الأيديولوجيّة المقارنة

الاستاذ محمّد تقي مصباح اليزدي

ترجمة عبد المنعم الخاقاني

دار المحجّة البيضاء

دار ومكتبة الرسول الأكرم (ص)

الإيديولوجية المقارنة

الإيديولوجيّة المقارنة

الاستاذ محمّد تقي مصباح اليزدي

ترجمة عبد المنعم الخاقاني

دار المحجّة البيضاء

دار الرسول الأكرم (ص)

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٣ هـ ١٩٩٢ م

دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع = بيروت ـ لبنان ص. ب: ١٤/٥٤٧٩

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمّة ونجعلهم الوارثين﴾[1] يمرّ العالم الإسلاميّ في الوقت الراهن بمرحلة خطيرة من تاريخه يُجابِهُ فيها تيّارات متعارضة، وتغزوه فئات شرقية وغربيّة تسيطر على زوايا منه حيناً، وترجع منهزمة خائبة حيناً آخر. وتستهدف كيانه بكلّ امكانياتها سافرة حيناً، ومحتجبة تحت ستار الحماية والإعانة حيناً آخر. وقد تمزّق العالم الإسلاميّ فالتجأت كتلة منه إلى معسكر، وكتلة أُخرى إلى معسكر آخر؛ وبقيت ثالثة متذبذبة بين هذا وذاك، ورابعة ككرة تتداولها أيدي اللاعبين.

وإنّ من أخطر ما يهدّد كيانه كعالم يملك ثقافة عريقة وحضارة أصيلة وإيديولوجية مستقلة لهو الخطر الفكريّ والعقائديّ الذي طالما تمارس الدول الاستعمارية توجيهَه نحوَ عقول المسلمين وقلوبهم بكافّة الوسائل والأجهزة والحيل والدعايات. ومن المأسوف عليه أنّهم صادفوا بعض النجاح في شعوب نسيَت هويّاتها وخسرت أنفسها وافتتحت بالحضارات الأجنبية واستبدلت بجواهرها النفيسة خرزات ملوّنة ومزوّقة. فشجّعهم ذلك على جمع خيلهم ورَجِلهم لغزو سائر البلاد والشعوب. إلى أن منّ الله العزيز بنصر الثورة الإسلاميّة في إيران بقيادة الإمام الخمينيّ أطال الله بقائه إلى ظهور الإمام الثاني عشر عجلّ الله فرجه الشريف. فانفتحت بها نوافذ الأمل على الشعوب المضطهدة، فنهضت بالرجوع إلى ذواتها، وأشخصت أبصارها نحو هذه الثورة الإلهيّة ترجو الاقتباس من أنوارها للتعرّف على مسيرها السويّ نحو السعادة والفلاح.

---

(١) سورة القصص، الآية ٥.

وإنّ من أثقل ما وقع على كواهل الناهضين بأعباء هذه الثورة العظيمة، لهو السعي وراء تعريف الإسلام بأصوله وفروعه؛ وتجليته عن أصداء التحقت به من آراء وبدع وأهواء وصيغ أجنبية، ممّا شوّه وجهه الجميل، وأحدث غمائم دون نوره المُشرق.

ومن الطبيعيّ أنّ هذا الواجب يتجه قبل كلّ أحد إلى المعاهد العلميّة الدينيّة، وخاصّةً الحوزة العلميّة بـ «قم» المشرّفة. فعلى حَمَلة العلم ورجال الفلسفة وأُمناء الدين، أن يسعوا بكلّ طاقاتهم نحوَ تحقيق هذا الواجب الذي لا بديل له ولا عديل.

ولقد منّ المولى تعالى على (مؤسَّسة في طريق الحق) بالتوفيق لسلوك خطوات في هذا السبيل من إلقاء دروس وأسدّها ما ألقاه الأُستاذ «محمد تقيّ مصباح» تحت العنوان «دروس في الإيديولوجيّة المقارنة» وقد خرج بعض حلقاتها وسوف تلحقها حلقات أُخرى بعون الله تعالى. وقد طلبنا من الأخ الفاضل الشيخ محمد عبد المنعم الخاقانيّ أن يترجمها إلى العربية ليستفيد منها سائر إخواننا في الأقطار الإسلامية، ونكون بذلك قد أدّينا بعض ديوننا للإسلام والمسلمين، راجين أن يتقبله المولى بقبول حسن، ويرضى عنا وليّه صاحب الأمر عجلّ الله فرجه الشريف وجعلنا من أعوانه وأنصاره آمين.

الناشر

القسم الأول

في البحوث التمهيدية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين. ولا سيّما بقيّة الله في الأرضين عجّل الله تعالى فرجه وجعلنا من أعوانه وأنصاره، ومنَّ علينا برضاه آمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

المحاضرة الاولى

موضوع الدراسة:

إنّ موضوع دراستنا هذه هو توضيح الإيديولوجية الإسلامية وتحديد موقفها تجاه «الماركسية» وأبنائها الشرعيينّ واللاشرعيينّ. ولّما كان الفهم والتفهيم يتّمان عن طريق اللغة وبوساطة الكلمات فلا بدّ لنا إذن ـ قبل الدخول في صميم البحث ـ من شرح معاني المصطلحات المستعملة في هذا المضمار لنضمن سير التفاهم بصورة صحيحة. ونؤكدّ ـ بشكل خاصّ ـ على الكلمات التي تستعمل بمعان مختلفة ولها اصطلاحات متعدّدة، فلا بدّ من تعيين المعنى المقصود هنا لنتجنّب سوء التفاهم ولئلاّ نقع في مغالطة.

مفهوم الأيديولوجية

نواجه في مطلع هذه الدراسة اصطلاح «**الإيديولوجية**» وهي كلمة أجنبيّة، ونشعر بالأسف لكوننا مضطرّين لإستعمال هذه الكلمة وبقيّة الكلمات الأجنبية، لتكون بيننا وبين الطرف الآخر في البحث لغة مشتركة.

إن «الإيديولوجية» كلمة مركّبة من أيده + لوجية ومعناها اللغويّ هو علم العقيدة، مثل الفيسيولوجيّ (علم وظائف الأعضاء) والبيولوجيّ (علم الحياة)

والسيكولوجي (علم النفس). ولكن كلمة «الإيديولوجية» تطلق أيضاً على العقيدة نفسها ومحتوى التفكير.

إنّ للإيديولوجية معنيين اصطلاحيّين أحدهما أعمُّ من الآخر: أوّلهما مطلق (النظام الفكريّ والعقائديّ) الشامل للأفكار «النظرية»[1] أي الأفكار المبيِّنة للواقعيّات الخارجيّة والتي لا ترتبط ـ بشكل مباشر ـ بسلوك الإنسان، والأفكار «العملية»، أي الأفكار المتعلّقة بسلوك الإنسان والمحتوية على «الوجوب» و«المنع».

وثانيهما يختصّ «بالنظام الفكريّ المحدِّد لشكل سلوك الإنسان».

