف التوفيق النظري في المجال العلمي على طول الخطّ، ثبتت نهائياً. وأما إذا بدأت تضيق عن الانطباق على الواقع المدروس علمياً، بعد تدقّق الأجهزة والوسائل، وتعزيز الملاحظة والفحص، فتبدأ النظرية عند ذاك مرحلة التعديل والتجديد، وفي هذه المرحلة قد تضطرّ المشاهدات والتجارب الجديدة إلى تكميل النظرية العلمية السابقة بمفاهيم جديدة، تضاف إلى النظرية السالفة؛ ليتم بذلك تفسير موحد للواقع التجاريبي كله. وقد تكشف الدلائل العلمية عن خطأ النظرية السابقة، فتهاجر ويُعرض عنها بنظرية أخرى على ضوء التجارب والمشاهدات.

وفي كلّ ذلك لا يمكن أن نفهم التطور العلمي فهماً ديالكتيكاً، أو أن نتصور الحقيقة كما يفترضها الجدل، تنموا وتتحرّك بموجب التناقضات المحتواة في داخلها، فتتّخذ في كلّ دور شكلاً جديداً، وهي في تلك الأشكال جميعاً حقيقة علمية متكاملة؛ فإنّ هذا بعيد كلّ البعد عن الواقع العلمي للتفكير البشري. بل الشيء الذي يحدث في مجال التعديل العلمي، هو الظفر بحقائق جديدة تضاف إلى الحقيقة العلمية الثابتة، أو اكتشاف خطأ النظرية السابقة، وصحة فكرة أخرى لتفسير الواقع.

فمن قبيل الأول (الظفر بحقائق جديدة تضاف إلى الحقيقة العلمية الثابتة) ما وقع للنظرية الذرية (نظرية أتميس)، فإنها كانت فرضية، ثم صارت قانوناً علمياً بموجب التجارب، وبعد ذلك استطاعت الفيزياء أن تتوصل - على ضوء التجارب - إلى أنَّ الذرة ليست هي الوحدة الأولية في المادة، بل هي تألف - أيضاً - من أجزاء. وهكذا كملت النظرية الذرية بمفهوم علمي جديد عن النواة والكهارب التي تترَكَبُ منها الذرة، فلم تنمُ الحقيقة، وإنما زادت الحقائق العلمية، والزيادة الكمية غير النمو الديالكتيكي والحركة الفلسفية في الحقيقة.

ومن قبيل الثاني (انكشاف خطأ النظرية السابقة وصحة فكرة أخرى) ما حصل في قانون الجاذبية العامة، أي: التفسير الميكانيكي الخاص للعالم في نظريات (نيوتون)، فإنَّ هذا التفسير قد لوحظ عدم اتفاقه مع عدَّة من الظواهر الكهربائية والمعنطية، وعدم صلاحته لتفسير كيفية صدور النور وانتشاره، إلى غير ذلك مما قام دليلاً عند جملة من الفيزيائيين المتأخرین على خطأ المفهوم (النيوتنی) للعالم. وعلى هذا الأساس وضع (آينشتين) نظريته النسبية التي صبَّها في تفسير رياضي للعالم، يختلف كلَّ الاختلاف عن تفسير (نيوتون)، فهل يمكننا أن نقول: إن نظرية (نيوتون) ونظرية (آينشتين) في تفسير العالم، نظريتان حقيقيتان معاً، وإن الحقيقة تطورت ونمَّت، فأصبحت في قالب النظرية النسبية، بعد أن كانت في قالب الجاذبية العامة؟! وهل الزمان والمكان والثقل، هذا الثالوث الثابت المطلق في تفسير (نيوتون)، هو الحقيقة العلمية التي نمت وتحركت طبقاً لقانون التطور الديالكتي، فتبَدَّلت إلى نسبية في الزمان والمكان والثقل؟! أو هل القوة الجاذبية في نظرية (نيوتون) تطورت إلى انحناء في الفضاء، فأصبحت القوة الميكانيكية بالحركة خاصة هندسية للعالم، تفسِّر بها حركة الأرض حول الشمس، وسائر الحركات الأخرى، كما يفسِّر بها انحراف الأشعة النورية؟!

إنَّ الشيءَ الوحيدُ المعقولُ هو: أنَّ دقةَ التجاربِ أو تضادُّها أدىَ إلى ظهورِ خطأ النظرية السابقة، وعدم تمثيلِ الحقيقة فيها، والدليل على تمثيلِ الحقيقة في تفسير آخر جديداً<sup>(١)</sup>.

وهكذا يتضح في النهاية ما أكدنا عليه: من أنَّ التطور العلمي لا يعني أنَّ الحقيقة تنمو وتتدرج، وإنما معناه تكامل العلم، باعتباره كلاً، أي: باعتباره مجموعة نظريات وقوانين، ومعنى تكامله كذلك زيادة حفائمه وقلة أخطائه كمتياً.

وأخيراً نريد أن نعرف ماذا تستهدف الماركسية من تطور الحقيقة، إنَّ الماركسية ترمي من وراء القول بتطور الحقيقة، وتطبيق الديالكتيك عليها إلى أمرين:

**أولاً -** نفي الحقيقة المطلقة؛ لأنَّ الحقيقة إذا كانت في حركة ونمو دائمين، فلا توجد حقائق ثابتة بأشكال مطلقة، وبالتالي تنهَّم الحقائق الثابتة الميتافيزيقية التي تدين بها الإلهية.

**ثانياً -** نفي الخطأ المطلق في سير التطور العلمي. فالتطور العلمي في عرف الديالكتيك لا يعني أنَّ النظرية السابقة خطأ بصورة مطلقة، بل هي حقيقة نسبية، أي: أنها حقيقة في مرحلة خاصة من التطور والنمو. وبهذا وضعت الماركسية ضمانات الحقيقة في مختلف أدوار التكامل العلمي.

وينهار كلا هذين الأمرين على ضوء التفسير الصحيح المعقول للتطور العلمي بالمعنى الذي شرحناه. فهو بموجب هذا التفسير ليس نمواً لحقيقة معينة، بل اكتشافات جديدة لحقائق لم تكن معلومة، وتصحيحات لأخطاء

(١) قارن ما ذكرناه بالتفسير الماركسي للتحول في علم الميكانيك، الذي قدَّمه الدكتور تقى آراني في كتابه (ماترياليسم ديالكتيك) الصفحة ٣٦ - ٣٧؛ إذ أقامه على أساس وجود الحقيقة في ميكانيك (نيوتون) والميكانيك النسبي معاً، وتطورها فيهما طبقاً للديالكتيك. (المؤلف)

سابقة، وكل خطأ يصفع هو خطأ مطلق، وكل حقيقة تستكشف هي حقيقة مطلقة.

أضف إلى ذلك: أن الماركسية وقعت في خلط أساسي بين الحقيقة بمعنى الفكرة، والحقيقة بمعنى الواقع الموضوعي المستقل. فالميافيزيقا تعتقد بوجود حقيقة مطلقة بالمعنى الثاني، فهي تؤمن بواقع موضوعي ثابت وراء حدود الطبيعة، ولا يتنافى هذا مع عدم ثبات الحقيقة بالمعنى الأول وتطورها المستمر، فهب أن الحقيقة في ذهن الإنسان متطرفة ومحركة أبداً ودائماً، فأي ضرر يلحق من ذلك بالواقع الميافيزيقي المطلق الذي تعتقد به الإلهية، ما دمنا نقبل إمكان وجود واقع موضوعي مستقل عن الشعور والإدراك؟! وإنما يتم للماركسية ما تريد إذا أخذنا بالفلسفة المثالية، وقلنا: إن الواقع هو الحقيقة الموجودة في ذهنتنا فحسب، فإذا كانت الحقيقة في فكرنا متطرفة وتغيرة، فلا متسح للإيمان بواقع مطلق، وأئماً إذا فرقنا بين الفكرة والواقع، وأئماً بإمكان وجود واقع بصورة مستقلة عن الوعي والتفكير، فلا ضير في أن يوجد واقع مطلق خارج حدود الإدراك وإن لم توجد حقيقة مطلقة في أفكارنا.

## ٣. تناقضات التطور

قال ستالين :

«إن نقطة الابتداء في الديالكتيك - خلافاً للميتافيزيقية - هي وجهة النظر القائمة على أن كل أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضات داخلية؛ لأن لها جميعها جانبًا سلبيًا وجانباً إيجابياً، ماضياً وحاضراً، وفيها جميعها عناصر تضمحل أو تتطور. فنضال هذه المتضادات... هو المحتوى الداخلي لحركة التطور، هو المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية»<sup>(١)</sup>.

وقال ماو تسي تونغ :

«إن قانون التناقض في الأشياء، أي : قانون وحدة الأضداد، وهو القانون الأساسي الأهم في الديالكتيك المادي... قال لينين : الديالكتيك بمعناه الدقيق هو : دراسة التناقض في صميم جوهر الأشياء...».

وكثيراً ما كان لينين يدعو هذا القانون بجوهر الديالكتيك، كما كان يدعوه بلبّ الديالكتيك»<sup>(٢)</sup>.

(١) المادة الديالكتيكية والمادة التاريخية: ٢٢.

(٢) حول التناقض: ٤.

هذا هو القانون الأساسي الذي يزعمه الديالكتيك صالحًا لتفسير الطبيعة والعالم، وتبرير الحركة الصاعدة وما ترخر به من تطورات وقفزات. فهو حين أقصى من فلسفته مفهوم المبدأ الأول، واستبعد بصورة نهائية افتراض السبب الخارجي الأعمق، وجد نفسه مضطراً إلى إعطاء تبرير وتفسير للجريان المستمر والتغيير الدائم في عالم المادة؛ ليشرح كيف تتطور المادة وتختلف عليها الألوان، أي: ليحدّد رصيد الحركة والسبب الأعمق لظواهر الوجود، فافتراض أن هذا الرصيد يوجد في المحتوى الداخلي للمادة، فالمادة تنطوي على التموين المستمر للحركة. ولكن كيف تملك المادة هذا التموين؟ وهذا هو السؤال الرئيسي في المشكلة التي تجيب عنه المادية الديالكتيكية، بأنّ المادة وحدة أضداد ومجتمع تناقض. وإذا كانت الأضداد والتناقض كلّها تنصهر في وحدة معينة، فمن الطبيعي أن يقوم بينها الصراع لكسب المعركة، وينبثق التطور والتغيير عن هذا الصراع، وبالتالي تتحقق الطبيعة مراحل تكاملها عن هذا الطريق.

وعلى هذا الأساس تخلّت الماركسية عن مبدأ عدم التناقض، واعتبرته من خصائص التفكير الميتافيزيقي ومن أسس المنطق الشكلي، المتداعية بمعول الجدل القوي، كما يقرر كيدروف قائلاً:

«فهم بكلمة المنطق الشكلي المنطق الذي يرتكز فقط على قوانين الفكر الأربع: الهوية، والتناقض، والعكس، والبرهان. والذي يقف عند هذا الحد. أما المنطق الديالكتي فنحن نعتبر أنه علم الفكر الذي يرتكز على الطريقة الماركسية المميزة بهذه الخطوط الأساسية الأربع: الإقرار بالترابط العام، وبحركة التطور، وبقفزات التطور، وبتناقضات التطور»<sup>(١)</sup>.

(١) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي: ٩.

هكذا نرى أنّ الدياليكتيك أقصى عن ميدانه أكثر الأفكار البشرية بدهية. فأنكر مبدأ عدم التناقض، وافتراض التناقض - عوضاً عنه - قانوناً عاماً للطبيعة والوجود. وهو في هذا الإنكار والافتراض يطبق مبدأ عدم التناقض بصورة لا شعورية؛ فإنّ الجدلية حين يؤمن بالتناقضات الجدلية وبالتفسير الدياليكتيكي للطبيعة، يجد نفسه مضطراً إلى رفض مبدأ عدم التناقض والتفسير الميتافيزيقي لها.

ومن الواضح: أنّ هذا ليس إلا لأجل أنّ الطبيعة البشرية لا يمكن أن توقف بين السلب والإيجاب معاً، بل تشعر ذاتياً بالتعارض المطلق بينهما، وإنّا فلماذا رفضت الماركسية مبدأ عدم التناقض واعتقدت ببطلانه؟ أليس ذلك لأنّها آمنت بالتناقض، ولا يسعها أن تؤمن بعدمه ما دامت آمنت بوجوده؟!

وهكذا نعرف أنّ مبدأ عدم التناقض هو المبدأ الأساسي العام الذي لم يتجرّد عنه التفكير البشري حتى في لحظة التحمس للجادل والدياليكتيك.

وقد كان من نتاج التناقض الدياليكتيكي أن أسقط مبدأ الهوية (أ، هي، أ) من قاموس الجدل أيضاً، وأجيز أن يكون شيء غير نفسه، بل التناقض الدياليكتيكي العام يحتم ذلك؛ لأنّ كلّ شيء متضمن لنقيضه، ومعبر عن نفيه في لحظة إثباته، فليست (أ، هي، أ) بصورة مطلقة، بل كلّ كائن هو نقيض ذاته ونفيها، كما يكون إثباتاً لها؛ لأنّ كيانه متناقض بالصريح، ويحتوي على النفي والإثبات المتصارعين دائماً، والمفترجين للحركة بهذا الصراع.

ولم يحاول الماركسيون أن يبرهنوا على تناقضات الأشياء، أي: على قانون الدياليكتيك وأساسه الجدلية، إلا بحشد من الأمثلة والظواهر التي حاولوا أن يبرزوا بها تناقضات الطبيعة وجدلها. فالتناقض إنما كان من قوانين المنطق الدياليكتيكي؛ لأنّ الطبيعة بنفسها متناصفة ودياليكتيكية، بدليل

ما يقدم لنا الحس، أو يكشف عنه العلم من ضروب التناقض التي تطيح بمبداً عدم التناقض، وتجعله غير منسجم مع واقع الطبيعة وقوانينها الحاكمة في مختلف ميادينها و مجالاتها.

وقد ألمعنا سابقاً إلى أن الماركسية لم تجد سبيلاً لдинاميكية الطبيعة، وجعل القوى الفعالة للحركة محتوىً داخلياً لنفس المادة المتطرفة، إلاّ بأن تنطلق من التناقض، وتؤمن باجتماع التناقض في وحدة متطرفة تبعاً لنضال تلك التناقض وصراعها.

فالمسألة في نظر الماركسية ذات حدين لا ثالث لهما: فإذاً أن نصوغ فكرتنا عن العالم على المبدأ القائل بعدم التناقض، فلا يوجد النفي والإثبات في صميم الأشياء، ولا يقوم فيها صراع المتناقضات، وبالتالي يتعمّن أن نفحص عن رصيد الحركة والتطور في سبب أعلى من الطبيعة وتطوراتها.

وإذاً أن نشيد منطقنا على الاعتقاد بنفوذ التناقض إلى صميم الأشياء، وتوحد الأضداد أو النفي والإثبات<sup>(١)</sup> في كلّ كائن فنكون بذلك قد وجدنا سرّ التطور في التناقض الداخلي.

(١) يلاحظ في جميع النصوص الماركسية: أنها تسيء استعمال كلمتي: (التناقض) و(التضاد) فتعتبرهما بمعنى واحد، مع أن الكلمتين ليستا مترادفتين في المصطلحات الفلسفية؛ فإنَّ التناقض هي حالة النفي والإثبات. والتضاد يعني: إثباتين متعاكسين. فاستقامة الخط وعدم استقامتها نقىضان؛ لأنهما من النفي والإثبات. وأنا استقامة الخط وانحناؤه فهو ضدان، ولا يصدق عليهما التناقض بمفهومه الفلسفى؛ لأنَّ كلاً من الاستقامة والانحناء ليس نفياً للأخر، وإنما هو إثبات يقابل إثبات الآخر. وكذلك أسماء الماركسية فهم (التضاد)، أو استعمال كلمة: (التضاد)، فاعتبرت الشيء المختلف عن الآخر ضدأ له. فالفرخ ضد البيضة، والدجاجة ضد الفرخ. مع أنَّ (التضاد) في المصطلحات الفلسفية ليس مجرد اختلاف بين الأشياء فحسب، بل الفرد هو الوصف الذي لا يمكن أن يجتمع مع الوصف الآخر في شيء واحد. ونحن نجري في الكتاب طبقاً للاستعمالات الماركسية؛ لأجل التسهيل والتوضيح. (المؤلف)

ولما كانت الطبيعة في زعم الماركسية تقدم الشواهد والدلائل في كلّ مجال وميدان على ثبوت التناقض واجتماع النقائض والأضداد، فيجب الأخذ بوجهة النظر الثانية.

والواقع: أنّ مبدأ عدم التناقض هو أعمّ القوانين وأكثرها شمولاً لجميع مجالات التطبيق، ولا تشذّ عنه ظاهرة من ظواهر الوجود والكون مطلقاً. وكلّ محاولة ديالكتيكية تستهدف الرد عليه، أو إظهار الطبيعة بمظاهر تناقض، فهي محاولة بدائية، قائمة على سوء فهم لمبدأ عدم التناقض، أو على شيءٍ من التضليل.

فلنشرح قبل كلّ شيء مبدأ عدم التناقض بمفهومه الضروري الذي اعتبره المنطق العام قاعدة رئيسية للفكر البشري، وتناول بعد ذلك مظاهر التناقض المزعوم في الطبيعة والوجود، التي تستند إليها الماركسية في تركيز منطقها الديالكتي والإطاحة بمبدأ عدم التناقض والهوية. فنوضح انسجام تلك الظواهر معهما، وخلوها عن التناقضات الديالكتيكية، وبذلك يفقد الديالكتيك سنته من الطبيعة ودليله المادي، وبالتالي نقرر مدى عجزه عن تفسير العالم وتبرير وجوده.

## ١ — ما هو مبدأ عدم التناقض؟

إنّ مبدأ عدم التناقض هو المبدأ القائل: بأنّ التناقض مستحيل، فلا يمكن أن يتافق النفي والإثبات في حال من الأحوال. وهذا واضح. ولكنّ ما هو هذا التناقض الذي يرفضه هذا المبدأ، ولا يمكن للعقل قبوله؟ فهل هو كلّ نفي وإثبات؟ كلاً؛ فإنّ كلّ نفي لا ينافق أيّ إثبات، وكلّ إثبات لا يتعارض مع كلّ نفي، وإنّما يتناقض الإثبات مع نفيه بالذات لا مع نفي إثبات آخر، ووجود الشيء يتعارض بصورة أساسية مع عدم ذلك الشيء، لا مع عدم شيء آخر. ومعنى تعارضهما: أنهما لا يمكن أن يتتوحداً أو

يجتمعا . فالمربيع ذو أربعة أضلاع ، وهذه حقيقة هندسية ثابتة ، والمثلث ليس له أربعة أضلاع ، وهذا نفي صحيح ثابت أيضاً ، ولا تناقض مطلقاً بين هذا النفي وذاك الإثبات ؛ لأن كلاً منها يتناول موضوعاً خاصاً ، يختلف عن الموضوع الذي يتناوله الآخر . فالأضلاع الأربعية ثابتة في المربيع ، ومنافية في المثلث ، فلم ننفي ما ثبّتنا أو ثبت ما نفينا . وإنما يوجد التناقض إذا كنا نثبت للمربيع أضلاعاً أربعة ، وننفيها عنه أيضاً ، أو نثبتها للمثلث وننفيها عنه في نفس الوقت .

وبهذا الاعتبار نص الميتافيزيقي على أن التناقض إنما يكون بين النفي والإثبات الموحدين في ظروفهما . فإذا اختلفت ظروف النفي مع ظروف الإثبات ، لم يكن الإثبات والنفي متناقضين . ولنأخذ عدة أمثلة للنفي والإثبات المختلفين في ظروفهما :

أ - الأربعة زوج . الثلاثة ليست زوجاً . فالنفي والإثبات في هاتين القضيتين لا تناقض بينهما ؛ لاختلاف كلّ منهما عن الآخر بالموضوع الذي يعالج . فالإثبات تعلق بالأربعة ، والنفي تعلق بالثلاثة .

ب - الإنسان سريع التصديق حال الطفولة . الإنسان ليس سريع التصديق في دور الشباب والنضج . فقد تعلق النفي والإثبات في هاتين القضيتين بالإنسان ، ولكن كلاً منها له زمانه الخاص الذي يختلف عن زمان الآخر ، فلا يوجد تناقض بين النفي والإثبات .

ج - الطفل ليس عالماً بالفعل . الطفل عالم بالقوة ، أي : يمكن أن يكون عالماً . وهنا - أيضاً - نواجه نفياً وإثباتاً غير متناقضين ؛ لأننا في القضية الأولى لم ننفي نفس الإثبات الذي تحتويه القضية الثانية . فالقضية الأولى تنفي وجود صفة العلم لدى الطفل ، والقضية الأخرى لا تثبت وجود الصفة ، وإنما تثبت إمكانها ، أي : قابلية الطفل واستعداده الخاص لاكتسابها . فقوّة العلم هي التي ثبّتها هذه القضية للطفل ، لا وجود العلم له فعلاً .

وهكذا نعرف أنَّ التناقض بين النفي والإثبات إنما يتحقق فيما إذا اشتراكاً في الموضوع الذي يتناوله، واتفاقاً في الشروط والظروف المكانية والزمانية وغيرها. وأمّا إذا لم يتحد النفي والإثبات في كلّ هذه الشروط والظروف، فليس بينهما تناقض، ولا يوجد الشخص أو المنطق الذي يحكم باستحالة صدقهما في هذا الحال.

### **ب — كيف فهمت الماركسية التناقض؟**

بعد أن درسنا مفهوم التناقض، ومح토ى المبدأ الأساسي للمنطق العام (مبدأ عدم التناقض)، يجب أن نلقي ضوءاً على فهم الماركسية لهذا المبدأ، والمبررات التي استندت إليها في الرد عليه.

وليس من الصعب أن يدرك الإنسان أنَّ الماركسية لم تستطع، أو لم تشاُ أن تعني هذا المبدأ بمفهومه الصحيح، فأنكرته تحقيقاً لعادتها، وحشدت عدداً من الأمثلة التي لا تنسجم معه، في زعمها، وبالتالي وضعت التناقض والصراع بين النقائض والأضداد قاعدة لمنطقها الجديد، وملايين الدنيا ضجيجاً بهذه القاعدة وتبجحاً على المنطق البشري العام بابتخارها أو اكتشافها.

ولأجل أن نتبين مدى الخطأ الذي وقعت فيه الماركسية، والذي دفعها إلى رفض مبدأ عدم التناقض، وما يقوم عليه من مبادئ عامة للمنطق الميتافيزيقي، يجب أن نفرق بوضوح بين أمرين: أحدهما الصراع بين أضداد ونقائض خارجية، والآخر الصراع بين أضداد ونقائض مجتمعة في واحدة معينة. فالثاني هو الذي يتناهى مع مبدأ عدم التناقض. وأمّا الأول فلا علاقة له بالتناقض مطلقاً؛ لأنَّه لا يعني اجتماع النقائض أو الضدين، بل مردّه إلى وجود كلّ منهما بصورة مستقلة، وقيام كفاح بينهما يؤدي إلى نتيجة معينة. فشكل الشاطئ - مثلاً - نتج عن فعل متبدّل بين أمواج الماء وتياراته

التي تصطدم بالأرض فتفرض الصفة من ناحية، وصمود الأرض في وجه التيار، ودفعها لتلك الأمواج إلى درجة معينة من ناحية أخرى. وشكل الإناء من الخزف نتج عن عملية قامت بين كتلة من الطين، ويد الخزاف.

فإن كانت المادية الديالكتيكية تعني هذا اللون من الصراع بين الأضداد الخارجية، فهذا لا يتعارض مطلقاً مع مبدأ عدم التناقض، ولا يدعو إلى الإيمان بالتناقض الذي قام الفكر البشري منذنشأ على رفضه؛ لأنَّ الأضداد لم تجتمع في وحدة، وإنما وجد كلَّ منها بوجود مستقلٍ في مجاله الخاص، واشتركا في عمل متبادل، حصلا به على نتيجة معينة، وأيضاً فهو لا يبرر الاكتفاء الذاتي والاستغناء عن سبب خارجي. فشكل الشاطئ أو شكل الإناء لم يتحدد ولم يوجد بتطور قائم على أساس التناقضات الداخلية، وإنما حصل بعملية خارجية، حققها ضدان مستقلان.

وهذا النحو من الصراع بين الأضداد الخارجية وعملياتها المشتركة، ليس من مستكشفات المادية أو الديالكتيك، بل هو أمر واضح يقره كلَّ منطق وكلَّ فيلسوف - سواء كان مادياً أم كان إلهياً - منذ أبعد عصور الفلسفة المادية والإلهية وإلى اليوم. ولنأخذ مثلاً على ذلك أرسطو إمام المدرسة الميتافيزيقية في فلسفة اليونان، وإنما نأخذه بالخصوص لا لأنَّه فيلسوف إلهي فحسب، بل لأنَّه واضح قواعد المنطق العام - الذي يسميه الماركسيون بالمنطق الشكلي - ومبادئه وأسسه. فهو يؤمن بالصراع بين الأضداد الخارجية، مع إقامته للمنطق على مبدأ عدم التناقض، ولم يخطر على فكره أنَّ شخصاً سينبغ بعد مئات السنين فيعتبر ذلك الصراع دليلاً على سقوط هذا المبدأ الضروري. وفيما يلي شيء من نصوص أرسطو في شأن الصراع بين الأضداد الخارجية:

«وعلى جملة من القول، إنَّ شيئاً مجانساً يمكن أن يقبل فعلًا من قبل الشيء المجانس؛ والسبب فيه أنَّ جميع الأضداد

هي في جنس واحد، وأن الأضداد تفعل بعضها في بعض، وتقبل بعضها من قبل البعض الآخر»<sup>(١)</sup>.

«فيحسب الصورة قد انضم شيء ما لكل جزء كيف ما اتفق، ولكن لا بحسب المادة، ومع ذلك فإن الكل صار أعظم؛ لأن شيئاً جاء وانضم إليه. وهذا الشيء يسمى الغذاء، ويُسمى - أيضاً - الضد، ولكن هذا الشيء لا يزيد من أن يتغير في النوع بعينه، كمثل ما يأتي الرطب ينضم إلى اليابس، وبانضمامه إليه يتغير، بأن يصير هو نفسه يابساً، وفي الواقع يمكن معًا أن الشيء ينمو بالشيء، وبجهة أخرى أن يكون ذلك باللاشيء»<sup>(٢)</sup>.

وهكذا يتضح: أن العمليات المشتركة للأضداد الخارجية، ليست كشفاً للدياليكتيك، ولا نقضاً للمنطق الميتافيزيقي، ولا شيئاً جديداً في الميدان الفلسفـي، وإنما هي حقيقة مقررة بكل وضوح في مختلف الفلسفـات منذ فجر التاريخ الفلسفـي، وليس فيها ما يحقق أغراض الماركسية الفلسفـية التي تستهدف تحقيقها على ضوء الدياليكتيك.

وأما إذا كانت الماركسية تعنى بالتناقض مفهومـيـ الحقـيقـيـ الذي يجعل للحركة رصيـداً داخـلـياًـ، ويرفضـهـ المبدأـ الأسـاسـيـ فيـ منـطـقـناـ،ـ فـهـذـاـ ماـ لاـ يـمـكـنـ لـفـكـرـ سـلـيمـ قـبـولـهـ،ـ وـلـاـ تـمـلـكـ المـارـكـسـيـةـ شـاهـدـاًـ عـلـيـهـ منـ الطـبـيـعـةـ وـظـواـهـرـ الـوـجـودـ مـطـلـقاًـ.ـ وـكـلـاـ مـاـ تـعـرـضـ لـنـاـ المـارـكـسـيـةـ مـنـ تـنـاقـضـاتـ الطـبـيـعـةـ المـزعـومـةـ،ـ فـهـوـ لـاـ يـمـتـ إـلـىـ الـدـيـالـيـكـticـ بـصـلـةـ.

ولنعرض عدّة من تلك الشواهد التي حاولت أن تبرهن بها على منطقها

(١) الكون والفساد: ١٦٨ - ١٦٩.

(٢) الكون والفساد: ١٥٤.

الدياليكتيكي؟ لتبيين مدى عجز الماركسية وفشلها في الاستدلال على منطقها الخاصّ:

### ١ - تناقضات الحركة. قال هنري لوفافر:

«حين لا يجري شيء فليس ثمة مناقضة. ومن ناحية مقابلة، حين لا يكون ثمة مناقضة لا يحدث شيء، ولا يوجد أي شيء، ولا يلاحظ ظهور أي نشاط، ولا يظهر شيء جديد. سواء أكان الأمر يتعلق بحال من الركود، أم التوازن الموقت، أم بلحظة من الازدهار، فإن الكائن أو الشيء غير المتناقض في ذاته، يكون في مرحلة ساكنة موقتاً»<sup>(١)</sup>.

وقال ماو تسي تونغ:

«القضية عمومية التناقض، أو الوجود المطلق للتناقض، معنى مزدوج: الأول هو: أنَّ التناقض قائم في عملية تطور كافة الأشياء. والثاني هو: أنه في عملية تطور كلّ شيء، تقوم حركة أضداد من البداية حتى النهاية. يقول أنجلز: إنَّ الحركة نفسها تناقض»<sup>(٢)</sup>.

وهذه النصوص توضح: أنَّ الماركسية تؤمن بوجود تعارض بين قانون التطور والتكمال، وقانون عدم التناقض. وتعتقد أنَّ التطور والتكمال لا يتحقق إلا على أساس تناقض مستمر. وما دام التطور أو الحركة محققين في دنيا الطبيعة، فيجب طرح فكرة عدم التناقض، والأخذ بالدياليكتيك؛ ليفسر لنا الحركة بمختلف أشكالها وألوانها.

وقد ألمعنا سابقاً - عند درس حركة التطور - إلى أنَّ التطور والتكمال لا يتنافي مطلقاً مع مبدأ عدم التناقض، وأنَّ الفكرة القائلة بوجود التنافي

(١) كارل ماركس: ٥٨.

(٢) حول التناقض: ١٣.

بينهما، تقوم على أساس الخلط بين القوة والفعل. فالحركة هي في كل درجة إثبات بالفعل ونفي بالقوة. فالكائن الحي حينما تتطور جرثومته في البيض حتى تصبح فرخاً، ويصبح الفرخ دجاجة، لا يعني هذا التطور أن البيضة لم تكن في دورها الأول بيضة بالفعل، بل هي بيضة في الواقع، ودجاجة بالقوة، أي: يمكن أن تصبح دجاجة. فقد اجتمع في صميم البيضة إمكان الدجاجة وصفة البيضة، لا صفة البيضة وصفة الدجاجة معاً. بل قد عرفنا أكثر من ذلك، عرفنا أن الحركة التطورية لا يمكن فهمها إلا على ضوء مبدأ عدم التناقض؛ فإن المتناقضات لو كان من الممكن أن تجتمع حقاً في صميم الشيء، لما حصل تغيير، ولما تبدل الشيء من حالة إلى حالة، ولما وجد بالتالي تغيير وتتطور.

وإذا كانت الماركسية تريد أن تدلّنا على تناقض في عملية الحركة، يتنافي مع مبدأ عدم التناقض حقاً، فلتقدم مثالاً للتطور توجد فيه حركة ولا توجد، أي: يصبح فيه النفي والإثبات على التطور معاً. فهل يجوز في مفهومها بعد أن أسقطت مبدأ عدم التناقض، أن يتتطور الشيء ولا يتتطور في وقت معاً؟! فإن كان هذا جائزأً فلتدلّنا على شاهد له في الطبيعة والوجود، وإن لم يجز فليس ذلك إلا اعترافاً بمبدأ عدم التناقض وقواعد المنطق الميتافيزيقي.

## ٢ - تناقضات الحياة، أو الجسم الحي. قال هنري لوفافر:

«ورغم ذلك، أفلéis من الواضح: أن الحياة هي الولادة والنمو والتطور؟ غير أن الكائن الحي لا يمكن أن ينمو دون أن يتغير ويتطور، يعني: دون أن يكفت عن كونه ما كان. وكيف يصير رجلاً عليه أن يترك الصبا ويفقده، وكلّ شيء يلازم السكون ينحّط ويتأخر... إلى أن يقول: فكلّ كائن حي - إذن - يناضل الموت؛ لأنّه يحمل موته في طوية ذاته»<sup>(١)</sup>.

(١) كارل ماركس: ٦٠

وقال أنجلز:

«رأينا فيما سبق بأنَّ قوام الحياة هو: أنَّ الجسم الحي في كلَّ لحظة هو هو نفسه، وفي عين تلك اللحظة هو ليس إياه، هو شيء آخر سواه. فالحياة - إذن - هي تناقض مستحكم في الكائنات والعمليات ذاتها»<sup>(١)</sup>.

لا شكَّ في أنَّ الكائن الحي يحتوي على عمليتين - حياة وموت - متجلَّدين، وما دامت هاتان العمليتان تعملان عملهما، فالحياة قائمة. ولكنَّ ليس في ذلك شيء من التناقض؛ لأنَّا إذا حلَّلنا هاتين العمليتين اللتين نضيِّفهما بادئ الأمر إلى كائن حي واحد، نعرف أنَّ عملية الموت وعملية الحياة لا تتفقان في موضوع واحد. فالكائن الحي يستقبل في كلَّ دور خلايا جديدة، ويودع خلايا باالية. فالموت والحياة يتتقاسمان الخلايا، والخلية التي تُفني في لحظة، غير الخلية التي تُوجد وتُحيى في تلك اللحظة. وهكذا يبقى الكائن الحي الكبير متماسكاً؛ لأنَّ عملية الحياة تعوضه عن الخلايا التي ينفِّسها الموت بخلايا جديدة، فتستمرُّ الحياة حتى تنتهي إمكاناته، وتتنطفئ شعلة الحياة منه. وإنَّما يوجد التناقض لو أنَّ الموت والحياة استواعاً في لحظة خاصة جميع خلايا الكائن الحي. وهذا ما لا نعرفه من طبيعة الحياة والأحياء؛ فإنَّ الكائن الحي لا يحمل في طياته إلا إمكان الموت، وإمكان الموت لا ينافق الحياة، وإنَّما ينافقها الموت بالفعل.

٣ - التناقض في مقدرة الإنسان على المعرفة، قال أنجلز يعرض مبدأ التناقض في الديالكتيك:

«كما رأينا بأنَّ التناقض - مثلاً - بين مقدرة الإنسان على المعرفة مقدرة متأصلة ولا محدودة، وبين تحقيق هذه المقدرة تحققَا فعليَا في البشر الذين هم مقيدون بظروفهم الخارجية

(١) ضد دوهرنك: ٢٠٣

وبقابلياتهم الذهنية، يجد حلوله في تعاقب الأجيال تعاقباً لا محدوداً في التقدم اللامتناهي، بالنسبة لنا على الأقل، وبحسب وجهة النظر العملية<sup>(١)</sup>.

نجد في هذا مثلاً جديداً لا على مبدأ التناقض، بل على عدم إجادة الماركسية فهم مبدأ عدم التناقض. فإنه إذا كان من الصحيح: أن البشرية قادرة على المعرفة الكاملة، وأن كلَّ بشر غير قادر على اكتساب تلك المعرفة بمفرده، فليس هذا مصداقاً للديالكتيك، ولا ظاهرة شاذة عن المنطق الميتافيزيقي ومبدئه الأساسي، بل هو نظير تأكيدنا على أنَّ الجيش قادر على الدفاع عن البلد، وأنَّ كلَّ فرد منهم لا يملك هذه القدرة. فهل هذا هو التناقض؟! وهل هذا هو الذي ارتكز المنطق الميتافيزيقي على رفضه؟! كلاً. فإنَّ التناقض إنما يقوم بين النفي والإثبات، فيما إذا تناولا موضوعاً واحداً. وأمّا إذا تناول الإثبات البشرية بمجموعها، وتناول النفي كلَّ فرد بصورة مستقلة - كما في المثال الذي عرضه أنجلز - فلا يوجد - عندئذٍ - تعارض بين النفي والإثبات.

٤ - التناقض في الفيزياء، بين الكهربائية الموجبة والسلبية<sup>(٢)</sup>.

وهذا التناقض المزعوم ينطوي على خطأين:

الأول - اعتبار الشحنة الموجبة والسلبة من قبيل النفي والإثبات، والسلب والإيجاب، نظراً إلى التعبير العلمي عن إدراهما بالموجبة، وعن الأخرى بالسلبة، مع أنها جمِيعاً نعلم أنَّ هذا التعبير مجرد اصطلاح فيزيائي، ولا يعني أنَّهما نقىضان حقيقة، كما يتناقض النفي والإثبات، أو السلب والإيجاب. فالكهربائية الموجبة هي المماثلة للكهربائية المتولدة في القصيب الزجاجي المدلوك بقطعة من الحرير. والكهربائية السلبة هي

(١) ضد دوهرنك: ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٢) حول التناقض: ١٤.

المماثلة للكهربائية المتولدة على الأيونين المدلوك بجلد الهر. وكل من الكهربائيتين نوع خاص من الشحنات الكهربائية، وليس إدراهما وجود الشيء، والأخرى عدماً لذلك الشيء.

الثاني - اعتبار التجاذب لوناً من الاجتماع. وعلى هذا الأساس فسرت علاقة التجاذب القائمة بين الشحنة الموجبة، والشحنة السالبة بالتناقض، واعتبر هذا التناقض مظهراً من مظاهر الديالكتيك، مع أن الواقع: أن السلبية والإيجابية الكهربائيتين لم تجتمعا في شحنة واحدة، وإنما هما شحتان مستقلتان تتجاذبان، كما يتجادبقطبان المغناطيسيان المختلفان، من دون أن يعني ذلك وجود شحنة واحدة موجبة سالبة في وقت واحد، أو وجود قطب مغناطيسي شمالي وجنوبي معاً. فالتجاذب بين الشحنات المختلفة لون من ألوان التفاعل بين الأضداد الخارجية المستقل بعضها في الوجود عن بعض. وقد عرفنا فيما سبق أن التفاعل بين الأضداد الخارجية ليس من الديالكتيك شيء، ولا يمتد إلى التناقض الذي يرفضه المنطق الميتافيزيقي بصلة، فالمسألة مسألة قوتين، تؤثر إدراهما في الأخرى، لا مسألة قوة تناقض في محتواها الداخلي، كما يزعم الديالكتيك.

٥ - تناقض الفعل ورد الفعل في الميكانيك<sup>(١)</sup>. فالقانون الميكانيكي - القائل: إن لكل فعل رد فعل، يساويه في المقدار ويعاكسه في الاتجاه - مظهر من مظاهر التناقض الديالكتي في زعم الماركسية. ومرة أخرى نجد أنفسنا مضطرين إلى التأكيد على أن قانون (نيوتن) هذا لا يبرر التناقضات الديالكتيكية بلون من الألوان؛ لأن الفعل ورد الفعل قوتان قائمتان بجسmin، لا نقیصان مجتمعان في جسم واحد. فعجلتا السيارة الخلفيتان تدفعان الأرض بقوة، وهذا هو الفعل. والأرض تدفع عجلتي السيارة بقوة أخرى متساوية في المقدار ومعاكسة في الاتجاه للأولى، وهذا هو رد

(١) حول التناقض: ١٤ - ١٥.

الفعل، وبسببه تتحرّك السيارة. فلم يحتوِ الجسم الواحد على دفعين متناقضين، ولم يقم في محتواه الداخلي صراع بين النفي والإثبات، بين النقيض والنقيض، بل السيارة تدفع الأرض من ناحية، والأرض تدفع السيارة من ناحية أخرى، والديالكتيك إنما يحاول أن يشرح كيفية نمو الأشياء وحركتها باحتواها داخلياً على قوتين متصادعتين، ونقائضين متخاصمين، يصارع كلّ منهما الآخر ليتصرّف عليه، ويباور الشيء تبعاً له. وأين هذا من قوتين خارجيتين يتولّد من إحداهما فعل خاصّ، ومن الأخرى رد الفعل؟ ونحن نعرف جميعاً أنَّ الزخمين المتعاكسين اللذين يولّدهما الفعل وردّ الفعل، يقومان في جسمين، ولا يمكن أن يكونا في جسم واحد؛ لأنَّهما متعاكسان ومتنافيان، وليس هذا إلَّا لأجل مبدأ عدم التناقض.

#### ٦ - تناقضات الحرب التي يعرضها (ماو تسي تونغ) في قوله:

«الواقع: أنَّ الهجوم والدفاع في الحرب، والتقدُّم والتراجع، والنصر والهزيمة، كلُّها ظواهر متناقضة، ولا وجود للواحدة من دون الثانية. وهذا الظرفان يتشارعان، كما أنَّهما يتحداان ببعضهما فيؤلّفان مجموع الحرب، ويفرضان تطورها، ويحلان مشكلاتها»<sup>(١)</sup>.

وفي الواقع: أنَّ هذا النص أكثر النصوص السابقة غرابة؛ إذ يعتبر فيها (ماو تسي تونغ) الحرب كائناً حقيقةً ينطوي على النقائضين، على النصر والهزيمة، مع أنَّ هذا المفهوم عن الحرب لا يصحّ إلَّا في ذهنية بدائية، تعودت على أخذ الأشياء في إطارها العام. فالحرب في التحليل الفلسفى عبارة عن كثرة من الحوادث، لم تتوحد إلَّا في أسلوب التعبير. فالنصر غير الهزيمة، والجيش المنتصر غير الجيش المنهزم، والوسائل أو نقاط القوة

(١) حول التناقض: ١٤ - ١٥.

التي مهدت للانتصار، غير الوسائل أو نقاط الضعف التي أدت إلى الهزيمة. والنتائج الحاسمة التي أدت إليها الحرب، لم تكن بسبب صراع ديداكتيكي وتناقضات موحدة، بل بسبب الصراع بين قوتين خارجيتين، وغلبة إحداهما على الأخرى.

#### ٧ - تناقضات الحكم، كما يحدث عنها (كيدروف) قائلاً:

«أيّاً ما كانت بساطة حكم ما، ومهما بدا عادياً هذا الحكم، فهو يحتوي على بذور أو عناصر تناقضات ديداكتيكية، تتحرّك وتنمو داخل نطاقها المعرفة البشرية كلّها»<sup>(١)</sup>.

ويؤكّد على ذلك (لينين) في قوله:

«الباء بأيّة قضية كانت، بأبسط القضايا، وأكثرها عادية وشبيوعاً... أوراق الشجر خضراء، إيفان هو رجل، (جوتشكا) هي كلبة... فحتى هنا - أيضاً - ديداكتيك. فالخاصّ هو عام... يعني: أنّ الأصداد - والخاصّ هو ضدّ العام - هي متماثلة، وحتى هنا أيضاً ثمة مبادئ أولية، ثمة مفاهيم ضرورة، ثمة صلة موضوعية للطبيعة... فالعرضي والضوري، والظاهر والجوهر، موجودة هنا. فأنا إذ أقول: إيفان هو رجل، وجوتشكا هي كلبة، وهذه ورقة شجر... إنما أندّ سلسلة من الرواميز، باعتبارها عرضية، وأفضل الجوهرى عن السطحي، وأثبتت التعارض بينهما. وهكذا في كلّ قضية - كما في كلّ خلية - نستطيع أن نكشف بذور جميع عناصر الدييداكتيك»<sup>(٢)</sup>.

(١) المنطق الشكلي والمنطق الدييداكتيكي: ٢٠ - ٢١.

(٢) المنطق الشكلي والمنطق الدييداكتيكي: ٢١.

ولكن من حقنا أن نسأل لينين عن صفة العموم التي أسبغها على مدلول الكلمة (رجل)، فهل هي صفة للفكرة التي نكتونا في ذهتنا عن الكلمة (رجل)، أو للواقع الموضوعي لهذه الكلمة؟ ولا يحتاج هذا السؤال إلى مزيد من التأمل؛ ليحصل على الإجابة الصحيحة، وهي: أن العموم صفة الفكر لا صفة الواقع. ففكرتنا عن الكلمة (رجل) تكون مفهوماً عاماً يعبر عن مسميات جزئية كثيرة، فإيفان رجل، وكيدروف رجل، ولينين رجل، بمعنى: أن الفكرة التي نملكونا عن لفظ (الرجل)، هي الحصيلة الذهنية المشتركة لتلك الأفراد. وأما الواقع الموضوعي للرجل فهو شيء معين محدود دائماً. وإذا أخذنا هذه الملاحظة بعين الاعتبار، استطعنا أن نعرف أن التناقض في قولنا: إيفان رجل، إنما يوجد إذا أردنا أن نحكم على فكرتنا الخاصة عن إيفان بأنها نفس الفكرة العامة التي نملكونا عن الرجل، فإن هذا تناقض واضح، وهو لا يصح مطلقاً؛ لأن الفكرة الخاصة عن إيفان لا يمكن أن تكون هي نفس الفكرة العامة عن الرجل، وإنما لكان العام والخاص شيئاً واحداً، كما حاوله لينين.

فنحن - إذن - إذا أخذنا إيفان كفكرة خاصة، ورجل كفكرة عامة، فسوف نجد أنفسنا في تناقض حين نحاول أن نوحد بين الفكرتين، ولكن قولنا: إيفان رجل، لا يعني في الواقع التوحيد بين الفكرتين، بل التوحيد بين الواقع الموضوعي لكلمة (إيفان)، والواقع الموضوعي لكلمة (رجل)، بمعنى: أن للظاهرتين واقعاً موضوعياً واحداً، ومن الواضح: أن واقع رجل لا ينافق الواقع الخارجي لإيفان، بل هو نفسه بالذات. فلا ينطوي التوحيد بينهما على تناقض، وهكذا يتضح: أن التناقض الذي زعمته الماركسية في قضية: (إيفان رجل)، يقوم على أساس تفسير خاطئ للقضية، يعتبرها توحيداً بين فكرتين إحداهما عامة والأخرى خاصة، لا بين واقعين موضوعيين.

ومرة أخرى نسأل عن هذا التناقض المزعوم في قضية: (إيفان رجل)،

ما هي حصيلته؟ وما هو الصراع الذي يتجزء عن هذا التناقض؟ وما هو التطور المنبثق عنه؟ فإنَّ التناقضات الداخلية تشعل - في رأي الماركسية - الصراع، وتعتبر وقوداً للتطور، فكيف تستطيع الماركسية أن تشرح لنا كيف تتطور قضية: (إيفان رجل)، وهل تعود بسبب تناقضاتها على شكل آخر؟!

ونخلص من دراستنا للتناقضات الديالكتيكية المزعومة إلى نتيجة، وهي: أنَّ كلَّ ما عرضته الماركسية من تناقضات في الحقل الفلسفى أو العلمي، أو المجالات الاعتبادية العامة، ليست من التناقض الذى يرفضه المبدأ الأساسي للميتافيزيقي. ولا يمكن أن تعتبر دليلاً على تفنيد هذا المبدأ، بل لا تعدو أن تكون كمعارضات (أوبوليدس) الملطي قبل ألفي سنة لمبدأ عدم التناقض. فقد كان يردد على هذا المبدأ قائلاً: إذا تقدم أبوك إليك، وكان مقتعاً فإنك لا تعرفه، إذن أنت تعرف أبيك، ولا تعرفه في آن واحد<sup>(١)</sup>. ومن البدهي أنَّ هذه الألوان من المعارضة الساذجة لا يمكن أن تحطم المبدأ الضروري العام في التفكير البشري: (مبدأ عدم التناقض).

والحقيقة التي تبيئها في عدَّة من أمثلة التناقض الديالكتي هي: الصراع والتفاعل بين الأضداد الخارجية، وقد عرفنا فيما سبق أنَّ هذا اللون من التفاعل بين الأضداد ليس من مميزات الديالكتيك، بل هو من مقررات الميتافيزيقية، كما عرفناها في نصوص أرسطو.

ولو أردنا أن نقطع النظر عن أخطاء الماركسية في فهم التناقض، وفشلها في محاولات الاستدلال على قانون الديالكتيك، فسوف نجد مع ذلك أنَّ التناقض الديالكتي لا يقدم لنا تفسيراً مقبولاً للعالم، ولا يمكن فيه التعليل الصحيح، كما سوف نتبين ذلك في الجزء الرابع من هذه المسألة (المادة أو الله).

---

(١) يراجع تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ٢١١

ومن الطريق أن نشير إلى مثل للتناقض قدمه أحد الكتاب المحدثين<sup>(١)</sup>  
لتزيف مبدأ عدم التناقض قائلاً:

إن مبدأ عدم التناقض يقرر أن كل كمية إما أن تكون متناهية  
أو غير متناهية، ولا يمكن أن تكون متناهية وغير متناهية في  
وقت واحد؛ لاستحالة التناقض، فإذا كان الأمر كذلك فإن  
نصف كمية متناهية يجب أن تكون متناهية دائماً، إنها لا يمكن  
أن تكون لامتناهية، وإلاً كان مجموع كميتين لا متناهيتين  
متناهياً، وهذا خلف، ففي السلسلة المحتوية على الكميات:

$$\frac{1}{32}, \frac{1}{16}, \frac{1}{8}, \frac{1}{4}, \frac{1}{2}, 1$$

التي لكل واحدة منها نصف الكمية السابقة يجب أن يكون  
كل جزء منها متناهياً مهما امتدت السلسلة، فإذا استمررت إلى  
غير نهاية كان لدينا تتابع لامتناه من كميات كل واحدة منها  
متناهية، فمجموع أجزاء السلسلة هو الآن مجموع عدد لامتناه  
لكميات متناهية، وهكذا فلا بد أن يكون لامتناهياً، ولكن  
قليلًا من علم الحساب يظهر لنا أنه متناهٌ؛ إذ هو<sup>(٢)</sup>.

وهكذا يريد الكاتب أن يستنتج أن التناقض بين المتناهي وغير المتناهي  
سمح للقطبين المتناقضين أن يجتمعوا في كمية واحدة، ولكن فاته أن الكمية  
التي ليست متناهية في مثاله هي غير الكمية المتناهية، فلا تناقض، لا أن  
كمية واحدة هي متناهية وغير متناهية بالرغم من مبدأ عدم التناقض، كما  
يحاول أن يستنتاج.

وذلك أن هذه الكميات التي افترضها في السلسلة وكان لكل واحدة

(١) هو الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا في كتابه: المسألة الفلسفية.

(٢) المسألة الفلسفية: ١٠٣ مع تصرف يسير.

منها نصف الكمية السابقة، يمكننا أن نأخذها بما هي وحدات لتعدها كما نعد وحدات الجوز أو كما نعد حلقات سلسلة حديدية طويلة. وفي هذه الحالة سوف نواجه عدداً لا ينتهي من الوحدات، فالعدد الصحيح (١) هو الوحدة الأولى، والكسر  $\frac{1}{2}$  هو الوحدة الثانية، والكسر  $\frac{1}{3}$  هو الوحدة الثالثة. وهكذا يزيد المجموع واحداً بعد واحد إلى غير نهاية، فليس أمامنا - ونحن نجمع تلك الأعداد كوحدات - (٢)، وإنما نواجه عدداً هائلاً لا ينتهي، وأماماً إذا أردنا أن نجمع الكميات التي ترمز إليها تلك الأعداد، فسوف نحصل على (٢) فقط؛ لأن المجموع الرياضي لتلك الكميات المتناقصة هو ذلك، غير المتناهي - إذن - هو كمية نفس الأعداد المتعاطفة بما هي وحدات نجمع بعضها إلى بعض كما نجمع قلماً إلى قلم أو جوزة إلى جوزة، والمتناهي ليس هو كمية الأعداد المتعاطفة بوصفها وحدات وأشياء يمكن جمعها، بل الكميات التي ترمز إليها تلك الأعداد.

ويكلمة أخرى: هناك كميتان إحداهما كمية نفس الأعداد بما هي وحدات، والأخرى كمية مدلولاتها الرياضية باعتبار أن كلّ عدد في السلسلة يرمز إلى كمية معينة، والأولى غير متناهية ومن المستحيل أن تنتهي، والثانية متناهية ومن المستحيل أن تكون غير متناهية.

### **الهدف السياسي من الحركة التناقضية:**

الحركة والتناقض - وهو الخطان الجدليان اللذان نقدناهما بكل تفصيل - يشكلان معاً قانون الحركة الديالكتيكية، أو قانون التناقض الحركي المتتطور على أساس الديالكتيك أبداً ودائماً.

وقد تبنت الماركسية هذا القانون بصفته الناموس الأبدى للعالم. واستهدفت من ورائه أن تستثمره في الحقل السياسي لصالحها الخاص. فكان العمل السياسي هو الهدف الأول الذي فرض على الماركسية أن تصبه

في قالب فلسفى، يساعدها على إنشاء سياسى جديد للعالم كله. وقد قالها (ماركس) في شيء من التلطف:

«إن الفلسفة لم يفعلوا شيئاً، غير تأويل العالم بطرق مختلفة، بيد أن الأمر هو أمر تطويره»<sup>(١)</sup>.

فالمسألة - إذن - هي مسألة التطوير السياسي المقترن الذي لا بد أن يجد منطقاً مبرراً له، وفلسفة يرتكز على قوانينها. ولذلك كانت الماركسيّة تتبع القانون الذي يتتفق مع مخططاتها السياسية، ثم تفتّش في الميادين العلمية عن دليله، مؤمنة سلفاً - قبل كل دليل - بضرورة تبني ذلك القانون ما دام يلقي شيئاً من الضوء على طريق العمل والكافح. ويحسن بنا أن نستمع بهذه المناسبة لـ (أنجلز)، وهو يحدث عن بحوثه التي قام بها في كتابه ضد دوهرنك:

«وغني عن البيان بأنني كنت قد عمدت إلى سرد المواضيع في الرياضيات والعلوم الطبيعية (سرداً عاجلاً) وملخصاً؛ بغية أن أطمئن تفصيلاً - إلى ما لم أكن في شك منه بصورة عامة - إلى أن نفس القوانين الدياليكتيكية للحركة التي تسيطر على العفوية الظاهرة للحوادث في التاريخ، تشق طريقها في الطبيعة»<sup>(٢)</sup>.

في هذا النص تلخص الماركسيّة لنا أسلوبها في محاولاتها الفلسفية، وكيف وثبتت كل الثقة باستكشاف قوانين العالم، وأمنت بصحتها قبل أن تتبين مدى واقعيتها في المجالات العلمية والرياضية، ثم حرصت بعد ذلك على أن تطبقها على تلك المجالات، وتخضع الطبيعة للدياليكتيك في (سرد

(١) كارل ماركس: ٢١، وهذه هي الدياليكتيكية: ٧٨.

(٢) ضد دوهرنك: الاقتصاد السياسي: ١٩٣.

عاجل) - على حد تعبير أنجلز - مهما كلفها الأمر، ولو أثار ذلك احتجاج علماء الرياضيات أو الطبيعيات أنفسهم، كما يعترف بذلك (أنجلز) في عبارة قريبة من النص الذي نقلناه.

ولما كان الغرض الأساسي من إنشاء هذا المنطق الجديد، إيجاد سلاح فكري للماركسيّة في معركتها السياسيّة، فمن الطبيعي - إذن - أن تبدأ - أولاً وقبل كل شيء - بتطبيق القانون الديالكتيكي على الحقل السياسي والاجتماعي. فقد فسرت المجتمع بكل أجزائه طبقاً لقانون الحركة التناقضية، أو التناقض الحركي، وأخضعته للديالكتيك الذي هو - في زعمها - قانون الفكر والعالم الخارجي معاً. فافتراضت أن المجتمع يتتطور ويتحرك طبقاً للتناقضات الطبقية المحتواة في داخله، ويتحذ في كل دور من أدوار التطور شكلاً اجتماعياً جديداً، ينسجم مع الوجود الظبيقي الغالب في المجتمع، ويندأ الصراع بعد ذلك من جديد على أساس التناقضات المحتواة في ذلك الشكل.

وترتيباً على ذلك استنتجت الماركسيّة أن المحتوى التحليلي للمجتمع الرأسمالي هو: الصراع بين التناقضات التي ينطوي عليها بين الطبقة العاملة من ناحية، والطبقة الرأسمالية من ناحية أخرى. وإن هذا الصراع يمتد المجتمع بالحركة التطورية التي سوف تحل التناقض الرأسمالي حين تسلم القيادة إلى الطبقة العاملة المتمثلة في الحزب القائم على أساس المادّية الديالكتيكيّة، والذي يستطيع أن يتبنّى مصالحها بأسلوب علمي رصين.

ونحن لا نريد - الآن - أن نناقش الماركسيّة في تفسيرها الديالكتي للمجتمع وتطوراته، هذا التفسير الذي ينهار طبيعياً بنقد الديالكتيك كمنطق عام وتزييفه، كما حققناه في دراستنا هذه؛ فإن المادّية التاريخية سوف

نخصها بدراسة نقدية مفصلة في كتاب مجتمعنا أو اقتصادنا<sup>(١)</sup>. وإنما نرمي - الآن - إلى توضيح نقطة مهمة في هذا التطبيق الاجتماعي للدياليكتيك، يمسّ المنطق الدياليكتي نفسه بصورة عامة، وهذه النقطة هي: أنّ التطبيق الاجتماعي والسياسي للدياليكتيك على النحو الذي تقوم به الماركسية، يؤدي إلى نقض الدياليكتيك رأساً؛ فإنّ الحركة التطورية للمجتمع إذا كانت تستمدّ وقودها الضروري من الصراع الطبقي بين المتناقضات التي يضمّها الهيكل الاجتماعي العام، وإذا كان هذا التعليل التناقضي للحركة هو التفسير الوحيد للتاريخ والمجتمع، فسوف تسكن الحركة في نهاية المطاف حتماً، وتصبح فوارق المتناقضات وحياتها الحركية سكوناً وجموداً؛ ذلك أنّ الماركسية تعتبر المرحلة التي تتوفر على إنسانها، وتحاول إيصال الركب البشري إليها، هي: المرحلة التي تنعدم فيها الطبقية، ويعود المجتمع فيه مجتمع الطبقة الواحدة.

وإذا قضي على التنوع الطبقي في المجتمع الاشتراكي المقترن، انطفأت شعلة الصراع، وتلاشت الحركات التناقضية نهائياً، وحمد المجتمع على شكل ثابت لا يحيد عنه؛ لأنّ الوقود الوحيد للتطور الاجتماعي - في رأي الماركسية - هو أسطورة التناقض الطبقي التي اخترعها، فإذا زال هذا التناقض كان معنى ذلك: تحرّر المجتمع من أسر الدياليكتيك، فيتنحى الجدل عن مقام السيطرة والتحكم في العالم.

وهكذا نعرف أنّ تفسير الماركسية للتطور الاجتماعي على أساس التناقض الطبقي، والأصول الدياليكتيكية، يؤدي إلى فرض حدّ نهائي لهذا التطور. وعلى العكس من ذلك ما إذا وضعنا جذوة التطور، أو وقود الحركة

(١) وقد صدر كتاب (اقتصادنا) وهو يستوعب أوسع دراسة للمادية التاريخية في ضوء الأسس الفلسفية وفي ضوء المجرى العام لتأريخ الإنسانية في واقع الحياة. (المؤلف).

في الوعي أو الفكر، أو أي شيء غير التناقض الطبقي الذي تتخذه الماركسية رصيداً عاماً لجميع التطورات والحركات.

أفليس من الجدير بعد هذا أن تنتع التفسير الديالكتي للتاريخ والمجتمع، بأنه هو وحده التفسير الذي يحتم على البشرية الجمود والثبات، دون التفسير الذي يضع رصيد التطور في معين لا ينضب، وهو: الوعي بمختلف ألوانه؟!

وَدَعْ عَنْكَ بَعْدَ هَذَا مَا مُنِيَّ بِهِ التَّطْوُرُ الْدِيَالِكْتِيُّ لِلْفَكِيرِ الْبَشَرِيِّ - الَّذِي تَشَدَّقُ بِهِ الْمَارْكِسِيَّةُ - مِنْ تَجْمِيدِ عَلَى يَدِ الْمَارْكِسِيَّةِ نَفْسَهَا حِينَ اتَّخَذَ الْدِيَالِكْتِيَّكَ حَقِيقَةً مُطْلَقَةً وَلَا نَهَايَةَ لِلْعَالَمِ، وَتَبَيَّنَتْ الدُّولَةُ مُذَهِّبًا رَسْمِيًّا فَوْقَ كُلِّ بَحْثٍ وَجَدَالٍ، وَمَرْجِعًا أَعْلَى يَجْبُ إِخْضَاعُ كُلِّ عِلْمٍ وَمَعْرِفَةٍ لَهُ، وَتَحْجِيرُ كُلِّ فَكِيرٍ أَوْ جَهْدٍ ذَهْنِيٍّ لَا يَنْسِجمُ مَعَهُ وَلَا يَنْتَلِقُ مِنْ عَنْهُ، فَعَادَتِ الْأَفْكَارُ الْبَشَرِيَّةُ فِي مُخْتَلِفِ مَجَالَاتِ الْحَيَاةِ أَسِيرَةً مِنْطَقَ خَاصٍ، وَأَصْبَحَتِ الْمَوَاهِبُ وَالْإِمْكَانَاتُ الْفَكِيرِيَّةُ مُضْغُوطَةً كُلَّهَا فِي الدَّائِرَةِ الَّتِي رَسَمَهَا لِلْبَشَرِيَّةِ فَلَاسْفَةُ الدُّولَةِ الرَّسْمِيَّونَ.

أَمَا كَيْفَ نَدْحُضُ أَسْطُورَةَ التَّنَاقُضِ الطَّبَقِيِّ؟ وَكَيْفَ نَكْشِفُ الْسَّتَّارَ عَنِ مَغَالِطَ الْجَدْلِ الْمَارْكِسِيِّ فِي تَعْيِينِ تَنَاقُضَاتِ الْمُلْكِيَّةِ؟ وَكَيْفَ نَقْدِمُ التَّفْسِيرَ الصَّحِيحَ لِلْمَجَامِعِ وَالْتَّارِيخِ؟ فَهَذَا مَا نَقْوِمُ بِهِ فِي حَلْقَاتِ قَادِمَةٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى<sup>(١)</sup>.

---

(١) لاحظ كتاب (اقتصادنا) للمؤلف. (المؤلف)

### ٣. قفزات التطور

قال ستالين:

«إن الديالكتيك - خلافاً للميتافيزيقية - لا يعتبر حركة التطور حركة نمو بسيطة، لا تؤدي التغيرات الكمية فيها إلى تغيرات كيفية، بل يعتبرها تطوراً ينتقل من تغيرات كمية ضئيلة وخفيفة إلى تغيرات ظاهرة وأساسية، أي: إلى تغيرات كيفية. وهذه التغيرات الكيفية ليست تدريجية، بل هي سريعة فجائية، وتحدث بقفزات من حالة إلى أخرى. وليست هذه التغيرات جائزة الواقع، بل هي ضرورية، وهي نتيجة تراكم تغيرات كمية غير محسوسة، وتدرجية. ولذلك تعتبر الطريقة الديالكتيكية أنَّ من الواجب فهم حركة التطور لا من حيث هي حركة دائيرية، أو تكرار بسيط للطريق نفسه، بل من حيث هي حركة تقدمية صاعدة، وانتقال من الحالة الكيفية القديمة إلى حالة كيفية جديدة»<sup>(١)</sup>.

يقرر الديالكتيك في هذا الخط: أنَّ التطور الديالكتي للمادة لونان: أحدهما تغير كمي تدريجي، يحصل ببطء، والآخر تغير نوعي فجائي، يحصل بصورة دفعية، نتيجة للتغيرات الكمية المتدرجة، بمعنى: أنَّ

---

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ١٨.

التغييرات الكمية - حين تبلغ نقطة الانتقال - تتحول من كمية إلى كيفية جديدة.

وليس هذا التطور الديالكتي حركة دائرية للمادة، ترجع فيها إلى نفس مبدئها، بل هي حركة تكاملية صاعدة أبداً ودائماً.

وحين يُعرض على الماركسية هنا: بأنَّ الطبيعة قد تتحرّك حركات دائرية، كما في الثمرة التي تعطّر إلى شجرة، ثمّ تعود وبالتالي إلى ثمرة كما كانت.

تجيب: بأنَّ هذه الحركة هي - أيضاً - تكاملية، ولن يستدعي دائرية كالحركات التي يرسمها الفرجال، غير أنَّ مرحلة التكامل فيها إلى الناحية الكمية لا الكيفية، فالثمرة وإن عادت في نهاية شوطها الصاعد ثمرة أيضاً، غير أنها تكاملت تكاملاً كمياً؛ لأنَّ الشجرة - التي انبثقت عن ثمرة واحدة - أفرعت عن مئات الثمرات، فلم يتحقق رجوع للحركة أبداً.

و قبل كلِّ شيء يجب أن نلاحظ الهدف الكامن وراء هذا الخطّ الديالكتي الجديد. فقد عرفنا أنَّ الماركسية تضع الخطة العملية للتطوير السياسي المطلوب، ثمّ تفتّش عن المبررات المنطقية والفلسفية لتلك الخطة، فما هو التصميم الذي أنشأ هذا القانون الديالكتي لحسابه؟

ومن الميسور جدّاً الجواب على هذا السؤال؛ فإنَّ الماركسية رأت أنَّ الشيء الوحيد الذي يشقّ الطريق إلى سيطرتها السياسية، أو إلى السيطرة السياسية للمصالح التي تتبنّاها، هو: الانقلاب. فذهبت تفحص عن مستمسك فلسي ل لهذا الانقلاب، فلم تجده في قانوني الحركة والتناقض؛ لأنَّ هذين القانونين إنما يحتمان على المجتمع أن يتتطور تبعاً للتناقضات المتوحدة فيه. وأما طريقة التطور ودفعته فلا يكفي مبدأ الحركة التناظرية لإيضاحتها. ولذلك صار من الضروري أن يوضع قانون آخر ترتكز عليه فكرة

الانقلاب. وكان هذا القانون هو: قانون قفزات التطور القائل بتحولات دفعية للكمية إلى كيفية. وعلى أساس هذا القانون لم يعد الانقلاب جائزًا فحسب، بل يكون ضروريًا وحتميًّا بموجب القوانين الكونية العامة. فالتغييرات الكمية التدريجية في المجتمع تحول بصورة انقلابية في منعطفات تاريخية كبرى إلى تغيير نوعي، فيتهدم الشكل الكيفي القديم للهيكل الاجتماعي العام، ويتحول إلى شكل جديد.

هكذا يصبح من الضروري - لا من المستحسن فقط - أن تنفجر تناقضات البناء الاجتماعي العام عن مبدأ انقلابي جارف، تُقصى فيه الطبقة المسيطرة سابقاً التي أصبحت ثانية في عملية التناقض، ويحكم بإبادتها، ليفسح مجال السيطرة للنقيض الجديد الذي رشحته التناقضات الداخلية؛ ليكون الطرف الرئيسي في عملية التناقض.

قال (ماركس وأنجلز) :

«ولا يتذرّى الشيوعيون إلى إخفاء آرائهم، ومقاصدهم، ومشاريعهم، بل يعلنون صراحة: أنَّ أهدافهم لا يمكن بلوغها وتحقيقها إلاَّ بهدم كلَّ النظام الاجتماعي التقليدي بالعنف والقوة»<sup>(١)</sup>.

وقال (لينين) :

«إن الثورة البروليتارية غير ممكنة بدون تحطيم جهاز الدولة البورجوازي بالعنف»<sup>(٢)</sup>.

وما على الماركسية بعد أن وضعت قانون القفزات التطورية إلاَّ أن تفحص عن عدة أمثلة - فتسردها سرداً عاجلاً، على حد تعبير أنجلز - للتدليل

(١) البيان الشووعي : ٨.

(٢) أسس اللينينية : ٦٦.

بها على القانون المزعوم بعمومه وشموله. وهذا ما قامت به الماركسية تماماً، فقدت لنا عدداً من الأمثلة، وأقامت على أساسها قانونها العام.

ومن هاتيك الأمثلة التي ضربتها عليه هو مثال الماء حين يوضع على النار، فترتفع درجة حرارته بالتدرج، وتحدث بسبب هذا الارتفاع التدريجي تغيرات كمية بطيئة، ولا يكون لهذه التغيرات في بادئ الأمر تأثير في حالة الماء من حيث هو سائل، ولكن إذا زيدت حرارته إلى درجة (١٠٠)، فسوف ينقلب في تلك اللحظة عن حالة السيلان إلى الغازية، وتحوّل الكمية إلى كيفية، وهكذا الأمر إذا هبطت درجة حرارة الماء إلى الصفر، فإن الماء سوف يتحوّل في آن واحد ويصبح جليداً<sup>(١)</sup>.

ويستعرض (أنجلز) أمثلة أخرى على قفزات الديالكتيك من الحوامض العضوية في الكيمياء التي تختص كلّ واحدة منها بدرجة معينة لانصهارها أو غليانها، وبمجرد بلوغ السائل تلك الدرجة يقفز إلى حالة كيفية جديدة. فحامض النمليك - مثلاً - درجة غليانه (١٠٠)، ودرجة انصهاره (١٥).<sup>(٢)</sup> وحامض الخليك نقطة غليانه (١١٨)، ونقطة انصهاره (١٧). وهكذا... فالمركبات (الهييدروكاربونية) تجري طبقاً لقانون القفزات والتحولات الدفعية في غليانها وانصهارها.

ونحن لا نشك في أنَّ التطور الكيفي في جملة من الظواهر الطبيعية، يتم بقفزات ودفعات آتية، كتطور الماء في المثال المدرسي السابق الذكر، وتطور الحوامض العضوية (الكريبونية) في حالي الغليان والانصهار، وكما في جميع المركبات التي تكون طبيعتها وخواصها متعلقة بالنسبة التي يتالف بحسبها كلّ منها، ولكن ليس معنى ذلك: أنَّ من الضروري - دائمًا وفي

(١) ضد دوهرنك: ٢١١ - ٢١٢، والمادة الديالكتيكية والمادة التاريخية: ١٠ - ٢٠.

(٢) ضد دوهرنك: ٢١٤.

جميع المجالات - أن يقفز التطور في مراحل معينة؛ ليكون تطوراً كيبياً. ولا تكفي عدة أمثلة للتدليل العلمي أو الفلسفى على حتمية هذه القفزات في تاريخ التطور، وخصوصاً حين تنتقها الماركسية انتقاء، وتهمل الأمثلة التي كانت تستعملها لإيضاح قانون آخر من قوانين الديالكتيك، لا لشيء إلا لأنها لا تتفق مع هذا القانون الجديد. فقد كانت الماركسية تمثل لتناقضات التطور بالجرثومة الحية في داخل البيضة التي تجتمع إلى أن تكون فرخاً<sup>(١)</sup>، وبالبذرة التي تنطوي على نقاصها، فتتطور بسبب الصراع في محتواها الداخلي، فتكون شجرة.

أفليس من حقنا أن نطالب الماركسية بإعادة النظر في هذه الأمثلة؛ لكي نعرف كيف تستطيع أن تشرح لنا قفزات التطور فيها؟ فهل صيرورة البذرة شجرة، أو الجرثومة فرخاً (تطور تز إلى آنتي تز)، أو صيرورة الفرخ دجاجة (تطور آنتي تز إلى سنتز)، تتأتى بقفزة من قفزات التطور الديالكتيكية، فتحتول الجرثومة في آن واحد إلى فرخ، والفرخ إلى دجاجة، والبذرة إلى شجرة، وإن هذه الصيرورات تحصل بحركة تدريجية متضاعدة؟ وحتى في العواذ الكيماوية القابلة للانصهار نجد اللونين من التطور معاً. فكما يحصل فيها التطور بقفزة، كذلك قد يحصل بصورة تدريجية. فنحن نعلم - مثلاً - أن المواد المتبلورة تحول من حالة الصلابة إلى حالة السائلة بصورة فجائية، كالجليد الذي تساوي حرارة انصهاره (٨٠) سرعة، فتحتول عند ذاك دفعاً واحدة إلى سائل. وعلى عكس ذلك المواد غير المتبلورة، كالزجاج وشمع العسل؛ فإنها لا تنصهر ولا تحول كيبياً بصورة دفعية، وإنما يتم انصهارها تدريجياً. فالشمع - مثلاً - ترتفع حرارته أثناء عملية الانصهار، حتى إذا بلغت درجة معينة خفت فيه صلابة الشمع، وبدأ يلين ويسترخي بصورة

(١) هذه هي الديالكتيكية: مبادئ الفلسفة الأولى؛ لجورج بوليتزر: ١٠.

تدريجية، فلا هو بالصلب ولا هو بالسائل، ويتدرج في حالة الليونة حتى يستحيل مادة سائلة.

ولنأخذ مثلاً آخر من الظواهر الاجتماعية، وهو اللغة بوصفها ظاهرة تتطور وتحوّل ولا تخضع لقانون الديالكتيك، فإن تاريخ اللغة لا يحذثنا عن تحولات كيفية آنية في سيرها التاريخي، وإنما يعبر عن تحولات تدريجية في اللغة من الناحية الكمية والكيفية، فلو كانت اللغة خاضعة لقانون القفزات وتحوّل التغيرات الكمية التدريجية إلى تغيير دفعي حاسم، لكننا نستطيع أن نضع أصابعنا على نقاط فاصلة في حياة اللغة، تحوّل فيها من شكل إلى شكل نتيجة للتغيرات الكمية البطيئة، وهذا ما لا نجده في كل اللغات التي عاشها الإنسان واستخدمها في حياته الاجتماعية.

فنشططيع أن نعرف إذن - على ضوء مجموعة ظواهر الطبيعة - أن القفزة والدفعية ليستا ضروريتين للتطور الكيفي، وأن التطور كما يكون دفعياً، يكون تدريجياً أيضاً.

ولنأخذ بعد ذلك المثال المدرسي السابق، مثال الماء في انجماده وغليانه، فنلاحظ عليه:

**أولاً -** أن الحركة التطورية التي يحتويها المثال، ليست حركة ديالكتikية؛ لأن التجربة لا تبرهن على انبثاقها عن تناقضات المحتوى الداخلي للماء، كما تفرضه تناقضات التطور في الديالكتيك. فنحن جميعاً نعلم أن الماء لو لا الحرارة الخارجية، لبقي ماء، ولما تطور إلى غاز، فلم يتم التطور الانقلابي للماء - إذن - بصورة ديالكتikية. فإذا أردنا أن نعتبر القانون الذي يتحكم في الانقلابات الاجتماعية هو نفس القانون الذي تم بموجبه الانقلاب الدفعي في الماء، أو في سائر المركبات الكيماوية - كما تحاول الماركسية - لأدى ذلك إلى نتيجة مغايرة لما رمت إليه؛ إذ تصبح

القفزات التطورية في النظام الاجتماعي، انقلابات منبثقة عن عوامل خارجية، لا عن مجرد التناقضات المحتواة في نفس النظام، وتزول صفة الحتمية عن تلك القفزات، وتكون غير ضرورية إذا لم تكتمل العوامل الخارجية.

ومن الواضح: أننا كما يمكننا أن نتحقق على حالة السيلان للماء، ونبعده عن العوامل التي تجعله يقفز إلى حالة الغازية، كذلك يصبح بالإمكان الحفاظ على النظام الاجتماعي، والابتعاد به عن الأسباب الخارجية التي تكتب عليه الفناء.

وهكذا يتضح: أن تطبيق قانون ديالكتي واحد على التطورات الدفعية للماء في غليانه وتجمده، وعلى المجتمع في انقلاباته، يسجل نتائج معكوسه لما يترقب الديالكتيك.

ثانياً - أن الحركة التطورية في الماء ليست حركة صاعدة، بل هي حركة دائيرية يتضور فيها الماء إلى بخار، ويعود البخار كما كان، دون أن ينتج عن ذلك تكامل كمي أو كيفي. فإذا اعتبرت هذه الحركة ديالكتية، كان معناه: أنه ليس من الضروري أن تكون الحركة صاعدة وتقدمية دائماً، ولا من المحتوم أن يكون التطور الديالكتي في ميادين الطبيعة أو الاجتماع تكاملاً وارتقائياً.

ثالثاً - أن نفس القفزة التطورية للماء إلى غاز التي حققتها بلوغ الحرارة درجة معينة، لا يجب أن تستوعب الماء كلّه في وقت واحد؛ فإن كلّ إنسان يعلم أنّ البحار والمحيطات تتباخر كميات مختلفة من مياهها تبخراً تدريجياً، ولا تقفز بمجموعها مرّة واحدة إلى الحالة الغازية. وهذا ينتج أن التطور الكيفي - في المجالات التي يكون فيها دفعياً - لا يتحتم أن يتناول الكائن المتتطور ككلّ، بل قد يبدأ بأجزاءه فيقفز بها إلى حالة الغازية، وتعاقب

القفزات وتتكرّر الدفعات حتّى يتحول المجموع. وقد لا يستطيع التحول الكيفي أن يشمل المجموع، فيبقى مقصوراً على الأجزاء التي توفرت فيها الشروط الخارجية للانقلاب. وإذا كان هذا هو كلّ ما يعنيه القانون الديالكتي بالنسبة إلى الطبيعة، فلماذا يجب أن تفرض القفزة في الميدان الاجتماعي على النظام ككل؟! ولماذا يلزم في الناموس الطبيعي للمجتمعات أن يهدم الكيان الاجتماعي في كلّ مرحلة بانقلاب دفعي شامل؟! ولماذا لا يمكن أن تتحذق القفزة الديالكتيكية المزعومة في الحقل الاجتماعي نفس أسلوبها في الحقل الطبيعي، فلا تمسّ إلّا الجوانب التي توفرت فيها شروط الانقلاب، ثم تدرج حتّى يتحقق التحول العام في نهاية الأمر؟!

وأخيراً، فإنّ تحول الكمية إلى كيفية لا يمكن أن نطبقه بأمانة على مثال الماء الذي يتحول إلى غاز أو جليد وفقاً لصعود درجة الحرارة فيه وهبوطها كما صنعت الماركسية؛ لأنّ الماركسية اعتبرت الحرارة كمية والغاز أو الجليد كيفية، فقررت أنّ الكمية في المثال تحولت إلى كيفية، وهذا المفهوم الماركسي للحرارة أو للغاز والجليد لا يقوم على أساس؛ لأنّ التعبير الكمي عن الحرارة الذي يستعمله العلم حين يقول: إنّ درجة حرارة الماء مئة أو خمسة، ليس هو جوهر الحرارة، وإنما هو مظهر للأسلوب العلمي في ردة الظواهر الطبيعية إلى كميات؛ ليسهل ضبطها وتحديدها.

فعلى أساس الطريقة العلمية في التعبير عن الأشياء، يمكن أن تعتبر الحرارة كمية، غير أنّ الطريقة العلمية لا تعتبر الحرارة ظاهرة كمية فحسب، بل إنّ تحول الماء إلى بخار - مثلاً - يتّخذ تعبيراً كمياً أيضاً، فهو ظاهرة كمية في اللغة العلمية كالحرارة تماماً؛ لأنّ العلم يحدّد الانتقال من الحالة السائلة إلى الغازية بضغط يمكن قياسه كمياً، أو بعلاقات وفواصل بين الذرات تقادس كمياً كما تقادس الحرارة، ففي المنظار العلمي - إذن - لا توجد في

المثال إلاّ كميات تتحول بعضها إلى بعض، وأما في المنظار الحسي أي: في مفهومنا الذي يوحي به إحساسنا بالحرارة حين نغمس يدنا في الماء، أو إحساسنا بالغاز حين نرى الماء يتحوّل بخاراً، فالحرارة كالغاز حالة كيفية، وهي الحالة التي تبعث في نفوسنا شيئاً من الانزعاج حين تكون الحرارة شديدة فالكيفية تتحوّل إلى كيفية.

وهكذا نجد: أن الماء في حرارته وتبخره لا يمكن أن يعطي مثلاً لتحول الكمية إلى كيفية، إلاّ إذا تناقضنا فنظرنا إلى الحرارة بالمنظار العلمي وإلى الحالة الغازية بمنظار حتى.

ويحسن بنا - أخيراً - أن نختم الحديث عن قفزات التطور بما أتحفنا به ماركس - مثلاً له - في كتابه: (رأس المال). فقد ذكر أنه ليس كلّ مقدار من النقود قابلاً للتحويل إلى رأسمال اعتباطاً، بل لا بدّ لحدوث هذا التحويل من أن يكون المالك الفردي للنقد حائزأً قبل ذلك على حدّ أدنى من النقود، يفسح له معيشة مضاعفة عن مستوى معيشة العامل الاعتيادي. ويتوقف ذلك على أن يكون في إمكانه تسخير ثمانية عمال. وأخذ في توضيح ذلك على أساس مفاهيمه الاقتصادية الرئيسية من القيمة الفائضة، والرأسمال المتحول، والرأسمال الثابت. فاستشهد بقضية العامل الذي يستغل ثمانى ساعات لنفسه، أي في إنتاج قيمة أجوره، ويشتغل الساعات الأربع التالية للرأسمالي في إنتاج القيمة الزائدة التي يربحها صاحب المال. ومن الممحتم على الرأسمالي في هذه الحالة أن يكون تحت تصرفه مقدار من القيم، يكفي لتمكينه من تزويد عاملين بالمواد الخام، وأدوات العمل، والأجور، بغية أن يمتلك يومياً قيمة زائدة تكفي لتمكينه من أن يقتات بها، كما يقتات أحد عامليه. ولكن بما أنّ هدف الرأسمالي ليس هو مجرد الاقتباس، بل زيادة الثروة، فإنّ ممنتجنا هذا سيظلّ بعامليه هذين ليس برأسمالي. ولكيما يتستّنى له أن يعيش عيشة تكون في مستواها ضعف عيشة العامل الاعتيادي، مع

تحويل نصف القيمة الزائدة المنتجة إلى رأسمال، يتحتم عليه أن يكون متمنكاً من تشغيل ثمانية عمال.

وأخيراً علق ماركس على ذلك قائلاً: وفي هذا كما في العلم الطبيعي تتأيد صحة القانون الذي اكتشفه هيجل: قانون تحول التغيرات الكمية - إذ تبلغ حدّاً معيناً - إلى تغيرات نوعية<sup>(١)</sup>.

وهذا المثال الماركسي يدلّنا بوضوح على مدى التسامح الذي تبديه الماركسية في (سر الأمثلة سرداً عاجلاً) على قوانينها المزعومة. ولنن كان التسامح في كلّ مجال خيراً وفضيلة، فهو في المجال العلمي - وخاصة عندما يُراد استكشاف أسرار الكون؛ لإنشاء عالم جديد على ضوء تلك الأسرار والقوانين - تقصير لا يغفر.

ولا نريد الآن بطبيعة الحال أن نتناول - فعلاً - المسائل الاقتصادية التي يرتكز عليها المثال، مما يتصل بالقيمة الزائدة، ومفهوم الربح الرأسمالي لدى ماركس، وإنما يهمّنا التطبيق الفلسفي لقانون (القفزة) على رأس المال. فلنقطع النظر عن سائر النواحي، وننتجه إلى درس هذه الناحية. فإنّ ماركس يذهب إلى أن النقد يمرّ بتغيرات كمية بسيطة، تحصل بالتدرج، حتى إذا بلغ ربعه حدّاً معيناً، حصل الانقلاب النوعي والتحول الكيفي بصورة دفعية، وأصبح النقد رأسمالاً. وهذا الحد هو: ضعف معيشة العامل الاعتيادي، بعد تحويل النصف إلى رأسمال من جديد. وما لم يبلغ هذه الدرجة، لا يوجد فيه التغير الكيفي الأساسي، ولا يكون رأسمالاً.

فرأس المال - إذن - لفظ يطلقه ماركس على مقدار معين من النقود. ولكلّ إنسان مطلق الحرية في إطلاقاته ومصطلحاته، فلتكن هذه التسمية صحيحة، ولكنّ ليس من الصحيح ولا من المفهوم فلسفياً أن يعتبر بلوغ

(١) ضد دوهرنك: ٢١٠.

النقد هذا الحد الخاص تحولًا كيبياً له، وقفزة من نوع إلى نوع؛ فإنَّ بلوغ النقد إلى هذا الحد، لا يعني إلا زيادة كمية، ولا يتبع عنها تحول كيبي في النقد غير ما كان يتبع عن الزيادات الكمية التدرجية على طول الخط.

وإذا شئنا فلنرجع إلى المراحل السابقة من تطور النقد؛ لنعاصره في تغيراته الكمية المتالية. فلو أنَّ المالك الفردي كان يملك النقد الذي يتيح له أن يجهز سبعة عمال بأدواتهم وأجورهم، فماذا كان يربح على زعم ماركس؟ إنَّه كان يربح قيمة فائضة، تعادل أُجور ثلاثة عمال ونصف، أي: ما يعادل (٢٨) ساعة من العمل في الحسابات الماركسية، ولأجل هذا فهو ليس رأسماليًا؛ لأنَّ القيمة الفائضة إذا حُولَّ نصفها إلى رأس مال، لا يبقى منها ما يضمن له معيشة عامل مضاعفة. فلو افترضنا زيادة كمية بسيطة في النقد الذي يملكه، بحيث أصبح في إمكان المالك أن يشتري - مضافاً إلى ما كان يملك - جهود نصف يوم لعامل، أخذ يعمل له ست ساعات، ولغيره ست ساعات أخرى، فهو سوف يربح من هذا العامل نصف ما يربحه من عمل كلَّ واحد من العمال السبعة الآخرين، ومعنى هذا: أنَّ ربحه سوف يعادل (٣٠) ساعة من العمل، وأنَّه سيتمكن من معيشة أفضل مما سبق.

وهنا نكرر الافتراض، فإنَّ في إمكاننا أن نتصور المالك وهو يستطيع على إثر زيادة كمية جديدة في نقه، أن يشتري من العامل الثامن ثلاثة أرباع، ولا يبقى للعامل صلة بمحل آخر، إلا بمقدار ثلات ساعات، فهل نواجه عند هذا غير ما واجهناه عند حدوث التغيير الكمي السابق، من زيادة كمية في الربح، وفي مستوى معيشة المالك؟! فهب أنَّ المالك استطاع تصفيق نقه بزيادة كمية جديدة، أتاحت له أن يشتري من العامل الثامن كلَّ جهده اليومي، فماذا سوف يحدث غير ما كان يحدث على إثر الزيادات الكمية السابقة، من زيادة في القيمة الفائضة، وفي مستوى المعيشة؟! نعم يحدث للنقد شيء واحد لم يكن قد حدث في المرات السابقة، شيء يتصل

بالناحية اللفظية فقط ، وهو : أنَّ هذا النقد لم يكن يتفضَّل عليه ماركس بإطلاق لفظ : (رأس المال) ، وأمَّا الآن فيصيغ أنْ يُسمَّى بهذا اللفظ . أفهمُوا  
هو التغيير النوعي والتحول الكيفي الذي يطرأ على النقد !؟ . وهل كلَّ امتياز  
هذه المرحلة من النقد عن المراحل السابقة ناحية لفظية خالصة بحيث لو كنا  
نطلق لفظ : (رأس المال) على مرحلة سابقة لحدث التغيير الكيفي في زمان  
أسبق ؟!

## ٤. الارتباط العام

قال ستالين:

«إنَّ الديالكتيك - خلافاً للميتافيزيقية - لا يعتبر الطبيعة تراكماً عرضياً للأشياء، أو حوادث بعضها منفصل عن بعض، أو أحدهما منعزل مستقل عن الآخر، بل يعتبر الطبيعة كلاً واحداً متماسكاً، تربط فيه الأشياء والحوادث فيما بينها ارتباطاً عضوياً، ويتعلق أحدها بالآخر، ويكون بعضها شرطاً لبعض بصورة متناسبة»<sup>(١)</sup>.