فعندما تستعمل «الإيديولوجية» في مقابل «الرؤية الكونيّة»، فالمقصود منها حينئذ، هو المعنى الخاصّ، لأنّ الرؤية الكونية عبارة عن «النظرة الكلّية التي تدور حول ما هو موجود»[2] وتتكوّن فقط من «الأفكار النظريّة»؛ وبهذا المعنى تصبح «الإيديولوجية» في مقابلها، لأنّها تتكوّن من مجموعة من «الأفكار العمليّة» التي تحدِّد الشكل العامّ لسلوك الإنسان.

وبناءً على هذا فالاعتقاد «بوجود الله» يصبح جزءاً من الرؤية الكونيّة، لأنّه لا يتعلّق بالأعمال مباشرة، ومفهومه ليس فيه «وجوب» ولا «منع». وإذا إستعملنا «الإيديولوجيّة» بمعناها العامّ، فستكون شاملة لمثل هذا الاعتقاد أيضاً؛ أمّا إذا إستعملناها بمعناها الخاصّ، فلن تكون شاملة له. وعلى العكس من هذا، فإنّ الاعتقاد «بوجوب عبادة الله» ليس جزءاً من الرؤية الكونيّة، وإنّما هو

---

(١) ينبغي الالتفات إلى أن كلمة «النظري» مشترك لفظي، فتارة تستعمل في مقابل «البديهي» من الإدراكات، وبهذا تطلق «الإدراكات النظرية» على الإدراكات التي لابد من إثباتها بالدليل والبرهان، وتارة أخرى تستعمل كلمة «النظري» في مقابل «العملي» من الإدراكات، ويقصد بها حينئذ تلك الإدراكات التي لا تتعلق ـ بشكل مباشر ـ بعمل الإنسان، والمقصود هنا هو المعنى الثاني.

(٢) يختلف اصطلاح «الرؤية الكونية» عن «معرفة الكون»، ومن الفروق بينهما، أن «معرفة الكون» لا تشمل «معرفة الله» و«معرفة الإنسان»، بينما تشمل «الرؤية الكونية» العلاقات بين «الله» و«الإنسان» و«الكون».

جزء من الإيديولوجية؛ لأنّه يحتوي على مفهوم «الوجوب» ويتعلّق مباشرة بسلوك الإنسان وأعماله.

ضرورة الإيديولوجية والرؤية الكونيّة

إنّ حياة الإنسان لا تنطبع بالطابع «الإنسانيّ» مالم تكن مشيَّدة على إيديولوجية سليمة ورؤية كونيّة واقعيّة، ويحتاج إثبات هذا إلى بيان الفرق بين حياة الإنسان وحياة سائر الحيوانات. وحسب ما انتهت إليه معلوماتنا ـ نحن البشر ـ فإنّ جميع الحيوانات تشترك في هذه الجهة، وهي أنّ حياتها مبنيَّة على أساس «الغرائز»، وغرائزها المختصة هي التي تحدِّد شكل حياتها. فنحن نلاحظ أنّ الطيور ـ عادةً ـ تميل إلى بناء أوكارها والاقتران ووضع البيض حسب غرائزها الخاصّة، ثمّ تحضن هذه البيوض فترة من الزمن حتّى تفقسها الفِراخُ وعنئذ تسرع الأُمهات إلى تغذيتها وتعلّمها الطيران، حتّى إذا أتقنته تركتها لنفسها لتبدأ حياتها المستقلّة. والطيور التي تختصّ بوضع البيض لا تخطر في بالها فكرة الولادة، ولا تشغلها فكرة بناء وكر تحت الأرض ولا في أعماق البحار.

ولكلّ نوع من ذوات الاثداء والزواحف والحيوانات المائية لون معيّن من الغرائز، وهو يحدِّد الشكل الخاصّ لحياتها.

أمّا الإنسان فمع أنّه يتمتّع بغريزة الغذاء وغريزة الدفاع والغريزة الجنسيّة، ولكن حياته ليست متقوِّمة بهذه الغرائز فحسب، وإنّما تنهض قوّته العقلية بالدور الأساسيّ فيها وتخضع كلّ رغباته الغريزية لقيادة العقل الواعية، وتتبلور إرادة الإنسان حسب توجيهات العقل؛ ومن هنا يتّضح مدى حاجته للإدراكات العقلية.

وصحيح أنّ الإنسان يستطيع ـ بحكم ما يتمتّع به من حرّية واختيار ـ أن يُشيح بوجهه عن إرشادات العقل ليصبح تابعاً لغرائزه الحيوانية، ولكنّه صحيح أيضاً أنّ حياته في هذه الحال لن تكون إنسانية، وإنّما هي في الواقع حياة حيوانيّة.

إذن لكي تكون لنا حياة إنسانية حقيقية، لا بدّ أن نفهم ما هي أعمالنا؟

ولأيّ شيء نحن عاملون؟ وأمن الواجب أن نعمل هذا أم لا؟ وعندئذ نؤدّي ذلك العمل الذي «يجب» أن نؤدّيه، وبالطريقة التي «يجب» أن نؤدّيه بها.

هذه الواجبات والممنوعات قد تكون متعلّقه بأُسلوب العمل (التكتيك)، وقد تكون مرتبطة بالمناهج الإستراتيجية، ولكنّها على أيّ حال تكون مبنيّة على أساس «واجبات» أعمّ وأشمل تشكّل الإطار الرئيسيّ لسلوكنا، أي أنّها تشكّل «إيديولوجيّتنا»؛ ومن هنا نعرف كيف يكون الظفر بإيديولوجية صحيحة أمراً ضروريّاً.

والأحكام العمليّة للعقل بدورها قائمة على أساس الأحكام النظرية (كما سيتّضح ذلك في فصل «المعرفة» إن شاء الله)، فمثلاً هذا الحكم العمليّ القائل «تجب عبادة الله» مبنيٌّ على أساس الحكم النظريّ القائل «إنّ الله هو خالق العالم والإنسان والكائنات الموجودة» وما لم يثبت هذا الحكم فإنّه لا مكان لذلك الحكم العمليّ. فلا بدّ إذن أن تكون لدينا رؤية كونيّة واقعيّة أوّلاً لنستطيع بالتالي أن نشيّد عليها إيديولوجية صحيحة.

علاقة الإيديولوجية بالرؤية الكونيّة

نواجه هنا هذا السؤال:

أهناك علاقة بين الإيديولوجية والرؤية الكونيّة أم لا؟ وإذا كانت موجودة فما هو نوعها؟.

يتطلّب الجواب العلميّ المبسوط على هذا السؤال، ذكر مقدمات طويلة، ولمّا كانت الإطالة غير متناسبة مع هذه الدراسة المضغوطة، فلذلك آثرنا أن نذكر جواباً يناسب الحال:

فالآراء مختلفة في الجواب عن ذلك السؤال:

فبعض يقول إنّ الرؤية الكونيّة تولّد ـ بصورة ذاتيّة ـ إيديولوجية خاصّة، واختلاف الإيديولوجيّات إنّما هو ناشيء من اختلاف الرؤى الكونيّة.