فالطبيعة بأجزائها المتنوعة لا يمكن أن تُدرس على الطريقة الديالكتيكية حال فصل بعضها عن الآخر، وتجريده عن ظروفه وشروطه، وعما يرتبط بواقعه من ماضٍ وحاضر، كما هو شأن الميتافيزيقية التي لا تنظر إلى الطبيعة باعتبارها شبكة ارتباط واتصال، بل نظرة تجريدية خالصة. فكلّ حادثة لا يكون لها معنى في المفهوم الديالكتي، إذا عُزلت عن الحوادث الأخرى المحيطة بها، ودرست بصورة ميتافيزيقية تجريدية.

---

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ١٥ - ١٦.

والواقع: أنه لو كان يكفي لإسقاط فلسفة ما إلصاق التهم بها دون مبرر، وكانت الاتهامات التي تكيلها الماركسية - في خطتها الجديد هذا - للميتافيزيقية، كافية لدحضها، وتفنيد نظرتها الانعزالية إلى الطبيعة، المناقضة لروح الارتباط المكين بين أجزاء الكون. ولكن لتقل لنا الماركسية: من كان يشك في هذا الارتباط؟ وأي ميتافيزيقية هذه التي لا تقره، إذا أفرزت منه نقاط الضعف التي تمثل الطابع الديالكتي له، وأقيمت على أساس فلسي متيين من مبدأ العلية وقوانينها (التي خصصنا الجزء الثالث من هذه المسألة لدراستها)؟!

فإن الحوادث في النظرة العامة للكون، لا تعدو أحد أشكال ثلاثة:

فإما أن تكون مجموعة من الصدف المتراكمة، بمعنى: أن كل حادثة توجد باتفاق بحث دون أن تكون هناك أي ضرورة تدعو إلى وجودها. وهذه هي النظرة الأولى.

وإما أن تكون أجزاء الطبيعة ضرورية، ضرورية ذاتية، فكل واحد منها يوجد بسبب من ضرورته الذاتية دون احتياج إلى شيء خارجي، أو تأثر به. وهذه هي النظرة الثانية.

وكلا هاتين النظريتين لا تسجمان مع مبدأ العلية القائل: إن كل حادثة ترتبط في وجودها بأسبابها، وشروطها الخاصة؛ لأن هذا المبدأ يرفض الصدفة والاتفاق، كما يرفض الضرورة الذاتية للحوادث. وبالتالي يعيّن نظرة أخرى نحو العالم، وهي النظرة التي يعتبر فيها العالم مرتبطة ارتباطاً كاملاً طبقاً لمبدأ العلية وقوانينها، ويحتل كل جزء منه موضعه الخاص من الكون الذي تحتممه شرائط وجوده وقائلة أسبابه. وهذه هي النظرة الثالثة التي تقيم الميتافيزيقية على أساسها فهمها للعالم. ولأجل ذلك كان سؤال:

لماذا وجد؟ أحد الأسئلة الأربعه<sup>(١)</sup> التي يعتبر المتنطق الميتافيزيقي الإحاطة العلمية بشيء، مرهونة بمدى الجواب عليها.

فهذا يعني بكل وضوح: أن الميتافيزيقي لا تقر مطلقاً إمكان عزل الحادثة عن محيطها وشروطها، وتجميد السؤال عن علاقاتها بالحوادث الأخرى.

فليس الاعقاد بالارتباط العام - إذن - وفقاً على الديالكتيك، بل هو مما تؤدي إليه حتماً الأسس الفلسفية التي شيدتها الميتافيزيقية في بحوث العلية وقوانينها.

وأما مخططات هذا الارتباط القائم بين أجزاء الطبيعة، والكشف عن تفاصيله وأسراره، فذلك ما توكله الميتافيزيقية إلى العلوم على اختلاف ألوانها؛ فإن المتنطق الفلسفي العام للعالم إنما يضع الخط العريض، ويقيم نظريته الارتباطية على ضوء العلية وقوانينها الفلسفية. ويبقى على العلم بعد ذلك: أن يشرح التفاصيل في الميادين التي تتسع لها الوسائل العلمية،

(١) والأسئلة الأربع هي كما يلي: ما هو؟ وهل هو موجود؟ وكيف هو؟ ولماذا وجد ولأجل الإيضاح نطبق هذه الأسئلة على إحدى الظواهر الطبيعية. فلنأخذ الحرارة لمواجهة هذه الأسئلة فيها: ما هي الحرارة؟ ومعنى بهذا السؤال: محاولة شرح مفهومها الخاص، فنجيب على ذلك - مثلاً - أن الحرارة نوع من أنواع الطاقة.

وهل الحرارة موجودة في الطبيعة؟ ونجيب بالإيجاب طبعاً.  
وكيف هي، أي: ما هي ظواهرها وخصائصها؟ وهذا ما نجيب عنه الفيزياء، فيقال - مثلاً - بأن من خواصها التسخين، والتتمدد، والتقلص، وتغيير بعض الصفات الطبيعية للمادة... .

وأخيراً فلماذا وجدت الحرارة؟ ومرة هذا السؤال إلى الاستفهام، عن عوامل الحرارة وعللها، والشروط الخارجية التي ترتبط بها، فيجاب عنها - مثلاً - أن الطاقة الحرارية تستورد من الأرض من الشمس، وتنتهي عنها... .

ويهذا نعرف: أن المتنطق الميتافيزيقي وضع مسألة ارتباط الشيء بأسبابه وظروفه في مصف المسائل الرئيسية الأخرى التي تتناول حقيقته وجوده وخصوصاته.  
(المؤلف)، يراجع شرح المنظومة ١: ١٨٣، و ٢: ٣٣١.

ويوضح الألوان الواقعية لالرتباط، وأسرارها، ويضع فيها النقاط على الحروف.

وإذا أردنا أن نصف الديالكتيك والميتافيزيقا حقّهما معاً، كان علينا أن نسجل: أنّ الشيء الجديد الذي جاء به الديالكتيك الماركسي، ليس هو نفس قانون الارتباط العام الذي سبقت إليه الميتافيزيقا بطريقتها الخاصة، والذي هو في نفس الوقت واضح لدى الجميع، وليس موضع النقاش، وإنما سبقت الماركسية إلى الأغراض السياسية، أو بالأحرى إلى التطبيقات السياسية الخاصة لذلك القانون، التي توفر لها إمكان تنفيذ خططها وخرائطها. فنقطة الابتكار تتصل بالتطبيق، لا بالقانون من حيث وجهه المنطقية والفلسفية.

ولنقرأ بهذه المناسبة ما سجله الكاتب الماركسي (أميل برنز) عن الارتباط في المفهوم الماركسي؛ إذ كتب يقول:

«إنّ الطبيعة أو العالم، وبضمته المجتمع الإنساني، لم ت تكون من أشياء متمايزة مستقلة تمام الاستقلال عن بعضها البعض. وكل عالم يعرف ذلك، ويجد صعوبة قصوى في تحديد التقديرات، حتى لأهم العوامل التي قد تؤثر في الأشياء الخاصة التي يدرسها. إن الماء ماء، ولكن إذا زيدت حرارته إلى درجة معينة، تحول إلى بخار، وإذا انخفضت حرارته، استحال ثلجاً. كما أن هناك عوامل أخرى تؤثر عليه. ويدرك كل شخص عامي أيضاً - إذا ما خبر الأشياء - أنه لا يوجد شيء مستقل بذاته كل الاستقلال، وأن كل شيء يتاثر بالأشياء الأخرى».

«وقد يبدو هذا الترابط بين الأشياء بدليلاً إلى درجة لا

يظهر معها أي سبب لإلفات النظر إليه، ولكن الحقيقة هي: أن الناس لا يدركون الترابط بين الأشياء دائمًا، ولا يدركون أن ما هو حقيقي في ظروف معينة، قد لا يكون حقيقياً في ظروف أخرى، وهم - دائمًا - يطبقون أفكاراً تكوت في ظروف خاصة على ظروف أخرى، تختلف عنها تمام الاختلاف. وخير مثل يمكن أن يضرب في هذا الصدد، هو وجهة النظر حول حرية الكلام. إن حرية الكلام بصورة عامة تخدم الديموقراطية، وتغدو إرادة الشعب في الإعراب عن نفسها، ولذلك فهي مفيدة لتطور المجتمع، ولكن حرية الكلام للفاشية (المبدأ الأول الذي يحاول قمع الديمقراطية)، أمر يختلف كل الاختلاف؛ إذ أنه يوقف تطور المجتمع. ومهما تكرر النداء بحرية الكلام، فإن ما يصح عنه في الظروف الاعتيادية بالنسبة للأحزاب التي تهدف إلى الديمقراطية، لا يصح بالنسبة للأحزاب الفاشية<sup>(١)</sup>.

هذا النص الماركسي يعترف بأن الارتباط العام مفهوم لكلّ عالم، بل كلّ عامي خبر الأشياء - على حد تعبير (أميل برنز) - وليس شيئاً جديداً في الفهم البشري العام. وإنما الجديد الذي استهدفته الماركسية هو تكميم أفواه الأحزاب الفاشية أو الأحزاب التي تصفها الماركسية بذلك؛ نظراً إلى مدى الارتباط الوثيق بين مسألة حرية الكلام، والمسائل الأخرى التي تدخل في حسابها. ونظير ذلك عدّة تطبيقات أخرى من هذا القبيل، يمكننا أن نجدها في جملة من النصوص الماركسية الأخرى، فـ«أين الكشف المنطقي الجبار للدياليكتيك؟!

(١) ما هي الماركسية؟: ٦٥ - ٧٦.

## نقطتان حول الارتباط العام:

ومن الضروري أن نشير في سياق الحديث عن نظرية الارتباط العام في الميتافيزيقية إلى نقطتين مهمتين :

**النقطة الأولى** - أن ارتباط كل جزء من أجزاء الطبيعة والكون بما يتصل به من أسباب، وشرائط، وظروف - في المفهوم الميتافيزيقي - لا يعني عدم إمكان ملاحظته بصورة مستقلة، ووضع تعريف خاص به، ولذلك كان التعريف أحد المواضيع التي يبحثها المنطق الميتافيزيقي. وأكبر الظن أن ذلك هو الذي بعث الماركسية إلى اتهام الميتافيزيقا بأنها لا تؤمن بالارتباط العام، ولا تدرس الكون على ذلك الأساس؛ إذ وجدت الميتافيزيقي يأخذ الشيء الواحد، فيحاول تحديده وتعريفه بصورة مستقلة عن سائر الأشياء الأخرى، فخيّل لها بسبب ذلك أنه لا يقرّ بوجود الارتباط بين الأشياء، ولا يتناولها بالدرس إلا في حال عزل بعضها عن الآخر. فكأنه حين عرف الإنسانية بأنها : حياة وفكر، وعرف الحيوانية، بأنها : حياة وإرادة، قد عزل الإنسانية أو الحيوانية عن ظروفهما وملابسهما ، ونظر إليهما نظرة مستقلة.

ولكن الواقع : أن التعريفات التي درج المنطق الميتافيزي على إعطائها لكل شيء بصورة خاصة، لا تتنافى مطلقاً مع المبدأ القائل بالارتباط العام بين الأشياء، ولا يقصد منه التفكيك بين الأشياء، والاكتفاء من دراستها بإعطاء تلك التعريفات الخاصة لها . فنحن حين نعرف الإنسانية بأنها : حياة وفكر، لا نرمي من وراء ذلك إلى إنكار ارتباط الإنسانية بالعوامل والأسباب الخارجية، وإنما نقصد بالتعريف : أن نعطي فكرة للشيء الذي يرتبط بتلك العوامل والأسباب؛ ليتاح لنا أن نبحث عمّا يتصل به من عوامل وأسباب. وحتى الماركسية نفسها تتحذّل التعريف أسلوباً لتحقيق هذا الهدف نفسه ، فهي تعرف الديالكتيك ، وتعرف المادة... فقد عرف لينين الديالكتيك بأنه :

«علم القوانين العامة للحركة»<sup>(١)</sup>.

وعرف المادة بأنها :

«هي الواقع الموضوعي المعطى لنا في الإحساس»<sup>(٢)</sup>.

أفيكون من مفهوم هذه التعريف أن لينين فصل الديالكتيك عن سائر أجزاء المعرفة البشرية من العلوم، ولم يعتقد باتصالها به؟ وأنه نظر إلى المادة بصورة تجريدية، ودرسها متغاضياً عما فيها من ارتباطات وتفاعلات؟ كلا؛ فإن التعرف لا يعني في كثير أو قليل، تحظى الارتباط القائم بين الأشياء وإهماله، وإنما يحدد لنا المفهوم الذي نحاول الكشف عن روابطه وعلاقاته المتنوعة؛ ليسهل علينا التحدث عن تلك الروابط وال العلاقات درسها.

**النقطة الثانية** - أن الارتباط بين أجزاء الطبيعة لا يمكن أن يكون دورياً. ونقصد بذلك : أن الحادثتين المرتبطتين - كالسخونة والحرارة - لا يمكن أن تكون كلّ منهما شرطاً لوجود الحادثة الأخرى. فالحرارة لما كانت شرطاً لوجود الغليان، فلا يمكن أن يكون الغليان شرطاً لوجود الحرارة أيضاً<sup>(٣)</sup>.

فلكلّ جزء من الطبيعة - في سجل الارتباط العام - درجة الخاصة التي تحدّد له ما يتصل به من شرائط تؤثر في وجوده، ومن ظواهر يؤثر هو في وجودها. وأمّا أن يكون كلّ من الجزئين أو الحادثتين سبباً لوجود الآخر،

(١) ماركس، أنجلز والماركسيّة: ٢٤.

(٢) ما هي المادة؟: ٣٩.

(٣) ولا يمكن أن يؤخذ التفاعل بين الأضداد الخارجية دليلاً على إمكان ذلك؛ لأن التفاعل بين الأضداد الخارجية لا يعني أن كلّ واحد منها شرط لوجود الآخر وسبب له، بل مردّه في الحقيقة إلى اكتساب كلّ ضدّ صفة من الآخر لم تكن موجودة عنه. فالشحنة السالبة والموجة تتفاعلان، لا يعني أن كلاً من الشحتين وجدت بسبب الشحنة الأخرى، بل بمعنى: أن الشحنة السالبة ولدت حالة انجذاب خاصّ في الشحنة الموجة، وكذلك العكس. (المؤلف)

ومديناً له بوجوده في نفس الوقت، فذلك يجعل الارتباط السببي دائرياً يرجع من حيث بدأ وهو غير معقول.

وأخيراً، فلنقف لحظة عند (أنجلز) وهو يتحدث عن الارتباط العام، وتضافر البراهين العلمية عليه قائلاً :

«على أن ثمة اكتشافات ثلاثة بوجه خاص قد تقدمت بخطوات العملاقة بمعرفتنا، لترابط العمليات التطورية الطبيعية :

**أولاً** - اكتشاف الخلية، بصفتها الوحدة التي تنمو منها العضوية النباتية والحيوانية كلها بطريق التكاثر والتمايز، بحيث لم نعرف بأن تطور سائر العضويات العليا ونحوها، يتتابعان وفق قانون عام فحسب، بل إن قدرة الخلية كذلك على التحول، تبين الطريق الذي تستطيع العضويات بمقتضاه أن تغير أنواعها، فتجتاز بذلك تطوراً أكثر من أن يكون فردياً.

**ثانياً** - اكتشاف تحول الطاقة الذي يبين أن سائر القوى المؤثرة - **أولاً** - في الطبيعة غير العضوية... . يبيّن لنا أن هذه القوى بمجموعها هي ظواهر مختلفة للحركة الكلية، تمر كل منها إلى الأخرى ينسب كمية معينة..

وأخيراً البرهان الشامل الذي كان (داروين) أول من جاء به، والذي ينص على أن جملة ما يحيط بنا في الوقت الحاضر من منتجات الطبيعة - بما في ذلك البشر - إن هي إلا نتائج عملية طويلة من التطور»<sup>(١)</sup>.

والواقع : أن الاكتشاف الأول هو الكشف العلمية التي انتصرت فيها

(١) لودفيج فيورياخ : ٨٨.

الميتافيزيقا؛ لأنَّه برهن على أنَّ مبدأ الحياة هو الخلية الحية (البروتوبلاسم)، فأزاح بذلك الوهم القائل بإمكان قيام الحياة في أي مادة عضوية تتوفر فيها عوامل مادية خاصة، ووضع حدًّا فاصلاً بين الكائنات الحية وغيرها؛ نظراً إلى أنَّ جرثومة الحياة الخاصة، هي وحدتها التي تحمل سرَّها العظيم. فاكتشاف الخلية الحية في نفس الوقت الذي دلَّنا على أصل واحد للأجسام الحية، دلَّنا - أيضاً - على مدى الابون بين الكائن الحي وغيره.

وأما الاكتشاف الثاني فهو الآخر - أيضاً - يُعدَّ ظفراً عظيماً للميتافيزيقا؛ لأنَّه يثبت بطريقة علمية: أنَّ جميع الأشكال التي تُتَخَذُها الطاقة - بما فيها الصفة المادية - هي صفات وخصائص عرضية، فتكون بحاجة إلى سبب خارجي، كما سنوضح ذلك في الجزء الرابع من هذه المسألة. أضف إلى ذلك: أنَّ الاكتشاف المذكور يتعارض مع قوانين الديالكتيك؛ لأنَّه يفترض للطاقة كميَّة محدودة ثابتة لا تخضع للحركة الديالكتيكية، التي يزعم الجدل الماركسي صدقها على جميع جوانب الطبيعة وظواهرها، وإذا أثبتت العلم استثناء جانب في الطبيعة من قوانين الديالكتيك، فقد زالت ضرورته وصفته القطعية.

وأما نظرية (داروين) عن تطور الأنواع وخروج بعضها من بعض، فهي لا تتفق - أيضاً - مع قوانين الديالكتيك، ولا يمكن أن تُتَخَذَ سندًا علمياً للطريقة الديالكتيكية في تفسير الأحداث؛ فإنَّ داروين وبعض المساهمين معه في بناء النظرية وتعديلها، يفسرون تطور نوع إلى نوع آخر على أساس ما يظفر به بعض أفراد النوع القديم من ميزات وخصائص عن طريق صدفة ميكانيكية أو أسباب خارجية محددة، كالبيئة والمحيط، وكلَّ ميزة يحصل عليها الفرد تظلَّ ثابتة فيه، وتنتقل بالوراثة إلى أبنائه، وبذلك ينشأ جيل قوي بفضل هذه الميزات المكتسبة. وفي خضمِ الصراع في سبيل القوت والبقاء

بين الأقوياء من هذا الجيل، وبين الضعاف من أفراد النوع الذين لم يظفروا بمثل تلك الميزات، يعمل قانون تنازع البقاء عمله، فيقىن الضعيف وبقى الأفراد الأقوياء، وتتجمع المزايا عن طريق توريث كل جيل مزاياه التي حصل عليها بسبب ظروفه وبيئته التي عاشها للجيل الذي يتلوه، وهكذا حتى ينشأ نوع جديد يتمتع بمجموع المزايا التي اكتسبها أسلافه على مر الزمن.

ونحن نستطيع أن ندرك بوضوح مدى التناقض بين نظرية داروين هذه، وبين الطريقة الديالكتية العامة.

فهناك الطابع الميكانيكي للنظرية يبدو بوضوح من خلال تفسير داروين لتطور الحيوان بأسباب خارجية، فالميزات والفرق الفردية التي يحصل عليها الجيل القوي من أفراد النوع ليست نتيجة لعملية تطورية ولا ثمرة لتناقض داخلي، وإنما هي وليدة مصادفة ميكانيكية أو عوامل خارجية من البيئة والمحيط، فالظروف الموضوعية التي عاشها الأفراد الأقوية هي التي أمدتهم بعناصر قوتهم وميّزتهم عن الآخرين لا الصراع الداخلي في الأعمق كما يفترض الديالكتيك.

كما أن الميزة التي يحصل عليها الفرد بطريقة ميكانيكية - أي: بأسباب خارجية من الظروف التي يعيشها - لا تتطور بحركة ديناميكية وتنمو بتناقض داخلي حتى تحول الحيوان إلى نوع جديد، وإنما تظل ثابتة، وتنتقل بالوراثة دون أن تتطور، وتبقى بشكل تغيير بسيط ساكن، ثم تصاف إلى الميزة السابقة ميزة أخرى تتولد هي الأخرى - أيضاً - ميكانيكياً بسبب الظروف الموضوعية، فيحصل تغيير بسيط آخر، وهكذا تتولد الميزات بطريقة ميكانيكية، وتواصل وجودها في الأبناء عن طريق الوراثة وهي ساكنة ثابتة، وحين تجتمع يتكون منها أخيراً الشكل الأرقى للنوع الجديد.

وهناك - أيضاً - فرق كبير بين قانون تنازع البقاء في نظرية داروين،

و فكرة الصراع بين الأضداد في الديالكتيك؛ تعبّر عن صراع بين ضدّين يسفر في النهاية عن توحّدهما في مركب أعلى وفقاً لثالث الأطروحة والطبق والتركيب. ففي صراع الطبقات - مثلاً - تشبّه المعركة بين الضدّين في المحتوى الداخلي للمجتمع، وهمما الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة، وينتهي الصراع بامتصاص الطبقة العاملة للطبقة الرأسمالية، وتتوحد الطبقتين معاً في مجتمع لاطبقي، كلّ أفراده يملكون ويعملون.

وأما تنازع البقاء والصراع بين القوي والضعيف في نظرية داروين، فهو ليس صراعاً ديالكتيكياً، لأنّه لا يسفر عن توحد الأضداد في مركب أرقى، وإنّما يؤدي إلى إفقاء أحد الضدّين والاحتفاظ بالآخر، فهو يزيل الضعف من أفراد النوع إزالة نهائية ويبيّن الأقوياء، ولا يتبع مركباً جديداً يتوحد فيه الضعفاء والأقواء، فالضدان المتصارعان كما يفترض الديالكتيك في ثالوث الأطروحة والطبق والتركيب.

إذا طرحنا فكرة تنازع البقاء أو قانون الانتخاب الطبيعي بوصفها تفسيراً لتطور الأنواع، واستبدلناها بفكرة الصراع بين الحيوان والبيئة الذي يكتف الجهاز العضوي وفقاً لشروط البيئة، وقلنا: إنّ الصراع بين الحيوان والبيئة - بدلاً عن الصراع بين القوي والضعيف - هو رصيد التطور كما قرّره (روجيه غارودي)<sup>(١)</sup>، أقول: إذا طورنا النظرية وفسّرنا تطور الأنواع في ضوء الصراع بين البيئة والحيوان، فسوف لن نصل إلى نتيجة ديالكتيكية أيضاً، لأنّ الصراع بين البيئة والجهاز العضوي لا يسفر عن التحامهما وتتوحد هما في مركب أرقى، وإنّما تظلّ الأطروحة والطبق دون تركيب. فالضدان المتصارعان هنا - البيئة والحيوان - وإن كانوا موجودين معاً في نهاية المعركة، ولا يضمحل أحدهما خلال الصراع، ولكنّهما لا يتوحدان في

---

(١) الروح الحزية في الفلسفة والعلوم: ٤٣.

مرَكَبٌ جَدِيدٌ كَمَا تَوْحِدُ الطَّبْقَةِ الرَّاسِمَالِيَّةِ وَالطَّبْقَةِ الْعَامِلَةِ فِي مَرَكَبِ اِجْتِمَاعِيِّ جَدِيدٍ.

وَأَخِيرًا، فَأَينُ الدَّفْعَيْة؟ وَأَينُ التَّكَامُلُ فِي التَّطَوُّرِ الْبَيُولُوْجِيِّ عِنْدَ دَارُوْن؟ فَإِنَّ الْدِيَالِكْتِيْكَ يُؤْمِنُ بِأَنَّ التَّحْوِلَاتِ الْكَيْفِيَّةِ تَحْصُلُ بِصُورَةِ دَفْعَيْةٍ خَلَافًا لِلتَّغْيِيرَاتِ الْكَمِيَّةِ الَّتِي تَنْمُو بِبَطْءٍ، كَمَا أَنَّهُ يُؤْمِنُ أَنَّ الْحَرْكَةَ فِي اِتِّجَاهِ مَتَكَامِلٍ وَصَاعِدٍ دَائِمًا، وَنَظَرِيَّةُ دَارُوْنِ أَوْ فَكْرَةُ التَّطَوُّرِ الْبَيُولُوْجِيِّ تَبرُّهُنَ عَلَى إِمْكَانِ الْعَكْسِ تَمَامًا، فَقَدْ بَيَّنَ عَلَمَاءُ الْبَيُولُوْجِيَّا: بِأَنَّ فِي الطَّبِيعَةِ الْحَيَّةِ حَالَاتٌ اِنْتِقَالٌ تَدْرِيْجِيَّةٌ، كَمَا أَنَّ فِيهَا حَالَاتٌ اِنْتِقَالٌ بِشَكْلِ قَفَزَاتٍ مَفَاجِئَةٍ<sup>(١)</sup> كَمَا أَنَّ التَّفَاعُلَ الَّذِي يُحدِّدُهُ دَارُوْنُ بَيْنَ الْكَائِنِ الْحَيِّ وَالْطَّبِيعَةِ لَيْسَ مِنَ الضروريِّ فِيهِ أَنْ يَضْمِنْ تَكَامُلَ الْكَائِنِ الْمَتَطَوَّرِ، بَلْ قَدْ يَفْقَدُ بِسَبِيلِ ذَلِكِ شَيْئًا مَا كَانَ قَدْ حَصَلَ عَلَيْهِ مِنَ الْكَمَالِ طَبْقًا لِلْقَوْانِينِ الَّتِي يُحدِّدُهَا فِي نَظَريَّتِهِ لِلتَّفَاعُلِ بَيْنِ الْحَيَّةِ وَالْطَّبِيعَةِ، كَالْحَيَوانَاتِ الَّتِي اضْطُرِرْتُ مِنْذُ أَبْعَدِ الْأَمَادِ إِلَى الْعِيشِ فِي الْكَهْوَفِ وَتَرَكَ حَيَاةَ النُّورِ، فَفَقَدَتْ بَصِرَهَا فِي رَأْيِ دَارُوْنِ بِسَبِيلِ تَفَاعُلِهَا بِمَحِيطِهَا الْخَاصِّ، وَعَدَمِ استِعْمَالِهَا لِعَضُوِ الإِبْصَارِ فِي مَجَالِهَا الْمَعِيشِيَّةِ، وَبِذَلِكِ أَدَى التَّطَوُّرَ فِي التَّرْكِيبِ الْعُضُوِيِّ إِلَى الْانْهِيَاطِ، خَلَافًا لِلْمَارِكِسِيَّةِ الَّتِي تَعْتَقِدُ أَنَّ الْعَمَلِيَّاتِ التَّنْطُورِيَّةِ الْمُتَرَابِطَةِ فِي الطَّبِيعَةِ الْمُبَشِّّقَةِ عَنْ تَنَاقُضَاتِ دَاخِلِيَّةٍ تَسْتَهِدُفُ التَّكَامُلَ دَائِمًا؛ لَأَنَّهَا عَمَلِيَّاتٌ تَقْدِيمِيَّةٌ صَاعِدَةٌ.

---

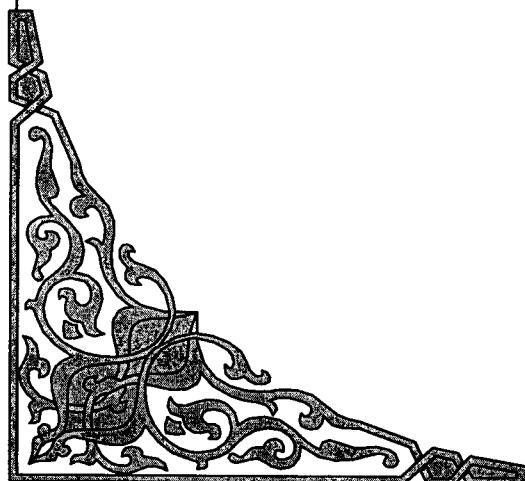
(١) الرُّوحُ الْحَزِيْبَةُ فِي الْفَلَسْفَةِ وَالْعِلُومِ: ٤٤.

المفهوم الفلسفي للعالم

٣

## مبدأ العلية

- \* القضايا المبنية على مبدأ العلية.
- \* لماذا تحتاج الأشياء إلى علة؟
- \* التماضير بين العلة والمعلول.





إنَّ من أوليات ما يدركه البشر في حياته الاعتيادية، (مبدأ العلية) القائل: إنَّ لكلَّ شيء سبباً. وهو من المبادئ العقلية الضرورية؛ لأنَّ الإنسان يجد في صميم طبيعته الباعث الذي يبعثه إلى محاولة تعليل ما يجد من أشياء، وتبرير وجودها باستكشاف أسبابها. وهذا الباعث موجود بصورة فطرية في الطبيعة الإنسانية، بل قد يوجد عند عدّة أنواع من الحيوان أيضاً. فهو يلتفت إلى مصدر الحركة غريزياً؛ ليعرف سببها، ويفحص عن منشأ الصوت؛ ليدرك علته. وهكذا يواجه الإنسان - دائمًا - سؤال: لماذا...؟ مقابل كلَّ وجود وظاهرة يحسُّ بها، حتى إنَّه إذا لم يجد سبباً معيناً، اعتقاد بوجود سبب مجهول انبثق عنه الحادث.

## مبدأ العلية هو الأساس

وعلى أساس مبدأ العلية يتوقف:

**أولاً - إثبات الواقع الموضوعي للإحساس.**

**ثانياً - كل النظريات، أو القوانين العلمية المستندة إلى التجربة.**

**ثالثاً - جواز الاستدلال وإنتاجه في أي ميدان من الميادين الفلسفية أو العلمية.**

فلولا مبدأ العلية وقوانينها، لما أمكن إثبات موضوعية الإحساس، ولا شيء من نظريات العلم وقوانينه، ولما صَحَ الاستدلال بأي دليل كان في مختلف مجالات المعرفة البشرية. وفيما يلي توضيح ذلك:

### ١ - العلية وموضوعية الإحساس:

سبق أن أوضحنا في نظرية المعرفة: أنَّ الحَسَنَ لا يعود أن يكون لوناً من ألوان التصور. فهو وجود لصورة الشيء المحسوس في مدارك الحسن، ولا يملك صفة الكشف التصديقية عن واقع خارجي، ولذلك قد يحسن الإنسان بأشياء في حالات مرضية ولا يصدق بوجودها. فالإحساس - إذن - ليس سبيلاً كافياً للتصديق أو الحكم، أو العلم بالواقع الموضوعي.

ولكن المسألة التي تواجهنا حينئذ، هي: أن الإحساس إذا لم يكن بذاته دليلاً على وجود المحسوس خارج حدود الشعور والإدراك، فكيف نصدق - إذن - الواقع الموضوعي؟

والجواب جاهز على ضوء دراستنا لنظرية المعرفة، وهو: أن التصديق بوجود واقع موضوعي للعالم تصديق ضروري أولي، فهو لأجل ذلك لا يحتاج إلى دليل، ولكن هذا التصديق الضروري إنما يعني وجود واقع خارجي للعالم على سبيل الإجمال. وأما الواقع الموضوعي لكل إحساس، فهو ليس معلوماً علمياً ضرورياً. وإن فتحتاج إلى دليل لإثبات موضوعية كل إحساس بصورة خاصة، وهذا الدليل هو: مبدأ العلية وقوانينها؛ ذلك أن حدوث صورة لشيء معين في ظروف وشروط معينة، يكشف عن وجود علة خارجية له، تطبيقاً لذلك المبدأ. فلو لا هذا المبدأ لما كشف الإحساس، أو وجود الشيء في الحسّ عن وجوده في مجال آخر. ولأجل هذا السبب قد يحسّ الإنسان بأشياء، أو يُخيّل له أنه يبصرها في حالات مرضية خاصة، ولا يستكشف من ذلك واقعاً موضوعاً لتلك الأشياء؛ حيث إن تطبيق مبدأ العلية لا يدلّ على وجود هذا الواقع ما دام يمكن تعليل الإحساس بالحالة المرضية الخاصة، وإنما يثبت الواقع الموضوعي للحسّ فيما إذا لم يكن له تفسير على ضوء مبدأ العلية، إلاّ بواقع موضوعي ينشأ الإحساس منه.

ويستنتج من ذلك القضايا الثلاث الآتية:

**الأولى** - أن الإحساس وحده لا يكشف عن وجود واقع موضوعي؛ لأنّه تصور، وليس من وظائف التصور - بمختلف ألوانه - الكشف التصديقي.

**الثانية** - أن العلم بوجود واقع للعالم على سبيل الإجمال، حكم ضروري أولي لا يحتاج إلى دليل، أي: إلى علم سابق. وهو النقطة الفاصلة بين المثالية والواقعية.

**الثالثة - أن العلم بوجود واقع موضوعي لهذا الحس أو ذاك، إنما يكتسب على ضوء مبدأ العلية.**

## ٢ - العلية والنظريات العلمية؛

إن النظريات العلمية في مختلف ميادين التجربة والمشاهدة، تتوقف بصورة عامة على مبدأ العلية وقوانينها توقفاً أساسياً. وإذا سقطت العلية ونظامها الخاص من حساب الكون، يصبح من المتعذر تماماً تكوين نظرية علمية في أي حقل من الحقول. وليتضح هذا نجد من الضروري أن نشير إلى عدّة قوانين من المجموعة الفلسفية للعلية التي يرتكز عليها العلم، وهي كما يلي :

**أ - مبدأ العلية القائل : إن لكل حادثة سبباً.**

**ب - قانون الحتمية القائل : إن كل سبب يولّد النتيجة الطبيعية له بصورة ضرورية ، ولا يمكن للتتابع أن تفصل عن أسبابها .**

**ج - قانون التنااسب بين الأسباب والنتائج ، القائل : إن كل مجموعة متفقة في حقيقتها من مجتمع الطبيعة ، يلزم أن تتفق - أيضاً - في الأسباب والنتائج .**

فعلى ضوء مبدأ العلية نعرف - مثلاً - أن الإشعاع الذي ينبع عن ذرة الراديوم له سبب ، وهو : الانقسام الداخلي في محتوى الذرة . وعلى ضوء قانون الحتمية ، نستكشف أن هذا الانقسام عند استكمال الشروط اللازمة ، يولّد الإشعاع الخاص بصورة حتمية ، وليس من الممكن الفصل بينهما . وعلى أساس قانون التنااسب نستطيع أن نعمم ظاهرة الإشعاع ، وتفسيرها الخاص لجميع ذرات الراديوم ، فنقول : ما دامت جميع ذرات هذا العنصر متفقة في الحقيقة ، فيجب أن تتفق في أسبابها ونتائجها ، فإذا كشفت التجربة

العلمية عن إشعاع في بعض ذرات الراديوم، أمكن القول باعتباره ظاهرة عامة لسائر الذرات المماثلة في الظروف المشخصة الواحدة.

ومن الواضح: أن القانونين الآخرين: الحتمية والتناسب، منبثقان عن مبدأ العلية، فلو لم تكن في الكون علية بين بعض الأشياء وبعض، وكانت الأشياء تحدث صدفة واتفاقاً، لم يكن من الحتمي أن يوجد الإشعاع بدرجة معينة حين تكون هناك ذرة راديوم، ولم يكن من الضروري - أيضاً - أن تشتراك جميع ذرات العنصر في ظواهر إشعاعية معينة، بل يصبح من الجائز أن يكون الإشعاع في ذرة دون أخرى، لا شيء إلا للصدفة والاتفاق، ما دام مبدأ العلية خارجاً عن حساب الكون. فمرة الحتمية والتناسب معاً إلى مبدأ العلية.

ولنعد الآن - بعد أن عرفنا الفقرات الرئيسية الثلاث: العلية، والاحتمة، والتناسب - إلى العلوم والنظريات العلمية، فإننا سوف نجد بكل وضوح: أن جميع النظريات والقوانين التي تزخر بها العلوم، مرتكزة في الحقيقة على أساس تلك الفقرات الرئيسية، وقائمة على مبدأ العلية وقوانينها. فلو لم يؤخذ هذا المبدأ كحقيقة فلسفية ثابتة، لما أمكن أن تقام نظرية، ويشارد قانون علمي له صفة العموم والشمول؛ ذلك أن التجربة التي يقوم بها العالم الطبيعي في مختبره، لا يمكن أن تستوعب جميع جزئيات الطبيعة، وإنما تتناول عدة جزئيات محدودة متفقة في حقيقتها، فتكتشف عن اشتراكها في ظاهرة معينة، وحيث يتتأكد العالم من صحة التجربة ودقتها وموضوعيتها، يضع فوراً نظريته أو قانونه العام الشامل لجميع ما يماثل موضوع تجربته من أجزاء الطبيعة. وهذا التعميم الذي هو شرط أساسى لإقامة علم طبيعى، لا مبرر له إلا قوانين العلية بصورة عامة، وقانون التناسب منها بصورة خاصة، القائل: إن كل مجموعة متفقة في حقيقتها، يجب أن تتفق - أيضاً - في العلل والأثار، فلو لم تكن في الكون علل وأثار،

وكان الأشياء تجري على حسب الاتفاق البحث، لما أمكن للعالم الطبيعي القول: إن ما صح في مختبره الخاص، يصح على كل جزء من الطبيعة على الإطلاق.

ولنأخذ لذلك مثلاً بسيطاً، مثال العالم الطبيعي الذي أثبت بالتجربة أن الأجسام تمدد حال حرارتها، فإنه لم يحط بتجاربه جميع الأجسام التي يحتويها الكون طبعاً، وإنما أجرى تجاربه على عدّة أجسام متنوعة، كعجلات العربة الخشبية التي توضع عليها إطارات حديدية أصغر منها، حال سخونتها، فتنكمش الإطارات إذا برداً وتشتّد على الخشب، ولفرض أنه كرر التجربة عدّة مرات على أجسام أخرى، فلن ينجو في نهاية المطاف التجريبي عن مواجهة هذا السؤال: ما دمت لم تستقص جميع الجزيئات، فكيف يمكنك أن تؤمن بأن إطارات جديدة أخرى غير التي جربتها، تمدد هي الأخرى - أيضاً - بالحرارة.

والجواب الوحيد على هذا السؤال هو: مبدأ العلية وقوانينها. فالعقل حيث إنه لا يقبل الصدفة والاتفاق، وإنما يفسّر الكون بالعلية وقوانينها من الاحتمالية والتناسب، يجد في التجارب المحدودة الكفاية للإيمان بالنظرية العامة القائلة بتمدد الأجسام بالحرارة؛ لأنّ هذا التمدد الذي كشفت عنه التجربة لم يكن صدفة، وإنما كان حصيلة الحرارة ومعلولاً لها، وحيث إنّ قانون التناسب في العلية ينص على أن المجموعة الواحدة من الطبيعة تتفق في أسبابها ونتائجها وعللها وأثارها، فلا غرو أن تحصل كل المبررات - حيّثُلَيْ - للتأكد على شمول ظاهرة التمدد لسائر الأجسام.

وهكذا نعرف أن وضع النظرية العامة لم يكن ميسوراً دون الانطلاق من مبدأ العلية. فمبدأ العلية هو الأساس الأول لجمعية العلوم والنظريات التجريبية.

وبتلخيص: أن النظريات التجريبية لا تكتسب صفة علمية ما لم تعمم

لمجالات أوسع من حدود التجربة الخاصة، وتقدم كحقيقة عامة. ولا يمكن تقديمها كذلك إلا على ضوء مبدأ العلية وقوانينها، فلا بد للعلوم عامة أن تعتبر مبدأ العلية وما إليها من قانوني الحتمية والتناسب، مسلمات أساسية، وتسلم بها بصورة سابقة على جميع نظرياتها وقوانينها التجريبية.

## ٢ — العلية والاستدلال:

مبدأ العلية هو الركيزة التي تتوقف عليها جميع محاولات الاستدلال في كل مجالات التفكير الإنساني؛ لأن الاستدلال بدليل على شيء من الأشياء يعني: أن الدليل إذا كان صحيحاً، فهو سبب للعلم بالشيء المستدل عليه. فحين نبرهن على حقيقة من الحقائق بتجربة علمية، أو بقانون فلسفياً، أو بإحساس بسيط، إنما نحاول بذلك أن يكون البرهان علة للعلم بتلك الحقيقة. فلو لا مبدأ العلية والاحتمالية، لما أتيح لنا ذلك؛ لأننا إذا طرحتنا قوانين العلية من الحساب، ولم نؤمن بضرورتها وجود أسباب معينة لكل حادث، لم تبق صلة بعد ذلك بين الدليل الذي نستند إليه، والحقيقة التي نحاول اكتسابها بسببه، بل يصبح من الجائز أن يكون الدليل صحيحاً ولا ينتج النتيجة المطلوبة ما دامت قد انفصمت علاقة العلية بين الأدلة والنتائج، بين الأسباب والآثار.

وهكذا يتضح: أن كل محاولة للاستدلال تتوقف على الإيمان بمبدأ العلية، وإلا كانت عبئاً غير مثمر. وحتى الاستدلال على رد مبدأ العلية الذي يحاوله بعض الفلاسفة أو العلماء، يرتكز على مبدأ العلية أيضاً؛ لأن هؤلاء الذين يحاولون إنكار هذا المبدأ، والاستناد في ذلك إلى دليل، لم يكونوا يقرون بهذه المحاولة لو لم يؤمنوا بأن الدليل الذي يستندون إليه، سبب كاف للعلم ببطلان مبدأ العلية. وهذا بنفسه تطبيق حرفي لهذا المبدأ.

### الميكانيكية والديناميكية:

يتربّى على ما سبق النتائج التالية:

أ - أن مبدأ العلية لا يمكن إثباته والتدليل عليه بالحسن؛ لأنَّ الحسن لا يكتسب صفة موضوعية إلا على ضوء هذا المبدأ. فنحن نثبت الواقع الموضوعي لأحساسنا استناداً إلى مبدأ العلية، فليس من المعقول أن يكون هذا المبدأ مديناً للحسن في ثبوته، ومرتكزاً عليه، بل هو مبدأ عقلي يصدق به الإنسان، بصورة مستغنية عن الحسن الخارجي.

ب - أن مبدأ العلية ليس نظرية علمية تجريبية، وإنما هو: قانون فلسفى عقلي فوق التجربة؛ لأنَّ جميع النظريات العلمية تتوقف عليه. ويبدو هذا واضحاً كلَّ الوضوح بعد أن عرفنا أنَّ كلَّ استنتاج علمي قائم على التجربة يواجه مشكلة العموم والشمول، وهي: أنَّ التجربة التي يرتكز عليها الاستنتاج محدودة، فكيف تكون بمجردتها دليلاً على نظرية عامة؟! وعرفنا - أيضاً - أنَّ الحلَّ الوحيد لهذه المشكلة، إنما هو: مبدأ العلية، باعتباره دليلاً على تعميم الاستنتاج وشموله. فلو افترضنا أنَّ مبدأ العلية نفسه مرتكز على التجربة، فمن الضروري أن نواجه مشكلة العموم والشمول مرة أخرى؛ نظراً إلى أنَّ التجربة ليست مستوعبة للكون، فكيف تعتبر دليلاً على نظرية عامة؟! وقد كنا نحلَّ هذه المشكلة - حين نواجهها في مختلف النظريات العلمية - بالاستناد إلى مبدأ العلية، بصفته الدليل الكافي على عموم النتيجة وشمولها. وأما إذا اعتبر نفس هذا المبدأ تجريبياً، وواجهنا المسألة فيه، فسوف نعجز نهائياً عن الجواب عليه. فلا بدَّ - إذن - أن يكون مبدأ العلية فوق التجربة، وقاعدة أساسية للاستنتاجات التجريبية عامة.

ج - أن مبدأ العلية لا يمكن الاستدلال على رده بأى لون من ألوان الاستدلال؛ لأنَّ كلَّ محاولة من هذا القبيل تنطوي ضمناً على الاعتراف به،

فهو - إذن - ثابت بصورة متقدمة على جميع الاستدلالات التي يقوم بها الإنسان.