ويدّعي البعض الآخر أنّ الإيديولوجيّة لا علاقة لها إطلاقاً بالرؤية الكونيّة،

ومع أيّ رؤية كونيّة يمكن قبول أيّ إيديولوجيّة تماماً مثل اختلاف أذواق الناس في اختيار لون ملابسهم؛ فإنّه لا علاقة له برؤيتهم الكونيّة.

وهذا الرأيان ـ من وجهة نظرنا ـ غير صحيحين؛ والحقّ أنّ هناك علاقةً بين الإيديولوجيّة والرؤية الكونيّة، ولكنّها ليست من قبيل العلاقة بين المعلول وعلّته التامّة، ولا من قبيل العلاقة بين المشروط وشرطه الكافي.

وإنّما من قبيل علاقة المعلول والمشروط، بعلّته الناقصة وشرطه اللازم. أي إنّ الإيديولوجية محتاجة إلى الرؤية الكونيّة، لكنّ الرؤية الكونيّة وحدها غير قادرة على تعيين الإيديولوجية بشكل ذاتيّ.

وإنّما لا بدّ من مقدمات أُخرى تضمّ إليها لكي تستطيع أن تكون إيديولوجية معيّنة. وإذا كانت الرؤية الكونية صحيحة والمقدمات الملحقة بها صحيحة أيضاً وطريقة تنظيم المقدّمات والاستنتاج صحيحة، لا مغالطة فيها؛ فإنّنا سوف نظفر بإيديولوجية سليمة.

مثلاً من هذه القضية القائلة «إنّ الله موجود» لا نستطيع منها وحدها أن نستنتج «يجب عبادة الله»، ولكننا من دون أن تكون لدينا القضية الأُولى؛ فنحن لا نستطيع إثبات القضية الثانية.

وينبغي هنا أن نشير إلى ملاحظة مهمّة وهي أنّ الحديث يدور حول العلاقة بين الإيديولوجية باعتبارها نظاماً فكرياً عمليّاً ذا انسجام داخليّ، والرؤية الكونيّة باعتبارها نظاماً فكريّاً نظرياً يتمتّع بنفس تلك الخاصّة.

أمّا الإيديولوجيّات والرؤى الكونيّة الملفّقة التي انتَزعت من كلّ مذهب شيئاً ورصفت بعضه إلى بعض غير مراعية النظام والانسجام المنطقيّ والذاتيّ بينها؛ فإنّ هذا اللون من الإيديولوجيّات لا ينتظر منه أن تكون له علاقة منطقية برؤية كونيّة معيّنة.

الإيديولوجية والرؤية الكونيّة في القرآن:

توجد في القرآن آيات متعدّدة تثبت بجلاء ما للإيديولوجية والرؤية الكونيّة من أهمّية، ولعلّ أوضحها تلك الآيات التي تعدّ الأشخاص المحرومين من الإيديولوجية والرؤية الكونية الصحيحين أحطّ وأضلّ من الدوابّ: ﴿**إنّ شر الدوابّ عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون**﴾[1] وفي آية أخرى من نفس هذه السورة: ﴿**إنّ شرّ الدوابّ عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون**﴾[2] أي أولئك الأشخاص الذين تكون آذانهم عن سماع الحقائق صمّاء، وألسنتهم عن قول الحقائق خرساء، وهم لا يستغلّون عقولهم، لكي يدركوا هذه الحقائق. ويقول الله تعالى ﴿**ولقد ذرأنا لجهنّم كثيراً من الجنّ والإنس، لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون**﴾[3]. فهم مزوّدون بالعقول والأعين والآذان، ولكنّهم لا يستغلّونها في سبيل معرفة الحقائق فهم أضلّ من الأنعام، وهؤلاء هم الغافلون عمّا يجب. وجاء في الحديث: «رحم الله أمراءاً عرف نفسه وعلم من أين وفي أين وإلى أين». إذن من أراد أن يكون إنساناً حقاً فلا بدّ أن يفكّر في حقيقته ما هي؟ ومن أين جاء؟ ومن أيّ مبدأ وجد؟ وفي أيّ وضع هو الآن؟ ونحوَ أيّ مقصد ومنزل هو متّجهٌ؟ ولا بدّ أن يعرف ماذا يجب عليه أن يعمل، لكي ينال السعادة، أي أن تصبح له رؤية كونيّة واقعيّة وإيديولوجية صحيحة.

يستنتج من هذا، أنّ قيمة الإنسان من وجهة نظر القرآن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بإيديولوجيّته ورؤيته الكونيّة. أي إنّ الإنسان الذي يفكّر ويُعمِل قواه المدركة فيظفر برؤية كونيّة وإيديولوجيّة صحيحتين ثمّ يجعلهما أساساً لسلوكه الحرّ المختار (وهو الإنسان المؤمن) ـ هذا هو الذي يتمتّع بقيمة إيجابيّة.

أمّا الشخص المحروم من الإيديولوجيّة الصحيحة إمّا بسبب قصور قواه

---

(١) الأنفال، ٥٥.

(٢) الأنفال، ٢٢.

(٣) الأعراف، ١٧٩.

المدركة وإمّا نتيجةً لممانعة الطاغين (وهو الإنسان المستضعف)[1] فهو لا قيمة له، وأمّا الشخص الذي يكفّ نفسه عن التفكير واستغلال قواه المدركة (وهو الإنسان الغافل) أو الذي يتعصّب أو تحمله دوافع أُخرى على رفض الإيديولوجية الحيقيّة (وهو الكافر) فإنّهما يتّصفان بقيمة سلبيّة.

المواضيع الأساسية في الرؤية الكونية

إنّ المواضيع التي تطرح للبحث في الرؤية الكونيّة متفاوتة من حيث التقدّم والتأخّر ومن جهة كونها جذريّة وفرعيّة، ومن الطبيعيّ أن تكون للمواضيع الأساسيّة أولويّة خاصّة. ولهذا، فنحن نتناول هنا بعض المواضيع الأهمّ من غيرها نسبيّاً، وهي ذات قيمة متميّزة ونقسّمها إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ معرفة الوجود.
٢ ـ معرفة الإنسان.
٣ ـ معرفة السبيل.

ففي فصل معرفة الوجود نتناول بالبحث بعض المواضيع التي تؤهّلنا لنكسب رؤية عامة عن الكون والوجود (بقطع النظر عن ألوان الظواهر الخاصّة) وليتّضح لنا أنّ الوجود أهو مساوٍ للمادة وظواهرها المتنوّعة، أم ليست المادّة إلّا جانباً واحداً من جوانب الوجود؟ وعلى الفرض الثاني أهناك رابطة بين عالم المادة وما وراء المادة أم لا؟...

إنّ الجواب على هذه الأسئلة يؤدّي إلى معرفة الله.

ونتناول في فصل معرفة الإنسان هذا البدن المادّيّ المحسوس، أم هو بالإضافة إلى ذلك يملك روحاً غير مادّية ولا محسوسة؟ وعلى الفرض الثاني، اتبقى الروح بعد الموت وتلاشي البدن، أم لا؟ وأمن الممكن أن يبعث الإنسان

---

(١) جاء في الآية ٩٨ من سورة النساء: ﴿إلّا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً﴾.