وخلاصة هذه النتائج: أن مبدأ العلية ليس مبدأ تجريبياً، وإنما هو مبدأ عقلي ضروري.

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نضع الحد الفاصل بين الميكانيكية والديناميكية، وبين مبدأ العلية ومبدأ الحرية؛ فإن التفسير الميكانيكي للعلية كان يقوم على أساس اعتبارها مبدأ تجريبياً، فهي ليست في رأي الميكانيكية المادية إلا رابطة مادية، تقوم بين ظواهر مادية في الحقل التجربى، وتستكشف بالوسائل العلمية. ولأجل ذلك كان من الطبيعي أن تنهر العلية الميكانيكية إذا عجزت التجربة في بعض المجالات العلمية عن الكشف عما وراء الظاهرة من علل وأسباب؛ لأنها لم تتم إلا على أساس تجريبي، فإذا خانتها التجربة، ولم يبرهن عليها التطبيق العملي سقطت عن درجة الوثوق العلمي والاعتبار.

وأما على رأينا في العلية القائل: إنها مبدأ عقلي فوق التجربة، فال موقف يختلف كل الاختلاف من جوانب عديدة:

أولاً - أن العلية لا تقتصر على الظواهر الطبيعية التي تبدو في التجربة، بل هي قانون عام للوجود في مجاله الأوسع الذي يضمّ الظواهر الطبيعية ونفس المادة وما وراء المادة من ألوان الوجود.

ثانياً - أن السبب الذي يحكم بوجوده مبدأ العلية، ليس من الضروري أن يخضع للتجربة، أو أن يكون شيئاً مادياً.

ثالثاً - أن عدم كشف التجربة عن وجود سبب معين لصيروحة ما أو لظاهرة ما، لا يعني فشل مبدأ العلية؛ إذ أن هذا المبدأ لم يرتكز على

التجربة ليتزعزع بسبب عدم توفرها. فبالرغم من عجز التجربة عن استكشاف السبب، يبقى الوثيق الفلسفـي بوجوده - طبقاً لمبدأ العلية - قوياً، ويرجع فشل التجربة في الكشف عن السبب إلى أمرين: إما قصورها وعدم إحاطتها بالواقع المادي، والملابسات الخاصة للحادثة، وإما أنّ السبب المجهول خارج عن الحقل التجـريبي، وموجـود فوق عالم الطبيعة والمادة.

وبما سبق يمكننا أن نميـز الفوارق الأساسية بين فكرتنا عن مبدأ العلية، والفكرة الميكانيـكية عنه. ونتيـئـن أنـ الشك الذي أثير حول مبدأ العلية، لم يكن إلاـ نتيجة لفسـيرـه على أساس المفـهـوم الميكـانـيـكي النـاقـصـ.

### **مبدأ العلية والميكروفيزياء:**

نستطيع على ضوء النـتـائـجـ التي انتهـيـناـ إـلـيـهاـ فيـ مـبـداـ العـلـيـةـ،ـ أنـ نـدـحـضـ تلكـ الـحـمـلـاتـ الشـدـيـدةـ التيـ شـتـتـ فيـ المـيـكـرـوـفـيـزـيـاءـ ضـدـ قـانـونـ الـحـتـمـيـةـ،ـ وبـالتـالـيـ ضـدـ مـبـداـ العـلـيـةـ بـالـذـاتـ.ـ فقدـ وـجـدـ فـيـ الـفـيـزـيـاءـ الذـرـيـةـ الـاتـجـاهـ القـائـلـ:ـ إـنـ الضـبـطـ الـحـتـمـيـ الـذـيـ تـؤـكـدـ عـلـيـهـ الـعـلـيـةـ وـقـوـانـيـنـهـ،ـ لاـ يـصـحـ فـيـ مـسـتـوـيـ الـمـيـكـرـوـفـيـزـيـاءـ.ـ فقدـ يـكـونـ مـنـ الصـحـيـحـ أـنـ الـأـسـبـابـ ذـاتـهـاـ تـولـدـ النـتـائـجـ نـفـسـهـاـ فـيـ مـسـتـوـيـ الـفـيـزـيـاءـ الـمـدـرـسـيـةـ،ـ أوـ فـيـزـيـاءـ الـعـيـنـ الـمـجـرـدـةـ،ـ وـأـنـ تـأـثـيرـ الـأـسـبـابـ الـفـاعـلـةـ فـيـ ظـرـوفـ شـخـصـيـةـ وـاحـدـةـ،ـ لـاـ بـدـ لـهـ مـنـ أـنـ يـتـهـيـ إـلـىـ مـحـضـلـةـ وـاحـدـةـ حـتـمـاـ،ـ بـحـيثـ نـسـتـطـيعـ أـنـ نـتـأـكـدـ مـنـ طـبـيـعـةـ النـتـائـجـ وـحـتـمـيـتـهـاـ بـسـبـبـ درـاسـةـ الـأـسـبـابـ وـالـشـرـائـطـ الطـبـيـعـيـةـ...ـ وـلـكـنـ كـلـ شـيـءـ يـبـدوـ عـلـىـ غـيرـ هـذـاـ اللـونـ إـذـاـ حـاـولـنـاـ أـنـ نـطـبـقـ مـبـادـيـعـ الـعـلـيـةـ عـلـىـ الـعـالـمـ الـذـرـيـ.ـ ولـذـلـكـ أـعـلـنـ (ـهـايـزـنـبرـغـ)ـ الـعـالـمـ الـفـيـزـيـائـيـ أـنـ مـنـ الـمـسـتـحـيـلـ عـلـيـنـاـ أـنـ نـقـيـسـ بـصـورـةـ دـقـيـقةـ كـمـيـةـ الـحـرـكـةـ الـتـيـ يـقـومـ بـهـاـ جـسـيمـ بـسيـطـ،ـ وـأـنـ تـحدـدـ فـيـ الـوقـتـ عـيـنـهـ.ـ مـوـضـعـهـ فـيـ الـمـوـجـةـ الـمـرـتـبـةـ بـهـ،ـ بـحـسـبـ الـمـيـكـانـيـكاـ الـمـوـجـةـ الـتـيـ نـادـيـ بـهـ (ـلـوـيسـ دـوـيـرـوـغـيـ).ـ فـكـلـمـاـ كـانـ مـقـيـاسـ مـوـضـعـهـ دـقـيـقاـ،ـ كـانـ هـذـاـ الـمـقـيـاسـ

عاملًا في تعديل كمية الحركة، ومن ثمة في تعديل سرعة الجُسيم بصورة لا يمكن التنبؤ بها. وكلما كان مقياس كمية الحركة دقيقاً، أصبح موضع الجُسيم غير محدد<sup>(١)</sup>. فالواقع الفيزيائي في المجال النزلي، لا يُستطيع قياسها بدون أن يدخل فيها اضطراباً غير قابل للقياس. ومهما تعمقنا في تدقيق المعايير العلمية، ابتعدنا أكثر عن الواقع الموضوعي لتلك الواقع.

ومعنى ذلك: أنه لا يمكن فصل الشيء الملاحظ في الميكروفيزياء عن الأداة العلمية التي يستعملها العالم لدرسه، كما لا يمكن فصله عن الملاحظ نفسه؛ إذ أن ملاحظين مختلفين يعملون بأداة واحدة على موضع واحد، سوف يصلون إلى مقاييس مختلفة. ومن هنا نشأت فكرة اللاحتمية التي تناقض بصفة مطلقة مبدأ العلية، والقواعد الأساسية التي سارت عليها الفيزياء قبل ذلك. وجرت محاولات لاستبدال العلية الاحتمية بما يُسمى (علاقات الارتباط)، أو (قوانين الاحتمال) التي نادى بها (هايزنبرغ)، مصراً على أن العلوم الطبيعية - كالعلوم الإنسانية - لا تستطيع أن تتنبأ بتباً يقينياً حينما تنظر إلى العنصر البسيط، بل أن كل ما تستطيعه هو أن تصوغ احتمالاً من الاحتمالات.

والواقع: أن جميع هذه الشكوك والارتباطات العلمية التي أثارها العلماء في الميكروفيزياء، ترتكز على فهم خاص لمبدأ العلية وقوانينها، لا يتفق مع فهمنا وتحليلنا الفلسفية له. فنحن لا نريد أن نناقش هؤلاء العلماء في تجاربهم، أو ندعوهم إلى التغاضي عن مستكشفاتها والتخلّي عنها، ولا نرمي إلى التقليل من شأنها وخطورها، وإنما نختلف عنهم في مفهومنا العام عن مبدأ العلية، وعلى أساس هذا الاختلاف، تصبح كل المحاولات السابقة لدحض مبدأ العلية وقوانينها، غير ذات معنى.

(١) هذه هي الديالكتيكية: ١٣٢.

ومفضل الحديث حول ذلك: أنَّ (مبدأ العلية) لو كان مبدأ علمياً قائماً على أساس التجارب والمشاهدات في حقل الفيزياء الاعتيادية، لكان رهن التجربة في ثبوته وعمومه، فإذا لم نظرف له بتطبيقات واضحة في ميادين الفيزياء الذرية، ولم نستطع أن نستكشف لها نظاماً حتمياً قائماً على مبدأ العلية وقوانينها، كان من حقنا أن نشك في قيمة المبدأ بالذات، ومدى صحته أو عمومه. غير أنَّنا أوضحنا فيما سبق: أنَّ تطبيق مبدأ العلية على المجالات الاعتيادية للفيزياء، والاعتقاد بالعلية كنظام عام للكون فيها، لم يكن بدليل تجاري بحث، وأنَّ مبدأ العلية مبدأ ضروري فوق التجربة، وإنَّ لم يستقم علم طبيعي على الإطلاق. وإذا تبيَّنا هذا، ووضعنا مبدأ العلية في موضعه الطبيعي من تسلسل الفكر الإنساني، فسوف لا يزعزع به عدم تمكُّنا من تطبيقه تجاريَّاً في بعض ميادين الطبيعة، والعجز عن استكشاف النظام الحتمي الكامل فيها بالأساليب العلمية؛ فإنَّ كلَّ ما جمعه العلماء من ملاحظات على ضوء تجاربهم الميكروفيزيائية، لا يعني أنَّ الدليل العلمي قد برهن على خطأ مبدأ العلية وقوانينها في هذا المجال الدقيق من مجالات الطبيعة المتنوَّعة.

ومن الواضح: أنَّ عدم توفر الإمكانيات العلمية والتجريبية لا يمسَّ مبدأ العلية في كثير أو قليل ما دام مبدأ ضرورياً فوق التجربة. ويوجد - عندئذٍ - لفشل التجارب العلمية في محاولة الظفر بأسرار النظام الحتمي للذرَّة تفسيران:

**الأول** - نقصان الوسائل العلمية، وعدم توفر الأدوات التجريبية التي تتيح للعالم الاطلاع على جميع الشروط والظروف المادية. فقد يعمل العالم بأداة واحدة على موضوع واحد عدة مرات، فيصل إلى نتائج مختلفة، لأنَّ الموضوع الذي عمل عليه متتحرر من كلَّ نظام حتمي، بل لأنَّ الوسائل التجريبية الميسورة لم تكن كاملة إلى حد تكشف له عن الشروط المادية

الحقيقة التي اختلفت النتائج بسبب اختلافها. ومن الطبيعي: أن تكون وسائل التجربة في المجالات الذرية ووقائعها، أبعد عن الكمال من الوسائل التجريبية التي تُخَذَّل في مجالات فيزيائية أخرى أقلّ خفاء وأكثر وضوحاً.

الثاني - تأثير الموضوع - نظراً إلى دقته وضالته - بالمقاييس والأدوات العلمية تأثراً دقيقاً لا يقبل القياس والدرس العلمي. فقد تبلغ الوسائل العلمية الذروة في الدقة والكمال والعمق، ولكن العالم - مع ذلك - يواجه المشكلة نفسها؛ لأنّه يجد نفسه إزاء وقائع فيزيائية لا يستطيع قياسها بدون أن يدخل فيها اضطراباً غير قابل للقياس. وبذلك يختلف موقفه تجاه هذه الواقع عن موقفه في تجارب فيزياء العين المجردة؛ لأنّه في تلك التجارب يستطيع أن يقوم بقياساته دون إجراء أي تعديل في الشيء المقاس، وحتى حينما يعدل فيه يكون هذا التعديل نفسه قابلاً للقياس. وأما في الميكروفيزياء، فقد تكون دقة الأداة وقوتها نفسها سبباً في فشلها؛ إذ تحدث تغييراً في الموضوع الملاحظ، فلا يمكن أن يُدرَس بصورة موضوعية مستقلة. ولذلك يقول (جان لويس ديتوش) - فيما يتعلق بجسيم من الجسيمات -: فبدلاً أن تكون شدة النور هي ذات الأهمية؛ إذ يصبح طول الموجة هو المهم. فكلما أضأننا الجسيم بموجة قصيرة - أي: بموجة ذات تواتر كبير - أصبحت حركته عرضة للاضطراب.

ومرة السببين معاً إلى قصور وسائل التجربة والمشاهدة العلميتين: إما عن ضبط الموضوع الملاحظ بجميع شروطه وظروفه المادية، وإما عن قياس التأثير الذي توجده التجربة نفسها فيه قياساً دقيقاً. وكلّ هذا إنما يقرر عدم إمكان الاطلاع على النظام الحتمي الذي يتحكّم في الجسيمات وحركاتها مثلاً، وعدم إمكان التنبؤ بسلوك هذه الجسيمات تنبؤاً مضبوطاً. ولا يبرهن ذلك على حريتها، ولا يبرر إدخال اللاحتمية إلى مجال المادة، وإسقاط قوانين العلية من حساب الكون.

## لماذا تحتاج الأشياء إلى علة؟

تناول الآن ناحية جديدة من مبدأ العلية، وهي الإجابة عن السؤال

التالي:

لماذا تحتاج الأشياء إلى أسباب وعلل، فلا توجد بدونها؟ وما هو السبب الحقيقي الذي يجعلها متوقفة على تلك الأسباب والعلل؟ وهذا سؤال نواجهه بطبيعة الحال بعد أن آمنا بمبدأ العلية؛ فإن الأشياء التي نعاصرها في هذا الكون، ما دامت خاضعة بصورة عامة لمبدأ العلية موجودة طبقاً لقوانينها، فيجب أن نتساءل عن سرّ خصوصيتها لهذا المبدأ، فهل مرّ هذا الخصوص إلى ناحية ذاتية في تلك الأشياء، لا يمكنها أن تتحرّر عنها مطلقاً؟ أو إلى سبب خارجي جعلها بحاجة إلى علل وأسباب؟ وسواء أصحّ هذا أم ذاك، فما هي حدود هذا السرّ الذي يرتكز عليه مبدأ العلية؟ وهل يعمّ ألوان الوجود جميعاً أو لا؟

وقد حصلت هذه الأسئلة على أربع نظريات لمحاولة الإجابة عنها:

### ١— نظرية الوجود:

وهي النظرية القائلة: إنّ الموجود يحتاج إلى علة؛ لأجل وجوده. وهذه الحاجة ذاتية للوجود، فلا يمكن أن نتصور وجوداً متحرراً من هذه

الحاجة؛ لأنّ سبب الفقر إلى العلة سرّ كامن في صميمه. ويترتب على ذلك: أنَّ كلَّ وجود معلول.

وقد أخذ بهذه النظرية بعض فلاسفة الماركسية، مستندين في تبريرها علمياً إلى التجارب التي دلت - في مختلف ميادين الكون - على أنَّ الوجود بشتى ألوانه وأشكاله - التي كشفت عنها التجربة - لا يتجرّد عن سببه ولا يستغني عن العلة. فالعلية ناموس عام للوجود، بحكم التجارب العلمية. وافتراض وجود ليس له علة، منافق لهذا الناموس، ولأجل ذلك كان ضرباً من الاعتقاد بالصدقية التي لا متسع لها في نظام الكون العام<sup>(١)</sup>.

وقد حاولوا عن هذا الطريق أن يتهما الفلسفة الإلهية بأنها تؤمن بالصدقية؛ نظراً إلى اعتقادها بوجود مبدأ أول لم ينشأ من سبب ولم تتقدمه علة. فهذا الوجود المزعوم للإلهية، لما كان شادداً عن مبدأ العلية، فهو صدفة، وقد أثبت العلم أن لا صدفة في الوجود، فلا يمكن التسليم بوجود المبدأ الإلهي الذي تزعمه الفلسفة الميتافيزيقية.

وهكذا أخطأ هؤلاء مرة أخرى حين أرادوا استكشاف سرّ الحاجة إلى العلة، ومعرفة حدود العلية، ومدى اتساعها عن طريق التجارب العلمية، كما أخطؤوا سابقاً في محاولة استنباط مبدأ العلية بالذات وبصورة رئيسية من التجربة والاستقراء العلمي للكون؛ فإنَّ التجارب العلمية لا تعمل إلا في حقلها الخاص، وهو نطاق مادي محدود، وقصاري ما تكشف عنه هو خضوع الأشياء في ذلك النطاق لمبدأ العلية، فالانفجار، أو الغليان، أو الاحتراق، أو الحرارة، أو الحركة، وما إلى ذلك من ظواهر الطبيعة، لا توجد دون أسباب، وليس في الإمكانيات العلمية للتتجربة، التدليل على أنَّ سرّ الحاجة إلى العلة كامن في الوجود بصورة عامة، فمن الجائز أن يكون

(١) جبر واختيار، تقي آراني: ٥.

السر ثابتًا في ألوان خاصة من الوجود، وأن تكون الأشياء التي ظهرت في المجال التجاريبي، من تلك الألوان الخاصة.

فاعتبار التجربة دليلاً على أنَّ الوجود بصورة عامة خاضع للعلل والأسباب، ليس صحيحاً - إذن - ما دامت التجربة لا تباشر إلا الحقل المادي من الوجود، وما دام نشاطها في هذا الحقل الذي تباشره لا يخفي إيضاح الأسباب والآثار المتبعة عنها إلى الكشف عن السبب الذي جعل هذه الآثار بحاجة إلى تلك الأسباب. وإذا كانت التجربة ووسائلها المحدودة، قاصرة عن تكوين إجابة واضحة في هذه المسألة، فيجب درسها على الأسس العقلية، وبصورة فلسفية مستقلة. فكما أنَّ مبدأ العلية نفسه من المبادئ الفلسفية الخالصة - كما عرفت سابقاً - كذلك - أيضاً - البحوث المتصلة به، والنظريات التي تعالج حدوده.

ويجب أن نشير إلى أنَّ اتهام فكرة المبدأ الأول بأنها لون من الإيمان بالصدفة، ينطوي على سوء فهم لهذه الفكرة، وما ترتكز عليه من مفاهيم؛ ذلك أنَّ الصدفة عبارة عن الوجود من دون سبب، لشيء يستوي بالنسبة إليه الوجود والعدم، فكلَّ شيء ينطوي على إمكان الوجود، وإمكان العدم بصورة متغيرة، ثمَّ يوجد من دون علة، فهو الصدفة. وفكرة المبدأ الأول تنطلق من القول: بأنَّ المبدأ الأول لا يتعادل فيه الوجود والعدم، فهو ليس ممكناً الوجود والعدم معاً، بل ضروري الوجود، وممتنع العدم. ومن البدهي: أنَّ الاعتقاد بموجود هذه صفة، لا ينطوي على التصديق بالصدفة مطلقاً.

### ب - نظرية الحدوث:

وهي النظرية التي تعتبر حاجة الأشياء إلى أسبابها مستندة إلى حدوثها<sup>(١)</sup>. فالانفجار، أو الحرارة، أو الحركة، إنما تتطلب لها أسباباً؛

(١) راجع شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ٢: ١٣.

لأنها أمور حديثة بعد العدم. فالحدث هو الذي يفتقر إلى علة، وهو الباعث الرئيسي الذي يثير فينا سؤال: لماذا وجد؟ أمام كلّ حقيقة من الحقائق التي نعاصرها في هذا الكون. وعلى ضوء هذه النظرية يصبح مبدأ العلية مقتضياً على الحوادث خاصة. فإذا كان الشيء موجوداً بصورة مستمرة ودائمة، ولم يكن حادثاً بعد العدم، فلا توجد فيه حاجة إلى السبب، ولا يدخل في النطاق الخاص لمبدأ العلية.

وهذه النظرية أسرفت في تحديد العلية، كما أسرفت النظرية السابقة في تعميمها، وليس لها ما يبررها من ناحية فلسفية. فمرة الحدوث في الحقيقة إلى وجود الشيء بعد العدم، كوجود السخونة في ماء لم يكن ساخناً، ولا يفترق لدى العقل أن توجد هذه السخونة بعد العدم، وأن تكون موجودة بصورة دائمة؛ فإنه يتطلب على كلّ حال سبيباً خاصاً لها. فالصعود بعمر الشيء وتاريخه إلى أبعد الآماد، لا يبرر وجوده، ولا يجعله مستغنِياً عن العلة.

ويكلمة أخرى: أنَّ وجود السخونة الحادثة، لما كان بحاجة إلى سبب، فلا يكفي لتحريره من هذه الحاجة أن نمدده؛ لأنَّ تمديده سوف يجعلنا نصعد بالسؤال عن العلة مهما اتسعت عملية التمدد.

#### ج، د — نظرية الإمكان الذاتي، والإمكان الوجودي:

وهاتان النظريتان تؤمنان بأنَّ الباعث على حاجة الأشياء إلى أسبابها، هو الإمكان. غير أنَّ لكلَّ من النظريتين مفهومها الخاصُّ عن الإمكان، الذي تختلف به عن الأخرى، وهذا الاختلاف بينهما مظاهر لاختلاف فلسفتي أعمق حول الماهية والوجود، وحيث إن حدود هذا الكتاب لا تسمح بالتحدث عن ذلك الاختلاف وتمحیصه، فسوف نقتصر على نظرية الإمكان الوجودي في مسألتنا؛ نظراً إلى ارتکازها على الرأي القائل بأصلية الوجود أي: الرأي الصحيح في الاختلاف الفلسفي الأعمق الذي أشرنا إليه).

ونظرية الإمكان الوجودي هي للفيلسوف الإسلامي الكبير (صدر الدين الشيرازي). وقد انطلق فيها من تحليل مبدأ العلية نفسه، وخرج من تحليله ظافراً بالسرّ، فلم يكلّفه الظفر بالسبب الحقيقي لحاجة الأشياء إلى عللها، أكثر من فهم مبدأ العلية فهماً فلسفياً عميقاً.

والآن نبدأ كما بدأ، فتناول العلية بالدرس والتمحيص.

لا شك في أن العلية علاقة قائمة بين وجودين: العلة، والمعلول. فهي لون من ألوان الارتباط بين شيئين. وللارتباط ألوان وضروب شتى، فالرسام مرتبط باللوحة التي يرسم عليها، والكاتب مرتبط بالقلم الذي يكتب به، والمطالع مرتبط بالكتاب الذي يقرأ فيه، والأسد مرتبط بسلسلة الحديد التي تطوق عنقه، وهكذا سائر العلاقات والارتباطات بين الأشياء. ولكن شيئاً واضحأً يبدو بجلاء في كلّ ما قدمناه من الأمثلة للارتباط، وهو: أن لكلّ من الشيئين المرتبطين وجوداً خاصاً، سابقاً على ارتباطه بالآخر. فاللوحة والرسام كلاهما موجودان قبل أن توجد عملية الرسم، والكاتب والقلم موجودان قبل أن يرتبط أحدهما بالآخر، والمطالع والكتاب كذلك وجداً بصورة مستقلة، ثم عرض لهما الارتباط. فالارتباط في جميع هذه الأمثلة علاقة تعرض للشيئين بصورة متأخرة عن وجودهما، ولذلك فهو شيء وجودهما شيء آخر. فليست اللوحة في حقيقتها ارتباطاً بالرسام، ولا الرسام في حقيقته مجرد ارتباط باللوحة، بل الارتباط صفة توجد لهما بعد وجود كلّ منهما بصورة مستقلة.

وهذه المفارقة بين حقيقة الارتباط، والكيان المستقلّ لكلّ من الشيئين المرتبطين، تتجلى في كلّ أنواع الارتباط، باستثناء نوع واحد، وهو: ارتباط شيئاً برباط العلية. فلو أنّ (ب) ارتبط بـ(أ) ارتباطاً سبيباً، وكان معلولاً له ومسبباً عنه، لوجد لدينا شيئاً: أحدهما معلول وهو (ب)، والآخر علة وهو (أ). وأمّا العلية التي تقوم بينهما، فهي لون ارتباط أحدهما

بالآخر. والمسألة هي: أنَّ (ب) هل يملك وجوداً بصورة مستقلة عن ارتباطه بـ(أ)، ثمَّ يعرض له الارتباط، كما هو شأن اللوحة بالإضافة إلى الرسام؟ ولا يحتاج إلى كثير من الدرس لنجيب بالنفي؛ فإنَّ (ب) لو كان يملك وجوداً حقيقياً وراء ارتباطه بسببه، لم يكن معلولاً - (أ)؛ لأنَّ ما دام موجوداً بصورة مستقلة عن ارتباطه به، فلا يمكن أن يكون منبثقاً عنه وناشطاً منه. فالعلية بطبيعتها تقتضي أن لا يكون للمعلم حقيقة وراء ارتباطه بعلته، وإنَّ لم يكن معلولاً.

ويتضح بذلك: أنَّ الوجود المعلم ليس له حقيقة إلَّا نفس الارتباط بالعلة والتعلق بها. وهذا هو الفارق الرئيسي بين ارتباط المعلم بعلته، وارتباط اللوحة بالرسام، أو القلم بالكاتب، أو الكتاب بالمطالع؛ فإنَّ اللوحة والقلم والكتاب أشياء تتصف بالارتباط مع الرسام والكاتب والمطالع. وأثنا (ب) فهو ليس شيئاً له ارتباط وتعلق بالعلة؛ لأنَّ افتراضه كذلك يستدعي أن يكون له وجود مستقل يعرضه الارتباط، كما يعرض اللوحة الموجودة بين يدي الرسام، ويخرج بذلك عن كونه معلولاً، بل هو نفس الارتباط، بمعنى: أنَّ كيانه وجوده كيان ارتباطي وجود تعلقي، ولذلك كان قطع ارتباطه بالعلة إففاء له، وإعداماً لكيانه؛ لأنَّ كيانه يتمثل في ذلك الارتباط. على عكس اللوحة؛ فإنَّها لو لم ترتبط بالرسام في عملية رسم معينة، لما فقدت كيانها ووجودها الخاص.

وإذا استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة المهمة من تحليل مبدأ العلية، أمكننا أن نضع فوراً الجواب على مسألتنا الأساسية، ونعرف السرّ في احتياج الأشياء إلى أسبابها، فإنَّ السرّ في ذلك على ضوء ما سبق هو: أنَّ الحقائق الخارجية التي يجري عليها مبدأ العلية، ليست في الواقع إلَّا تعلقات وارتباطات. فالتعلق والارتباط مقوم لكيانها ووجودها.

ومن الواضح: أنَّ الحقيقة إذا كانت حقيقة تعلقية، أيَّ كانت عين

التعلق والارتباط، فلا يمكن أن تنفك عن شيء تتعلق به، وترتبط به ذاتياً. فذلك الشيء هو سبها وعلتها؛ لأنها لا يمكن أن توجد مستقلة عنه.

وهكذا نعرف أن السر في احتياج هذه الحقائق الخارجية التي نعاصرها إلى سبب، ليس هو حدوثها، ولا إمكان ماهياتها، بل السر كامن في كنهها الوجودي وصنيع كيانها؛ فإن حقيقتها الخارجية عين التعلق والارتباط، والتعلق أو الارتباط لا يمكن أن يستغني عن شيء يتعلّق به ويرتبط. ونعرف في نفس الوقت - أيضاً - أن الحقيقة الخارجية إذا لم تكن حقيقة ارتباطية وتعلقيّة، فلا يشملها مبدأ العلية. فليس الوجود الخارجي بصورة عامة محكوماً بمبدأ العلية، بل إنما يحكم مبدأ العلية على الوجودات التعلقية التي تعبّر في حقيقتها عن الارتباط والتعلق<sup>(١)</sup>.

### **التارجح بين التناقض والعلية:**

بالرغم من أن الماركسية اتخذت من تناقضات الديالكتيك شعاراً لها في بحوثها التحليلية لكلّ مناحي الكون والحياة والتاريخ، لم تنج بصورة نهائية من التذبذب بين تناقضات الديالكتيك ومبدأ العلية، فهي بوصفها دياركتيكية تؤكد أن النمو والتطور ينشأ عن التناقضات الداخلية كما مرّ مشروحاً في البحوث السابقة، فالتناقض الداخلي هو الكفيل بأن يفسّر كلّ ظاهرة من الكون دون حاجة إلى سبب أعلى. ومن ناحية أخرى تعرف بعلاقة العلة والمعلول، وتفسّر هذه الظاهرة أو تلك بأسباب خارجية، وليس بالتناقضات المخزونة في أعماقها.

ولنأخذ مثلاً لهذا التذبذب من تحليلها التأريخي، فهي بينما تصرّ على وجود تناقضات داخلية في صنيع الظواهر الاجتماعية كفيلة بتطويرها ضمن

(١) يراجع للتوضيح: الأسفار الأربع ١ : ٢١٧ تبصرة تذكرة. وشرح المنظومة ٢ : ٢٥٥ غرّ في أبحاث متعلقة بالإمكان.

حركة ديناميكية، تقرر من ناحية أخرى أنَّ الصرح الاجتماعي الهائل يقوم كله على قاعدة واحدة، وهي: قوى الإنتاج، وأنَّ الأوضاع الفكرية والسياسية وما إليها ليست إلَّا بُنَى فوقية في ذلك الصرح، وانعكاسات بشكل آخر لطريقة الإنتاج التي قام البناء عليها، ومعنى هذا: أنَّ العلاقة بين هذه البُنى الفوقيَّة وبين قوى الإنتاج هي علاقة معلول بعلة، فليس هناك تناقض داخلي وإنما توجد علية<sup>(١)</sup>.

وكأنَّ الماركسية أدركت موقفها هذا المتأرجح بين التناقضات الداخلية ومبدأ العلية، وحاولت أن توفق بين الأمرين، فأعطت العلة والمعلول مفهوماً ديالكتيكياً، ورفضت مفهومها الميكانيكي، وسمحت لنفسها على هذا الأساس أن تستعمل في تحليلها طريقة العلة والمعلول في إطارها الديالكتيكي الخاص، فالماركسيَّة ترفض السببية التي تسير على خط مستقيم، والتي تظلَّ فيها العلة خارجية بالنسبة إلى معلولها، والمعلول سلبياً بالنسبة إلى علته؛ لأنَّ هذه السببية تعارض مع الديالكتيك، مع عملية النمو والتكمال الذاتي في الطبيعة؛ إذ أنَّ المعلول طبقاً لهذه السببية لا يمكن أن يجيء - حينئذ - أثري من علته وأكثر نمواً؛ لأنَّ هذه الزيادة في الثراء والنمو تبقى دون تعليل. وأما المعلول الذي يولد من نقشه فيتطرَّر وينمو بحركة داخلية، طبقاً لما يحتوي من تناقضات، ليعود إلى النقش الذي أوَلَّه فيتفاعل معه، ويتحقق عن طريق الاندماج به مركباً جديداً أكثر اغتناءً وثراءً من العلة والمعلول منفردين، فهذا هو ما تعنيه الماركسية بالعلة والمعلول؛ لأنَّه يتافق مع الديالكتيك ويعبِّر عن الثالوث الديالكتيكي: (الأطروحة، والطبق، والتركيب). فالعلة هي الأطروحة، والمعلول هو الطبق، والمجموع المترابط منهما هو التركيب، والعلية هنا عملية نمو وتكمال عن

---

(١) لأجل التوضيح يراجع بحث المادَّة التاريخية من كتاب (اقتصادنا) للمؤلف.  
المؤلف

طريق ولادة المعلول من العلة، أي: الطلاق من الأطروحة، والمعلول في هذه العملية لا يولد سلبياً، بل يولد مزوداً بتناقضاته الداخلية التي تنتهي وتجعله يحتضن علته إليه في مرّكِب أرقى وأكمل.

وقد سبق في حديثنا عن الديالكتيك رأينا في هذه التناقضات الداخلية التي ينمو الكائن وفقاً لتوحدها وصراعها في أعماقه، ونستطيع أن نعرف الآن - في ضوء مفهومنا الأعمق عن العلاقة بين العلة والمعلول - خطأ الماركسية في مفهومها عن العلية، وما تؤدي إليه من نموز المعلول وتكامل العلة بالاندماج مع معلولها؛ فإن المعلول حيث كان لوناً من ألوان التعلق والارتباط بعلته، لا يمكن للعلة أن تتكامل به في مرّكِب أرقى. وقد استعرضنا في كتاب (اقتصادنا) بعض تطبيقات ماركس لمفهومه الديالكتي عن العلية على الصعيد التاريخي حيث حاول أن يبرهن على أن العلة تكاملت بمعمولها وتوحدت معه في مرّكِب أثري، واستطعنا أن نوضح في دراستنا تلك أن هذه التطبيقات نشأت من عدم الضبط الفلسفية والدقّة في تحديد العلة والمعلول، فقد توجد علتان ومعمولان. وكل من المعلولين يكمل علة الآخر، فحين لا ندقق في التمييز بين العلتين يبدو كأن المعلول يكمل علته، كما قد يصبح المعلول سبباً في تكامل أحد شروط وجوده، غير أن شروط الوجود غير العلة التي ينبثق منها ذلك الوجود. وللتوضيح أكثر من ذلك يراجع البحث في كتاب (اقتصادنا)<sup>(١)</sup>.

(١) يراجع اقتصادنا، نظرية المادة التاريخية: في ضوء قوانين الديالكتيك.

## التعارض بين العلّة والمعلول

لما كنا نعرف الآن أنَّ وجود المعلول مرتبط ارتباطاً ذاتياً بوجود العلّة، فنستطيع أن نفهم مدى ضرورة العلّة للمعلول، وأنَّ المعلول يجب أن يكون معاصرأً للعلّة، ليرتبط بها كيانه ووجوده، فلا يمكن له أن يوجد بعد زوال العلّة، أو أن يبقى بعد ارتفاعها. وهذا هو ما شئنا أن نعبر عنه بقانون التعارض بين العلّة والمعلول).

### مناقشة حول هذا القانون:

وقد أثيرت حول هذا القانون مناقشتان راميتان إلى إثبات أنَّ من الممكن بقاء المعلول بعد زوال علّته. إحداهما للمتكلمين، والأخرى لبعض علماء الميكانيك الحديث.

#### أ - المناقشة الكلامية:

وهي تستند إلى أمرين:

**الأول** - أنَّ الحدوث هو سبب حاجة الأشياء إلى أسبابها. فالشيء إنما يحتاج إلى سبب؛ لأجل أن يحدث، فإذا حدث، لم يكن وجوده بعد ذلك مفتراً إلى علّة. وهذا يرتكز على نظرية الحدوث التي تبيّنا خطأها فيما

سبق، وعرفنا أن حاجة الشيء إلى العلة ليست لأجل الحدوث، بل لأن وجوده مرتبط بسيبه الخاص ارتباطاً ذاتياً.

الثاني - أن قانون التعاصر بين العلة والمعلول، لا يتفق مع طائفة من ظواهر الكون التي تكشف بوضوح عن استمرار وجود المعلول بعد زوال العلة. فالعمارة الشاهقة التي شادها البناءون، واشترك في بنائها آلاف العمال، تبقى قائمة بعد انتهاء عملية البناء والتممير، وإن تركها العمال، ولم يبق منهم بعد ذلك شخص على قيد الحياة. والسيارة التي أنتجها مصنع خاص بفضل عماله الفنيين، تمارس نشاطها، وقد تبقى محفظة بجهازها الميكانيكي، وإن تهدم ذلك المصنع، ومات أولئك العمال. والمذكريات التي سجلها شخص بخطه، تبقى بعده مئات السنين، تكشف للناس عن حياة ذلك الشخص وتاريخه. وهذه الظواهر تبرهن على أن المعلول يملك حريةه بعد حدوثه، وتزول حاجته إلى علته.

والواقع: أن عرض هذه الظواهر كأمثلة لتحرر المعلول بعد حدوثه من علته، نشأ من عدم التمييز بين العلة وغيرها. فنحن إذا أدركنا العلة الحقيقة لتلك الأمور - من بناء الدار، وجهاز السيارة، وكتابة المذكريات - نتبين أن تلك الأمور لم تستغن عن العلة في لحظة من لحظات وجودها، وأن كل أثر طبيعي يعد في الآن الذي يفقد فيه سبيه. فما هو المعلول للعمال المشغلين ببناء العمارة، إنما هو نفس عملية البناء، وهي عبارة عن عدة من الحركات والتحريكات، يقوم بها العامل بقصد جمع مواد البناء الخام من الأجر والحديد والخشب وما إليها... وهذه الحركات لا يمكن أن تستغني عن العمال في وجودها، بل تنقطع حتماً في الوقت الذي يكفي فيه العمال عن العمل. وأمّا الوضع الذي حصل لمواد البناء على أثر عملية التعمير، فهو في وجوده واستمراره معلول لخصائص تلك المادة، والقوى الطبيعية العامة التي تفرض على المادة المحافظة على وضعها ومواعدها. وكذلك الأمر في

سائر الأمثلة الأخرى. وهكذا يتبيّن الوهم الأنف الذكر إذا أضفنا كل معلوم إلى علته، ولم نخطئ في نسبة الآثار إلى أسبابها.

### ب - المعارضـة الميكانيـكـية:

وهي المعارضـة التي أثـارـها الميكانيـكـ الحديث على ضـوءـ القوانـينـ التي وضعـهاـ ( غالـيلـيوـ ) وـ( نـيـوتـنـ ) لـلـحـرـكـةـ المـيـكـانـيـكـيـةـ ، مـدـعـيـاـ - عـلـىـ أـسـاسـ تـلـكـ القـوـانـينـ - أـنـ الـحـرـكـةـ إـذـاـ حـدـثـتـ بـسـبـبـ فـهـيـ تـبـقـىـ حـتـمـاـ ، وـلـاـ يـحـتـاجـ استـمرـارـهاـ إـلـىـ عـلـةـ ، خـلـافـاـ لـلـقـانـونـ الـفـلـسـفـيـ الذـيـ ذـكـرـنـاهـ .

ونحن إذا تعمقنا في درس هذه المعارضـةـ ، وـجـدـنـاـ أـنـهـ تـؤـدـيـ فيـ الحـقـيقـةـ إـلـىـ إـلـغـاءـ مـبـادـةـ العـلـيـةـ رـأـسـاـ ، لـأـنـ حـقـيقـةـ الـحـرـكـةـ - كـمـاـ سـبـقـ فـيـ الـدـرـاسـاتـ السـابـقـةـ - عـبـارـةـ عـنـ التـغـيـرـ وـالـتـبـدـلـ ، فـهـيـ حـدـوثـ مـسـتـمـرـ ، أـيـ : حـدـوثـ مـتـصـلـ بـحـدـوثـ ، وـكـلـ مـرـحـلـةـ مـنـ مـراـحلـهـاـ حـدـوثـ جـدـيدـ ، وـتـغـيـرـ عـقـيبـ تـغـيـرـ . فـإـذـاـ أـمـكـنـ لـلـحـرـكـةـ أـنـ تـسـتـمـرـ دـوـنـ عـلـةـ ، كـانـ فـيـ الإـمـكـانـ أـنـ تـحـدـثـ الـحـرـكـةـ دـوـنـ عـلـةـ ، وـأـنـ تـوـجـدـ الأـشـيـاءـ اـبـتـدـاءـ بـلـاـ سـبـبـ ؛ لـأـنـ اـسـتـمـرـارـ الـحـرـكـةـ يـحـتـويـ عـلـىـ حـدـوثـ جـدـيدـ دـائـمـاـ ، فـتـحـرـرـهـ مـنـ عـلـةـ يـعـنيـ تـحرـرـ الحـدـوثـ مـنـ عـلـةـ أـيـضاـ .

ولـأـجلـ أـنـ يـتـضـعـ عـدـمـ وـجـودـ مـبـرـرـ لـهـذـهـ المـعـارـضـةـ مـنـ نـاحـيـةـ عـلـمـيـةـ ، يـجـبـ أـنـ نـحـدـثـ الـقـارـئـ عـنـ قـانـونـ (ـالـقـصـورـ الذـاتـيـ)ـ فـيـ المـيـكـانـيـكـ الـحـدـيثـ الـذـيـ اـرـتكـزـتـ عـلـيـهـ المـعـارـضـةـ .

إنـ التـفـكـيرـ السـائـدـ عـنـ الـحـرـكـةـ قـبـلـ (ـ غالـيلـيوـ )ـ ، هوـ : أـنـهـ تـتـبعـ القـوـةـ الـمـحـرـكـةـ فـيـ مـدـىـ اـسـتـمـرـارـهـ وـبـقـائـهـ . فـهـيـ تـسـتـمـرـ مـاـ دـامـتـ القـوـةـ الـمـحـرـكـةـ مـوـجـودـةـ ، فـإـذـاـ زـالـتـ سـكـنـ الـجـسـمـ . وـلـكـنـ المـيـكـانـيـكـ الـحـدـيثـ وـضـعـ قـانـونـ جـدـيدـاـ لـلـحـرـكـةـ . وـفـحـوىـ هـذـاـ الـقـانـونـ : أـنـ الـأـجـسـامـ السـاـكـنـةـ وـالـمـتـحـرـكـةـ ،

تبقى كذلك (ساكنة أو متحركة) إلى أن ت تعرض لتأثير قوة أخرى كبرى بالنسبة لها، تضطرّها إلى تبديل حالتها.

والسند العلمي لهذا القانون هو: التجربة التي توضح أن جهازاً ميكانيكياً متحرّكاً بقوة خاصة في شارع مستقيم، إذا انفصلت عنه القوة المتحركة، فهو يتحرّك بمقدار ما بعد ذلك، قبل أن يسكن نهائياً. ومن الممكن في هذه الحركة التي حصلت بعد انفصال الجهاز عن القوة الخارجية المحركة، أن يزداد في أمدها، بتدهين آلات الجهاز، وتسوية الطريق، وتخفيف الضغط الخارجي. غير أنَّ هذه الأمور لا شأن لها، إلا تخفيف الموانع عن الحركة من الأصطاك ونحوه، فإذا استطعنا أن نضاعف من هذه المخلفات، نضمن مضاعفة الحركة، وإذا افترضنا ارتفاع جميع الموانع، وزوال الضغط الخارجي نهائياً، كان معنى ذلك استمرار الحركة إلى غير حدّ بسرعة معينة، فيعرف من ذلك: أنَّ الحركة إذا أثيرة في جسم، ولم تعرّضها قوة خارجية مصادمة، تبقى بسرعة معينة، وإن بطلت القوة. فالقوى الخارجية إنما تؤثّر في تغيير السرعة عن حدّها الطبيعي، تنزل أو ترتفع بها. ولذلك كان مدى السرعة - من حيث الشدة والضعف والبطء - يتوقف على الضغط الخارجي الموافق أو المعاكس. وأما نفس الحركة واستمرارها بسرعتها الطبيعية، فلا يتوقف ذلك على عوامل خارجية.

ومن الواضح: أنَّ هذه التجربة حين تكون صحيحة، لا تعني أنَّ المعلول بقي من دون علة، ولا تعاكس القانون الفلسفي الذي ذكرناه؛ لأنَّ التجربة لم توضح ما هي العلة الحقيقة للحركة؛ لنعرف ما إذا كانت تلك العلة قد زالت مع استمرار الحركة. وكأنَّ هؤلاء الذين حاولوا أن يدلّلوا بها على بطلان القانون الفلسفي، زعموا أنَّ العلة الحقيقة للحركة هي القوة الخارجية المحركة، ولما كانت هذه القوة قد انقطعت صلتها بالحركة، واستمرت الحركة بالرغم من ذلك، فيكشف ذلك عن استمرار الحركة بعد زوال علتها.