حيّاً مرّة أُخرى، أم لا؟ وأخيراً حياة الإنسان، أهي محدودة، أم خالدة؟ ثمّ أتوجد علاقة بين حياتيه، أم لا؟.

إنّ الجواب على هذه الأسئلة يقودنا إلى معرفة «المعاد».

ثم ندرس في الفصل الثالث مواضيع تربط مبدأ الإنسان بمعاده وتبيّن دور الخالق في هداية الإنسان نحو سعادته الأبديّة.

وبفضل الحلول الموضوعة لتلك الأسئلة سوف نصل إلى نتيجة مؤدّاها أنّنا نملك سبيلاً مضمونة لمعرفة المنهج الصحيح للحياة الفرديّة والاجتماعية، وسلوك هذه السبيل لا يوفّر لنا السعادة الدنيوية المحدودة والسريعة، فحسب. وإنّما يوفّر لنا بالإضافة إليها السعادة الأبدية والخالدة. إنّ هذه السبيل هي «الوحي» الذي ينزل على الأنبياء من قبل الله، والذي يوضع في متناول أيدي الناس بوساطة هؤلاء. وهي سبيل مضمونة الصحّة من قبل الله تعالى.

وكما أنّ هذا الفصل الذي أسميناه «بمعرفة السبيل» يربط بين مبدأ الإنسان وآخرته، بين التوحيد والمعاد؛ فإنّه أيضاً يشكّل الحلقة الوسطى بين مواضيع الرؤية الكونيّة والإيديولوجية. أي إنّنا في ضوء حلّ هذا الموضوع (موضوع النبوّة) فقط نستطيع أن نحلّ مشاكل الإيديولوجية بصورة مضمونة، وأن نعرف المنهج السليم لحياتنا؛ ذلك المنهج الذي يؤمّن لنا السعادة في هذا العالم وفي العالم الآخر الخالد.

وقد اتّضح لنا ضمناً، أنّه لماذا اعتبرت هذه المسائل الثلاث (التوحيد، النبوّة، المعاد) «أصول الدين»، أي الجذور العميقة للإيديولوجية الإسلامية؛ وكيف أنّ هناك رابطة طبيعية ومنطقية تربط بينها. ونشير هنا إلى أنّ «العدل» من فروع التوحيد، وأنّ «الإمامة» من فروع «النبوة»، وقد أسماهما الشيعة «بأصول المذهب» لغرض تمييز عقائدهم من سائر المذاهب الكلامية الأخرى. وبهذا البيان اتّضح لنا كيف أنّ هذه المواضيع أساسية ومهمّة.

وأما ما قلناه من أنّ لها قيمة رفيعة أيضاً فلأنّ حلّ هذه المسائل يضمن

للإنسان سعادة لا نهائيّة، ومن هنا فإنّه لا يمكن مقارنة قيمة أيّ علم معها على الإطلاق.

قد يقال: إنّه لا تكون لهذه المسائل تلك القيمة الرفيعة، إلّا إذا كنّا منذ البدء مطمئنين إلى أنّنا سوف ننتهي إلى نتيجة إيجابية؛ وأمّا الشخص الذي ليس مطمئناً إلى حلّها، فمن الأفضل بالنسبة إليه أن يقتفي أثر العلوم التي توفّر له نتائج يمكن الإطمئنان إليها، ولا يضيّع عمره في تحقيق مسائل لا يأمل أن يجد لها حلاً يقينيّاً.

ولكنّ هذا غير صحيح لأنّ قيمة الاحتمال ليست مقصورة على «النسبة المؤوية» للإحتمال، وإنّما هي متعلقة أيضاً بعامل آخر وهو كمية الشيء المحتمل، فالذي يعيّن قيمة الاحتمال هو حاصل ضرب النسبة المئوية للإحتمال في مقدار المحتمل.

مثلاً لو فرضنا أنّ احتمال الربح في عمل إنتاجي هو ٢٠٪ وفي عمل آخر ١٠٪ ولكنّنا نعلم لو أنّ العمل الثاني حقّق الربح لكان ربحه عشرة أضعاف العمل الأوّل، ففي فرض مثل هذا، لا يكفي أن نأخذ النسبة المئوية للإحتمال بعين الاعتبار. ونقول إنّ قيمة احتمال الربح في العمل الأول أعلى، لأنّ نسبة الاحتمال المئوية ضِعف العمل الثاني؛ وإنّما لا بدّ هنا من ضرب النسبة المئوية للإحتمال في مقدار الربح المحتمل. وبمجرّد القيام بهذه العمليّة، فإنّنا سوف نتيقّن أنّ قيمة احتمال الربح في العمل الثاني هو خمسة أضعاف العمل الأوّل، لأنّ حاصل ضرب ١٠ × ١٠٪ هو خمسة أضعاف حاصل ضرب ١ × ٢٠٪.

إذن في موضوع حديثنا أيضاً لكي نقيم التحقيق في المسائل الأساسية للرؤية الكونيّة لا بد أن نضرب احتمال الوصول إلى نتيجة قطعيّة في المقدار المحتمل، ولمّا كان المقدار المحتمل لا نهائياً فالنسبه المئوية للإحتمال مهما كانت ضئيلة ($\frac{1}{n}$) فإنّ حاصل الضرب سوف يكون لا نهائياً لأنّ المضروب فيه لا نهائي:

$$(\infty = \frac{1}{n} \times \infty)$$

فاحتمال الوصول إلى نتائج قطعيّة في المسائل الأساسية للرؤية الكونية مهما فرضناه في البدء ضعيفاً فإنّ ذلك لا يقلّل من قيمته، وتكون قيمة هذا الاحتمال الضعيف جداً أرفع بكثير من قيمة احتمال ١٠٠٪ في بقية المسائل، وذلك لأنّ كميّة المحتمل لا نهائيّة فمصعبُ الاحتمال هو السعادة الإنسانية الخالدة وحاصل ضرب اللانهاية في أيّ كسر مهما فرض ضئيلاً سوف يكون بالتأكيد لا نهائياً.

المحاضرة الثانية

ألوان الرؤية الكونية

يمكن تقسيم الرؤية الكونيّة من حيث أسس المعرفة وأساليبها إلى أربعة أقسام:

١ ـ الرؤية الكونيّة العلميّة.

٢ ـ الرؤية الكونيّة الفلسفية.

٣ ـ الرؤية الكونيّة الدينيّة.

٤ ـ الرؤية الكونيّة العرفانيّة.

وقد سبق لنا التعرّف على مفهوم «الرؤية الكونيّة» ولا بدّ هنا من إيضاح هذه المفاهيم: «العلم»، «الفلسفة»، «الدين»، «العرفان» لكي نتبيّن الفرق بين هذه الرؤى.

مفهوم العلم

لكلمة العلم معنى لغويٌّ معروف، ولها اصطلاحات متعدّدة أهمُّها ما يأتي:

١ ـ الاعتقاد اليقينيّ، وذلك في مقابل الظنّ والشكّ.