ولكن الواقع: أن التجربة لا تدل على أن القوة الدافعة من خارج هي العلة الحقيقة؛ ليستقيم لهم هذا الاستنتاج، بل من الجائز أن يكون السبب الحقيقي للحركة شيئاً موجوداً على طول الخط. والفلسفه الإسلاميون يعتقدون: أنَّ الحركات العرضية - بما فيها الحركة الميكانيكية للجسم - تتولد جميعاً عن قوة قائمة بنفس الجسم. فهذه القوة هي المحركة الحقيقة، والأسباب الخارجية إنما تعمل لإثارة هذه القوة وإعدادها للتأثير. وعلى هذا الأساس قام مبدأ (الحركة الجوهرية)، كما أوضحتنا في الجزء السابق من هذه المسألة<sup>(١)</sup>. ولسنا نستهدف الآن الإفاضة في هذا الحديث، وإنما نرمي من ورائه إلى توضيح: أن التجربة العلمية التي قام على أساسها قانون (القصور الذاتي)، لا تتعارض مع قوانين العلية، ولا تبرهن على ما يعاكسها مطلقاً.

#### النتيجة:

ولم يبق علينا لأجل أن نصل إلى النتيجة إلا أن نعطف على ما سبق (قانون النهاية)، وهو القانون القائل: إن العلل المتتصاعدة في الحساب الفلسفي التي ينبع منها عن بعض يجب أن يكون لها بداية، أي علة أولى لم تنبثق عن علة سابقة. ولا يمكن أن يتتصاعد تسلسل العلل تصاعداً لانهائياً؛ لأن كل معلول - كما سبق - ليس إلا ضرباً من التعلق والارتباط بعلته، فالمحظيات المعمولة جميماً ارتباطات وتعلقات، والارتباطات تحتاج إلى حقيقة مستقلة تنتهي إليها. فلو لم توجد لسلسلة العلل بداية، وكانت الحلقات جميماً معمولة، وإذا كانت معمولة فهي مرتبطة بغيرها، ويتوارد السؤال - حيثئذ - عن الشيء الذي ترتبط به هذه الحلقات جميماً.

وفي عرض آخر: أن سلسلة الأسباب إذا كان يوجد فيها سبب غير خاضع لمبدأ العلية، ولا يحتاج إلى علة، وهذا هو السبب الأول الذي يضع

---

(١) تحت عنوان: «١٤ - حركة التطور».

للسلسلة بدايتها ما دام غير منبثق عن سبب آخر يسبقه. وإذا كان كلّ موجود في السلسلة محتاجاً إلى علة - طبقاً لمبدأ العلية - دون استثناء، فالمحولات جميعاً تصبح بحاجة إلى علة.

ويبقى سؤال: «لماذا؟» - هذا السؤال الضروري - منصبأً على الوجود بصورة عامة، ولا يمكن أن تخلص من هذا السؤال إلا بافتراض سبب أول متحرر من مبدأ العلية؛ فإننا - حينئذ - ننتهي في تعليم الأشياء إليه، ولا نواجه فيه سؤال: لماذا وجد؟ لأنّ هذا السؤال إنما نواجهه في الأشياء الخاضعة لمبدأ العلية خاصة.

فلنأخذ الغليان مثلاً، فهو ظاهرة طبيعية محتاجة إلى سبب، طبقاً لمبدأ العلية، ونعتبر سخونة الماء سبباً لها، وهذه السخونة هي كالغليان في افتقارها إلى علة سابقة. وإذا أخذنا الغليان والساخونة كحلقتين في سلسلة الوجود، أو في تسلسل العلل والأسباب، وجدنا من الضروري أن نضع للسلسلة حلقة أخرى؛ لأنّ كلاً من الحلقتين بحاجة إلى سبب، فلا يمكنهما الاستغناء عن حلقة ثالثة، والحلقات الثلاث تواجه بمجموعها نفس المسألة، وتفتقر إلى مبرر لوجودها ما دامت كلّ واحدة منها خاضعة لمبدأ العلية. وهذا هو شأن السلسلة دائماً وأبداً ولو احتوت على حلقات غير متناهية. فما دامت حلقاتها جميعاً محتاجة إلى علة، فالسلسلة بمجموعها مفتقرة إلى سبب، وسؤال (لماذا وجد؟) يمتدّ ما امتدّت حلقاتها، ولا يمكن تقديم الجواب الحاسم عليه ما لم ينته التسلسل فيها إلى حلقة غنية بذاتها غير محتاجة إلى علة، فتقطع التسلسل، وتضيع للسلسلة بدايتها الأزلية الأولى<sup>(١)</sup>.

وإلى هنا نكون قد جمعنا ما يكفي للبرهنة على انبعاث هذا العالم عن

(١) وبالتعبير الفلسفي الدقيق: أن الشيء لا يوجد إلا إذا امتنع عليه جميع أنحاء العدم، ومن جملة أنحاء العدم، عدمه بعدم جميع أسبابه، وهذا لا يمكن إلا إذا كان يوجد في جملة أسبابه واجب بالذات. (المؤلف).

واجب بالذات، غني بنفسه، وغير محتاج إلى سبب؛ لأنّ هذا هو ما يحتمه تطبيق مبدأ العلية على العالم بموجب قوانينها السالفة الذكر؛ فإنّ العلية بعد أن كانت مبدأً ضروريًا للكون، وكان تسلسلها اللانهائي مستحيلًا، فيجب أن تطبق على الكون تطبيقاً شاملاً متصاعداً حتى يقف عند علة أولى واجبة.

ولا بأس أن نشير في ختام هذا البحث إلى لون من التفكير المادي في هذا المجال، تقدم به بعض الكتاب المعاصرین للرد على فكرة السبب الأول أو العلة الأولى، فهو يقول: إن السؤال عن العلة الأولى لا معنى له، فالتفسير العلي - أو السببي - يستلزم - دائمًا - حدين اثنين مرتبطة أحدهما بالآخر، هما العلة والمعلول، أو السبب والسبب، فعبارة (علة أولى) فيها تناقض في الحدود؛ إذ أنّ الكلمة: (علة) تستلزم حدين كما رأينا، لكنّ الكلمة: (أولى) تستلزم حداً واحداً، فالعلة لا يمكن أن تكون (أولى) وتكون (علة) في نفس الوقت، فإذاً أن تكون أولى دون أن تكون علة، أو بالعكس<sup>(١)</sup>.

ولا أدرى من قال له: إنّ الكلمة: (علة) تستلزم علة قبلها. صحيح: أنّ التفسير السببي يستلزم - دائمًا - حدين هما: العلة والمعلول، وصحيح: أنّ من التناقض أن تصور علة بدون معلول ناتج عنها؛ لأنّها ليست - عندئذ - علة، وإنّما هي شيء عقيم، وكذلك من الخطأ أن تصور معلولاً لا علة له، فكلّ منها يتطلب الآخر إلى جانبه، ولكنّ العلة بوصفها علة، لا تتطلب علة قبلها، وإنّما تتطلب معلولاً فالحذاณ متوفران معاً في فرضية (العلة الأولى)؛ لأنّ العلة الأولى لها معلولها الذي ينشأ منها، وللمعلول علته الأولى؛ فكما لا يتطلب المعلول دائمًا معلولاً ينشأ منه - إذ قد تتولد ظاهرة من سبب ولا يتولد عن الظاهرة شيء جديد - كذلك العلة لا تتطلب علة فوقها، وإنّما تتطلب معلولاً لها.

---

(١) المسألة الفلسفية، الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبًا: ٨٠.

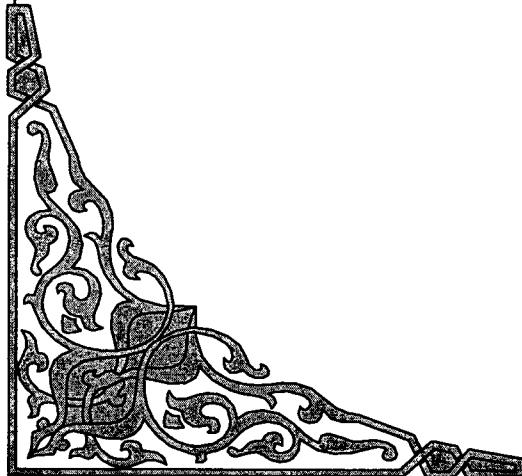


المفهوم الفلسفي للعالم

٤

# المادة أو الله؟

- \* المادة على ضوء الفيزياء.
- \* المادة والفلسفة.
- \* المادة والحركة.
- \* المادة والوجودان.





انتهينا من الجزء السابق إلى نتيجة، هي: أنَّ المرة الأساسية الأعمق للكون والعالم - بصورة عامة - هو العلة الواجبة بالذات التي ينتهي إليها تسلسل الأسباب. والمسألة الجديدة هي: أنَّ هذه العلة الواجبة بالذات التي تعتبر الينبوع الأول للوجود، هل هي المادة نفسها، أو شيء آخر فوق حدودها؟ وبالصيغة الفلسفية للسؤال نقول: إنَّ العلة الفاعلية للعالم، هل هي نفس العلة المادية أو لا؟

ولأجل التوضيح نأخذ مثلاً، وليكن هو الكرسي. فالكرسي عبارة عن صفة أو هيئة خاصة، تحصل من تنظيم عدة أجزاء مادية تنظيمياً خاصاً، ولذلك فهو لا يمكن أن يوجد دون مادة من خشب أو حديد ونحوهما. وبهذا الاعتبار يُسمى الخشب علة مادية للكرسي الخشبي؛ لأنَّه لم يكن من الممكن أن يوجد الكرسي الخشبي من دون الخشب. ولكن من الواضح جدآً: أنَّ هذه العلة المادية ليست هي العلة الحقيقة التي صنعت الكرسي؛ فإنَّ الفاعل الحقيقي للكرسي شيء غير مادته، وهو النجار. ولذا تطلق الفلسفة على النجار اسم العلة الفاعلية. فالعلة الفاعلية للكرسي ليست هي نفس علته المادية من الخشب أو الحديد. فإذا سئلنا عن مادة الكرسي، أجربنا أنَّ مادته هي الخشب، وإذا سئلنا عن الصانع له (العلة الفاعلية)، لم نجب بأنه الخشب، وإنما نقول: إنَّ النجار صنعه بآلاته ووسائله الخاصة.

فالمحارقة بين المادة والفاعل في الكرسي، (أو في التعبير الفلسفى: بين العلة المادىة والعلة الفاعلية)، واضحة كل الوضوح.

وهدفنا الرئيسي من المسألة: أن نتبين نفس المحارقة في نفس العالم، بين مادته الأساسية (العلة المادىة) والفاعل الحقيقى (العلة الفاعلية). فهل فاعل هذا العالم وصانعه شيء آخر خارج عن حدود المادة ومتغير لها، كما أن صانع الكرسي متغير لمادته الخشبية؟ أو إنه نفس المادة التي تترکب منها كائنات العالم؟

وهذه هي المسألة التي تُقرّر المرحلة الأخيرة من مراحل النزاع الفلسفى بين الإلهية والمادىة. وليس الديالكتيك إلا إحدى المحاولات الفاشلة التي قامت بها المادىة للتتوحيد بين العلة الفاعلية، والعلة المادىة للعالم، طبقاً لقوانين الناقض الديالكتيكية.

والتزاماً بطريقة الكتاب سوف نبحث المسألة بدراسة المادة دراسة فلسفية على ضوء المقررات العلمية، والقواعد الفلسفية، متحاشين العمق الفلسفى في البحث، والتفصيل في العرض.

## المادة على ضوء الفيزياء

في المادة فكريتان علميتان، تناولهما العلماء بالبحث والدرس منذآلاف السنين:

إحداهما: أن جميع المواد المعروفة في دنيا الطبيعة إنما تترَكَب من عدّة مواد بسيطة محدودة، تُسمى بالعناصر.

والآخرى: أن المادة تتكون من دقائق صغيرة جداً، تُسمى الذرّات.

أما الفكرة الأولى: فقد أخذ بها الإغريق بصورة عامة، وكان الرأى السائد هو اعتبار الماء، والهواء، والترب، والنار، عناصر بسيطة، وإرجاع جميع المركبات إليها، بصفتها المواد الأولية في الطبيعة. وحاول بعض علماء العرب<sup>(١)</sup> بعد ذلك أن يضيفوا إلى هذه العناصر الأربعه ثلاثة عناصر أخرى، هي: الكبريت، والزئبق، والملح. وقد كانت خصائص العناصر البسيطة - في رأي الأقدمين<sup>(٢)</sup> - حدوداً فاصلة بينها، فلا يمكن أن يتحول عنصر بسيط إلى عنصر بسيط آخر.

وأما الفكرة الثانية: (فكرة اتلاف الأجسام من ذرات صغيرة) فكانت

(١) تاريخ العلوم عند العرب، عمر فرقون: ٢١٦.

(٢) المصدر السابق: ٧٠.

موضوع صراع بين نظريتين: النظرية الانفصالية، والنظرية الاتصالية. فالنظرية الانفصالية هي النظرية النزّية للفيلسوف الإغريقي (ديموقريطس)<sup>(١)</sup>، القائلة: إنّ الجسم مركب من أجزاء صغيرة، يخلل بينها فراغ، وأطلق على تلك الأجزاء اسم الذرة، أو الجزء الذي لا يتجزأ. والنظرية الاتصالية هي النظرية الغالبة التي أخذ بها أرسطو ورجال مدرسته. والجسم في زعم هذه النظرية ليس محتوياً على ذرات، ومركباً من وحدات صغيرة، بل هو شيء واحد متماسك يمكننا أن نقسمه فنخلق منه أجزاء منفصلة بالتقسيم، لا أنه يشتمل سلفاً على أجزاء كهذه<sup>(٢)</sup>.

وقد جاء بعد ذلك دور الفيزياء الحديثة، فدرست الفكرتين درساً علمياً على ضوء اكتشافاتها في عالم الذرة. فأقرتُ الفكرتين بصورة أساسية: فكرة العناصر البسيطة، وفكرة الذرات، وكشفت في مجال كلّ منها عن حقائق جديدة لم يكن من الممكن التوصل إليها سابقاً.

فيما يخصّ الفكرة الأولى استكشفت الفيزياء ما يقارب مئة من العناصر البسيطة التي تتكون منها المادة الأساسية للكون والطبيعة بصورة عامة. فالعالم وإن بدا لأول مرة مجموعة هائلة من الحقائق والأنواع المختلفة، ولكن هذا الحشد الهائل المتنوع يرجع في التحليل العلمي إلى تلك العناصر المحدودة.

والجسام - بناءً على هذا - قسمان: أحدهما جسم بسيط، وهو الذي يتكون من أحد تلك العناصر، كالذهب، والنحاس، والحديد، والرصاص، والزئبق. والآخر هو الجسم المركب من عنصرين أو عدة عناصر بسيطة،

(١) انظر تفصيل النظرية في قصة الفلسفة اليونانية: ٤٨ - ٥٣، الفصل السادس، الذهب النزّي. وتاريخ العلوم عند العرب: ٧١ و ١٠١.

(٢) تاريخ العلوم عند العرب: ٧٣.

كالماء المركب من ذرة أكسجين وذرتين من الهيدروجين، أو الخشب المركب في الغالب من الأوكسجين والكربون والهيدروجين.

وفيما يخص الفكرة الثانية برهنت الفيزياء الحديثة علمياً على النظرية الانفصالية، وأن العناصر البسيطة ملائكة من ذرات صغيرة ودقيقة إلى حد أن المليمتر الواحد من المادة يحتوي على ملايين من تلك الذرات. والذرة عبارة عن الجزء الدقيق من العنصر الذي تزول بانقسامه خصائص ذلك العنصر البسيط.

والذرات تحتوي على نواة مركزية لها، وعلى كهارب تدور حول النواة بسرعة هائلة، وهذه الكهارب هي الألكترونات. والألكترون هو وحدة الشحنة السالبة. كما أن النواة تحتوي على بروتونات ونيوترونات. فالبروتونات هي الدقائق الصغيرة. وكل وحدة من وحداتها تحمل شحنة موجبة، تساوي شحنة الألكترون السالبة. والنيوترونات دقائق أخرى تحتويها النواة، وليس عليها أي شحنة كهربائية.

وقد لوحظ على ضوء الاختلاف الواضح بين طول موجات الأشعة التي تنتج عن قذف العناصر الكيماوية بقدائف من الألكترونات، أن هذا الاختلاف بين العناصر إنما حصل بسبب اختلافها في عدد الألكترونات التي تحتويها ذرات هذه العناصر. واختلافها في عدد الألكترونات يقتضي تفاوتها في مقدار الشحنة الموجبة في النواة أيضاً؛ لأن الذرة متعادلة في شحناتها كهربائياً، فالشحنة الموجبة فيها بمقدار السالبة. ولما كانت زيادة عدد الألكترونات في بعض العناصر على بعض يعني زيادة وحدات الشحنة السالبة فيها، فيجب أن تكون نواتها محتوية على شحنة موجبة معاولة.

وعلى هذا الأساس أعطيت الأرقام المتضاعدة للعناصر. فالهيدروجين = (1) بحسب رقمه الذري. فهو يحتوي في نواته على شحنة واحدة

موجبة، يحملها بروتون واحد، ويحيط بها ألكترون واحد ذو شحنة سالبة. والهليوم أرقى منه في الجدول الذري للعناصر؛ لأنّه = (٢)، باعتباره يحتوي في نواته على ضعف الشحنة الموجبة المرتكزة في نواة الهيدروجين، أي: على بروتونين ويحيط بنواتها ألكترونات. ويأخذ الليثيوم الرقم الثالث. وهكذا تصاعد الأرقام الذرية إلى اليورانيوم - وهو أقل العناصر المستكشفة لحدّ الآن - فرقمه الذري = (٩٢)، بمعنى: أنّ نواته المركزية تشتمل على (٩٢) وحدة من وحدات الشحنة الموجبة، ويحيط بها ما يماثل هذا العدد من الألكترونات، أي: من وحدات الشحنة السالبة.

وفي هذا التسلسل للأرقام الذرية لا يبدو للنيوترونات الكامنة في النواة أدنى تأثير؛ لأنّها لا تحمل شحنة مطلقاً، وإنّما تؤثّر في الوزن الذري للعناصر؛ لأنّها في وزنها مساوية للبروتونات. ولأجل ذلك كان الوزن الذري للهليوم - مثلاً - يعادل وزن أربع ذرات من الهيدروجين، باعتبار اشتتمال نواته على نيوترونين وبروتونين، في حال أنّ النواة الهيدروجينية لا تحتوي إلاّ على بروتون واحد.

ومن الحقائق التي أتيح للعلم إثباتها هو: إمكان تبديل العناصر بعضها بعض، وعمليات التبديل - هذه - بعضها يتمّ بصورة طبيعية، وبعضها يحصل بالوسائل العلمية.

فقد لوحظ أنّ عنصر اليورانيوم يتولّد أنواعاً ثلاثة من الأشعة، هي: أشعة ألفا، وبيتا، وجاما. وقد وجد (رذرفورد) - حين فحص هذه الأنواع - أنّ أشعة (ال ألفا) مكونة من دقائق صغيرة، عليها شحنات كهربائية سالبة، وقد ظهر نتيجة للفحص العلمي أنّ دقائق (الألفا) هي عبارة عن ذرات هليوم، بمعنى: أنّ ذرات هليوم تخرج من ذرات الراديوم، أو بتعبير آخر: أنّ عنصر هليوم يتولّد من عنصر الراديوم.

كما أنَّ عنصر اليورانيوم بعد أن شعَّ ألفاً، وبيتاً، وجاماً، يتحول تدريجياً إلى عنصر آخر، وهو عنصر الراديوم. والراديوم أخف في وزنه الذري من اليورانيوم، وهو بدوره يمرَّ بعدة تحولات عنصرية حتى يتهمي إلى عنصر الرصاص.

وقام (رذرفورد) بعد ذلك بأول محاولة لتحويل عنصر إلى عنصر آخر؛ وذلك أنه جعل نوى ذرات الهليوم (دقائق ألفا) تصطدم بنوى ذرات الأزوت، فتولدت البروتونات، أي: نتجت ذرة هييدروجين من ذرة الأزوت، وتحولت ذرة الأزوت إلى أوكسجين. وأكثر من هذا، فقد ثبت أنَّ من الممكن أن تتحول بعض أجزاء الذرة إلى جزء آخر، فيمكن لبروتون - أثناء عملية انقسام الذرة - أن يتحول إلى نيوترون، وكذلك العكس.

وهكذا أصبح تبديل العناصر من العمليات الأساسية في العلم.

ولم يقف العلم عند هذا الحد، بل بدأ بمحاولة تبديل المادة إلى طاقة خالصة، أي: نزع الصفة المادية للعنصر بصورة نهائية، وذلك على ضوء جانب من النظرية النسبية لـ (آينشتين)؛ إذ قرر أنَّ كتلة الجسم نسبية، وليس ثابتة، فهي تزيد بزيادة السرعة، كما تؤكّد التجارب التي أجرتها علامة الفيزياء الذرية على الألكترونات التي تتحرّك في مجال كهربائي قوي، ودقائق (بيتا) المنطلقة من نوايا الأجسام المشعة. ولما كانت كتلة الجسم المتحرّك تزداد بزيادة حركته، وليس الحركة إلاَّ ظهراً من مظاهر الطاقة، فالكتلة المتزايدة في الجسم هي - إذن - طاقته المتزايدة، فلم يعد في الكون عناصران متمايزان: أحدهما المادة التي يمكن مسها وتمثل لنا في كتلة. والأخر الطاقة التي لا يمكن أن تُرى، وليس لها كتلة، كما كان يعتقد العلماء سابقاً، بل أصبح العلم يعرف أنَّ الكتلة ليست إلاَّ طاقة مرتكزة.

ويقول (آينشتين) في معادلته: إنَّ الطاقة = كتلة المادة  $\times$  مربع سرعة

الضوء (وسرعة الضوء تساوي  $186,000$  ميلاً في الثانية) كما أن الكتلة  
 $= \text{الطاقة} \div \text{مربع سرعة الضوء}$ .

وبذلك ثبت أن الذرة بما فيها من بروتونات وألكترونات ليست في الحقيقة إلا طاقة متکاثفة، يمكن تحليلها وارجاعها إلى حالتها الأولى. فهذه الطاقة هي الأصل العلمي للعالم في التحليل الحديث، وهي التي تظهر في أشكال مختلفة، وصور متعددة، صوتية، ومغناطيسية، وكهربائية، وكيمياوية، وميكانيكية.

وعلى هذا الضوء لم يعد الإزدواج بين المادة والإشعاع، بين الجسيمات وال WAVES، أو بين ظهور الكهرب على صورة مادة أحياناً، وظهوره على صورة كهرباء أحياناً أخرى، أقول: لم يعد هذا غريباً، بل أصبح مفهوماً بمقدار ما دامت كل هذه المظاهر صوراً لحقيقة واحدة، وهي الطاقة.

وقد أثبتت التجارب عملياً صحة هذه النظريات؛ إذ أمكن للعلماء أن يحولوا المادة إلى الطاقة، والطاقة إلى مادة. فالمادة تحولت إلى طاقة عن طريق التوحيد بين نواة ذرة الهيدروجين ونواة ذرة ليثيوم، فقد نتج عن ذلك نواتان من ذرات الهليوم، وطاقة هي في الحقيقة الفارق بين الوزن الذري لنواتين من الهليوم، والوزن الذري لنواة هيدروجين ونواة ليثيوم.

والطاقة تحولت إلى المادة عن طريق تحويل أشعة (جاما) - وهي أشعة لها طاقة وليس لها وزن - إلى دقائق مادية من الألكترونات السالبة، والألكترونات الموجبة التي تحول بدورها إلى طاقة إذا اصطدم الموجب منها بالسالب.

ويعتبر أعظم تفجير للمادة توصل إليه العلم هو: التفجير الذي يمكن

للقنبلة الذرية والهيدروجينية أن تتحققه؛ إذ يتحول بسببيهما جزء من المادة إلى طاقة هائلة.

وتقوم الفكرة في القنبلة الذرية على إمكان تحطيم نواة ذرة ثقيلة، بحيث تنقسم إلى نواتين أو أكثر من عناصر أخف. وقد تحقق ذلك بتحطيم النواة في بعض أقسام عنصر اليورانيوم الذي يطلق عليه اسم اليورانيوم ٢٣٥، نتيجة لاصطدام النيوترون بها.

وتقوم الفكرة في القنبلة الهيدروجينية على ضم نوى ذرات خفيفة إلى بعضها؛ لتكون بعد اتحادها نوى ذرات أثقل منها، بحيث تكون كتلة النواة الجديدة أقل من كتلة المكونات الأصلية. وهذا الفرق في الكتلة هو الذي يظهر في صورة طاقة. ومن أساليب ذلك دمج أربع ذرات هيدروجين بتأثير الضغط والحرارة الشديدين، وإنتاج ذرة من عنصر الهليوم مع طاقة، هي الفارق الوزني بين الذرة الناتجة، والذرات المندمجة، وهو كسر ضئيل جداً في حساب الوزن الذري.

### نتائج الفيزياء الحديثة:

ويستنتج من الحقائق العلمية التي عرضناها عدة أمور:

أـ أن المادة الأصلية للعالم حقيقة واحدة مشتركة بين جميع كائناته وظواهره، وهذه الحقيقة المشتركة هي التي تظهر ب مختلف الأشكال، وتتنوع بشتى التنويعات.

بـ أن خواص المركبات المادية كلها عرضية بالإضافة إلى المادة الأصلية. فالماء بما يملك من خاصية السيلان ليس شيئاً ذاتياً للمادة التي يتكون منها، وإنما هو صفة عرضية؛ وذلك بدليل أنه مركب - كما عرفنا سابقاً - من عنصرين بسيطين، وفي الإمكان إفراز هذين العنصرين عن الآخر،

فيرجuan إلى حالتهم الغازية، وتزول صفة الماء تماماً. ومن الواضح: أنَّ الصفات التي يمكن أن تزول عن الشيء لا يمكن أن تكون ذاتية له.

ج - أنَّ خواص العناصر البسيطة نفسها ليست ذاتية للمادة أيضاً، فضلاً عن خصائص المركبات. والبرهان العلمي على ذلك ما مرَّ بنا: من إمكان تحول بعض العناصر إلى بعض، وبعض ذراتها إلى ذرات أخرى، طبيعياً أو اصطناعياً، فإنَّ هذا أمر يدلُّ على أنَّ خصائص العناصر إنما هي صفات عرضية للمادة المشتركة بين جميع العناصر البسيطة. فليست صفات الراديوم، والرصاص، والأزوت، والأوكسجين، ذاتية للمواد التي تتمثل في تلك العناصر ما دام في الإمكان تبديلها البعض بالبعض.

د - وأخيراً - نفس صفة المادة أصبحت - على ضوء الحقائق السابقة - صفة عرضية أيضاً، فهي لا تعدو أن تكون لوناً من ألوان الطاقة وشكلاً من أشكالها، وليس هذا الشكل ذاتياً لها؛ لما سبق من أنها قد تستبدل هذا الشكل بشكل آخر، فتحول المادة إلى طاقة، ويتحول الكهرب إلى كهرباء.

#### **النتيجة الفلسفية من ذلك:**

وإذا أخذنا تلك النتائج العلمية بعين الاعتبار، وجب أن ندرسها درساً فلسفياً؛ لنعرف ما إذا كان في الإمكان أن نفترض المادة هي السبب الأعلى (العلة الفاعلية) للعالم أو لا. ولا تردد في أنَّ الجواب الفلسفي على هذا السؤال هو: النفي بصورة قاطعة؛ ذلك لأنَّ المادة الأصلية للعالم حقيقة واحدة عامة في جميع مظاهره وكائناته، ولا يمكن للحقيقة الواحدة أن تختلف آثارها، وتباين أفعالها.

فالتحليل العلمي للماء، والخشب، والتراب، وللحديد والأزوت، والرصاص، والراديوم، أدى في نهاية المطاف إلى مادة واحدة، نجدها في

كلّ هذه العناصر وتلك المركبات. فلا تختلف مادة كلّ واحد من هذه الأشياء عن مادة غيره، ولذلك يمكن تحويل مادة شيء إلى شيء آخر.

فكيف يمكن أن نسند إلى تلك المادة الأساسية التي نجدها في الأشياء جميعاً، تنوع تلك الأشياء وحركاتها المختلفة؟ ولو أمكن هذا لكان معناه: أنّ الحقيقة الواحدة قد تتناقض ظواهرها، وتختلف أحکامها. وفي ذلك القضاء الحاسم على جميع العلوم الطبيعية بصورة عامة؛ لأنّ هذه العلوم قائمة جميعاً على أساس: أنّ الحقيقة الواحدة لها ظواهر ونواتج معينة لا تختلف، كما درسنا ذلك بكل تفصيل في الجزء السابق من هذه المسألة. فقد قلنا: إنّ تجارب العالم الطبيعي لا تقع إلا على موارد معينة، ومع ذلك فهو يشيد قانونه العلمي العام الذي يتناول كلّ ما تتفق حقيقته مع موضوع تجربته. وليس ذلك إلا لأنّ المواد التي عمّ عليها القانون يتمثل فيها نفس الواقع الذي درسه في تجاربها الخاصة. ومعنى هذا: أنّ الواقع الواحد المشترك لا يمكن أن تتناقض ظواهره، وأن تختلف آثاره، وإلا لو أمكن شيء من ذلك، لما أمكن للعالم أن يضع قانونه العام.

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ الواقع المادي المشترك للعالم الذي دلل عليه العلم، لا يمكن أن يكون هو السبب والعلة الفاعلية له؛ لأنّ العالم مليء بالظواهر المختلفة، والتطورات المتنوعة.

هذا من ناحية أخرى، قد علمنا على ضوء النتائج العلمية السابقة أنّ الخصائص والصفات التي تبدو بها المادة في مختلف مجالات وجودها، خصائص عرضية للمادة الأصلية، أو للواقع المادي المشترك. فخصائص المركبات صفات عرضية للعناصر البسيطة، وخصائص العناصر البسيطة صفات عرضية للمادة الذرية. وصفة المادية نفسها هي - أيضاً - عرضية كما سبق، بدليل إمكان سلب كلّ واحدة من هذه الصفات، وتجريد

الواقع المشترك منها، فلا يمكن أن تكون المادة ديناميكية وسبباً ذاتياً لاكتساب تلك الخصائص والصفات.

### مع التجربيين:

ولنقف قليلاً عند أولئك الذين يقدسون التجربة والحس العلمي، ويعلنون بكل صلف أننا لا نؤمن بأي فكرة ما لم تثبت بالتجربة، ولم يبرهن عليها عن طريق الحس. وما دامت المسألة الإلهية مسألة غيبية وراء حدود الحس والتجربة، فيجب أن نطرحها جانباً، وننصرف إلى ما يمكن الظفر به في الميدان التجاري من حقائق و المعارف... نقف عندهم لنسألهما: ماذا تريدون بالتجربة؟ وماذا تعنون برفض كل عقيدة لا برهان عليها من الحس؟

فإن كان فحوى هذا الكلام أنهم لا يؤمنون بوجود شيء ما لم يحسوا بوجوده إحساساً مباشراً، ويرفضون كل فكرة ما لم يدركوا واقعها الموضوعي بإحدى حواسهم، فقد نسقوا بذلك الكيان العلمي كله، وأبطلوا جميع الحقائق الكبرى المبرهن عليها بالتجربة التي يقدسونها؛ فإن إثبات حقيقة علمية بالتجربة ليس معناه الإحساس المباشر بتلك الحقيقة في الميدان التجاري. فـ(نيوتن) - مثلاً - حين وضع قانون الجاذبية العامة على ضوء التجربة، لم يكن قد أحسن بذلك القوة الجاذبية بشيء من حواسه الخمس، وإنما استكشفها عن طريق ظاهرة أخرى محسوسة، لم يجد لها تفسيراً إلا بافتراض وجود القوة الجاذبة. فقد رأى أن السيارات لا تسير في خط مستقيم، بل تدور دوراناً، وهذه الظاهرة لا يمكن أن تتم - في نظر نيوتن - لو لم تكن هناك قوة جاذبة؛ لأن مبدأ (القصور الذاتي) يقضي بسير الجسم المتحرك في اتجاه مستقيم ما لم يفرض عليه أسلوب آخر من قوة خارجية. فانتهى من ذلك إلى قانون الجاذبية الذي يقرر أن السيارات تخضع لقوة مركزية، هي الجاذبية.

وإن كان يعني هؤلاء - الذين ينادون بالتجربة ويقدسونها - نفس الأسلوب الذي تم به علمياً استكشاف قوى الكون وأسراره، وهو: درس ظاهرة محسوسة ثابتة بالتجربة، واستنتاج شيء آخر منها استنتاجاً عقلياً، باعتباره التفسير الوحيد لوجودها، فهذا هو أسلوب الاستدلال على المسألة الإلهية تماماً؛ فإن التجارب الحسية والعلمية قد أثبتت أن جميع خصائص المادة الأصلية، وتطوراتها وتنوعاتها، ليست ذاتية، وإنما هي عرضية، كحركة السيارات الشمسية حول المركز. فكما أن دورانها حوله ليس ذاتياً لها، بل هي تقتضي بطبيعتها الاتجاه المستقيم في الحركة طبقاً لمبدأ القصور الذاتي، كذلك خصائص العناصر والمركبات. وكما أن ذلك الدوران لما لم يكن ذاتياً أتاح لنا أن نبرهن على وجود قوة خارجية جاذبة، كذلك هنا التنوع والاختلاف في خصائص المادة المشتركة يكشف - أيضاً - عن سبب وراء المادة. ونتيجة ذلك هي: أن (العلة الفاعلية) للعالم غير علته المادة، أي: أن سببه غير المادة الخام التي تشتهر فيها الأشياء جميعاً.

### مع الديالكتيك:

قد مرّ بنا الحديث عن الديالكتيك في الجزء الثاني من هذه المسألة، وكشفنا عن الأخطاء الرئيسية التي ارتكز عليها، كإلغاء مبدأ عدم التناقض ونحوه. ونريد الآن أن نبرهن على عجزه من جديد عن حل مشكلة العالم، وتكون فهم صحيح له، بقطع النظر عما في ركيائزه وأسسها من أخطاء وتهافت.

يزعم الديالكتيك أن الأشياء تنتج عن حركة في المادة، وأن حركة المادة ناشئة ذاتياً عن المادة نفسها، باعتبار احتوايتها على النقاوص، وقيام الصراع الداخلي بين تلك النقاوص.

فلنتحقق هذا التفسير الديالكتيكي بتطبيقه على الحقائق العلمية التي سبق أن عرفناها عن العالم؛ لنرى ماذا تكون التسليمة؟

إن العناصر البسيطة عدّة أنواع، ولكلّ عنصر بسيط رقم ذرّي خاصّ به، وكلّما كان العنصر أرقى كان رقمه أكثر، حتّى ينتهي التسلسل إلى اليورانيوم، أرقى العناصر وأعلاها درجة. وقد أوضح العلم - أيضاً - أنّ مادة هذه العناصر البسيطة واحدة ومشتركة في الجميع، ولذا يمكن تبديلها البعض بالبعض، فكيف وجدت أنواع العناصر العديدة في تلك المادة المشتركة؟

والجواب على أسس التفسير الديالكتيكي يتلخص في أنّ المادة قد تطورت من مرحلة إلى مرحلة أرقى، حتّى بلغت درجة اليورانيوم. وعلى هذا الضوء يجب أن يكون عنصر الهيدروجين نقطة الابتداء في هذا التطور، باعتباره أخفّ العناصر البسيطة. فالهيدروجين يتتطور ديالكتيكياً بسبب التناقض المحتوى في داخله، فيصبح بالتتطور الديالكتيكي عنصراً أرقى، أي: عنصر الهليوم، وهذا العنصر بدوره ينطوي على نقشه، فيشتعل الصراع من جديد بين النفي والإثبات، بين الوجه السالب والوجه الموجب، حتّى تدخل المادة في مرحلة جديدة، ويوجد العنصر الثالث، وهكذا تصاعد المادة طبقاً للجدول الذري.

هذا هو التفسير الوحيد الذي يمكن للديالكتيك أن يقدمه في هذا المجال، تبريراً لديناميكية المادة. ولكنّ من السهل جداً أن نتبين عدم إمكان الأخذ بهذا التفسير من ناحية علمية؛ لأنّ الهيدروجين لو كان مشتملاً بصورة ذاتية على نقشه، ومتطوراً بسبب ذلك طبقاً لقوانين الديالكتيك المزعوم، فلماذا لم تتكامل جميع ذرات الهيدروجين؟! وكيف اختصّ هذا التكامل الذاتي ببعض؟! فإنّ التكامل الذاتي لا يعرف التخصيص، فلو

كانت العوامل الخلاقة للتطور والترقي موجودة في صميم المادة الأزلية، لما اختلفت آثار تلك العوالم، ولما اختصت بمجموعة معينة من الهيدروجين، تحولت إلى هليوم وتترك الباقي. فنواة الهيدروجين (البروتون) إذا كانت تحمل في ذاتها نفيها، وتطورت تبعاً لذلك حتى تصبح بروتونين، بدلاً من بروتون واحد، لنتج عن ذلك زوال الماء عن وجه الأرض تماماً؛ لأنَّ الطبيعة إذا فقدت نوى ذرات الهيدروجين، وتحولت جميعاً إلى نوى ذرات الهليوم، لم يكن من الممكن أن يوجد بعد ذلك ماء.

فما هو السبب الذي جعل تطور الهيدروجين إلى هليوم مقتصرأ على كمية معينة، وأطلق الباقي من أسر هذا التطور الجيري؟!

وليس التفسير الديالكتيكي للمركبات أدنى إلى التوفيق من تفسير الديالكتيك للعناصر البسيطة. فالماء إذا كان قد وجد طبقاً لقوانين الديالكتيك، فمعنى ذلك: أنَّ الهيدروجين يعتبر إثباتاً، وأنَّ هذا الإثبات يشير نفي نفسه بتوليه للأوكسجين، ثم يتتحد النفي والإثبات معاً في وحدة هي الماء، أو أنَّ نعكس الاعتبار، فنفرض للأوكسجين إثباتاً، والهيدروجين نفياً، والماء هو الوحدة التي انطوت على النفي والإثبات معاً، وحصلت نتيجة تكاملية للصراع الديالكتيكي بينهما، فهل يمكن للديالكتيك أن يوضح لنا: أنَّ هذا التكامل الديالكتيكي لو كان يتم بصورة ذاتية وديناميكية، فلماذا اختص بكمية معينة من العنصرين، ولم يحصل في كلَّ هيدروجين وأوكسجين؟!

ولا نريد بهذا أن نقول: إنَّ اليد الغيبية هي التي تباشر كلَّ عمليات الطبيعة وتنوعاتها، وأنَّ الأسباب الطبيعية لا موضع لها من الحساب، وإنما نعتقد أن تلك التنوعات والتطورات ناشئة من عوامل طبيعية خارج المحتوى

الذاتي للمادة، وهذه العوامل تتسلسل حتى تصل في نهاية التحليل الفلسفي إلى مبدأ وراء الطبيعة، لا إلى المادة ذاتها.

والنتيجة هي: أنَّ وحدة المادة الأصلية للعالم التي يبرهن عليها العلم من ناحية، وتنوعاتها واتجاهاتها المختلفة التي دلَّ العلم على أنها عرضية وليس ذاتية من ناحية أخرى، تكشف عن السر في المسألة الفلسفية، وتوضح: أنَّ السبب الأعلى لكلَّ هذه التنوعات والاتجاهات، لا يكمن في المادة ذاتها، بل في سبب فوق حدود الطبيعة، ترجع إليه العوامل الطبيعية الخارجية التي تعمل على تنوع المادة وتحديد اتجاهاتها.

## المادة والفلسفة

كنا ننطلق في برهاننا على المسألة الإلهية من المادة بمفهومها العلمي، التي برهن العلم على اشتراكها، وعرضية الخصائص بالإضافة إليها. والآن نريد أن ندرس المسألة الإلهية على ضوء المفهوم الفلسفي للمادة.

ولأجل ذلك يجب أن نعرف ما هي المادة؟ وما هو مفهومها العلمي والفلسفي؟

معنى بمادة الشيء: الأصل الذي يتكون منه الشيء. فمادة السرير هي الخشب، ومادة الثوب هي الصوف، ومادة الورق هي القطن، بمعنى: أن الخشب والصوف والقطن هي الأشياء التي يتكون منها السرير والثوب والورق. ونحن كثيراً ما نعيّن مادة للشيء، ثم نرجع إلى تلك المادة لنجاول معرفة مادتها، أي: الأصل الذي تتكون منه، ثم نأخذ هذا الأصل، فنتكلم عن مادته وأصله أيضاً. فالقرية إذا سُئلنا متى تتكون؟ أجبنا بأنها تتكون من عدّة عمارات ودور. فالعمارات والدور هي مادة القرية، ويترکرر السؤال عن هذه العمارات والدور، ما هي مادتها؟ ويُجاب عن السؤال بأنها تترکب من الخشب والأجر والحديد. وهكذا نضع لكلّ شيء مادة، ثم نضع للمادة

بدورها أصلاً تتكون منه، ويجب أن ننتهي في هذا التسلسل إلى مادة أساسية، وهي المادة التي لا يمكن أن يوضع لها مادة بدورها.

ومن جراء ذلك انبثق في المجال الفلسفى والعلمى السؤال عن المادة الأساسية والأصلية للعالم، التي ينتهي إليها تحليل الأشياء في أصولها وموادها. وهذا السؤال يعتبر من أهم الأسئلة الرئيسية في التفكير البشري، العلمي والفلسفى. ويقصد بالمادة العلمية أعمق ما تكشفه التجربة من مواد للعالم، فهي الأصل الأول في التحليلات العلمية. ويقصد بالمادة الفلسفية أعمق مادة للعالم، سواء أكان من الممكن ظهورها في المجال التجاربى أم لا.

وقد مرّ بنا التحدث عن المادة العلمية، وعرفنا أن أعمق مادة توصل إليها العلم هي الذرة بأجزائها من النوى والكهارب، التي هي تكافئ خاصّ للطاقة. ففي العرف العلمي مادة الكرسي هي الخشب، ومادة الخشب هي العناصر البسيطة التي يتألف منها، وهي: الأوكسجين، والكريتون، والهيدروجين. ومادة هذه العناصر هي الذرات، ومادة الذرة هي أجزاؤها الخاصة من البروتونات واللكترونات وغيرهما. وهذه المجموعة الذرية، أو الشحنات الكهربائية المتكافئة، هي المادة العلمية العميقه التي أثبتتها العلم بالوسائل التجاربىة.

وهنا يجيء دور المادة الفلسفية؛ لنعرف ما إذا كانت الذرة في الحقيقة هي أعمق وأبسط مادة للعالم، أو إنها بدورها مركبة - أيضاً - من مادة صورة، فالكرسي كما عرفنا مركب من مادة وهي الخشب، وصورة هي هيئته الخاصة. والماء مركب من مادة وهي ذرات الأوكسجين والهيدروجين، وصورة هي خاصية السيلان، التي تحصل عند التركيب الكيماوي بين الغازين. فهل الذرات الدقيقة هي المادة العلمية للعالم كذلك أيضاً؟

والرأي الفلسفى السائد هو: أن المادة الفلسفية أعمق من المادة العلمية، بمعنى: أن المادة الأولى في التجارب العلمية ليست هي المادة الأساسية في النظر الفلسفى، بل هي مركبة من مادة - أبسط منها - صورة، وتلك المادة الأبسط لا يمكن إثباتها بالتجربة، وإنما يبرهن على وجودها بطريقة فلسفية.

### تصحيح أخطاء:

وعلى ضوء ما سبق يمكن أن نعرف أن النظرية الذرية لـ (ديمقرطيس) - القائلة بأن أصل العالم عبارة عن ذرات أصلية لا تتجزأ - لها جانبان: أحدهما علمي، والآخر فلسفى.

فالجانب العلمي هو: أن بنية الأجسام مركبة من ذرات صغيرة، يتخلل بينها الفراغ، وليس الجسم كتلة متصلة، وإن بدا لحواسنا كذلك، وتلك الوحدات الصغيرة هي مادة الأجسام جمیعاً.

والجانب الفلسفى هو: أن ديمقرطيس زعم أن تلك الوحدات والذرات ليست مركبة من مادة صورة؛ إذ ليست لها مادة أعمق وأبسط منها، فهي المادة الفلسفية، أي: أعمق وأبسط مادة للعالم.

وقد اختلط هذان الجانبان من النظرية على كثير من المفكرين، فبدا لهم أن عالم الذرة الذي كشفه العلم الحديث بالأساليب التجريبية، يبرهن على صحة النظرية الذرية. فلم يعد من الممكن تخطئة (ديمقرطيس) في تفسيره للأجسام - كما خطأه فلاسفة السابقون - بعد أن تجلى للعلم عالم الذرة الجديد، وإن اختلف التفكير العلمي الحديث عن تفكير ديمقرطيس في تقدير حجم الذرة وتصوير بنيتها.

ولكن الواقع: أن التجارب العلمية الحديثة عن الذرة إنما ثبتت صحة

الجانب العلمي من نظرية ديمقريطس، فهي تدلّ على أنّ الجسم مركب من وحدات ذرية، ويشتمل على فراغ يتخالل بين تلك الذرات، وليس متصلةً كما يصوّره الحسّ لنا. وهذه هي الناحية العلمية من النظرية التي يمكن للتجربة أن تكشف عنها. وليس للفلسفة كلمة في هذا الموضوع؛ لأنّ الجسم من ناحية فلسفية كما يمكن أن يكون متصلةً، كذلك يمكن أن يكون محظياً على فراغ تخلله أجزاء دقيقة.

وأما الجانب الفلسفـي في نظرية ديمقريطـس، فلا تمـسه الكـشوف العـلمـية بشيءـ، ولا تـبرـهن عـلـى صـحـتـهـ، بل تـبـقـى مـسـأـلـةـ وجودـ مـاـدـةـ أـبـسـطـ منـ المـاـدـةـ العـلـمـيـةـ فيـ ذـمـةـ الـفـلـسـفـةـ، بـمـعـنـىـ: أنـ الـفـلـسـفـةـ يـمـكـنـهاـ أـنـ تـأـخـذـ أـعـقـمـ مـاـدـةـ توـضـلـ إـلـيـهاـ الـعـلـمـ فيـ الـمـيـدانـ التـجـرـيـيـ، وهـيـ الذـرـةـ وـمـجـمـوعـتـهاـ الـخـاصـةـ، فـتـبـرـهنـ عـلـىـ أـنـهـاـ مـرـكـبـةـ مـنـ مـاـدـةـ أـبـسـطـ وـصـورـةـ. ولاـ يـتـاقـضـ ذـلـكـ معـ الـحـقـائـقـ الـعـلـمـيـةـ؛ لأنـ هـذـاـ التـحـلـيلـ وـالـتـرـكـيبـ الـفـلـسـفـيـ ليسـ مـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـظـهـرـ فيـ الـحـقـلـ التـجـرـيـيـ.

وكما أخطأ هؤلاء في زعمهم أنّ التجارب العلمية تدلّ على صحة النظرية بـكـامـلـهـاـ، معـ أـنـهـاـ مـتـصـلـةـ بـجـانـبـهـاـ الـعـلـمـيـ فقطـ، كذلك أخطأ عـدـةـ منـ الـفـلـسـفـةـ الـأـقـدـمـيـنـ الـذـيـنـ رـفـضـواـ الـجـانـبـ الـفـلـسـفـيـ مـنـ الـنـظـرـيـةـ، فـعـمـمـواـ الرـفـضـ لـلـنـاحـيـةـ الـعـلـمـيـةـ أـيـضاـ، وـادـعـواـ -ـمـنـ دونـ سـنـدـ عـلـمـيـ أوـ فـلـسـفـيـ-ـ أـنـ الـأـجـسـامـ مـتـصـلـةـ، وـأـنـكـرـواـ الذـرـةـ وـالـفـرـاغـ فيـ مـحـتـواـهـاـ الدـاخـلـيـ.

والـمـوـقـعـ الـذـيـ يـجـبـ أنـ نـقـفـهـ فيـ الـمـسـأـلـةـ هوـ: أـنـ نـقـبـ الـجـانـبـ الـعـلـمـيـ منـ الـنـظـرـيـةـ، الـذـيـ يـؤـكـدـ أـنـ الـأـجـسـامـ لـيـسـ مـتـصـلـةـ، وـأـنـهـاـ مـرـكـبـةـ مـنـ ذـرـاتـ دـقـيقـةـ إـلـىـ الغـايـةـ؛ فـإـنـ هـذـاـ الجـانـبـ قدـ كـشـفـتـ عـنـ الـفـيـزـيـاءـ الـذـرـيـةـ بـصـورـةـ لـاـ تـدعـ مـجاـلـاـ لـلـشـكـ.

وـأـمـاـ الجـانـبـ الـفـلـسـفـيـ مـنـ الـنـظـرـيـةـ الـقـائـلـ بـبـسـاطـةـ تـلـكـ الـوـحدـاتـ الـتـيـ

تكشف عنها الفيزياء الذرية، فترفضه؛ لأن الفلسفة تبرهن على أن الوحدة التي تكشف عنها الفيزياء - مهما كانت دقيقة - مركبة من صورة ومادة. ونطلق على هذه المادة اسم المادة الفلسفية؛ لأنها المادة الأبسط التي يثبت وجودها بطريقة فلسفية لا علمية. وقد حان لنا الآن أن ندرس هذه الطريقة الفلسفية.

### المفهوم الفلسفي للمادة:

لما كانت المسألة التي نتناولها فلسفية ودقيقة إلى حد ما، فيجب أن نمشي بثؤدة وهدوء؛ ليتمكن القارئ من متابعة السير. ولذا، فلنبدأ - أولاً - بالماء والكرسي ونظائرهما؛ لنعرف كيف صدقت الفلسفة بأنها مركبة من مادة وصورة؟

إن الماء يتمثل في مادة سائلة، وهو في نفس الوقت قابل لأن يكون غازاً، ومركز هذه القابلية ليس هو السيلان؛ لأن صفة السيلان لا يمكن أن تكون غازاً، بل مركزه المادة المحتواة في الماء السائل. فهو - إذن - مركب من حالة السيلان، ومادة تتصرف بتلك الحالة، وهي قابلة للغازية أيضاً. والكرسي يتمثل في خشب مصنوع على هيئة خاصة، وهو يقبل أن يكون منضدة، وليس هيئة الكرسي هي التي تقبل أن تكون منضدة، بل المادة. فعرفنا من ذلك: أن الكرسي مركب من هيئة معينة، ومادة خشبية تصلح لأن تكون منضدة، كما صلحت لأن تكون كرسيأً. وهكذا في كلّ مجال إذا لوحظ أن الكائن الخاص قابل للاتصال بنقيض صفتة الخاصة، فإن الفلسفة تبرهن بذلك على أن له مادة، وهي التي تقبل للاتصال بنقيض تلك الصفة الخاصة.

ولنأخذ مسألتنا على هذا الضوء. فقد عرفنا أن العلم يوضح أن الجسم ليس شيئاً واحداً، بل هو مركب من وحدات أساسية تسbig في فراغ. وهذه

الوحدات باعتبارها الوحدات الأخيرة في التحليل العلمي، فهي بدورها ليست مركبة من ذرات أصغر منها، وإنما تكن الوحدات النهائية للمادة. وهذا صحيح، فالفلسفة تعطي للعلم حرفيته الكاملة في تعين الوحدات النهائية التي لا يتخللها فراغ ولا تحتوي على أجزاء. وحينما يعين العلم تلك الوحدات، يجيء دور الفلسفة، فتبين أنّها مركبة من صورة ومادة أبسط. فنحن لا نتصور وحدة مادية من دون اتصال؛ لأنّها لو لم تكن متصلة اتصالاً حقيقياً، لكان محتوية على فراغ تخلله أجزاء، كالجسم. فمعنى الوحدة هي أنّ تكون متصلة، فلا تكون وحدة حقيقة بلا اتصال، ولذلكها في نفس الوقت قابلة للتجزئة والانفصال أيضاً.

ومن الواضح: أنّ ما يقبل التجزئة والانفصال ليس هو نفس الاتصالية المقومة للوحدة المادية؛ لأنّ الاتصال لا يمكن أن يتضمن بالانفصال، كما أنّ السبولة لم يكن من الممكن أن تتصف بالغازية. فيجب أن تكون للوحدة مادة بسيطة، وهي التي تقبل التجزئة والانفصال. ويؤدي ذلك إلى اعتبارها مركبة من مادة، وصورة. فالمادة هي القابلة للتجزئة والانفصال الهادم للوحدة، كما أنها هي القابلة للاتصال أيضاً، الذي يحقق الوحدة، وأما الصورة فهي نفس هذه الاتصالية التي لا يمكن أن نتصور وحدة مادية من دونها.

ولكن المسألة التي تواجهنا في هذه المرحلة هي: أنّ الفلسفة كيف يمكنها معرفة أنّ الوحدات الأساسية في المادة قابلة للتجزئة والانفصال؟ وهل يوجد سبييل إلى ذلك إلا بالتجربة العلمية؟ والتجربة العلمية لم تثبت قابلية الوحدات الأساسية في المادة للتجزئة والانقسام.

ومرة أخرى نؤكّد على ضرورة عدم الخلط بين المادة العلمية والمادة الفلسفية؛ ذلك أنّ الفلسفة لا تدعى أنّ تجزئة الوحدة أمر ميسور بالأجهزة

والوسائل العلمية التي يملكتها الإنسان؛ فإن هذه الدعوى من حق العلم وحده، وإنما تبرهن على أن كل وحدة فهي قابلة للانقسام والتجزئة، وإن لم يمكن تحقيق الانقسام خارجاً بالوسائل العلمية، ولا يمكن أن يتصور وحدة من دون قابلية الانقسام، أي: لا يمكن أن يتصور جزء لا يتجزأ.

### **الجزء والفيزياء والكيمياء:**

فمسألة الجزء الذي لا يتجزأ ليست مسألة علمية، وإنما هي فلسفية خالصة. وبذلك نعرف أن الطرق أو الحقائق العلمية التي اتخذت للإجابة عن هذه المسألة، والدليل على وجود الجزء الذي لا يتجزأ، أو على نفيه، ليست صحيحة مطلقاً، ونشير إلى شيء منها:

أ - قانون النسب الذي وضعه (والتن) في الكيمياء لإيصالح أن الاتحاد الكيميائي بين العناصر يجري طبقاً لنسب معينة، ورکزه على أساس أن المادة تتألف من دقائق صغيرة لا تقبل التجزئة.

ومن الواضح: أن هذا القانون إنما يعمل في مجاله الخاص كقانون كيميائي، ولا يمكن أن تحل به مشكلة فلسفية؛ لأن قصارى ما يوضحه هو: أن التفاعلات والتركيبات الكيميائية لا يمكن أن تتم إلا بين مقادير معينة من العناصر في ظروف وشروط خاصة. وإذا لم تحصل المقاييس والنسب المعينة، فلا يوجد تفاعل وتركيب. ولكنه لا يوضح ما إذا كانت تلك المقاييس قابلة للانقسام بحد ذاتها أو لا؟ فيجب علينا - إذن - أن نفرق بين الناحية الكيميائية من القانون، والناحية الفلسفية. فهو من الناحية الكيميائية يثبت أن خاصية التفاعل الكيميائي توجد في مقاييس معينة، ولا يمكن أن تتحقق في أقل من تلك المقاييس، وأما من الناحية الفلسفية، فلا يثبت أن تلك المقاييس هل هي أجزاء لا تتجزأ أو لا؟ ولا صلة لذلك بالجانب الكيميائي من القانون مطلقاً.

ب - المرحلة الأولى من الفيزياء الذرية التي حصل فيها اكتشاف الذرة، فقد بدا آنذاك للبعض: أنَّ الفيزياء في هذه المرحلة قد وضعت حدًّا فاصلاً للنزاع في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأنَّها كشفت عن هذا الجزء بالأساليب العلمية.

ولكنَّ من الواضح - على ضوء ما سبق - أنَّ هذا الاكتشاف لا يثبت الجزء الذي لا يتجزأ بمعنى الفلسفي؛ لأنَّ وصول التحليل العلمي إلى ذرة لا يستطيع أن يُجزئها، لا يعني أنها غير قابلة للتجزئة بحد ذاتها.

ج - المرحلة الثانية من الفيزياء الذرية التي اعتبرت - على العكس من المرحلة الأولى - دليلاً قاطعاً على نفي الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأنَّ العلم استطاع في هذه المرحلة أن يجزئ الذرة ويفجرها، وتبخرت بذلك فكرة الجزء الذي لا يتجزأ.

وليس هذه المرحلة إلا كالمرحلة السابقة في عدم صلتها بمسألة الجزء الذي لا يتجزأ من ناحيتها الفلسفية؛ ذلك أنَّ انقسام الذرة أو تحطيم نواتها إنما يغير فكرتنا عن الجزء، ولا يقضى بصورة نهائية على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ. فالذرة التي لا تنقسم بمعناها الذي كان لا يتصوره (ديمقريطس)، أو بمعناها الذي وضع (والتن) على أساسه قانون النسب في الكيمياء... قد تلاشى بتفجير الذرة، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ المشكلة قد انتهت؛ فإنَّ الوحدات الأساسية في عالم المادة - وهي الشحنات الكهربائية، سواء أكانت على شكل ذرات وأجرام مادية، أم على شكل أمواج - تواجه السؤال الفلسفي عما إذا كانت قابلة للتجزئة أو لا؟

### الجزء والفلسفة:

وهكذا يتضح في دراستنا أنَّ مشكلة الجزء يجب أن تحلَّ بطريقة فلسفية.

وللفلسفة طرق كثيرة للبرهنة فلسفياً على أنَّ كلَّ وحدة تقبل الانقسام ولا يوجد جزء لا يتجزأ، ومن أوضح تلك الطرق أن نرسم دائرتين كالرَّحِيْ، إحداهما في داخل الأُخْرَى، ونقطة الوسط في الرَّحِيْ هي مركز كلتا الدائرتين، ونضع نقطة على موضع معين من محيط الدائرة الكبيرة، ونقطة موازية لها على محيط الدائرة الصغيرة. ومن الواضح: أننا إذا حركنا الرَّحِيْ تحرَّكت كلتا الدائرتين. فلتتحرَّك الرَّحِيْ، ونجعل النقطة التي وضعناها على الدائرة الكبيرة تتحرَّك طبقاً لحركتها، ولكنَّ لا نسمح لها بالحركة إلَّا بمقدار إحدى الوحدات المادَّية، ثُمَّ نلاحظ في تلك اللحظة النقطة الموازية لها في الدائرة الصغيرة؛ لنتساءل: هل طوت من المسافة نفس المقدار الذي طوته النقطة المقابلة لها من الدائرة الكبيرة وهو وحدة كاملة، أو لم تطُو إلَّا بعضاً؟ أمَّا أنها طوت نفس المقدار، فهو يعني: أنَّ النقطتين سارتَا مسافة واحدة، وهذا مستحيل؛ لأننا نعلم أنَّ النقطة مهما كانت أبعد عن المركز الرئيسي للدائرة، تكون حركتها أسرع، ولذا تطوي في كلَّ دورة مسافة أطول مما تطويه النقطة القريبة في تلك الدورة، فلا يمكن أن تتساوى النقطتان فيما طوطنهما من المسافة. وأمَّا أنَّ النقطة القريبة طوت جزءاً من المسافة التي طوتها النقطة البعيدة، فهذا يعني: أنَّ الوحدة التي اجتازتها النقطة البعيدة يمكن تجزتها وتقسيمتها، وليس وحدة لا تتجزأ.

وهكذا يتضح: أنَّ أصحاب الفكرة القائلة بالوحدة التي لا تتجزأ يواجهون موقفاً حرجاً؛ لأنَّهم لا يمكنهم أن يعتبروا النقطة البعيدة والقريبة متساويتين في مقدار الحركة، ولا مختلفتين. ولم يبق لهم إلَّا أن يزعموا لنا أنَّ النقطة الموازية في الدائرة الصغيرة كانت ساكنة ولم تتحرَّك، وكلَّنا نعلم أنَّ الدائرة القريبة من المركز لو كانت ساكنة في اللحظة التي تحركت فيها الدائرة الكبيرة، لترتب على ذلك تفكُّك أجزاء الرَّحِيْ وتصدّعها<sup>(١)</sup>.

(١) يراجع للتفصيل الشفاء لابن سينا، الطبيعيات (١): ١٩٤، والنجاة لابن سينا: ١٩٧.

وهذا البرهان يوضح لنا: أن أي وحدة مادية نفترضها فهي قابلة للتجزئة؛ لأنها حينما تطويها النقطة البعيدة عن المركز في حركتها، تكون النقطة القريبة قد قطعت جزءاً منها.

وإذا كانت الوحدة المادية قابلة للتجزئة والانفصال، فهي مُوَتَّلَّفة - إذن - من مادة بسيطة ترکَّز فيها قابلية التجزئة، واتصالية مقومة لوحدتها. وهكذا يتضح: أن وحدات العالم المادي مركبة من مادة وصورة.

### **النتيجة الفلسفية من ذلك:**

وحين يتبلور المفهوم الفلسفي للمادة القاضي بائنلافها من مادة وصورة، نعرف أن المادة العلمية لا يمكن أن تكون هي المبدأ الأول للعالم؛ لأنها بنفسها تنطوي على تركيب بين المادة والصورة. ولا يمكن لكل من الصورة والمادة أن يوجد مستقلاً عن الآخر، فيجب أن يوجد فاعل أسبق لعملية التركيب، تلك التي تحقق للوحدات المادية وجودها.

وبكلمة أخرى: أن المبدأ الأول هو الحلقة الأولى من سلسلة الوجود، وتسلسل الوجود يبدأ حتماً بالواجب بالذات، كما عرفنا في الجزء السابق في هذه المسألة. فالمبدأ الأول هو الواجب بالذات، وباعتباره كذلك يجب أن يكون غنياً في كيانه ووجوده عن شيء آخر. والوحدات الأساسية في المادة ليست غنية في كيانها المادي عن فاعل خارجي؛ لأن كيانها مُوَتَّلَّف من مادة وصورة، فهي بحاجة إلىهما معاً، وكل من المادة والصورة بحاجة إلى الآخر في وجوده، فينبع من ذلك كله أن نعرف أن المبدأ الأول خارج عن حدود المادة، وأن المادة الفلسفية للعالم - القابلة للاتصال والانفصال - بحاجة إلى سبب خارجي يحدد وجودها الاتصال أو الانفصال.

## المادة والحركة

المادة في حركة مستمرة وتطور دائم، وهذه حقيقة متفق عليها بيننا جميعاً، والحركة تحتاج إلى سبب محرك لها، وهذه حقيقة أخرى مسلمة بلا جدال. والمسألة الأساسية في فلسفة الحركة هي: أنَّ المادة المتحركة هل يمكن أن تكون هي علة للحركة وسبباً لها؟ وفي صيغة أخرى: أنَّ المحرك موضوع الحركة، والمحرك سبب الحركة، فهل يمكن أن يكون الشيء الواحد من الناحية الواحدة موضوعاً للحركة وسبباً لها في وقت واحد؟

والفلسفة الميتافيزيقية تجيز على ذلك مؤكدة أنَّ من الضروري تعدد المحرك والمحرك؛ لأنَّ الحركة تطور وتكامل تدريجي للشيء الناقص، ولا يمكن للشيء الناقص أن يتطور نفسه ويكتمل وجوده تدريجياً بصورة ذاتية؛ فإنَّ الناقص لا يكون سبباً في الكمال. وعلى هذا الأساس وُضعت في المفهوم الفلسفي للحركة قاعدة الثنائية بين المحرك والمتحركة، وفي ضوء هذه القاعدة نستطيع أن نعرف أنَّ سبب الحركة التطورية للمادة في صميمها وجوهرها ليس هو المادة ذاتها، بل مبدأ وراء المادة، يمدّها بالتطور الدائم، ويفيض عليها الحركة الصاعدة والتكميل المتدرج.

وعلى العكس من ذلك المادوية الديالكتيكية؛ فإنَّها لا تعترف بال الثنائية بين

المادة المتحركة وسبب الحركة، بل تعتبر المادة نفسها سبباً لحركتها وتطورها.

فللحركة - إذن - تفسيران:

أما التفسير الديالكتيكي الذي يعتبر المادة نفسها سبباً لحركة، فالمادة فيه هي الرصيد الأعمق للتطور المتكامل. وقد فرض هذا على الديالكتيك القول بأنّ المادة منطوية ذاتياً على الأطوار والكمالات التي تتحققها الحركة في سيرها المتتجدد. والسرّ في اضطرار الديالكتيك إلى هذا القول هو: تبرير التفسير المادي للحركة؛ لأنّ سبب الحركة ورصيدها لا بد أن يكون محتوياً ذاتياً على ما يمون الحركة ويمدّها به من أطوار وتمامات، وحيث إنّ المادة عند الديالكتيك هي السبب الممّون لحركتها، والداعم بها في مجال التطور، كان لزاماً على الديالكتيك أن يعترف للمادة بخصائص الأسباب والعلل، ويعتبرها محتوية ذاتياً على جميع النّقائض التي تدرج الحركة في تحقيقها؛ لتصبح أن تكون منبثقاً للتكامل وممّوناً أساساً للحركة. وهذا اعترف بالتناقض كنتيجة حتمية لسلسلة الفلسفى، فنبذ مبدأ عدم التناقض، وزعم أن المتناقضات مجتمعة دائماً في محتوى المادة الداخلي، وأنّ المادة بهذه الثروة المحتوامة تكون سبباً لحركة التكامل.

وأما التفسير الإلهي للحركة، فيبدأ مستفهمًا عن تلك المتناقضات التي يزعم الديالكتيك احتواء المادة عليها، فهل هي موجودة في المادة جميـعاً بالفعل، أو إنـها موجودة بالقوة؟ ثم يستبعد الجواب الأول نهائياً؛ لأنـ المتناقضات لا يمكن لها - بحكم مبدأ عدم التناقض - أن تجتمع بالفعل، ولو اجتمعت بالفعل لجمدت المادة وسكتت. ويبقى بعد ذلك الجواب الثاني، وهو: أنـ تلك النـقائض موجودة بالقوة، ومعنى وجودها بالقوة: أنـ المادة فيها استعداد لقبول التطورات المتدرـجة، وإمكانية للتكامل الصاعد

بالحركة. وهذا يعني: أنها فارغة في محتواها الداخلي عن كل شيء، سوى القابلية والاستعداد. والحركة في هذا الصوره خروج تدريجي من القابلية إلى الفعلية في مجال التطور المستمر، وليس المادة هي العلة الدافعة لها؛ لأنّها خالية من درجات التكامل التي تتحققها أشواط التطور والحركة، ولا تحمل إلا إمكانها واستعدادها. فلا بد - إذن - من التفتيش عن سبب الحركة الجوهرية للمادة، وممّونها الأساسي خارج حدودها، ولا بد أن يكون هذا السبب هو الله - تعالى - الحاوي ذاتياً على جميع مراتب الكمال.

## اللاده والرهان

إنّ موقفنا من الطبيعة، وهي زاخرة بدلائل القصد والغاية والتدبير، كموقف عامل يكتشف في حفرياته أجهزة دقيقة مكتنزة في الأرض، فإنّ هذا العامل سوف لا يشك في أنّ هناك يداً فنانة ركبت تلك الأجهزة بكل دقة وعناية، تحقيقاً لأغراض معينة منها، وكلما عرف العامل حقائق جديدة عن دقة الصنع في تلك الأجهزة، وأيات الفن والإبداع فيها، ازداد إكباراً للفنان الذي أنشأ تلك الأجهزة وتقديرأً لنبوغه وعقله. فكذلك نقف - أيضاً - نفس هذا الموقف الذي توحى به طبيعة الإنسان ووجданه من الطبيعة بصورة عامة، مستوحين من أسرارها وأياتها عظمة المبدع الحكيم الذي أبدعها، وجلال العقل الذي انبثقت عنه.

فالطبيعة - إذن - صورة فنية رائعة، والعلوم الطبيعية هي الأدوات البشرية التي تكشف عن ألوان الإبداع في هذه الصورة، وترفع الستار عن أسرارها الفنية وتمون الوجودان البشري العام بالدليل تلو الدليل على وجود الخالق المدبر الحكيم وعظمته وكماله. وهي كلما ظفرت في شتى ميادينها بنصر، أو كشفت عن سر، أمدت الميتافيزيقية بقوة جديدة، وأنحفت الإنسانية بدليل جديد على العظمة الخلاقية المبدعة التي أبدعت تلك الصورة الخالدة ونظمتها بما يدعو إلى الدهشة والإعجاب والتقدис. وهكذا لا تدع

الحقائق التي أعلنتها العلم الحديث مجالاً للريب في مسألة الإله القادر الحكيم. فإذا كانت البراهين الفلسفية تملأ العقل يقيناً واعتقاداً فإن المكتشفات العلمية الحديثة تملأ النفس ثقة وإيماناً بالعناية الإلهية، والتفسير الغيبي للأصول الأولى للوجود.

### المادة والفيزيولوجيا:

خذ إليك فيزيولوجيا الإنسان في حقائقها المدهشة، واقرأ فيها عظمة الخالق ودقته في كلّ ما تشرحه من تفاصيل، وتوضّحه من أسرار. فهذا جهاز الهضم أعظم معمل كيميائي في العالم بما يتضمن به من أساليب تحليل الأغذية المختلفة تحليلاً كيميائياً مدهشاً، وتوزيع المواد الغذائية الصالحة توزيعاً عادلاً على بلايين الخلايا الحية التي يتألف منها جسم الإنسان، إذ تتلقى كلّ خلية مقدار حاجتها، فيتحول إلى عظام، وشعر، وأسنان، وأظافر، وأعصاب، طبق خطة مرسومة للوظائف المفروضة عليها في نظام لم تعرف الإنسانية أدقّ منه وأروع.

ونظرة واحدة إلى تلك الخلايا الحية التي تنطوي على سر الحياة، تملأ النفس دهشة وإعجاباً بال الخلية حين تتكيف بمقتضيات موضعها وظروفها. فكأنّ كلّ خلية تعرف هندسة العضو الذي تتوفر على إيجاده مع سائر الخلايا المشتركة معها في ذلك العضو، وتدرك وظيفته، وكيف يجب أن يكون.

وأجهاز الحس البصري الصغير المتواضع في حجمه لا يقلّ عن كلّ ذلك روعة وإنقاذاً، ودلالة على الإرادة الوعية، والعقل الخالق. فقد ركب تركيباً دقيقاً كاملاً، لم يكن يتم الإبصار بدون شيء من أجزائه. فالشبكة التي تعكس العدسة عليها النور تتكون من تسعة طبقات منفصلة، مع أنها لا تزيد في سمكها على ورقة رفيعة، والطبقة الأخيرة منها تتكون من ثلاثة مليوناً من الأعواد، وثلاثة ملايين من المخروطات، وقد نظمت هذه

الأعواد والمخروطات تنظيمًا محكمًا رائعاً، غير أنَّ الأشعة الضوئية ترسم عليها بصورة معكوسة، ولذا شاعت العناية الخالقة أن يزود جهاز الإبصار - وراء تلك الشبكة - بملابين من خريطات الأعصاب، وعندما تحدث بعض التغييرات الكيميائية، ويحصل أخيراً إدراك الصورة بوضعها الصحيح.

فهل يكون هذا التصميم الجبار الذي يضمن عملية الإبصار على أفضل وجه من فعل المادة على غير هدى وقصد، مع أنَّ مجرد كشفه يحتاج إلى جهود فكرية جبارة؟!

### المادة والبيولوجيا:

وخذ إليك بعد ذلك البيولوجيا، وعلم الحياة، فإنك سوف تجد سرآ آخر من الأسرار الإلهية الكبرى، سر الحياة الغامض الذي يملأ الوجودان البشري اطمئناناً بالمفهوم الإلهي، ورسوخاً فيه. فقد انهارت في ضوء علم الحياة نظرية التولد الذاتي التي كانت تسود الذهنية المادية، ويعتقد بها السطحيون والعموم بصورة عامة، ويسوقون للاستشهاد عليها أمثلة عديدة من الحشرات التي تبدو - في زعمهم - وكأنها تولدت ذاتياً تحت عوامل طبيعية معينة، دون أن تتسلل من أحياء أخرى، كالديدان التي تتكون في الأمعاء، أو في قطعة من اللحم إذا عرّضت للهواء مدة من الزمان، ونحو ذلك من الأمثلة التي كانت توحى بها سذاجة التفكير المادي. ولكن التجارب العلمية القاطعة برهنت على بطلان نظرية التولد الذاتي، وأنَّ الديدان لم تكن لتتولد إلا بسبب جراثيم الحياة التي كانت تشتمل عليها قطعة اللحم . . .

وقد استأنفت المادية حملتها من جديد؛ لتركيز نظرية التولد الذاتي حين صنع أول مجهر مركب على يد (أنطون فان لوينهوك)، فاكتشف به عالماً جديداً من العضويات الصغيرة، واستطاع هذا المجهر أن يبرهن على أنَّ قطرة الماء من المطر لا توجد فيها جراثيم، وإنما تتولد هذه الجراثيم بعد

نزلوها إلى الأرض. فرفع الماديون أصواتهم وهلّوا للنصر الجديد في ميدان الحيوانات الميكروبية بعد أن عجزوا عن إقصاء النطفة، وتركيز نظرية التوالد الذاتي في الحيوانات المرئية بالعين المجردة. وهكذا تراجعوا إلى الميدان، ولكن على مستوىً أخفض، واستمر الجدال حول تكوّن الحياة بين الماديين وغيرهم إلى القرن التاسع عشر، حيث وضع (لويس باستور) حدًّا لذلك الصراع، وأثبت بتجاربه العلمية أنَّ الجراثيم والميكروبات التي تعيش في الماء، كائنات عضوية مستقلة، ترد إلى الماء من الخارج ثم تتوالد فيه.

ومرة أخرى حاول الماديون أن يتعلّقوا بخيط من الأمل الموهوم، فتركوا ميدان فشلهم إلى ميدان جديد، هو: ميدان التخمير؛ حيث حاول بعضهم أن يطبق نظرية التوالد الذاتي على الكائنات العضوية المجهرية التي ينشأ بسببها الاختمار. ولكن سرعان ما باهت هذه المحاولة بالفشل، كالمحاولات السابقة، وذلك على يد (باستور) أيضاً، حين أظهر أنَّ التخمير لا يحصل في المادة لو حفظت بمفردها، وقطعت علاقتها بالخارج، وإنما يوجد بسبب انتقال كائنات عضوية معينة إليها، وتتوالدها فيها.

وهكذا ثبت في نهاية المطاف على شتى أقسام الحيوان - وحتى الحيوانات الدقيقة التي اكتشفت حديثاً ولم يكن من الممكن رؤيتها بالمجهر العادي - أنَّ الحياة لا تنشأ إلا من الحياة، وأنَّ النطفة - لا التولد الذاتي - هي القانون العام السائد في دنيا الأحياء.

ويقف الماديون عند هذه النتيجة الحاسمة موقفاً حرجاً؛ لأنَّ نظرية التوالد الذاتي إذا كانت قد سقطت من الحساب في ضوء البحوث العلمية، فكيف يمكنهم أن يعلّموا نشوء الحياة على وجه الأرض؟! وهل يبقى للوجود البشري مستساغ - بعد ذلك - لإغماض عينيه في النور، وغضّ بصره عن الحقيقة الإلهية الناصعة التي أودعت سرّ الحياة في الخلية، أو

الخلايا الأولى؟! وإنما فلماذا كفت الطبيعة عن عملية التوالد الذاتي إلى الأبد، بمعنى: أن التفسير المادي لخلية الحياة الأولى بالتوالد الذاتي لو كان صحيحاً فكيف يمكن للماديات أن تعلل عدم حدوث التوالد الذاتي مرة أخرى في الطبيعة على مر الزمن منذ الآماد البعيدة؟!

والواقع: أنه سؤال محير للماديات، ومن الطريق أن يجيب عليه العالم السوفياتي (أوبارين) قائلاً: إذا كان بعث الحياة عن طريق التفاعل المادي الطويل الأمد لا يزال ممكناً في كواكب أخرى غير كوكبنا - يعني الأرض - ففي هذا الكوكب لم يعدل له مكان، ما دام هذا البعث أصبح يحدث عن طريق أسرع وأقرب، وهو طريق التوالد البشري الزواجي؛ ذلك لأن التفاعل الجديد حل محل التفاعل البدائي البيولوجي والكيمي، وجعله غير ذي لزوم<sup>(١)</sup>.

هذا هو كل جواب (أوبارين) على المشكلة، وهو جواب غريب حقاً. فانظر إليه كيف يجعل استغناء الطبيعة عن عملية التوليد الذاتي بسبب أنها عملية لا لزوم لها، بعد أن وجدت الطريق الأسرع والأقرب إلى إنتاج الحياة، كأنه يتكلم عن قوة عاقلة واعية ترك عملية شاقة بعد أن تهيأ لها الوصول إلى الهدف من طريق أيسر. فمتى كانت الطبيعة تترك نواميسها وقوانينها لأجل ذلك؟! وإذا كان التولد الذاتي قد جرى أول الأمر طبقاً لقوانين ونواميس معينة، كما يتولد الماء من التركيب الكيميائي الخاص بين الأوكسجين والهيدروجين، فمن الضروري أن يتكرر طبقاً لتلك القوانين ونواميس، كما يتكرر وجود الماء متى وجدت العوامل الكيميائية الخاصة، سواء كان للماء لزوم أم لا؛ إذ ليس اللزوم في عرف الطبيعة إلا الضرورة المنبثقة عن قوانينها ونواميسها، فبأي سبب اختلفت تلك القوانين ونواميس؟!

---

(١) قصة الإنسان: ١٠.

## المادّة وعلم الوراثة:

ولندع ذلك إلى علم الوراثة الذي يأخذ بمجامع الفكر البشري ويطأطئه له الإنسان إعظاماً وإكباراً. فكم ندهش إذا عرفنا أنّ الميراث العضوي للفرد تضمّه كلّه المادّة النوروية الحية لخلايا التناسل التي تُسمى (الجرم بلازم)، وأنّ مردّ جميع الصفات الوراثية إلى أجزاء مجهرية بالغة الدقة، وهي: الجينات التي تحتويها تلك المادّة الحية في دقة وانتظام. وقد أوضح العلم أنّ هذه المادّة لم تشتقّ من خلايا جسمية، بل من (جرم بلازم) الوالدين، فالآباء والأجداد، وهكذا.

وفي ضوء ذلك انهار الوهم الدارويني الذي أقام (داروين) على أساسه نظرية التطور والارتقاء. القائلة: بأنّ التغييرات والصفات التي يحصل عليها الحيوان أثناء الحياة بنتيجة الخبرة والممارسة، أو بالتفاعل مع المحيط، أو نوع من الغذاء، يمكن أن تنتقل بالوراثة إلى ذرّيتها؛ إذ ثبت على أساس التمييز بين الخلايا الجسمية، والخلايا التناسلية، أنّ الصفات المكتسبة لا تورث.

وهكذا اضطرّ المناصرون لنظرية التطور والارتقاء إلى أن ينفضوا يدهم من جميع الأسس والتفصيلات الداروينية تقريباً، ويضعوا فرضية جديدة في ميدان التطور العضوي، وهي: فرضية نشوء الأنواع بواسطة الطفرات. ولا يملك العلماء اليوم رصيداً علمياً لهذه النظرية، إلا ملاحظة بعض مظاهر التغير الفجائي في عدّة من الحالات التي دعت إلى افتراض أنّ تنوع الحيوان نشا عن طفرات من هذا القبيل، بالرغم من أنّ الطفرات المشاهدة في الحيوانات لم تبلغ إلى حدّ تكوين التغييرات الأساسية المتنوعة، وأنّ بعض التغييرات الدفعية لم تورث.

ولسنا بقصد مناقشة نظرية من هذا القبيل، وإنّما نستهدف التلميح إلى

نظام الوراثة الدقيق، والقوة المدهشة في الجينات الدقيقة التي توجه بها جميع خلايا الجسم، وتنشئ للحيوان شخصيته وصفاته. فهل يمكن في الوجودان البشري أن يحدث كل ذلك صدفة واتفاقاً؟

### المادة وعلم النفس:

وأخيراً، فلنقف لحظة عند علم النفس؛ لننظر على ميدان جديد من ميادين الإبداع الإلهي، ولنلاحظ من قضايا النفس بصورة خاصة قضية الغرائز التي تنير للحيوانات طريقها وتستدّها في خطواتها، فإنّها من آيات الوجودان البينات على أنّ تزويد الحيوان بتلك الغرائز صنع مدبر حكيم، وليس صدفة عابرة، وإنّا فمن علّم النحل بناء الخلايا المسدّسة الأشكال؟ وعلّم كلب البحر بناء السدود على الأنهر؟ وعلّم النمل المدهشات في إقامة مساكنه؟ بل من علّم ثعبان البحر أن لا يضع بيضه إلا في بقعة من قاع البحر، تقرب نسبة الملح فيها ٣٥٪، وتبعد عن سطح البحر بما لا يقل عن (١٢٠٠) قدماً؟ ففي هذه البقعة يحرس الثعبان على رمي بيضه، حيث لا يتضمن إلاّ توافر هذين الشرطين.

ومن الطريف ما يحكى من أن عالماً صنع جهازاً خاصاً، وزوّده بالحرارة المناسبة، وبيخار الماء وسائر الشروط التي تتوفّر في عملية طبيعية لتوليد كنائس من البيض، ووضع فيه بيضاً ليحصل منه على دجاج، فلم يحصل على النتيجة المطلوبة، فعرف من ذلك أنّ دراسته لشروط التوليد الطبيعي ليست كاملة، فأجرى تجارب أخرى على الدجاجة حال احتضانها البيض، وبعد دقة قائمة في الملاحظة والفحص اكتشف أنّ الدجاجة تقوم في ساعات معينة بتبدل وضع البيضة وتقليلها من جانب إلى جانب، فأجرى التجربة في جهازه الخاصّ مرة أخرى، مع إجراء تلك العملية التي تعلمها من الدجاجة، فنجحت نجاحاً باهراً.

فقل لي بوجданك: مَنْ عَلِمَ الدِّجَاجَةَ هَذَا السَّرُّ الَّذِي خُفِيَ عَلَى ذَلِكَ الْعَالَمِ الْكَبِيرِ؟ أَوْ مَنْ أَهْمَاهَا هَذِهِ الْعَمَلِيَّةُ الْحَكِيمَةُ الَّتِي لَا يَتَمَّ التَّولِيدُ إِلَّا بِهَا؟!

وإذا أردنا أن ندرس الغرائز بصورة أعمق، كان علينا أن نعرض أهم النظريات في تعليلها وتفسيرها، وهي عديدة:

**النظريّةُ الأولى** - أنَّ الحيوان اهتدى إلى الأفعال الغريزية بعد محاولات وتجارب كثيرة، فأدمن عليها وصارت بسبب ذلك عادة موروثة، يتوارثها الأبناء عن الآباء، دون أن يكون في تعلمها موضع للعناية الغيبية.

وتحتوي هذه النظريّة على جزأين:

أحدّهما أنَّ الحيوان توصل أَوْلَ الْأَمْرِ إلى العمل الغريزي عن طريق المحاولة والتجربة.

والآخر أنه انتقل إلى الأجيال المتعاقبة، طبقاً لقانون الوراثة، ولا يمكن الأخذ بكلِّ الجزأين.

أما الجزء الأول من النظريّة، فهو غير صحيح؛ لأنَّ استبعاد الحيوان للمحاولة الخاطئة، والتزامه بالمحاولات الناجحة وحرصه عليها، يعني: أنه أدرك نجاحها وخطأ غيرها من المحاولات، وهذا ما لا يمكن الاعتراف به للحيوان، وخاصة فيما إذا كان نجاح المحاولة لا يظهر إلا بعد موت الحيوان، كما في الفراش حين يصل إلى الطور الثالث من حياته؛ إذ يضع بيضه على هيئة دوائر على الأوراق الخضراء، فلا يفقس إلا في الفصل التالي، فيخرج على هيئة ديدان صغيرة، في الوقت الذي تكون فيه الأم قد ماتت، فكيف أتيح للفراش أن يعرف نجاحه فيما قام به من عمل، ويدرك أنه هيأ بذلك للصغار رصيداً ضخماً من الغذاء، مع أنه لم يشهد ذلك؟! أضف إلى ذلك: أنَّ الغريزة لو صَحَّ أنها وليدة التجربة، لأوجب ذلك تطور

الغريزة وتكاملها في الحيوانات على مرّ الزمن، وتعزيزها على ضوء محاولات وممارسات أخرى، مع أنّ شيئاً من هذا لم يحدث.

وأما الجزء الثاني من النظرية، فهو يرتكز على الفكرة القائلة بانتقال الصفات المكتسبة بالوراثة. وقد انهارت هذه الفكرة على ضوء النظريات الجديدة في علم الوراثة، كما ألمعنا إليه سابقاً.

وهب أنّ قانون الوراثة يشمل العادات المكتسبة، فكيف تكون الأعمال الغريزية عادات موروثة مع أنّ بعض الأعمال الغريزية قد لا يؤديها الحيوان إلا مرّة أو مرات معدودة في حياته!

**النظرية الثانية** - تبدأ من حيث بدأت النظرية الأولى، فتفترض أنّ الحيوان اهتدى إلى العمل الغريزي عن طريق المحاولات المتكررة، وانتقل إلى الأجيال المتعاقبة، لا عن طريق الوراثة، بل بلون من اللوان التفهيم والتّعلم الميسورة للحيوانات.

وتشترك هذه النظرية مع النظرية السابقة في الاعتراض الذي وجنه إلى الجزء الأول منها. وتختص بالاعتراض على ما زعمته: من تناقل العمل الغريزي عن طريق التعليم والتفهيم؛ فإنّ هذا الزعم لا ينسجم مع الواقع المحسوس، حتى لو اعترفنا للحيوان بالقدرة على التفاهم؛ لأنّ عدّة من الغرائز تظهر في الحيوان منذ أول تكوّنه، قبل أن توجد أيّ فرصة لتعلمه، بل قد تولد صغار الحيوان بعد موتها، ومع ذلك توجد فيها نفس غرائز نوعها. فهذه ثعابين الماء تهاجر من مختلف البرك والأنهار إلى الأعماق السحيقة؛ لتضع بيضها، وقد تقطع في هجرتها آلاف الأميال؛ لانتخاب البقعة المناسبة، ثمّ تضع البيض وتموت، وتنشأ الصغار، فتعود بعد ذلك إلى الشاطئ الذي جاءت منه أمها، وكأنّها قد أشبعـت خريطة العالم تحقيقاً وتدقيقاً. فعلى يد من تلقت صغار الثعابين دروس الجغرافيا؟!

**النظريّة الثالثة** - أعلنتها المدرسة السلوكيّة في علم النفس؛ إذ حاولت أن تحلل السلوك الحيواني بصورة عامة إلى وحدات من الفعل المنعكس. وفسّرت الغرائز بأنها تركيبات معقدة من تلك الوحدات، أي: سلسلة من أفعال منعكسة بسيطة، فلا تعود الغريزة أن تكون كحركة جذب اليد عند وخزها بالدبوس، وإنكماشة العين عند تسلیط ضوء شديد عليها، غير أن هذين الفعلين منعكسان بسيطان، والغرizia منعكس مرگب.