٢ ـ مجموعة المسائل التي لها موضوع عامّ مشترك، وهي تدور حول محور واحد، مثل علم الطبّ الذي موضوع مسائله هو صحّة ومرض الإنسان، أو علم الصرف والنحو الذي موضوعه هو الكلمة والكلام. والعلم بهذا المعنى يشمل الفلسفة أيضاً؛ وذلك لأنّ الفلسفة عبارة عن مجموعة من المسائل التي تبحث عن أحكام الوجود الكلّية.

٣ ـ مجموعة المسائل التي يمكن إثباتها بالأسلوب التجريبيّ، مثل العلوم الفيزيائيّة والكيميائية والفسيولوجيّة. وهذا الإصطلاح أخصّ من الاصطلاح الثاني، ولا يشمل الفلسفة؛ لأنّ مسائل الفلسفة ـ كما سوف يجيء ـ ليست تجريبيّة. والمقصود من «العلم» الذي يستعمل في هذه الأيام في مقابل «الفلسفة»، هو الإصطلاح الثالث؛ وهو يشمل الفرضيّات والنظريات التي يؤمل في إثباتها بوساطة التجربة وإن لم تخضع للتجارب الدقيقة لحدّ الآن، أو لم تصل يد الإنسان إلى وسائل تجربتها في الوقت الراهن، مثل الفرضيّات الفلكيّة وفرضيّات علم الأحياء. والمقصود من الرؤية الكونيّة العلميّة، هو تلك الرؤية الكونيّة التي تستخرج ـ كما يظنّ أتباعها ـ من نتائج العلوم التجريبيّة.

مفهوم الفلسفة

الفلسفة كلمة معرّبة مأخوذة من أصل يوناني وهو «فيلاسوف» الذي هو بمعنى محبّ العلم والحكمة؛ فيكون معنى الفلسفة حينئذ هو حبّ العلم. ولهذه الكلمة اصطلاحان:

١ ـ الاصطلاح القديم الذي يشمل كلّ العلوم الحقيقية (وذلك في مقابل العلوم الاعتبارية، كعلم النحو والقانون). والفلسفة بهذا المعنى، تنقسم إلى قسمين: النظرية والعملية فالفلسفة النظرية شاملة للعلوم الطبيعية وما بعد الطبيعة والرياضيّات، أمّا الفلسفة العملية، فهي تضمّ الأخلاق وتدبير البيت والسياسة، ولكلّ منها أُسلوبه الخاصّ.

٢ ـ والاصطلاح الحديث الذي تكون فيه الفلسفة في مقابل العلم (بمفهومه الحديث)، وحينئذ تكون الفلسفة مختصة بالمواضيع غير التجريبية (ما بعد الطبيعة، أو الميتافيزيقا)؛ وفي الواقع، فإنّها تطلق عندئذ على ذلك القسم من الفلسفة القديمة الذي كان يسمّى «بالعلم الكلّي» أو «الإلهيّات» أو «الفلسفة الأُولى»، وهو القسم الثاني من الفلسفة النظرية الباحث عن أحكام الوجود الكليّة والذي لا إختصاص له بنوع من الموجودات؛ ولعلّه يشمل أحياناً كلّ الموجودات، من قبيل الوحدة والكثرة، الواجب والممكن، العلّة والمعلول، الثابت والسيّال، و...

والمقصود من الرؤية الكونيّة الفلسفية في مقابل الرؤية الكونية العلميّة، هو ذلك اللون من الرؤية الكونيّة الذي يتمّ إثباته بالطريقة العقلية =(الطريقة غير التجريبية).

مفهوم الدين

إنّ كلمة الدين في اللغة تعني الشريعة والطاعة والجزاء، وهي تطلق على مجموعة العقائد والمسائل الأخلاقية والأحكام والقوانين الفردية والاجتماعية، فالأديان السماوية، هي تلك الشرائع الموحاة إلى الأنبياء من قِبل الله تعالى. وعلى هذا، فإنّ المسائل الدينيّة يتمّ إثباتها إعتماداً على الوحي وأخبار جهة يعتمد عليها (أثورتى). والمقصود من الرؤية الكونية الدينية هو تلك الرؤية المنتهية إلى الوحي الإلهيّ.

مفهوم العرفان

العرفان في اللغة هو بمعنى المعرفة، ويطلق اصطلاحاً على المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية لا بواسطة العقل ولا بفضل التجربة الحسية، فالعارف الذي قد حقَّق تقدماً في سيره العرفانيّ ينظر إلى عالم الوجود على أنّه مظاهر لنور الباري جلّ وعلا، وكأنّ كلّ ظاهرة من ظواهر العالم مرآة تعكس الجمال الأحديّ، وهو لا يرى وجوداً استقلاليّاً لأيّ موجود ماعدا الذات الإلهيّة المقدّسة. ونحن نعتقد بأنّ هذا اللون من المعرفة لا يحصل إلا في ظلّ العمل المخلص بأحكام الدين، وفي الواقع فإنّه الثمرة الرفيعة والنهائية للدين الحقيقيّ. وهذا هو النور المعنويّ الذي يفيضه الله سبحانه على قلوب أحبائه، والمقصود من الرؤية الكونية العرفانية هو ذلك التفسير للعالم والوجود المبنيّ على أساس هذه المعرفة القلبيّة ولا يعتمد إطلاقاً على الاستدلالات العقلية ولا التجريبية.

فما هو الرأي الحق إذن؟

بالتأمل في المواضيع الأساسية للرؤية الكونية، يمكننا أن نفهم أنّها لا علاقة

لها بالمواضيع العلمية، وأنّها لا يمكن إثباتها بالأُسلوب العلميّ =(الأُسلوب التجريبيّ)؛ وذلك لأنّ كلّ علم يدور البحث فيه حول أحكام وقوانين تتعلّق بموضوع معيّن.

فالفيزياء مثلاً تبحث عن الأعراض الظاهرة للمادة والطاقة، وتدرس الكيمياء تركيب العناصر المادية وتحليلها والعلاقات الداخلية بينها، وتتناول الفسيولوجيا البحثَ في أجسام الموجودات الحيّة.

أمّا علم النفس فهو يدرس أحوال وأعراض النفس الإنسانية، وكلّ من هذه العلوم يبحث عن قوانين خاصّة بموضوعه. ومن الواضح أنّ مسائل علم النفس ـ مثلاً ـ لا يمكن حلّها بالقوانين الفيزيائية، أو الكيميائية، وأنّ الأحكام الفسيولوجية لا يمكن تعميمها لتشمل المادّة التي لا حياة فيها. وهذا لا يعني نفي العلاقة بين المادّة والروح، ولا يعني أنّه في أثناء العمليّات الفسيولوجيّة لا يتّم فعل وإنفعال فيزيائيّان أو كيميائيّان، ولكنّه على أيّ حال توجد لكلّ موضوع قوانين مختصة به ولا يمكن تعميمها لكلّ الوجود.