وهذا التفسير الآلي للغرizia لا يمكن الأخذ به؛ لدلائل متعددة يضيق المجال من الإفاضة فيها. فمنها أنَّ الحركة المنعكسة آلياً إنما تثار بسبب خارجي، كما في انكماشة العين التي تشيرها شدة الضوء، مع أنَّ بعض الأعمال الغرزيّة ليس لها مثير خارجي. فأيّ مثير يجعل الحيوان منذ يوجد يفتّش عن غذائه، ويجهد في سبيل الحصول عليه؟! أضف إلى ذلك: أنَّ الأعمال المنعكسة آلياً ليس فيها موضع لإدراك وشعور، مع أنَّ مراقبة الأعمال الغرزيّة تزودنا بالشواهد القاطعة على مدى الإدراك والشعور فيها. فمن تلك الشواهد تجربة أجريت على سلوك زنبار، يبني عشه من عدد من الخلايا، إذ كان ينتظر القائم بالتجربة أن يتمّ الزنبار عمله في خلية ما، فيخدشها بدبوس، فإذا أتى الزنبار لعمل الخلية الثانية ووجد أن الإنسان قد أفسد عليه عمله، عاد إليه فأصلحه، ثم سار في عمل الخلية التالية، وكرر المجرّب تجربته هذه عدداً من المرات، أيقن بعدها أن تتبع إجراء السلوك الغرزي ليس تابعاً آلياً، ولاحظ المجرّب أن الزنبار عندما يعود ويرى أن الخلية - التي تمت - قد أصابها التلف، يقوم بحركات، ويخرج أصواتاً تدل على ما يشعر به من غضب وضيق.

وبعد سقوط هذه النظريات الماديّة يبقى تفسيران للغرizia:  
أحدّهما: أنَّ العمل الغرزي يصدر عن قصد وشعور، غير أنَّ غرض الحيوان ليس ما ينتجه عنه من فوائد دقيقة، بل الالتذاذ المباشر به، بمعنى:

أنَّ الحيوان رَكِبَ ترْكِيَّاً يَجْعَلُه يَلْتَذَّ مِنَ الْقِيَامِ بِتِلْكَ الأَعْمَالِ الغَرِيزِيَّةِ، فِي نَفْسِ الْوَقْتِ الَّذِي تَؤْدِيُ لَهُ أَعْظَمَ الْفَوَادِ وَالْمَنَافِعِ.

وَالْتَّفَسِيرُ الْآخَرُ: أَنَّ الْغَرِيزَةَ إِلَهَامٌ غَيْبِيٌّ إِلَهِيٌّ بِطَرِيقَةٍ غَامِضَةٍ، رُوَدَّ بِهِ الْحَيْوَانُ؛ لِيَعُوَضَ عَمَّا فَقَدَهُ مِنْ ذَكَاءٍ وَعُقْلٍ. وَسَوَاءً أَصَحَّ هَذَا أَمْ ذَاكَ فَدَلَائِلُ الْقَصْدِ وَالْتَّدْبِيرِ وَاضْحَىَ وَبِدْهَى فِي الْوَجْدَانِ الْبَشَرِيِّ، وَإِلَّا فَكَيْفَ حَصَلَ هَذَا التَّطَابِقُ الْكَاملُ بَيْنَ الْأَعْمَالِ الغَرِيزِيَّةِ وَأَدْقَ الْمُصَالِحِ وَأَخْفَاهَا عَلَى الْحَيْوَانِ؟!

إِلَى هَذَا نَقْفُ، لَا لَأَنَّ دَلَائِلَ الْعِلْمِ عَلَى الْمَسَأَةِ الإِلَهِيَّةِ قدْ اسْتَنْفَدَتْ - وَهِيَ لَا تَسْتَنْفَدُ فِي مَجَلَّدَاتِ ضَخَّامٍ - بَلْ حَفَاظًا عَلَى طَرِيقَتِنَا فِي الْكِتَابِ. وَلَنْلَتَفَتْ - بَعْدَ كُلِّ مَا سَقَنَاهُ مِنْ دَلَائِلَ الْوَجْدَانِ عَلَى وَجْهَدِ الْقَرْءَةِ الْحَكِيمَةِ الْخَلَاقَةِ - إِلَى الْفَرَضِيَّةِ الْمَادِيَّةِ؛ لِنَعْرُفَ فِي ضَوءِ ذَلِكَ مَدْى سَخْفَهَا وَتَفَاهَتْهَا؛ فَإِنَّ هَذِهِ الْفَرَضِيَّةَ حِينَ تَرَعَمُ أَنَّ الْكَوْنَ بِمَا زَخَرَ بِهِ مِنْ أَسْرَارِ النَّظَامِ، وَبِدَائِعِ الْخَلْقَةِ وَالْتَّكَوِينِ، قَدْ أَوْجَدَتْهُ عَلَيْهِ لَا تَمْلِكُ ذَرَّةً مِنَ الْحُكْمَةِ وَالْقَصْدِ، تَفُوقُ فِي سَخْفَهَا وَغَرَابِتِهَا أَلْفَ المَرَّاتِ مِنْ يَجِدُ دِيَوَانًا ضَخْمًا مِنْ أَرْوَعِ الشِّعْرِ وَأَرْقَاهُ، أَوْ كِتَابًا عَلَمِيًّا زَانِهَا بِالْأَسْرَارِ وَالْاِكْتِشَافَاتِ، فَيَزْعُمُ أَنَّ طَفْلًا كَانَ يَلْعَبُ بِالْقَلْمَنْ على الْوَرَقِ، فَاتَّفَقَ أَنْ تَرْتَبَتِ الْحُرُوفُ، فَتَكُونَ مِنْهَا دِيَوَانٌ شِعْرٌ، أَوْ كِتَابٌ عِلْمٌ.

﴿سَرِّيْهُمْ مَا يَنْتَنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُفِّ إِرْتَكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>(١)</sup>.

## المفهوم الفلسفي للعالم

٥

### الإدراك

- \* الجوانب العلمية في دراسة الإدراك.
- \* الإدراك في مفهومه الفلسفي.
- \* الجانب الروحي من الإنسان.
- \* المنعكس الشرطي والإدراك.





## البرانب العلمية في دراسة الإدراك

المسألة الفلسفية الكبرى في الإدراك هي محاولة صياغته في مفهوم فلسطي يكشف عن حقيقته وكتنه، ويوضح ما إذا كان الإدراك ظاهرة مادية، توجد في المادة حين بلوغها مرحلة خاصة من التطور والتكامل، كما تزعم المادية، أو ظاهرة مجردة عن المادة، ولواناً من الوجود وراءها ووراء ظواهرها، كما هو معنى الإدراك في مفهومه الفلسفي لدى الميتافيزيية. والماركسية بصفتها مدرسة مادية تؤكد بطبيعة الحال على المفهوم المادي للتفكير والإدراك، كما يتضح من النصوص التالية:

قال ماركس :

«لا يمكن فصل الفكر عن المادة المفكرة؛ فإن هذه المادة هي جوهر كل التغيرات»<sup>(١)</sup>.

وقال أنجلز :

«إن شعورنا وفكرنا - مهما ظهرتا لنا متعالين - ليسا سوى نتاج عضو مادي جسدي، هو: الدماغ»<sup>(٢)</sup>.

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ٣٠.

(٢) لودفيج فيورباخ: ٥٧.

«إنَّ كُلَّ مَا يدفع النَّاسَ إِلَى الْحُرْكَةِ يَمْرُّ فِي أَدْمَغَتِهِمْ بِالْفُسْرَوْرَةِ، حَتَّى الطَّعَامُ وَالشَّرَابُ، الْلَّذَانِ يَبْدَأُنَّ بِإِحْسَاسِ الْجُوعِ أَوِ الْعُطْشِ، وَهُوَ إِحْسَاسٌ يَشْعُرُ بِهِ الْمَخَّ أَيْضًا. إِنَّ رَدَدَاتِ الْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ عَلَى الإِنْسَانِ تَعْبُرُ عَنْ نَفْسِهِ فِي مَخَّهُ، وَتَنْعَكِسُ فِيهِ عَلَى صُورَةِ إِحْسَاسَاتِهِ، وَأَفْكَارِهِ، وَدَوَافِعِهِ، وَإِرَادَاتِهِ»<sup>(١)</sup>.

وقال جورج بوليتزير:

«تُبَيَّنُ الْعِلُومُ الْطَّبِيعِيَّةُ أَنَّ نَقْصَ تَطْوُرِ مَخَّ أَحَدِ الْأَفْرَادِ هُوَ أَكْبَرُ عَائِقٍ أَمَامِ تَطْوُرِ شَعُورِهِ وَفَكْرِهِ، وَهَذِهِ هِيَ حَالَةُ الْبَلَهِ. فَالْفَكَرُ نَتْاجٌ تَارِيَخِيٌّ لِتَطْوُرِ الْطَّبِيعَةِ فِي درَجَةِ عَالِيَّةٍ مِنَ الْكَمَالِ، تَتَمَثَّلُ لَدِيِّ الْأَنْوَاعِ الْحَيَّةِ فِي أَعْضَاءِ الْحَسَنِ وَالْجَهاَزِ الْعَصْبِيِّ، وَعَلَى الْخَصْصُوصِ فِي الْجَزْءِ الْأَرْقَى الْمَرْكُزِيِّ الَّذِي يَحْكُمُ الْكَائِنَ الْعَضْوَى كُلَّهُ، أَلَا وَهُوَ الْمَخُ»<sup>(٢)</sup>.

وقال روبيه غارودي:

«إِنَّ التَّكْوُنَ الْمَادِيَ لِلْفَكَرِ يَعْرُضُ عَلَيْنَا - كَمَا سَوْفَ نَرَى - حَجَجاً هُيَ أَجَدَرُ بِالتَّصْدِيقِ وَالْاقْتَنَاعِ بِهَا»<sup>(٣)</sup>.

وليس المفهوم الفلسفـي هو المفهـوم الـوحـيد للـإدراكـ الذي يمكن تقديمـه على صعيدـ الـبحثـ والـدرـسـ؛ لأنـ الإـدراكـ مـلتـقـىـ لـكـثـيرـ منـ الـبـحـوثـ والـدـرـاسـاتـ. ولـكـلـ درـاسـةـ منـ تلكـ الـدـرـاسـاتـ الـعـلـمـيـةـ مـفـهـومـهاـ الخـاصـ الذي يـعـالـجـ إـحدـىـ مشـاـكـلـ الإـدـرـاكـ الـمـتـنـوـعـةـ، وجـانـبـاـ منـ أـسـرـارـ الـحـيـاةـ

(١) لودفيج فيوريـاخـ: ٦٤.

(٢) المـادـيـةـ وـالـمـثـالـيـةـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ: ٧٤ - ٧٥.

(٣) ما هي المـادـيـةـ؟: ٣٢.

العقلية المثيرة بغموضها وتعقيدها. وراء تلك المفاهيم العلمية جمِيعاً المفهوم الفلسفِي الذي يقوم في الصراع بين المادِيَّة والميتافيزيَّة، كما سبق. فموضوعنا - إذن - مثار لأنواع شتى من البحوث الفلسفِيَّة والعلمِيَّة.

وقد وقع كثير من الكتاب والباحثين في الخطأ، وعدم التمييز بين النواحي التي ينبغي للدراسات العلمية أن تتوافق على تمحيصها وتحليلها، وبين الناحية التي من حق البحث الفلسفِي أن يعطي كلمة فيها. وعلى أساس هذا الخطأ قام الزعم المادي القائل بأن الإدراك في مفهومه الفلسفِي لدى الميتافيزيَّة يتعارض مع الإدراك في مفاهيمه العلمِيَّة. فقد رأينا كيف يحاول (جورج بوليتزير) أن يبرهن على مادِيَّة الإدراك من ناحية فلسفِيَّة بدلائل العلوم الطبيعية، وقد قام غيره بنفس محاولته أيضاً.

ولذلك نجد لزاماً علينا أن نحدد الموقف الفلسفِي في المسألة؛ لنقضي على المحاوَلات الرامية إلى الخلط بين المجال الفلسفِي والمجال العلمِي، وإلى اتهام التفسير الميتافيزيَّ للإدراك بمجافاة العلم ومنافاته لحقائقه ومقرراته.

وعلى هذا سنقوم بتصفيَّة للموقف العام تجاه الإدراك، ولنقِي على أنواع البحث العلمي شيئاً من الضوء، يحدُّد لنا نقاط اختلافنا مع المادِيَّة عامة، ومع الماركسية على وجه الخصوص، كما يحدُّد لنا النواحي التي يمكن للدراسات العلمية أن تمسها وتبحثها؛ حتى يصبح من الواضح أنَّ هذه الدراسات لا يمكن اعتبارها مستمسكاً للمادِيَّة في معتركةِ الفكرِيِّ الذي تخوضه مع الميتافيزيَّة في سبيل وضع المفهوم الفلسفِي الأكمل للإدراك.

وقد ألمعنا فيما سبق إلى تعدد تلك النواحي التي مستتها تلك البحوث العلمية أو عالجتها من الإدراك؛ لتعدد ما يتصل بجوانبه المختلفة من علوم، بل لتعدد المدارس العلمية من العلم الواحد، التي عالجت كلَّ واحدة منها

الإدراك بمنظارها الخاص. فهناك بحوث الفيزياء والكيمياء تدرس جانباً من جوانب الإدراك، وهناك الفيزيولوجيا تأخذ بحظها من الدراسة، وهناك - أيضاً - السيكولوجيا بمختلف مدارسها: من المدرسة الاستبطانية، والسلوكية، والوظيفية، وغيرها من مدارس علم النفس، تتوفّر جمِيعاً على درس جوانب عديدة من الإدراك. ويجيء بعد ذلك كلّه دور علم النفس الفلسفي؛ ليتناول الإدراك من ناحيته الخاصة، ويبحث عما إذا كان الإدراك في حقيقته حالة مادّية قائمة بالجهاز العصبي، أو حالة روحية مجردة؟

وفيما يلي نضع النقاط على الحروف في تلك النواحي المتشعبة بالقدر الذي ينير لنا طريقنا في البحث، ويوضح موقفنا من المادّية والماركسيّة.

### **الإدراك في مستوى الفيزياء والكيمياء:**

تعالج بحوث الفيزياء والكيمياء في مستواها الخاصّ الأحداث الفيزيائية الكيميائية التي تواكب عمليات الإدراك في كثير من الأحيان، كانعكاس الأشعة الضوئية من المرئيات، وتأثير العين السليمة بتلك الاهتزازات الكهربائية المغناطيسية، والتغيرات الكيميائية التي تحدث بسبب ذلك، وانعكاس الموجات الصوتية من المسموعات، والذرات الكيميائية الصادرة عن الأشياء ذات الرائحة، والأشياء ذات الطعم، وما إلى ذلك من منبهات فيزيائية، وتغيرات كيميائية. فكلّ هذه الأحداث تقع في حدود اختصاص الفيزياء والكيمياء وفي مستوى نشاطهما العلمي.

### **الإدراك في مستوى الفيزيولوجيا:**

في ضوء التجارب الفيزيولوجية استكشفت عدّة أحداث وعلميات تقع في أعضاء الحسّ، وفي الجهاز العصبي بما فيه الدماغ، وهي وإن كانت ذات طبيعة فيزيائية كيميائية، كالعمليات السابقة، ولكنّها في نفس الوقت

تمتاز على تلك العمليات بكونها أحداثاً تجري في جسم حي، فهي ذات صلة بطبيعة الأجسام الحية.

وقد استطاعت الفيزيولوجيا بكشفها تلك أن تحدد الوظائف الحيوية للجهاز العصبي، وما لأجزائه المختلفة من خطوط في عمليات الإدراك، فالملحق - مثلاً - ينقسم بموجبها إلى أربعة فصوص، هي: الفص الجبهي، والفص الجداري، والفص الصدغي، والفص المؤخرى، ولكل فص وظائفه الفيزيولوجية. فالمراکز الحركية تقع في الفص الجبهي، والمراکز الحسية التي تتلقى الرسائل من الجسم تقع في الفص الجداري. وكذلك حواس اللمس والضغط. أما مراکز الذوق، والشم، والسمع الخاصة، فتقوم في الفص الصدغي، في حين تقوم المراکز البصرية في الفص المؤخرى، إلى غير ذلك من التفاصيل.

ويستعمل عادة للتوصل إلى الحقائق الفيزيولوجية في الجهاز العصبي أحد المنهجين الرئيسيين في الفيزيولوجيا: الاستئصال، والتنبيه. ففي المنهج الأول تستأصل أجزاء مختلفة من الجهاز العصبي، ثم تدرس تغيرات السلوك الناجمة عن ذلك. وفي المنهج الثاني تُنبَّه مراکز محدودة في لحاء الملح بوسائل كهربائية، ثم تسجل التغيرات الحسية أو الحركية التي تنجم عن ذلك.

ومن الواضح جداً: أنَّ الفيزياء والكيمياء والفيزيولوجيا لا تستطيع بوسائلها العلمية، وأساليبها التجريبية إلا أن تكشف عن أحداث الجهاز العصبي، ومحتواه من عمليات وتغيرات. وأما تفسير الإدراك في حقيقته وكته فلسفياً، فليس من حق تلك العلوم؛ إذ لا يمكن لها أن ثبت أنَّ تلك الأحداث المعينة هي نفسها الإدراكات التي نحسها من تجاربنا الخاصة. وإنما الحقيقة التي لا يرقى إليها شك ولا جدال هي: أنَّ هذه الأحداث

والعمليات الفيزيائية، والكيميائية، والفيزيولوجية، ذات صلة بالإدراك، وبالحياة السيكولوجية للإنسان، فهي تلعب دوراً فعالاً في هذا المضمار، إلا أن هذا لا يعني صحة الرزيم المادي القائل بـ «مادية الإدراك»؛ فإن فرقاً واضحاً يبدو بين كون الإدراك شيئاً تسبقه أو تقارنه عمليات تمهدية في مستويات مادية، وبين كون الإدراك بالذات ظاهرة مادية، وناتجاً للمادة في درجة خاصة من النمو والتطور، كما تزعم الفلسفة المادية.

فالعلوم الطبيعية - إذن - لا تمتّد في دراستها إلى المجال الفلسفـي - مجال بحث الإدراك في حقيقته وكتـه - بل هي سلبـية من هذه الناحـية، بالرغم من قيام المدرسة السلوكـية في علم النفس بـ «محاـولة تفسـير حقيقة الإدراك والـفـكر في ضـوء الكـشـوف الفـيـزيـولـوجـية، وـخـاصـة الفـعـل المـعـنـعـكـسـيـ الشـرـطـيـ الذي يـؤـدي تـطـبـيقـه عـلـى الـحـيـاة السـيـكـوـلـوـجـيـة إـلـى نـظـرة آلـيـة خـالـصـة تـجـاهـ الإـنـسـانـ، وـسـيـأـتـيـ الحـدـيـثـ عـنـ ذـلـكـ».

### **الإدراك في البحوث النفسية:**

تنقسم البحوث السيكولوجية التي تعالج مشاكل النفس وقضاياها إلى قسمين :

أـحـدـهـماـ: الـبـحـوـثـ الـعـلـمـيـةـ الـتـيـ يـتـكـوـنـ مـنـهـاـ عـلـمـ الـنـفـسـ "ـالـتـجـريـبيـ".  
وـالـآـخـرـ: الـبـحـوـثـ الـفـلـسـفـيـةـ الـتـيـ يـتـحـمـلـ مـسـؤـولـيـتـهاـ عـلـمـ الـنـفـسـ الـفـلـسـفـيـ، أـوـ فـلـسـفـةـ عـلـمـ الـنـفـسـ. ولـكـلـ مـنـ عـلـمـ الـنـفـسـ وـفـلـسـفـةـ طـرـائـقـهـ وأـسـالـيـهـ الـخـاصـةـ فـيـ الـدـرـسـ وـالـبـحـثـ.

أـمـاـ عـلـمـ الـنـفـسـ، فـهـوـ يـبـدـأـ مـنـ النـقـطـةـ الـتـيـ تـنـتـهـيـ عـنـدـهاـ الـفـيـزيـولـوـجـيـاـ، فـيـتـنـاـوـلـ الـحـيـاةـ الـعـقـلـيـةـ وـمـاـ تـزـخـرـ بـهـ مـنـ عـمـلـيـاتـ نـفـسـيـةـ بـالـدـرـسـ وـالـتـمـحـيـصـ. وـلـهـ فـيـ دـرـاسـاتـهـ الـعـلـمـيـةـ مـنـهـجـانـ رـئـيـسيـانـ:

أحدهما: الاستبطان الذي يستعمله كثير من السيكولوجيين، ويتميز بصورة خاصة المدرسة الاستبطانية في علم النفس؛ إذ اتّخذت التجربة الذاتية أداة لبحثها العلمي، ونادت بالشعور موضوعاً لعلم النفس.

والمنهج الآخر التجربة الموضوعية، وهو المنهج الذي احتلَّ أخيراً المركز الرئيسي في علم النفس التجريبي، وأكَّدت على أهميته - بصورة خاصة - السلوكية التي اعتبرت التجربة الموضوعية مقوماً أساسياً للعلم، وزعمت لأجل ذلك: أنَّ موضوع علم النفس هو السلوك الخارجي؛ لأنَّه وحده الذي يمكن أن تقع عليه التجربة الخارجية، والملاحظة الموضوعية... والحقائق التي يتناولها علم النفس هي الحقائق التي يباح الكشف عنها بالاستيطان، أو التجربة الخارجية.

وأما ما يقع خارج الحدود التجريبية من الحقائق، فليس في إمكانات السيكولوجيا التجريبية أن تصدر حكمها في شيء من ذلك، أي: إنَّها تمتدُ ما امتدَّ الحقل التجريبي، وتنتهي ب نهايته. وتبداً - حينئذ - فلسفة علم النفس من النقطة التي انتهى إليها العلم التجريبي، كما بدأت السيكولوجيا شوطها العلمي من حيث انتهت الفيزيولوجيا. والوظيفة الأساسية للفلسفة النفسية هي محاولة الكشف عن تلك الحقائق التي تقع خارج الحقل العلمي والتجريبي؛ وذلك بأن تأخذ الفلسفة المسلمات السيكولوجية التي يؤمنها بها العلم التجريبي، وتدرسها في ضوء القوانين الفلسفية العامة، وعلى هدي تلك القوانين تُعطى للنتائج العلمية مفهومها الفلسفـي، وـيُوضع للحياة العقلية تفسيرها الأعمق.

فالصلة بين علم النفس وفلسفته كالصلة بين العلوم الطبيعية التجريبية وفلسفتها؛ إذ تدرس علوم الطبيعة ظواهر الكهرباء المتنوّعة، من تيارات ومجالات، وجهد وحث كهربائيين، وما إلى ذلك من قوانين الكهرباء

الفيزيائية. وتدرس على هذا النحو - أيضاً - مختلف ظواهر المادة والطاقة. وأما حقيقة الكهرباء، وحقيقة المادة أو الطاقة، فهي من حق البحث الفلسفي. وكذلك الأمر في الحياة العقلية؛ فإنَّ البحث العلمي يتناول الظواهر النفسية التي تدخل في نطاق التجربة الذاتية أو الموضوعية، ويوكِّل الحديث عن طبيعة الإدراك، وحقيقة المحتوى الداخلي للعمليات العقلية، إلى فلسفة النفس، أو علم النفس الفلسفي.

وفي ضوء هذا نستطيع أن نميز - دائماً - بين الجانب العلمي من المسألة، والجانب الفلسفي. وفيما يلي مثالان لذلك من مواضيع البحث السيكولوجي :

**الأول -** الملكات العقلية التي يلتقي فيها الجانبان معاً. فالجانب الفلسفي يتمثل في نظرية الملكات القائلة بتقسيم العقل الإنساني إلى قوى وملكات عديدة لألوان من النشاط، كالانتباه، والخيال، والذاكرة، والتفكير، والإرادة، وما إليها من سمات. فهذه الفكرة تدخل في النطاق الفلسفي لعلم النفس، وليس فكرة علمية بالمعنى التجريبي للعلم؛ لأنَّ التجربة - سواء كانت ذاتية كالاستبطان، أم موضوعية كالملاحظة العلمية لسلوك الغير الخارجي - ليس في إمكاناتها علمياً أن تكشف عن تعدد الملكات أو وحدتها؛ فإنَّ كثرةقوى العقلية أو وحدتها لا تقعان في ضوء التجربة مهما كان لونها.

وأما الجانب العلمي من مسألة الملكات، فيعني نظرية التدريب الشكلي في التربية التي تنص على أنَّ الملكات العقلية يمكن تنميتها - ككلَّ وبلا استثناء - بالتدريب في مادة واحدة، وفي نوع واحد من الحقائق. وقد أقرَّ هذه النظرية عدَّة من علماء النفس التربوي، المؤمنين بنظرية الملكات التي كانت تسسيطر على التفكير السيكولوجي إلى القرن التاسع عشر، افتراضاً

منهم أنَّ الملكة إذا كانت قوية أو ضعيفة عند شخص، كانت قوية أو ضعيفة في كل شيء.

ومن الواضح: أنَّ هذه النظرية داخلة في النطاق التجريبي لعلم النفس، فهي نظرية علمية؛ لأنَّها تخضع للمقاييس العلمية، فيمكن أن يجرب مدى تأثير الذاكرة بصورة عامة بالتدريب على استذكار مادة معينة، ويُتاح للعلم - حينئذ - أن يعطي كلمته في ضوء تجارب من هذا القبيل، وتقدم - حينذاك - النتيجة العلمية للتجربة إلى فلسفة العلم السيكولوجي؛ ليدرس مدلولها الفلسفية، وما تعنيه من تعدد الملكات أو وحدتها في ضوء القوانين الفلسفية.

**المثال الثاني** - نأخذه من صلب الموضوع الذي نعالجه، وهو عملية الإدراك البصري؛ فإنَّها من مواضيع البحث الرئيسية في الحقل العلمي والفلسفي على السواء.

ففي البحث العلمي يثور نقاش حاد حول تفسير عملية الإدراك بين الارتباطيين من ناحية، وأنصار مدرسة الشكل والصيغة (الجشطالت) من ناحية أخرى. والارتباطيون هم الذين يعتبرون التجربة الحسية هي الأصل الوحيد للمعرفة. فكما يحلل علماء الكيمياء المركبات الكيميائية إلى عناصرها البدائية، يحلل هؤلاء مختلف الخبرات العقلية إلى إحساسات أولية، ترتبط وتترَكَب بعمليات آلية ميكانيكية، طبقاً لقوانين التداعي. وفي هذه النظرية الارتباطية ناحيتان:

**الأولى** - أنَّ مرآة التركيب في الخبرات العقلية إلى إحساسات أولية (معانٍ بسيطة أُدرِكت بالحسن).

**والثانية** - أنَّ هذا التركيب يوجد بطريقة آلية، وطبقاً لقوانين التداعي.

أما الناحية الأولى، فقد درسناها في نظرية المعرفة عند الحديث عن المصدر الأساسي للتصور البشري، والنظرية الحسية لجون لوك الذي يعتبر المؤسس الأول للمدرسة الارتباطية، وانتهينا من دراستنا إلى أنَّ بعض مفردات التصور والمعاني العقلية لا ترجع إلى الحس، بل هي من النشاط الفعال الإيجابي للنفس.

وأما الناحية الثانية، فهي التي قامت بمعالجتها مدرسة (الجشتال) فرفضت الدراسة التحليلية للحالات الشعورية، ورأت على التفسير الارتباطي الآلي لعمليات الإدراك، مؤكدة على ضرورة دراسة كلّ واحدة من الخبرات ككلّ، وأنَّ الكلية ليست مجرد صهر الخبرات الحسية والتركيب بينها، بل لها طبيعة التنظيم العقلي الدينامي السائر طبق قوانين معينة.

ولنرَّ الآن بعد إيضاح الاتجاهين السابقين تفسيرهما العلمي لعمليات الإدراك البصري :

ففي ضوء الاتجاه الارتباطي يقال: إنَّ الصورة التي تنشأ على شبكة العين للبيت مثلاً تنتقل جزءاً جزءاً إلى الدماغ؛ حيث توجد في جزء محدد منه صورة مماثلة للصورة الحادثة على شبكة العين. وينشط العقل، فيضفي على هذه الصورة في الدماغ من خبرته السابقة المعاني التي ترتبط في أذهاننا بالبيت، طبقاً لقوانين التداعي الآلية، ويتحقق عن ذلك الإدراك العقلي لصورة البيت.

وأما في ضوء الاتجاه الشكلي أو الكلّي، فالإدراك يتعلّق بالأشياء بجملتها وهباتها العامة منذ الوهلة الأولى؛ لأنَّ هناك صيغَا وأشكالاً أولية في العالم الخارجي، تناسب صيغ العقل وأشكاله، فيمكننا أن نفترض تنظيم الحياة العقلية بتنظيم قوانين العالم الخارجي نفسها، لا بالتركيب والتداعي. فالجزء في الصيغة أو الكلّ إنما يدرك تبعاً للكلّ، ويتحمّل تبعاً لتغيير الصيغة.

وإنما نطلق على تفسير الإدراك البصري بهذا: اسم التفسير العلمي؛ لأنّه يدخل في المجال التجاريبي، أو الملاحظة المنظمة؛ فإنّ إدراك الصيغة، وتغيير الجزء تبعاً للتغييرات التجاريبي، ولذلك برهنت مدرسة (الجشطالت) على نظريتها بالتجربة التي توضح أنّ الإنسان لا يدرك الأجزاء فحسب، بل يدرك شيئاً آخر كالشكل أو النغم، ولذلك قد تجتمع الأجزاء جميعاً، ومع ذلك لا يدرك ذلك الشكل أو النغم. فهناك - إذن - الصيغة التي تكشف الأجزاء جميعاً.

ولا نريد الآن أن نتوسع في شرح التفسيرات العلمية لعملية الإدراك البصري دراستها، وإنما نرمي - من وراء ما قدمناه - إلى تحديد موضع التفسير الفلسفى الذي نحاوله منها. فنقول بهذا الصدد:

إنّ الإدراك العقلى للصورة المبصرة يشير - بعد تلك الدراسات العلمية كلّها - سؤالاً، يواجهه الشكليون والارتباطيون على السواء، وهو: السؤال عن هذه الصورة التي أدركها العقل، وتكونت طبقاً لقوانين التداعى الآلى، أو طبقاً لقوانين الصيغة والشكل، فما هو كنهها؟ وهل هي صورة مادّية أو صورة مجردة عن المادة؟ وهذا السؤال الأساسي هو الذي يصوغ المشكلة الفلسفية التي يجب على علم النفس الفلسفى دراستها ومعالجتها، وهو الذي تردد عليه المادّية والميتافيزيقيّة بجوابين متناقضتين.

ويبدو الآن من الواضح جداً: أنّ السيكولوجيا العلمية - أي: علم النفس التجارى - لا تستطيع في هذا المجال أن تؤكّد على التفسير المادّى للإدراك، وتُنفي وجود شيء في الحياة العقلية خارج المادة، كما تزعم الفلسفة المادّية؛ لأنّ التجارب السيكولوجية - سواء منها الذاتية والموضوعية - لا تمتّد إلى ذلك المجال.

## الإدراك في مفهومه الفلسفي

لبدأ الآن بدراسة الفلسفية للإدراك - بعد أن أوضحنا معزاتها وصلاتها بمختلف الدراسات العلمية - طبقاً للمنهج الفلسفي في الدراسات النفسية، والذي يتلخص - كما أمعنا إليه سابقاً - فيأخذ الحقائق العلمية وال المسلمات التجريبية، وبحثها على ضوء القوانين والأصول المقررة في الفلسفة؛ لاستنتاج حقيقة جديدة وراء ما كشفت عنه التجارب من حقائق.

ولنأخذ الإدراك العقلي للصورة المبصرة، نموذجاً حياً للحياة العقلية العامة التي تتصارع حول تفسيرها الفلسفتان: الميتافيزيقية، والمادية، فمفهومنا الفلسفي للإدراك يرتكز:

**أولاً - على الخصائص الهندسية للصورة المدركة.**

**ثانياً - على ظاهرة الثبات في عمليات الإدراك البصري.**

أما الأول، فنببدأ فيه من حقيقة بدهية نأخذها من حياتنا اليومية ومختلف تجاربنا الاعتيادية، وهي: أن الصورة التي تتحفنا بها العملية العقلية للإدراك البصري تحتوي على الخصائص الهندسية: من الطول، والعرض، والعمق، وتبدو بمختلف الأشكال والحجم. فلنفرض أننا زرنا حدائق تمتد آلاف الأمتار، وألقينا عليها نظرة واحدة، استطعنا فيها أن ندرك الحديقة كلاً متماسكاً، تبدو فيه النخيل، والأشجار، وبركة الماء الكبيرة، وألوان الحياة المتداقة في الأزهار والأوراد، والكراسي الموضوعة بانتظام حول بركة الماء، والبلابل، والطيور التي تشدو على الأغصان. والسؤال الذي يعترضنا حول هذه الصورة الرائعة التي أدركناها بنظرية مستوعبة هو: ما هي هذه الصورة التي ندركها؟ وهل هي نفس الحديقة وواقعها الموضوعي بالذات، أو صورة مادية تقوم ببعض مادي خاص في جهازنا العصبي، أو لا

هذا ولا ذاك، بل صورة مجردة عن المادة، تمثل الواقع الموضوعي وتحكى عنه؟

أما أنّ الحديقة بواقعها الخارجي هي الصورة المتمثلة في إدراكتنا العقلي، فقد كانت تنادي بذلك نظرية قديمة في الرؤية، تفترض أنّ الإنسان يدرك الواقع الموضوعي للأشياء نفسه، بسبب خروج شعاع خاص من العين، ووقوعه على المرئي، ولكنّ هذه النظرية سقطت - أولاً - من الحساب الفلسفي؛ لأنّ خداع الحواس الذي يجعلنا ندرك صوراً معينة على أشكال خاصة لا واقع لها، يبرهن على أنّ الصورة المدركة ليست هي الواقع الموضوعي، وإنّما هو الواقع الموضوعي المدرك في الإدراكات الحسية الخادعة؟! وسقطت - ثانياً - من الحساب العلمي؛ إذ أثبت العلم أنّ الأشعة الضوئية تعكس من المرئيات على العين لا من العين عليها، وأنّا لا نملك من الأشياء المرئية إلاّ الأشعة المنعكسة منها على الشبكية. حتى لقد أثبت العلم أنّ رؤيتنا للشيء قد تحدث بعد انعدام ذلك الشيء بسنين. فنحن لا نرى الشعري في السماء - مثلاً - إلاّ حين تصل الموجات الضوئية الصادرة عن الشعري<sup>(١)</sup> إلى الأرض بعد عدّة سنين من انطلاقها عن مصدرها، فتقع على شبكيّة العين، فنقول: نحن نرى الشعري، غير أنّ هذه الموجات الضوئية التي تؤدي بنا إلى رؤية الشعري إنما تبنتا عنها كما كانت قبل عدّة سنين. ومن الجائز أن تكون الشعري قد انعدمت من السماء قبل رؤيتنا لها بأمد طويل، وهذا يبرهن علمياً على أنّ الصورة التي نحسّ بها الآن ليست هي الشعري الملحقة في السماء، أي: الواقع الموضوعي للنجم.

---

(١) الشعري: الكوكب الذي يطلع في الجوزاء، وطلوعه في شدة الحر. (المترجم في اللغة).

ويبقى في حسابنا بعد ذلك الافتراضان الآخرين: فالافتراض الثاني - القائل: إنَّ الصورة المدرَّكة نتاج مادي قائم بعضو الإدراك في الجهاز العصبي - هو الذي يحدد المذهب الفلسفـي للـمادـية. والافتراض الثالث - القائل: إنَّ الصورة المدرَّكة أو المحتوى العقلي لـعملية الإدراك لا تـوـجـدـ في المـادـةـ، وإنـماـ هيـ لـوـنـ منـ الـوـجـودـ الـمـيـاـفـيـزـيـقـيـ، خـارـجـ العـالـمـ المـادـيـ - هوـ الـذـيـ يـمـثـلـ المـذـهـبـ الـفـلـسـفـيـ لـلـمـيـاـفـيـزـيـقـيـةـ.

وفي هذه المرحلة من البحث يمكننا أن نستبعد الافتراض المادي استبعاداً نهائياً؛ وذلك لأنَّ الصورة المدرَّكة بحجمها وخصائصها الهندسية، وامتدادها طولاً وعرضـاً، لا يمكن أن تـوـجـدـ في عـضـوـ مـادـيـ صـغـيرـ فيـ الجـهـازـ العـصـبـيـ. فـنـحـنـ إـنـ كـنـاـ نـعـتـقـدـ أـنـ الأـشـعـةـ الضـوـئـيـةـ تـنـعـكـسـ عـلـىـ الشـبـكـيـةـ، وـتـتـصـورـ فـيـ صـورـةـ خـاصـةـ، ثـمـ تـنـتـقـلـ فـيـ أـعـصـابـ الـحـسـنـ إـلـىـ الدـمـاغـ، فـتـنـشـأـ فـيـ مـوـضـعـ مـحـدـدـ مـنـهـ صـورـةـ مـمـاثـلـةـ لـلـصـورـةـ التـيـ حدـثـتـ عـلـىـ الشـبـكـيـةـ... ولـكـنـ هـذـهـ الصـورـةـ المـادـيـةـ غـيـرـ الصـورـةـ المـدرـكـةـ فـيـ عـقـلـنـاـ؛ لأنـهاـ لـاـ تـمـلـكـ مـاـ تـمـلـكـهـ الصـورـةـ المـدرـكـةـ مـنـ خـصـائـصـ هـنـدـسـيـةـ. فـكـمـاـ أـنـ الـحـدـيـقـةـ التـيـ أـدـرـكـنـاـهـاـ فـيـ نـظـرـةـ وـاحـدـةـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ نـأـخـذـ عـنـهـاـ صـورـةـ فـوـتوـغـرـافـيـةـ مـواـزـيـةـ لـهـاـ فـيـ السـعـةـ وـالـشـكـلـ وـالـامـتـدـادـ عـلـىـ وـرـقـةـ مـسـطـحـةـ صـغـيرـةـ، كـذـلـكـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ نـأـخـذـ عـنـهـاـ صـورـةـ عـقـلـيـةـ أـوـ إـدـرـاكـيـةـ. تـحـاكـيـهـاـ فـيـ سـعـتـهـاـ، وـشـكـلـهـاـ، وـخـصـائـصـهـاـ الـهـنـدـسـيـةـ - عـلـىـ جـزـءـ ضـئـيلـ مـنـ الـمـخـ؛ لأنـ اـنـطـبـاعـ الـكـبـيرـ فـيـ الصـغـيرـ مـسـتـحـيلـ.

وإذن فيـصـبـحـ منـ الـضـرـوريـ أـنـ نـأـخـذـ بـالـافـتـراـضـ الثـالـثـ، وـهـوـ: أـنـ الصـورـةـ المـدرـكـةـ - التـيـ هـيـ الـمـحـتـوىـ الـحـقـيقـيـ لـلـعـمـلـيـةـ الـعـقـلـيـةـ - صـورـةـ مـيـاـفـيـزـيـقـيـةـ، مـوـجـودـاـ مـجـرـداـ عـنـ الـمـادـةـ، وـهـذـاـ هـوـ كـلـ ماـ يـعـنـيـ الـمـفـهـومـ الـفـلـسـفـيـ الـمـيـاـفـيـزـيـقـيـ لـلـإـدـرـاكـ.

وقد يخطر هنا على بعض الأذهان أنَّ مسألة إدراك الصورة في أشكالها، وحجمها، وأبعادها، ومسافاتها، قد أجاب عليها العلم، وعالجتها البحوث السيكولوجية؛ إذ أوضحت أنَّ هناك عدَّة عوامل بصرية وعضلية تساعدنا على إدراك تلك الخصائص الهندسية.

فحاسة البصر لا تدرك سوى الضوء واللون، وأمَّا إدراك الخصائص الهندسية للأشياء، فهو يتوقف على ارتباط اللمس بحركات وأحاسيس خاصة. فلو جرَّدنا الإحساس البصري عن كلِّ إحساس آخر، لبدت لنا نقاط من الضوء واللون فحسب، ولما أتيح لنا إدراك الأشكال والحجم، حتى إنَّا كنا نعجز عن التمييز بين كرة ومكعب؛ وذلك لأنَّ الكيفيات الأولية والأشكال من مدركات اللمس، وبتكرار التجربة اللمسية ينشأ تقارن بين مدركات اللمس من تلك الكيفيات، وبين عدَّة من الإحساسات البصرية كاختلافات خاصة في الأضواء والألوان المبصرة، وعدَّة من الحركات العضلية كحركة تكيف العين لرؤية الأشياء القريبة والبعيدة، وحركة التلاقي في حالة الإبصار بالعينين. وبعد أن ينشأ هذا التقارن يمكننا أن نستغني في إدراك الحجم والأشكال عن الإحساسات اللمسية بما اقترن بها من إحساسات وحركات عضلية. فإذا أبصرنا كرة بعد هذا، استطعنا أن نحدد شكلها وحجمها دون أن نلمسها، اعتماداً على الإحساسات والحركات العضلية التي اقترن بمدركات اللمس.

وهكذا ندرك أخيراً الأشياء بخصائصها الهندسية، لا بالإحساس البصري فحسب، بل بالإبصار مع ألوان أخرى من حركات حسية، أصبحت ذات مدلول هندسي بسبب اقترانها بمدركات اللمس، غير أن العادة لا تجعلنا نشعر بذلك.

ونحن لا نريد أن ندرس نظرية العوامل العضلية والبصرية من ناحية

علمية؛ لأن ذلك لا يهم البحث الفلسفي، فلنأخذ بها كمسلمة علمية، ولنفترض أنها صحيحة؛ فإن هذا الافتراض لا يغير من موقفنا الفلسفي شيئاً، كما يظهر ذلك في ضوء ما قدمناه من تحديات للدراسة الفلسفية في بحوث النفس؛ إذ أن مؤدى النظرية هو: أن الصورة العقلية المدركة بخصائصها الهندسية، وطولها وعرضها وعمقها، لم توجد بسبب الإحساس البصري البسيط فحسب، بل بالتعاون مع إحساسات بصرية، وحركات عضلية أخرى، اكتسبت مدلولاً هندسياً بارتباطها باللمس واقترانها معه في التجارب المتكررة، وسوف نواجه بعد التسليم بهذا نفس السؤال الفلسفي الأول، وهو السؤال عن هذه الصورة العقلية التي تكونها الإحساس البصري بالاشتراك مع أحاسيس وحركات أخرى، أين توجد؟ وهل هي صورة مادية قائمة في عضو مادي، أو صورة ميتافيزيقية مجردة عن المادة؟ ومرة أخرى نجد أنفسنا مضطرين إلى الأخذ بوجهة النظر الميتافيزيقي؛ لأن هذه الصورة بخصائصها وامتدادها آلاف الأمتار لا يمكن أن توجد في عضو مادي صغير، كما لا يمكن أن توجد على ورقة صغيرة، فيجب - إذن - أن تكون صورة مجردة عن المادة.

هذا ما يتصل بظاهرة الخصائص الهندسية للصورة العقلية المدركة.

وأما الظاهرة الثانية التي يُتاح لمفهومنا الفلسفي أن يرتكز عليها، فهي ظاهرة الثبات، ونعني بها: أن الصورة العقلية المدركة تميل إلى الثبات، ولا تغير طبقاً للتغيرات الصورة المنعكسة على الجهاز العصبي. فهذا قلم إذا وضعناه على بعد متر واحد منا، انعكست عنه صورة ضوئية خاصة، وإذا ضاعينا المسافة التي تفصلنا عنه، ونظرنا إليه على بعد مترين، فإن الصورة التي يعكسها سوف تقل إلى نصف ما كانت عليه في حالتها الأولى، مع أن إدراكتنا لحجم القلم لن يتغير تغيراً يذكر، أي: أن الصورة العقلية للقلم التي

بصراًها تبقى ثابتة بالرغم من تغيير الصورة المادية المنعكسة. وهذا يبرهن بوضوح على أن العقل والإدراك ليس مادياً، وأن الصورة المدركة ميتافيزيقية.