وعلاوة على هذا فإنّ الأُسلوب العلميّ وهو الأُسلوب التجريبيّ لا يمكن استعماله إلّا في مورد الظواهر القابلة للتجربة الحسيّة. وأمّا في المواضيع التي هي من قبيل الله، والوحي، والحياة بعد الموت فإنّه لا يمكن فيها الاستفادة من الأُسلوب التجريبي لأنّها ليست أشياء يمكن إدخالها إلى المختبَر ولا يمكن أن توضع تحت مِشرَط التشريح، ولا يستطيع أيّ علم أن يحكم إثباتاً ولا نفياً بشأن ما هو خارج عن منطقة نفوذه وتجربته. ولهذا فإنّه لا يتوقع من العلوم التجريبية أن تحلّ المسائل الأساسية للرؤية الكونيّة ولا يمكنها أن تصوغ رؤية كونية علميّة.

فالرؤية الكونية ـ من جهة أنّها مفهوم عامّ عن العالم والروابط بين ظواهره، ومن جهة كون مواضيع مسائلها الأساسية خارجة عن مجال التجربة ـ هي نظرة فلسفية لا بدّ للحصول عليها من استخدام الأسلوب العقليّ (وليس التجريبيّ). والعلوم التجريبية بمفردها لا تنهض بحلّ مسائلها؛ ولكن تقدُّم العلوم التجريبية يعين شيئاً ما في حلّ مسائل الرؤية الكونية، وذلك حيث تصبح بعض النتائج القطعية للعلوم مقدّمات (صغريات) للبراهين الفلسفية؛ إلّا أنّ هذا

العون لا يسلب المسألة ماهيّتَها الفلسفية ولا يغيّر الأُسلوبَ العقليّ إلى الأُسلوب التجريبي والعلمي.

مثلاً نفرض أنّه قد أثبت علم الفيزياء كون المادة آتية من تراكم الطاقة، والطاقة هي لون من ألوان الحركة، إذن يستنتج من هذا أنّ العالم المادي لا يحتوي في صميمه إلاّ على الحركة، عندئذ يمكننا أن نجعل هذا الموضوع العلمي مقدمة لبرهان فلسفي ينتج لنا أن العالم المادي بحاجة إلى خالق أو محدث لأن الحركة حادثة، وكل حادثة محتاجة إلى مُحدث. ونحن نلاحظ أنّ هذا البرهان الذي توجد فيه مقدمّة علمية إنّما هو برهان فلسفي لموضوع ميتافيزيقي.

وهناك مثال آخر وهو: لو أثبت علم النفس التجريبي أنه أحياناً مع توفُّر كل ما يلزم للإحساس فإن الإنسان لا يرى ما هو أمام عينيه، أو لا يسمع الصوت الذي يهزّ طبلة أُذنه. فإنّه يمكننا أن نستنتج من هذا الأمر كون حقيقة الإدراك غير التأثير والتأثّر الفيزيائيّ أو الفسيولوجي، وإنّما الإدراك ـ في الواقع ـ هو عمل الروح المجرّد، ولكن هذا أيضاً إستنتاج عقليّ وفلسفيّ قد تمّ بمساعدة العلم، وليس هو استنتاجاً علمياً قد تمّ إثباته بالطريقة التجريبية.

والحاصل أنّ الرؤية الكونية ـ نظراً لماهيّة مسائلها وطريقة إثبات تلك المسائل ـ نظرة فلسفية وليست علميّة، ولا واقعية للرؤية الكونية العلمية بمعنى أن تكون هناك رؤية كونية مبنية على أساس نتائج العلوم، ويتم إثباتها بالأُسلوب التجريبي.

ومن ناحية أُخرى قد يتصور أنّ مواضيع الرؤية الكونية يمكن تفسيرها على أساس ما جاء به الوحي ونطقت به الكتب السماوية فحسب، وعلى هذا، تصبح لدينا رؤية كونية دينية مستقلة عن الفلسفة، وليست هي بحاجة إليها. ولكن هذا الرأي ليس مصيباً أيضاً، لأنه لا يمكن حلّ مسألة على أساس الوحي مالم تكن مسألة وجود الله (صاحب الوحي) ومسألة وجود النبي (حامل الكتاب السماوي)؛ قد أثبتتا من قبل، ومن الواضح أن إثبات هاتين المسألتين يحتاج إلى البرهان العقلي. وبالإضافة إلى هذا فالكتب السماوية (مثل القرآن الكريم) قد أوردت برهاناً عقلياً لكثير من مسائل الرؤية الكونية كما جاء في الآية (٢٢) من سورة

الأنبياء لإثبات التوحيد، قال تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا**﴾، وكما جاء في الآيتين (٢٧ ـ ٢٨) من سورة (ص) لإثبات المعاد، قوله تعالى: ﴿**وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظنُّ الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار. أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجّار**﴾. وورود هذه البراهين في القرآن لا يسلب منها حقيقتها الفلسفية؛ إذن لا يمكن أن توجد رؤية كونية دينيّة مستقلة عن الفلسفة.

وأما الرؤية الكونيّة العرفانيّة.

فأوّلاً: إنّ الرؤية الشهودية للعارف شخصية محضة، ولا يمكن نقلها للآخرين. وعلى هذا، لا يمكن إثبات تفسير للعالم قائم على هذا اللون من الشهود للآخرين.

ثانياً: إنّ السلوك العرفاني يحتاج إلى معرفة الدين الحقيقي، والدين بدوره مبنيٌّ على أُسس لابدّ من إثباتها بالأسلوب العقليّ والفلسفيّ؛ ومن هنا يصبح العرفان محتاجاً إلى الفلسفة. وعلاوة على هذا فإن العرفان يفتقر إلى الفلسفة من نواح أُخرى لا نريد أن نطيل بذكرها[1].

إذن المواضيع الأساسية للرؤية الكونية هي أمور فلسفية لابدّ من إثباتها بالطريقة العقلية، ولا وجود إطلاقاً لرؤية كونية مستقلة عن الفلسفة.

الفلسفة العلمية

يؤكد المذهب الماركسيّ على ضرورة الفلسفة ويعدّها لازمة لتوضيح أُسس الرؤية الكونية، وهو يزعم أنّ الفلسفة الصحيحة هي تلك الفلسفة المبنية على نتائج العلوم التجريبية؛ وذلك بأن نأخذ القوانين العلمية ونعمّمها على كلّ أجزاء الطبيعة الحية والميّتة، وتتناول المجتمع والتأريخ والفكر الإنساني، وهذه الفلسفة هي المادية الديالكتيكية.

---

(١) يراجع كتاب: «عصارة لبعض البحوث الفلسفية» صفحة ١٦، ١٨ للمؤلف.

وقبل القيام بتقييم لهذا الزعم، لابدَّ لنا من توضيح للمقصود من الفلسفة العلمية والكلمة المشابهة لها.

أ ـ لاحظ بعض العلماء الغربيّين كثرة التخصّصات في انعلوم التجريبية ممّا يسبِّب بُعد المتخصصين عن غير موضوع تخصصهم، فاقترح إيجاد علم يدرس نتائج العلوم المختلفة وينسّقها، ورأى من المناسب تسمية هذا العلم «بالفلسفة العلمية».

ب ـ من العلوم التي استقلّت أخيراً علم المناهج «متدلوجي» الذي يشرح أُسلوب التحقيق في كل علم من العلوم، ويطلق على هذا العلم أحياناً إسم «الفلسفة العلمية».

ج ـ وهناك اصطلاح آخر قد يختلط «بالفلسفة العلمية» وهو اصطلاح «فلسفة العلم». ولتوضيح المقصود من فلسفة العلم نقول: إنّ لكل علم موضوعاً ومسائل ومقدمات (مباديء) خاصة. فموضوع العلم هو ذلك العنوان الكلي الذي تعود إليه موضوعات جميع مسائل ذلك العلم، مثل العدد بالنسبة إلى علم الحساب، والمقدار =(الكمية المتصلة) بالنسبة إلى علم الهندسة. قد تكون موضوعات المسائل أحياناً أجزاء موضوع العلم، مثل أعضاء وأجهزة الجسم الإنساني فهذه كلها أجزاء للبدن، وبدن الإنسان من حيث الصحة والمرض هو موضوع علم الطب؛ ففي هذه الحال تكون العلاقة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله، هي علاقة الكل والجزء وليست علاقة الكلي والجزئي.

فمسائل العلم عبارة عن تلك القضايا التي تكون موضوعاتها أجزاء أو جزئيات لموضوع ذلك العلم، ونحن نحتاج لإثباتها إلى استخدام الأُسلوب الخاص بذلك العلم. ففي الفلسفة مثلاً نستخدم الأُسلوب العقليَّ، وفي العلوم التجريبية، الأُسلوب التجريبيَّ، وفي العلوم التاريخية والنقلية (مثل علم الفقه)، نستخدم جمع الوثائق والتحقيق في قيمتها، والبحث عن القرائن المتوفرة والكشف عن مدلولها ومحتواها.

وتكون استدلالات كل علم ـ حسب ما يناسبه من أُسلوب ـ مبنية على

أُصول عامة تؤخذ مفروضة الصحة، ولا يستطيع هذا العلم نفسه وبأُسلوبه الخاص أن يثبت صحتها وأن يدرجها ضمن مسائله. وتسمىً هذه الأُصول العامة «بالمبادىء». فإن كانت هذه الأُصول مشتركة بين جميع العلوم سميِّت «بالأصول الموضوعة» والأصول المتعارفة بديهية ولا تحتاج إلى إثبات من قبيل «كون التناقض مستحيلاً» أما الأصول الموضوعة فلا بد من إثباتها في علم آخر. وفي الماضي كان المنطق هو المتكفل ببيان علاقة العلوم ببعضها، ومحل إثبات الأصول الموضوعة لكل علم، ولكنه أخيراً ظهر علم خاصٌ يهدف لهذا الغرض ويقيم مبادىء العلوم، وقد أُطلق عليه إسم «فلسفة العلم».

والآن نتسائل: ما هو المقصود من الفلسفة العلمية الماركسية؟

لا ريب أن الماركسيين لا يقصدون بالفلسفة العلمية مناهج العلوم ولا فلسفة العلوم ولا ذلك العلم الذي يؤمن الانسجام بين سائر العلوم، لأن فائدة علم كهذا ليس إلا تنظيم نتائج العلوم وتبيين العلاقات التي تربطها؛ بل مقصودهم هو: كما أننا نحصل في كل علم تجريبي على قانون كلي من استقراء الموارد الجزئية ونُثبت صحة ذلك القانون بالتجربة العملية، فكذلك نحن نستطيع أن نظفر بقانون كلي يشمل العالم كله، وذلك بدراسة القوانين العلمية وأن نثبت ذلك بالطريقة التجريبية. وعلى أساس هذا القانون الشامل يمكن التنبوء بالحوادث الاجتماعية والتاريخية القادمة.

فمن التشابه بين جدول «مندليف» في الكيمياء ومراحل تطور الأنواع في نظرية «داروين» يستنبط قانون تكامل أو تحوُّل الطبيعة بصفته قانوناً فلسفياً عاماً؛ ثم يعمم على المجتمع والتاريخ، ويتنبأ على أساسه بتحقق المجتمع الشيوعي (المجتمع اللاطبقي الحديث) الذي يزعمون أنه آخر مراحل تكامل المجتمع، ويكون هذا بشكل قاطع على أساس أنه قانون علمي فلسفي. وكل من يُمعن النظر في الكتب الماركسية يعلم أن الهدف الأصيل من كل هذه البحوث والتفلسفات إنما هو تغذية دعاياتهم الحزبية.

وسوف ندرس ـ بعون الله ـ هذه الفلسفة العلمية حسب ادعائهم؛ ونرى من الواجب علينا هنا أن نشير إلى أن الفلسفة العلمية تعبير غير متلائم ولا موفَّق،

وهو يدل على عجز مبتكريه عن تمييز الفلسفة من العلم أو على خداعهم؛ لأن الفلسفة والعلم (حسب الاصطلاح الحديث) متميزان تماماً من حيث الموضوع ومن حيث الأسلوب. فموضوعات العلوم التجريبية مأخوذة من المحسوسات بينما المفاهيم الفلسفية حاصلة من التحليل العقلي[1].

أما طريقة إثبات المسائل العلمية؛ فهي طريق تجريبية ومبنية على الإدراكات الحسية، وإن كانت في إثبات كليتها وضرورتها محتاجة إلى الأصول العقلية ولكن هذه الأصول مقبولة هناك بصفتها أُصولاً موضوعة، بينما طريقة إثبات المسائل الفلسفية طريقة عقلية مبنية على البديهيات العقلية؛ ولا يمكن إثبات ولا نفي المسائل الفلسفية بالتجربة الحسية. فمسألة وجود الله أو الروح المجرد أو الوحي أو الحياة الأبدية لا يمكن إثباتها ولا نفيها اعتماداً على التجربة الحسية.

وتعميم قوانين علم ما لتشمل الموارد الأخرى واستنباط قوانين عامة تشمل العالم كله من القوانين المتشابهة في العلوم (على فرض كونها قوانين علمية وليست فرضيات) إنما هو خداع آخر لا ينطلي على أصحاب النظر. فالقوانين الفسيولوجية مثلاً لا يمكن تعميمها لتشمل المادة والطاقة اللتين هما موضوع علم الفيزياء وعلم الكيمياء؛ ولا يمكن أيضاً تعميم قوانين علم النفس لتشمل الموجودات من غير الأحياء. ومن قبيل هذه المغالطات ماجرت عليه عادة مفكري الماركسية باستنباط قانون تحول وتكامل الطبيعة، ثم تعميمه ليتناول التاريخ والفكر الإنساني؛ وسوف نفضح في الفصول القادمة ـ بعون الله ـ ما في هذا من خداع ومغالطات.

ولا بد من الإشارة في هذا المجال إلى ملاحظة أخرى، وهي أن الطابع «العلمي» قد اكتسب قيمة فائقة نتيجة لهيمنه العلوم التجريبية؛ وقد يوهم الاشتراك اللفظي بعض الناس الذين لا خبرة لهم بأن الشيء الذي لا ينطبع بهذا الطابع إنما هو أمر لا قيمة له، لأن الشيء مالم يكن «علمياً» فهو لابد، منتسب إلى «الجهل»!.

---

(١) في فصل «علم المعرفة» يجري البحث حول المعقولات الأولية والثانوية والاختلافات الأساسية بينها، وبهذا سيتّضح الموضوع بشكل أكبر.