ومن الواضح: أن هذا التفسير الفلسفى لظاهرة الثبات لا يتعارض مع أي تفسير علمي لها يمكن أن يقدم في هذا المضمار. فيمكنك أن تفسر الظاهرة بأن ثبات الموضوعات المدركة - في مظاهرها المختلفة - يرجع إلى الخبرة والتعلم، كما يمكنك إن شئت أن تقول - في ضوء التجارب العلمية - إن هناك علاقات محددة بين الثبات في مختلف مظاهره، والتنظيم المكانى للموضوعات الخارجية التي ندركها؛ فإن هذا لا يعني حل المشكلة من ناحية فلسفية؛ إذ أن الصورة المبصرة - التي لم تتغير طبقاً للصورة المادية، بل ظلت ثابتة بفضل خبرة سابقة، أو بحكم تنظيمات مكانية خاصة - لا يمكن أن تكون هي الصورة المنعكسة عن الواقع الموضوعي على مادة الجهاز العصبى؛ لأن هذه الصورة المنعكسة تتغير تبعاً لزيادة البعد بين العين والواقع، وتلك الصورة المبصرة ثابتة.

والنتيجة الفلسفية التي نخرج بها من هذا البحث هي: أن الإدراك ليس مادياً، كما تزعم الفلسفة المادية؛ لأن مادية الشيء تعنى أحد أمرين: إما أنه بالذات مادة، وإما إنّه ظاهرة قائمة بالمادة. والإدراك ليس بذاته مادة، ولا هو ظاهرة قائمة ببعض مادي كالدماغ، أو منعكسة عليه؛ لأنّه يختلف في القوانين التي تسيطر عليه عن الصورة المادية المنعكسة على العضو المادي، فهو يملك من الخصائص الهندسية أولاً، ومن الثبات ثانياً، ما لا تملكه أي صورة مادية منعكسة على الدماغ. وعلى هذا الأساس تؤمن الميتافيزيقية بأنّ الحياة العقلية - بما تزخر به من إدراكات وصور - أثرى ألوان الحياة وأرقاها؛ لأنّها حياة ترتفع عن مستوى المادة وخصائصها.

ولكن المسألة الفلسفية الأخرى التي تنبثق مما سبق، هي: أن الإدراكات والصور التي تتشكل منها حياتنا العقلية إذا لم تكن صوراً قائمة ببعض مادى، فأين هي قائمة إذن؟ وهذا السؤال هو الذي دعا إلى استكشاف حقيقة فلسفية جديدة، وهي: أن تلك الصور والإدراكات تجتمع أو تتتابع كلها على صعيد واحد، هو: صعيد الإنسانية المفكرة، وليس هذه الإنسانية المفكرة شيئاً من المادة، كالدماغ أو المخ، بل هي درجة من الوجود مجردة عن المادة، يصلها الكائن الحي في تطوره وتكامله. فالмысл المفكرة هو هذه الإنسانية اللامادية.

ولكي يتضح الدليل على ذلك بكل جلاء يجب أن نعلم أنا بين ثلاثة فروض:

أحدها: أن إدراكتنا لهذه الحديقة أو لذلك النجم صورة مادية قائمة بجهازنا العصبي، وهذا ما نبذنه، ودللنا على رفضه.

وثانيها: أن إدراكتنا ليست صوراً مادياً، بل هي صور مجردة عن المادة، موجودة بصورة مستقلة عن وجودنا. وهذا افتراض غير معقول أيضاً؛ لأنها إذا كانت موجودة بصورة مستقلة عنا، فما هي صلتنا بها؟ وكيف أصبحت إدراكات لنا؟!

وإذا نرفضنا يدينا من هذا وذاك، ولم يبق لدينا إلا التفسير الثالث للموقف، وهو: أن تلك الإدراكات والصور العقلية ليست مستقلة في وجودها عن الإنسان، كما أنها ليست حالة أو منعكسة في عضو مادى، وإنما هي ظواهر مجردة عن المادة، تقوم بالجانب اللامادى من الإنسان. فهذه الإنسانية اللامادية (الروحية) هي التي تدرك وتتفكر، لا العضو المادى، وإن كان العضو المادى يهوى لها شروط الإدراك؛ للصلة الوثيقة بين الجانب الروحي والجانب المادى من الإنسان.

## الجانب الروحي من الإنسان

ونصل هنا إلى نتيجة خطيرة، وهي: أن للإنسان جانبيين: أحدهما مادي يتمثل في تركيبه العضوي، والآخر روحيلامادي، وهو مسرح النشاط الفكري والعقلي، فليس الإنسان مجرد مادة معقدة، وإنما هو مزدوج الشخصية من عنصر مادي، وآخر لا مادي.

وهذا الازدواج يجعلنا نواجه موقفاً عسيراً في سبيل استكشاف نوعية العلاقة والصلة بين الجانبين المادي والروحي من الإنسان، ونحن نعلم قبل كل شيء: أن العلاقة بينهما وثيقة حتى إن أحدهما يؤثر في الآخر باستمرار: فإذا خُيل إلى شخص أنه يرى شيئاً في الظلام، اعتبرته قشعريرة، وإذا كتب على شخص أن يخطب في حفل عام، أخذ العرق يتتصبّب منه، وإذا بدأ أحدهنا يفكّر، حدث نشاط خاص في جهازه العصبي، فهذا أثر العقل أو الروح في الجسم، كما أن للجسم أثره في العقل، فإذا دبت الشيوخة في الجسد، وهن النشاط العقلي، وإذا أفرط شارب الخمر في السكر قد يرى الشيء شيئاً.

فكيف يتأتى للجسم والعقل أن يؤثر أحدهما في الآخر إذا كانا مختلفين لا يشتراكان في صفة من الصفات؟ فالجسم قطعة من المادة له خصائصها من

ثقل وكتلة وشكل وحجم، وهو يخضع لقوانين الفيزياء. وأما العقل - أو الروح - فهو موجود غير مادي ينتمي إلى عالم وراء عالم المادة، ومع هذه الهوة الفاصلة يصعب تفسير التأثير المتبادل بينهما. فقطعة من الحجارة يمكن أن تسحق نبتة في الأرض لأنهما معاً ماديان وقطعتان من الحجر يمكن أن تصطليقاً وتتفاعلَا. وأما أن يحدث الاصطدام والتفاعل بين موجودين من عالمين فهذا ما يحتاج إلى شيء من التفسير. وهو الذي عاق التفكير الأوروبي الحديث - على الأغلب - عن الأخذ بفكرة الازدواج بعد أن رفض التفسير الأفلاطוני القديم للعلاقة بين الروح والجسم بوصفها علاقة بين قائد وعريبة يسوقها، فقد كان أفلاطون يتصور أن الروح جوهر قديم مجرد عن المادة يعيش في عالم وراء دنيا المادة، ثم يهبط إلى البدن ليديبه كما يهبط السائق من منزله ويدخل العربة ليسوقها ويدبر أمرها<sup>(١)</sup>.

وواضح: أن هذه الثنائية الصريحة والهوة الفاصلة بين الروح والجسم في تفسير أفلاطون لا تصلح لتفسير العلاقة الوثيقة بينهما التي تجعل كل إنسان يشعر بأنه كيان موحد، وليس شيئاً من عالمين مستقلين التقيا على ميعاد.

وقد ظلَّ التفسير الأفلاطوني قاصراً عن حلَّ المشكلة بالرغم من التعديلات التي أجريت على التفسير الأفلاطوني من قبل أرسطو بإدخال فكرة الصورة والمادة، ومن قبل ديكارت الذي جاء بنظرية الموازنة بين العقل والجسم القائلة: بأنَّ العقل - والجسم - الروح والجسد - يسيران على خطدين متوازيين، وكلَّ حادث يقع في أحدهما يصاحب حادث يقابله يقع في الآخر، وهذا التلازم بين الأحداث العقلية والجسمية لا يعني أنَّ أحدهما سبب للأخر؛ إذ لا معنى للتأثير المتبادل بين شيء مادي وآخر غير مادي،

(١) يراجع أفلاطون، فالترز، ت: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية: ٥٥.

بل إنَّ هذا التلازم بين النوعين من الأحداث مردَّه إلى العناية الإلهية التي شاءت أن يصاحب الإحساس بالجوع - دائمًا - حركة اليد لتناول الطعام دون أن يكون الإحساس سببًا للحركة<sup>(١)</sup>.

ومن الواضح: أنَّ نظرية الموازنة هذه تعبير جديد عن ثانية أفلاطون، وهوَّته الفاصلة بين العقل والجسم.

وقد أدَّت المشاكل التي تنجم عن تفسير الإنسان على أساس الروح والجسد معاً إلى بلوغ اتجاه حديث في التفكير الأوروبي إلى تفسير الإنسان بعنصر واحد، فنشأت المادية في علم النفس الفلسفى القائلة: إنَّ الإنسان مجرد مادة وليس غير، كما تولَّدت النزعة المثالية التي تجُّنَّج إلى تفسير الإنسان كله تفسيراً روحيَاً.

وأخيرًا، وجد تفسير الإنسان على أساس العنصرين الروحي والمادي تصميمه الأفضل على يد الفيلسوف الإسلامي (صدر المتألهين الشيرازي)، فقد استكشف هذا الفيلسوف الكبير حركة جوهرية في صميم الطبيعة، هي الرصيد الأعمق لكلِّ الحركات الطارئة المحسوسة التي تزخر بها الطبيعة، وهذه الحركة الجوهرية هي الجسر الذي كشفه الشيرازي بين المادة والروح؛ فإنَّ المادة في حركتها الجوهرية تتکامل في وجودها، وتستمرُّ في تکاملها حتى تتجزَّر عن ماديتها ضمن شروط معينة، وتتصبَّح كائناً غير مادي، أي: كائناً روحيَاً، فليس بين المادي والروحي حدود فاصلة، بل هما درجتان من درجات الوجود والروح بالرغم من أنها ليست ماديتَّه ذات نسب مادي؛ لأنَّها المرحلة العليا لتكامل المادة في حركتها الجوهرية<sup>(٢)</sup>.

(١) راجع: قصة الفلسفة الحديثة ١ : ٨١ - ٨٣، وموسوعة الفلسفة ١ : ٤٩٧ ، والموسوعة الفلسفية المختصرة: ١٩٢ - ١٩٣.

(٢) يراجع شرح الهدایة الأنثیریة لصدر الدين الشیرازی: ٢١٤ - ٢١٨.

وفي هذا الضوء نستطيع أن نفهم العلاقة بين الروح والجسم، ويبدو من المألوف أن يتبادل العقل والجسم - الروح والمادة - تأثيراتهما؛ لأن العقل ليس شيئاً مفصولاً عن المادة بهوة سخيفة كما كان يُخيّل لديكارت حين اضطر إلى إنكار التأثير المتتبادل والقول بمجرد الموازنة، بل إن العقل نفسه ليس إلا صورة مادية عند تصعيدها إلى أعلى من خلال الحركة الجوهرية، والفرق بين المادية والروحية فرق درجة فقط، كالفارق بين الحرارة الشديدة والحرارة الأقل منها درجة.

ولكن هذا لا يعني أن الروح نتاج للمادة وأثر من آثارها، بل هي نتاج للحركة الجوهرية، والحركة الجوهرية لا تنبع من نفس المادة؛ لأن الحركة - كل حركة - خروج للشيء من القوة إلى الفعل تدريجياً - كما عرفنا في مناقشتنا للتطور عند الديالكتيك - والقوة لا تصنع الفعل، والإمكان لا يصنع الوجود، فللحركة الجوهرية سببها خارج نطاق المادة المتحركة. والروح التي هي الجانب غير المادي من الإنسان نتيجة لهذه الحركة. والحركة نفسها هي الجسر بين المادية والروحية.

### **المنعكس الشرطي والإدراك**

ليس اختلافنا مع الماركسية في حدود مفهومها المادي للإدراك فحسب؛ لأن المفهوم الفلسفـي للحياة العقلية وإن كان هو النقطة الرئيسية في معتقدنا الفكري معها، ولكنـا نختلف - أيضاً - في مدى علاقة الإدراك والشعور بالظروف الاجتماعية، والأحوال المادية الخارجية. فالماركسيـة تؤمن بأن الحياة الاجتماعية للإنسان هي التي تحدّد له مشاعره، وأن هذه المشاعر أو الأفكار تتطور تبعاً لتطور الظروف الاجتماعية والمادية، ولـما كانت هذه الظروف تتطور تبعاً للعامل الاقتصادي، فالعامل الاقتصادي - إذن - هو العامل الرئيسي في التطور الفكري.

وقد حاول (جورج بوليتزير) أن يشيد هذه النظرية الماركسية على قاعدة علمية، فأقامها على أساس الفعل المنعكس الشرطي. ولكي نفهم ذلك جيداً يجب أن نقول كلمة عن الفعل المنعكس الشرطي الذي اكتشفه (بافلوف) إذ حاول مرةً أن يجمع لعاب الكلب من إحدى الغدد اللعابية، فأخذ جهازاً لذلك، وأعطى الحيوان طعاماً لإثارة مجرى اللعاب، فلاحظ أن اللعاب بدأ يسيل من كلب مترين قبل أن يوضع الطعام في فمه بالفعل؛ لمجرد رؤية الطبق الذي فيه الطعام، أو الإحساس باقتراب الخادم الذي تعود إحضاره.

ومن الواضح: أن رؤية الشخص أو خطواته لا يمكن اعتبارها منبهةً طبيعياً لهذه الاستجابة، كما ينتهي وضع الطعام في الفم، بل لا بد أن تكون هذه الأشياء قد ارتبطت بالاستجابة الطبيعية في مجرى التجربة الطويل حتى استخدمت كعلامة مبدئية على المنبه الفعلي.

وعلى هذا يكون إفراز اللعاب عند وضع الطعام في الفم فعلاً منعكساً طبيعياً، يشيره منبه طبيعي. وأما إفراز اللعاب عند اقتراب الخادم أو رؤيته، فهو فعل منعكس شرطي، أثير بسبب منبه مشروط، يستعمل كعلامة على المنبه الطبيعي، ولو لا إشاراته بالمنبه الطبيعي، لما وجدت استجابة بسببه.

وبسبب عمليات إشراط كهذا وجد أول نظام إشاري لدى الكائن الحي، تلعب فيه المنتهيات المشروطة دوراً في الإشارة إلى المنبه الطبيعي، واستئناف الاستجابة التي يستحقها. وبعد ذلك وجد النظام الإشاري الثاني الذي عرض فيه عن المنتهيات الشرطية في النظام الأول، بإشارات ثانوية إلى تلك المنتهيات الشرطية التي أشرطت هذه الإشارات الثانية بها في تجارب متكررة، وأصبح من الممكن الحصول على الاستجابة، أو الفعل المنعكس بالإشارة الثانية بسبب إشاراتها بالإشارة الأولى، كما أتاح النظام الإشاري

الأول الحصول عليها بالإشارة الأولية بسبب إشارتها بالمنبه الطبيعي، وتعتبر اللغة هي الإشارات الثانية في النظام الإشاري الثاني.

هذه هي نظرية العالم الفيزيولوجي (بافلوف). وقد استغلته السلوكية، فزعمت أن الحياة العقلية لا تعدو أن تكون عبارة عن أفعال منعكسة. فالتفكير يترَكَّب من استجابات كلامية باطنية، يثيرها منبه خارجي. وهكذا فسرت الفكر كما تفسّر عملية إفراز الكلب لعابه عند سماعه خطوات الخادم، فكما أن الإفراز رد الفعل الفيزيولوجي لمنبه شرطي، وهو خطى الخادم، كذلك الفكر هو رد الفعل الفيزيولوجي لمنبه شرطي، كاللغة التي أشرطت بالمنبه الطبيعي مثلاً.

ولكن من الواضح: أن التجارب الفيزيولوجية على الفعل المنعكss الشرطي لا يمكنها أن تبرهن على أن الفعل المنعكss هو حقيقة الإدراك والمحتوى الحقيقي للعمليات، ما دام من الجائز أن يكون للإدراك حقيقة وراء حدود التجربة.

أضف إلى ذلك أن السلوكية في رأيها هذا - القائل بأن الأفكار استجابات شرطية - تقضي على نفسها وتنتزع القدرة على الكشف عن الواقع والقيمة الموضوعية، لا من سائر الأفكار فحسب، بل من السلوكية ذاتها - أيضاً - بوصفها فكرة تخضع للتفسير السلوكي؛ لأن تفسير السلوكية للتفكير الإنساني له أثره الخطير في نظرية المعرفة، وتقدير قيمتها، ومدى قدرتها على استكشاف الواقع. فالمعرفة - كل معرفة - لا تعدو وفقاً للتفسير السلوكي أن تكون استجابة حتمية لمنبه شرطي كسylan اللعاب من فم الكلب في تجارب بافلوف، وليس نتيجة للاستدلال والبرهان، وبالتالي تصبح كل معرفة تعبيراً عن وجود منبه شرطي لها لا عن وجود مضمونها في الواقع الخارجي، والفكرة السلوكية نفسها لا تشذّ عن هذه القاعدة العامة، ولا

تختلف عن كل الأفكار الأخرى في تأثيرها بالتفسير السلوكي، وسقوط قيمتها، وعدم إمكان دراستها بأي لون من الألوان.

والواقع: هو عكس ما رامته السلوكية تماماً، فليس الإدراك والفكر فعلاً فيزيولوجيًّا ينعكس عن مبنية شرطي نظير إفراز اللعاب، كما يزعم السلوكيون، بل نفس إفراز اللعاب هذا يعني شيئاً غير مجرد رد الفعل المنعكس، يعني إدراكاً، وهذا الإدراك هو السبب في إثارة المبنية الشرطي للاستجابة المنعكسة. فالإدراك هو الحقيقة التي تبيّنها وراء ردود فعل المبنية الشرطي، وليس لوناً من ألوان تلك الردود، ونعني بهذا: أنَّ إفراز الكلب لعابه عند حدوث المبنية الشرطي لم يكن مجرد فعل آلي بحت، كما تعتقد السلوكية، بل كان نتيجة إدراك الكلب مدلول المبنية الشرطي. فخطوات الخادم باقترانها مع مجيء الطعام في تجارب متكررة أصبحت تدلُّ على مجيتها، وأصبح الكلب يدرك مجيء الطعام عند سماعها، فيفرز لعابه استعداداً للموقف الذي يبشر به المبنية الشرطي. وكذلك الطفل إذ يbedo عليه شيء من الارتياح عند تهيئه مرضعته لإرضاعه، بل عند إخباره بمجيتها إذا كان يملك فهماً لغويًّا؛ فإنَّ هذا الارتياح ليس مجرد فعل فيزيولوجي منعكس عن شيء خارجي ارتبط بالمثير الطبيعي، بل هو منبثق عن إدراك الطفل مدلول المبنية الشرطي، إذ يستعد - حينئذ - للارتضاع، ويشعر بارتياح، ولذا نجد فرقاً في درجات الارتياح بين الارتياح الذي يشير نفس المبنية الطبيعي، وبين الارتياح الذي تشير المبنية الشرطية؛ لأجل أنَّ ذاك ارتياح أصيل، وهذا ارتياح الأمل والترقب.

ويمكننا أن نبرهن علمياً على عدم كفاية التفسير السلوكي للتفكير عن طريق التجارب التي قام على أساسها مذهب (الجشطالت) في علم النفس؛ إذ برهنت هذه التجارب على أنَّ من المستحيل أن تفسر حقائق الإدراك على أساس سلوكي بحت، ويوصفها مجرد استجابات للمبنية المادية التي

يتلقى الدماغ رسائلها في صورة عدد من الدوافع العصبية المترفة، بل يجب - لكي نفسر حقائق الإدراك تفسيراً كاملاً - أن نؤمن بالعقل ودوره الإيجابي الفعال وراء الانفعالات والاستجابات العصبية التي تثيرها المنبهات.

ولنأخذ الإدراك الحسي مثلاً، فقد أثبتت تجارب الجشطالت أنَّ رؤيتنا لألوان الأشياء وخصائصها تعتمد إلى حد بعيد على الموقف العام الذي نجابهه في إبصارنا، وعلى الأرضية التي تحيط بتلك الأشياء، فقد نرى الخطدين متوازيين أو متساوين ضمن مجموعة من الخطوط، نواجهها كموقف وكل مترابط الأجزاء، ثم نراهما ضمن مجموعة أخرى غير متوازيين أو متساوين؛ لأنَّ الموقف العام الذي يواجهه إدراكنا البصري اختلف عن الموقف السابق، وهذا يوضح: أنَّ إدراكنا ينصب أولاً على الكل، وندرك الأجزاء بأبصارنا ضمن إدراكنا للكل، ولذا يختلف إدراكنا الحسي للجزء باختلاف الكل أو المجموع الذي يندرج فيه.

فهناك - إذن - نظام للعلاقات بين الأشياء يفرزها إلى مجاميع، ويحدد لكل شيء موضعه من مجموعة خاصة، ويطور نظرتنا إليه تبعاً للمجموعة التي ينتمي إليها، وإدراكنا للأشياء ضمن هذا النظام لا يقبل التفسير السلوكي، ولا يمكن القول: بأنه استجابة مادية وحالة جسمية ناشئة من منه خاص؛ إذ لو كان حالة جسمية وظاهرة مادية منبثقه عن الدماغ، لما أتيح لنا أن ندرك الأشياء بأبصارنا ككل منظم ترتبط أجزاؤه ارتباطاً خاصاً - حتى إن إدراكنا لها يختلف إذا أبصرناها ضمن علاقات أخرى - لأنَّ جميع ما يصل إلى الدماغ في الإدراك يتألف من مجموعة من الرسائل ترد إلى المخ من مختلف أعضاء الجسم مجزأة ضمن عدد من الدوافع العصبية المترفة، فكيف أتيح لنا أن ندرك نظام العلاقات بين الأشياء؟ وكيف أتيح للإدراك أن ينصب أولاً على الكل، فلا ندرك الأشياء إلا ضمن كل مترابط بدلاً عن إدراك الأشياء مترفة

كما تنتقل إلى الدماغ؟ كيف أمكن ذلك كله لو لم يكن هناك دور إيجابي فعال للعقل وراء الانفعالات والحالات الجسمية المجزأة؟

وبكلمة أخرى: أنّ الأشياء الخارجية قد تؤدي إلى الدماغ برسائل متفرقة، وهي: استجاباتنا للمنبهات الخارجية في عرف السلوكية، وقد يحلو للسلوكية أن تقول: إنّ هذه الاستجابات والرسائل المادية التي تمرّ في الأعصاب إلى المخ هي وحدها المحتوى الحقيقي لإدراكنا، ولكنّ ماذا تقول عن إدراكنا لنظام من العلاقات بين الأشياء يجعلنا نحسن أوّلاً بالكلّ الموحد وفقاً لتلك العلاقات؟ مع أنّ نظام العلاقات هذا ليس شيئاً مادياً ليشير انفعالاً مادياً في جسم المفكرة واستجابة أو حالة جسمية معينة، فلا يمكننا أن نفترض إدراكنا لهذا النظام، وبالتالي إدراكنا للأشياء ضمنه على أساس سلوكي بحت.

وأمّا الماركسية فقد أخذت بنظريات (بافلوف) ورتبّت عليه:  
أولاً - أنّ الشعور البشري يتتطور طبقاً للظروف الخارجية؛ وذلك لأنّه حصيلة الأعمال المنعكسة الشرطية التي تشيرها المنبهات الخارجية.

قال جورج بوليتزير:

«وبهذه الطريقة أثبتت (بافلوف) أنّ ما يُحدد أساساً شعور الإنسان ليس جهازه العضوي... بل يُحدّده على عكس ذلك المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان، والمعرفة التي يحصل عليها منه. فالظروف الاجتماعية للحياة هي المنظم الحقيقي للحياة العضوية الذهنية»<sup>(١)</sup>.

ثانياً - أنّ ولادة اللغة كانت هي الحدث الأساسي الذي نقل البشر إلى مرحلة الفكر؛ لأنّ فكرة الشيء في الذهن إنّما تنجم عن منبه خارجي

(١) المادية والمثالية في الفلسفة: ٧٨ - ٧٩.

شرطي، فلم يكن من الممكن أن توجد للإنسان فكرة عن شيء ما لم تقم أداة كاللغة بدور المنبه الشرطي.

قال ستالين :

«يقال: إن الأفكار تأتي في روح الإنسان قبل أن تعبر عن نفسها في الحديث، وإنها تولد دون أدوات اللغة. إلا أن هذا خطأ تماماً، فمهما كانت الأفكار التي تأتي في روح الإنسان، فلا يمكن أن تولد أو توجه إلا على أساس أدوات اللغة... فاللغة هي الواقع المباشر للفكر»<sup>(١)</sup>.

ونحن نختلف عن الماركسية في كلا الرأيين، ولا نقر الآلية في الإدراك البشري، فليست الأفكار والإدراكات مجرد ردود فعل منعكسة عن المحيط الخارجي، كما تدعى السلوكية، وليس - أيضاً - حصيلة تلك الردود المحددة من قبلها، والمتطرورة ببعها، كما تعتقد الماركسية.

ولنوضح المسألة في المثال التالي: يلتقي زيد وعمرو يوم السبت، فيأخذان بالحديث مدة، ثم يحاولا ان الافتراق، فيقول زيد لعمرو: انتظرني في صباح الجمعة الآتية في بيتك. ويفترقان بعد ذلك. وينصرف كل منهما إلى حياته الاعتيادية، وتمر الأيام حتى يحين الموعد المحدد للزيارة، فيستذكرة كل من الشخصين موعده، ويدرك موقفه بصورة مختلفة عن إدراك الآخر، فيبقى عمرو في بيته يتضرر، ويخرج زيد من بيته متوجهاً إلى زيارته. فما هو المنبه الشرطي الخارجي الذي أثار فيهما الإدراكيين المختلفين بعد مرور عدة أيام على الميعاد السابق، وفي هذه الساعة بالذات؟! وإذا كان الكلام السابق كافياً للتنبية الآن، فلماذا لا يتذكرا أن الآن جميع أحاديثهما التي تبادلاها؟! ولماذا لا تقوم تلك الأحاديث بدور التنبية والاستارة؟!

---

(١) المادية والمثالية في الفلسفة: ٧٧

ومثال آخر: تخرج من البيت وقد وضعت رسالة في حقيبتك، عازماً على وضعها في صندوق البريد، وأنت تتجه نحو المدرسة، فتصادف في طريقك صندوقاً للبريد، فتدرك فوراً أنَّ الكتاب لا بدَّ من وضعه فيه، فتضنه فيه. ثُمَّ قد تمرَّ بعد ذلك على عدَّة صناديق للبريد فلا تسترعِي انتباحك مطلقاً، فما هو المنبه المثير لإدراكك عند رؤية أول صندوق للبريد؟ وقد تقول: إنَّ المثير هو رؤية الصندوق نفسه، باعتبار أنك أشرطته بالمنبه الطبيعي، فهو منبه شرطي. ولكنَّ كيف نفسر غفلتنا عن الصناديق الأخرى؟! ولماذا زال الإشراط فوراً بمجرد قضاء حاجتنا؟!

ففي ضوء الأمثلة تعرف أنَّ الفكر نشاط إيجابي فعال للنفس، وليس رهن ردود الفعل الفيزيولوجية، كما أنه ليس هو الواقع المباشر للغة، كما زعمت الماركسية، بل اللغة أداة لتبادل الأفكار، وليس هي المكونة لتلك الأفكار، ولذا قد نفكِّر في شيء، ونفتَّش طويلاً عن اللفظ المناسب له؛ للتغيير به عنه، وقد نفكِّر في موضوع، في نفس الوقت الذي نتكلَّم فيه عن موضوع آخر<sup>(١)</sup>.

**فالحياة الاجتماعية والظروف المادية - إذن - لا تحدَّد أفكار الناس  
ومشاورهم - بصورة آلية - عن طريق المنبهات الخارجية.**

نعم إنَّ الإنسان قد يكتيف أفكاره تكييفاً اختيارياً بالبيئة والمحيط، كما نادت بذلك المدرسة الوظيفية في علم النفس تأثراً بنظرية التطور عند

(١) وقد قمنا في دراستنا الموسعة للمادية التاريخية في كتاب (اقتصادانا) بنقد مستوعب لنظريات الماركسية عن الإدراك البشري من ناحية علاقته بالظروف الاجتماعية والمادية، وتفسيره على أساس الظروف الاقتصادية، كما تناولنا بتفصيل الرأي الماركسي القائل: بانبعاث الفكر من اللغة وارتباطه بها. ولأجل هذا نكتفي هنا بما جاء في الطبعة الأولى من هذا الكتاب استثناء بدراسة الموسعة في الحلقة الثانية (اقتصادانا). (المؤلف)

(لامارك) في البيولوجيا، فكما أن الكائن الحي يتكيّف عضويًا تبعًا لمحيطه، كذلك الأمر في حياته الفكرية.

ولكننا يجب أن نعلم:

**أولاً** - أن هذا التكيّف يوجد في الأفكار العملية التي وظيفتها تنظيم الحياة الخارجية، ولا يمكن أن يوجد في الأفكار التأمليّة التي وظيفتها الكشف عن الواقع. فالمبادئ المنطقية، أو الرياضية، وغيرهما من الأفكار التأمليّة، تنبع من العقل، ولا تتكيّف بمقتضيات البيئة الاجتماعيّة، وإنّ كان مصير ذلك إلى الشك الفلسفي المطلق في كلّ حقيقة؛ إذ لو كانت الأفكار التأمليّة جمِيعاً تتكيّف بعوامل المحيط، وتتغيّر تبعًا لها، لم يؤمن على أيّ فكرة أو حقيقة من التغيير والتبدل.

**ثانياً** - أنّ تكيّف الأفكار العملية بمقتضيات البيئة وظروفها ليس آلياً، بل هو تكيّف اختياري، ينشأ من دوافع إرادية في الإنسان، تسوقه إلى جعل النظام المنسجم مع محبيطه وبينته، وبذلك يزول التعارض - تماماً - بين المدرسة الوظيفية والمدرسة الغرضية في علم النفس.

وسوف ندرس في (مجتمعنا)<sup>(١)</sup> طبيعة هذا التكيّف وحدوده في ضوء مفاهيم الإسلام عن المجتمع والدولة؛ لأنّه من القضايا الرئيسيّة في دراسة المجتمع وتحليله. وفي تلك الدراسة سنستوفي بتفصيل كل النواحي التي اختصرنا الحديث عنها في بحث الإدراك هذا.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

(١) سمعت من أستاذنا الشهيد الصدر أنه رسم الإطار الفكري والعلمي لكتاب مجتمعنا في ذهنه ويحتاج إلى فترة من الزمن للكتابة ولكن الأبحاث ومراجعات الناس يحول دون ذلك. (الغروي).

## فهرس المصادر

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - الأسفار الأربع (صدر الدين الشيرازي - صدر المتألهين).
- ٣ - أفلاطون (د. مصطفى غالب) دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٨ م.
- ٤ - أنس الفلسفة (د. توفيق الطويل) دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٦٤ م.
- ٥ - الإشارات والتبيهات (ابن سينا) طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ.
- ٦ - أنس المنطقية للاستقراء (السيد الشهيد محمد باقر الصدر).
- ٧ - اقتصادنا (السيد الشهيد محمد باقر الصدر).
- ٨ - أنس الليينية (ستالين) طبع دار دمشق، نشر المكتبة الاشتراكية، سوريا.
- ٩ - أفلاطون (فالنزر) ترجمة: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، طبعة دار الكتاب اللبناني.
- ١٠ - البيان الشيوعي (ماركس وأنجلس).
- ١١ - تاريخ الفلسفة اليونانية (يوسف كرم) دار القلم، بيروت - لبنان.
- ١٢ - تاريخ الفلسفة الحديثة (يوسف كرم) دار المعارف - مصر ١٩٦٦ م.
- ١٣ - تاريخ العلوم عند العرب (عمر فروخ) دار العلم للملائين، بيروت، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م.

- ١٤ - الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم (روجيه غارودي).
- ١٥ - جبر و اختيار (تقى اراني).
- ١٦ - حول التناقض (ماو تسي تونغ).
- ١٧ - حقيقة العقل وحركة التاريخ (فهمي السجيني) مطبع الأهرام التجارية، الطبعة الأولى ١٩٧٣ م.
- ١٨ - حول التطبيق (ماو تسي تونغ).
- ١٩ - خريف الفكر اليوناني (عبد الرحمن بدوي) مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة ١٩٧٠ م.
- ٢٠ - ديكارت (نجيب بلدي) دار المعارف، مصر ١٩٦٨ م.
- ٢١ - ديكارت والفلسفة العقلية (د. راوية عبد المنعم).
- ٢٢ - شرح المنظومة (السبزواري) طهران، مطبعة أمير، هـ ١٤١٣.
- ٢٣ - شرح المقاصد (سعد الدين التفتازاني) تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، قم - منشورات الشريف الرضي.
- ٢٤ - الشفاء (ابن سينا) نشر وزارة المعارف بمصر.
- ٢٥ - شرح الهدایة الأثيرية (صدر الدين الشیرازی - صدر المتألهین) طبعة حجرية.
- ٢٦ - ضد دوهرنك (أنجلز).
- ٢٧ - فلسفة التربية (د. نوري جعفر).
- ٢٨ - قصة الفلسفة الحديثة (أحمد أمين، زكي نجيب محمود) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الخامسة ١٩٦٧ م.
- ٢٩ - قصة الفلسفة اليونانية (أحمد أمين، زكي نجيب محمود) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة السابعة ١٩٧٠ م.
- ٣٠ - قصة الإنسان.
- ٣١ - كارل ماركس (هنري لوفافر).

- ٣٢ - الكون والفساد (أرسسطو) أحمد لطفي السيد، القاهرة - الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٥٠ هـ ق.
- ٣٣ - كانت أو الفلسفة النقدية (د. زكريا إبراهيم) دار مصر للطباعة، نشر مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٣ م.
- ٣٤ - كنط وفلسفته النظرية (د. محمود زيدان) دار المعارف، مصر ١٩٦٨ م.
- ٣٥ - ماركس، أنجلس، والماركسيّة (لينين).
- ٣٦ - لودفيج فيورباخ (أنجلز).
- ٣٧ - ماتريليسم ديالكتيك (د. تقي آراني).
- ٣٨ - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية (د. محمد عبد الرحمن مرحبا) منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ م.
- ٣٩ - مدخل إلى فلسفة ديكارت، سلسلة المكتبة الفلسفية، الرقم ٥، منشورات عويدات، الطبعة الأولى سنة ١٩٦١ م، بيروت.
- ٤٠ - المادية والمثالية في الفلسفة (جورج بوليتزر).
- ٤١ - الموسوعة الفلسفية (وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين) ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت - لبنان، الطبعة السابعة ١٩٩٧ م.
- ٤٢ - موجز تاريخ الفلسفة (تأليف جماعة من الأساتذة السوفيات) ترجمة د. توفيق سلوم، نشر دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٩ م.
- ٤٣ - الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، دار القلم، بيروت - لبنان.
- ٤٤ - ما هي المادية؟ (روجيه غارودي) مطبعة التمدن، منشورات النور - بغداد.
- ٤٥ - المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية (ستالين) المكتبة الاشتراكية، دار دمشق للطباعة والنشر.

- ٤٦ - المرجع في الفكر الفلسفي (د. نوال الصراف الصايغ) دار الفكر العربي.
- ٤٧ - موسوعة الفلسفة (د. عبد الرحمن بدوي) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.
- ٤٨ - مذاهب علم النفس المعاصر (علي ي. زيعور) دار الأندلس، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- ٤٩ - الماركسية والتحليل النفسي (د. اوسبورن) ترجمة د. سعاد الشرقاوي، دار المعارف، القاهرة - مصر، ١٩٧٢م.
- ٥٠ - المدخل إلى علم النفس الحديث (ركس نابت، مرجريت نايت) ترجمة د. عبد علي الجسماني، مكتبة النهضة بغداد، ودار القلم بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٠م.
- ٥١ - المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي (كيدروف) تعریف: محمد عیانی وسهیل یموت، منشورات مکتبة النهضة - بغداد.
- ٥٢ - المباحث المشرقة (فخر الدين الرازي) نشر مکتبة بیدار، قم، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.
- ٥٣ - المسألة الفلسفية (د. محمد عبد الرحمن مرحبا) منشورات عویدات، بيروت - لبنان، وهو العدد السابع من سلسلة «زدني علمًا».
- ٥٤ - ما هي الماركسية؟ (أميل برتر).
- ٥٥ - النجاة (ابن سينا) طبعة جامعة طهران.
- ٥٦ - هيجل أو المثالية المطلقة (د. ذكرياء إبراهيم) مکتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٠م.
- ٥٧ - هيجل (د. عبد الفتاح إمام) مکتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٦م.
- ٥٨ - هذه هي الديالكتيكية (جورج بوليتزر).

## الفهرس

٥	هذا الكتاب .....
٧	تقديم .....
١٣	مقدمة .....
٤٣	كلمة المؤلف .....
تمهيد	
(٩٢ - ٤٧)	
٤٩	المسألة الاجتماعية .....
٥٠	المذاهب الاجتماعية .....
٥٢	الديمقراطية الرأسمالية .....
٥٥	الاتجاه المادي في الرأسمالية .....
٥٨	موضع الأخلاق من الرأسمالية .....
٦٠	مأسى النظام الرأسمالي .....
٦٥	الاشتراكية والشيوعية .....
٦٧	الانحراف عن العملية الشيوعية .....

٧١ .....	المؤاخذات على الشيوعية
٧٤ .....	التعليق الصحيح للمشكلة
٧٩ .....	كيف تعالج المشكلة؟
٨٤ .....	رسالة الدين
٩١ .....	وأخيراً

١

**نظريّة المعرفة**

(٢٤٥ - ٩٣)

**المصادر الأساسيّة للمعرفة**

(١٤٦ - ٩٥)

٩٩ .....	التصور ومصدره الأساسي
١٠٠ .....	١- نظرية الاستذكار الأفلاطونية
١٠٢ .....	٢- النظرية العقلية
١٠٥ .....	٣- النظرية الحسية
١٠٩ .....	٤- نظرية الانتزاع
١١١ .....	التصديق ومصدره الأساسي
١١٢ .....	١- المذهب العقلي
١١٦ .....	٢- المذهب التجاري
١١٧ .....	نقد المذهب التجاري
١٣٠ .....	الماركسية والتجربة

التجربة والكيان الفلسفى ..... ١٣٤

المدرسة الوضعية والفلسفة ..... ١٣٧

الماركسية والفلسفة ..... ١٤٣

### قيمة المعرفة

(٢٤٥ - ١٤٧)

أهم المذاهب الفلسفية في قيمة المعرفة ..... ١٥٢

١- آراء اليونان ..... ١٥٢

٢- ديكارت ..... ١٥٤

٣- جون لوك ..... ١٥٩

٤- المثاليون ..... ١٦٠

أ- المثالية الفلسفية ..... ١٦٢

ب- المثالية الفيزيائية ..... ١٧٣

ج- المثالية الفيزيولوجية ..... ١٨٢

٥- أنصار الشك الحديث ..... ١٨٣

٦- النسيبيون ..... ١٨٥

٧- الشك العلمي ..... ١٩٦

نظرية المعرفة في فلسفتنا ..... ٢٠٥

النسبية التطورية ..... ٢١٠

التجربة والمثالية ..... ٢١٠

التجربة والشيء في ذاته ..... ٢١٧

**فلسفتنا ..... ٤٦٠**

الحركة الدياليكتيكية في الفكر ..... ٢٢٦
أ - تطور الحقيقة وحركتها ..... ٢٣٠
ب - اجتماع الحقيقة والخطأ ..... ٢٣٧
التعديلات العلمية والحقائق المطلقة ..... ٢٤٠
انتكاس الماركسية في الذاتية ..... ٢٤٤

**٢**

**المفهوم الفلسفي للعالم  
(٤٥٢ - ٤٤٧)**

**تمهيد**

**(٢٦٤ - ٢٤٩)**

مفاهيم ثلاثة للعالم ..... ٢٥١
تصحيح أخطاء ..... ٢٥٢
إيضاح عدة نقاط عن المفهومين ..... ٢٥٥
الاتجاه الدياليكتيكي للمفهوم المادي ..... ٢٦١

**الدياليكتيك أو الجدل  
(٢٤٦ - ٢٦٥)**

١ - حركة التطور ..... ٢٧٣
٢ - تناقضات التطور ..... ٢٩٩
أ - ما هو مبدأ عدم التناقض؟ ..... ٣٠٣
ب - كيف فهمت الماركسية التناقض؟ ..... ٣٠٥

## الفهرس

٤٦١ .....	الهدف السياسي من الحركة التناقضية .....
٣١٨ .....	٣ - قفزات التطور .....
٣٢٣ .....	٤ - الارتباط العام .....
٣٣٥ .....	نقطتان حول الارتباط العام .....
٣٤٠ .....	<b>مبدأ العلية</b> (٣٧٧ - ٣٤٧)
٣٥٠ .....	القضايا المبنية على مبدأ العلية .....
٣٥٠ .....	١ - العلية و موضوعية الإحساس .....
٣٥٢ .....	٢ - العلية والنظريات العلمية؛ .....
٣٥٥ .....	٣ - العلية والاستدلال .....
٣٥٦ .....	الميكانيكية والديناميكية .....
٣٥٨ .....	مبدأ العلية والميكروفيزياء .....
٣٦٢ .....	لماذا تحتاج الأشياء إلى علة؟ .....
٣٦٢ .....	أ - نظرية الوجود .....
٣٦٤ .....	ب - نظرية الحدوث .....
٣٦٥ .....	ج، د - نظرية الإمكاني الذاتي، والإمكان الوجودي .....
٣٦٨ .....	التارجح بين التناقض والعلية .....
٣٧١ .....	التعارض بين العلة والمعلول .....
٣٧١ .....	مناقشة القانون حول هذا القانون .....
٣٧١ .....	المناقشة الكلامية .....

فلاسفةنا .....	٤٦٢
٣٧٣ ..... المعاشرة الميكانيكية	
٣٧٥ ..... التبيحة	
<b>المادة أو الله؟</b>	
(٤٢٠ - ٣٧٩)	
٣٨٣ ..... المادة على ضوء الفيزياء	
٣٨٩ ..... نتائج الفيزياء الحديثة	
٣٩٠ ..... التبيحة الفلسفية من ذلك	
٣٩٢ ..... مع التجربتين	
٣٩٣ ..... مع الديالكتيك	
٣٩٧ ..... المادة والفلسفة	
٤٠٩ ..... تصحيح أخطاء	
٤٠١ ..... المفهوم الفلسفي للمادة	
٤٠٣ ..... الجزء والفيزياء والكيمياء	
٤٠٤ ..... الجزء والفلسفة	
٤٠٦ ..... التبيحة الفلسفية من ذلك	
٤٠٧ ..... المادة والحركة	
٤١٠ ..... المادة والوجودان	
٤١١ ..... المادة والفيزيولوجيا	
٤١٢ ..... المادة والبيولوجيا	
٤١٥ ..... المادة وعلم الوراثة	

**الفهرس**

٤٦٣ .....	<b>المادة وعلم النفس</b>
٤١٦ .....	<b>الإدراك</b>
	(٤٢١ - ٤٥٢)
٤٢٣ .....	الجوانب العلمية في دراسة الإدراك .....
٤٢٦ .....	الإدراك في مستوى الفيزياء والكيمياء .....
٤٢٦ .....	الإدراك في مستوى الفيزيولوجيا .....
٤٢٨ .....	الإدراك في البحوث النفسية .....
٤٣٤ .....	الإدراك في مفهومه الفلسفى .....
٤٤١ .....	الجانب الروحي من الإنسان .....
٤٤٤ .....	المعكس الشرطي والإدراك .....
٤٥٣ .....	فهرس المصادر .....
٤٥٩ .....	<b>الفهرس</b> .....