فينبغي الالتفات إلى أن العلمي بالاصطلاح الحديث، مساوٍ للتجريبي؛ وأغلب المسائل التي توصف اليوم بأنها علمية إنما هي فرضيات لم يفرغوا من إثباتها (كما في مسائل علم الاجتماع مثلاً).

فهذا الطابع الذي ليس له قيمة ذاتية عندما يلصق على واجهة فلسفة ما فإنه لا يكسبها أية قيمة؛ وبطريق أولى لا ينقص فقدانه قيمة فلسفة ما. ويستطيع فقط أن يخدع الجاهلين وقليلي الخبرة.

وملخص ما مر من حديث: أن الطابع العلمي عندما يضاف إلى الفلسفة يصبح ترقيعاً قبيحاً لا يرفع قيمتها، ولا ينبغي عدُّه صفة مدح. أما كون فلسفة ما ليست علمية فليس ذلك نقصاً، ولا يجوز لنا أن نتصور كون الفلسفة الإلهية غير يقينية؛ ولا يمكن الاعتماد عليها، لأنها ليست علمية ولا تجريبية، وذلك لسببين:

أولاً: إن المسائل العلمية اليقينية نادرة جداً؛ ويتم إثبات القوانين العامة للعلم ـ حتى في تلك الموارد ـ على ضوء الأسس الفلسفية والعقلية.

ثانياً: إن المسائل الفلسفية يمكن إثباتها بالطريقة العقلية وعلى أساس بديهيات العقل إثباتاً يقينياً لا يرقى إليه الشك؛ فتكون قيمتها اليقينية أرفع بكثير من قيمة المسائل العلمية التي يتم إثباتها بوساطة التجربة. وسيجيء ـ بعون الله ـ توضيح هذا كله في الفصول القادمة.

المحاضرة الثالثة

موضوع البحث

يعتقد أصحاب المذهب الماركسي أن فلسفتهم (المادية الـديالكتيكيـة) هي الفلسفة الوحيدة التي تستطيع أن تقدم للناس رؤية كونية مدعمة بالأدلة المحكمة ويصفون هذه الفلسفة مفتخرين «بالفلسفة العلمية»؛ وذلك في مقابل «الفلسفـة الميتافيزيقية» التي يتناولونها ساخرين، متخيّليـن أنه كـما يكون الـطابع «العلمي» علامة على اعتبار وقيمة فلسفة المادية الديالكتيكية؛ فإن طابع «الميتافيزيقية» علامة على سقوط وإدانة الفلسفات الأخرى.

وقد أوضحنا في الفصل الماضي، أن الطابع العلمي لا يكـون صفة مـدح لفلسفـة ما، ليس هـذا فحسب، وإنما هـو علامـة على ضحـالة وجهـل وخداع مؤسِّسي تلك الفلسفة، حيث أرادوا استغلال الشهرة الحسنة للعلم ليخدعوا بها الذين لا يعلمون.

ونريد أن نعرف هنا: أتكـون صفة «الميتـافيزيقيـة» لفلسفة ما علامـة عـلى نقصها وسقوطها، أم لا؟.

نجد أنفسنا مضطرين لشرح معنى «الميتافيزيقية» ليتضح الموضوع تماماً.

مفهوم الميتافيزيقية

الميتـافيزيقيـة مأخـوذة من أصل يـوناني هـو «متاتـافوسيكـا» أي: ما بعـد الطبيعة»، وحوّلت كلمة «فوسيكا» إلى الفيزيقا، وحذف منها حرف الإضافة (تا) فأصبحت الميتافيزيقا.

وقد استعمل أول مرة ـ حسب ما يعتقد مؤرخو الفلسفة ـ في قسم خاص من فلسفة أرسطو يأتي ـ حسب ترتيب الكتاب ـ بعد قسم الطبيعة، ولعل هذا الترتيب قد لوحظ فيه حال متعلمي الفلسفة، فيبدؤون معهم بالبحث الأقرب إلى الحس كي يأنس إليها الذهن ويستعد تدريجياً للبحوث الانتزاعية البعيدة عن الحس، ولو أن هذه البحوث ـ من جهات أخرى ـ مقدمة على الدراسات الطبيعية، ونظراً لهذا فقد فضّل بعض الفلاسفة المسلمين إطلاق إسم «ما قبل الطبيعة» عليها.

وعلى أيّ حال، فإن «الميتافيزيقا» إسم لجانب من الفلسفة (بالاصطلاح القديم)، وهو الذي يدرس الأحوال العامة للوجود من قبيل: الوحدة والكثرة، الوجوب والإمكان، العلة والمعلول، المادي والمجرد، الحادث والقديم، بالقوة أو بالفعل، وما يشبه هذه؛ ويسمَّى أيضاً بالعلم الكلي والفلسفة الأولى والإلهيات، وهو نفس ما يعرف اليوم باسم الفلسفة في مقابل العلم (بالاصطلاح الحديث)، وعلى هذا تكون الميتافيزيقا مرادفة ومساوية للفلسفة (بشكل مطلق وبدون أي صفة أو مضاف إليه).

والمقصود من قولنا، أن المسائل الفلسفية أو الميتافيزيقية، هي المتعلقة بالأحكام العامة للوجود هو أن هذه المسائل ليستْ ناظرة إلى نوع خاص من الموجودات ولا إلى ماهيّة معيَّنة. وإنما هي تبحث عن ألوان الوجود وأنحائه؛ ولو أن هذه البحوث تؤدي إلى تقسيم الوجود إلى وجود واجب ووجود ممكن، إلى وجود علّة ووجود معلول، ولكن البحث عن الوجوب والإمكان، عن العلية والمعلولية على أية حال ليس بحثاً عن أحوال ماهية خاصة مثل الإنسان أو الشجر أو الحديد، وإنما هو بحث شامل لجميع هذه أو لأنواع مختلفة منها.

وبناءاً على هذا فإن الدراسة الفلسفية والميتافيزيقية لا تختص بالموجودات غير الطبيعية أو ما وراء الطبيعة، فمثلاً مصداق العلة قد يكون موجوداً طبيعياً وقد يكون موجوداً غير طبيعي؛ إذن ميزة البحث الميتافيزيقي هو أنه لا ينظر إلى نوع خاص من الموجودات. فالدراسة التي تنظر إلى الوجود الصرف بقطع النظر

عن التخصصات الماهوية هي دراسة ميتافيزيقية، وكل قانون يشمل الوجود كله هو قانون ميتافيزيقي.

ومن هنا يتضح لنا أن أصول الديالكتيك إذا ثبت كونها قوانين عامة شاملة للعالم كله فستكون أصولاً ميتافيزيقية، والبحث فيها سيكون بحثاً ميتافيزيقياً! وعندئذ لن يكون هناك تقابل بين الميتافيزيقا والديالتكتيك، أي أنه لا يمكن القول بأن الفلسفة إما أن تكون ميتافيزيقية أو ديالكتيكية، وإنما الفلسفة هي دائماً ميتافيزيقيةٌ وحتى الديالكتيك بعنوان أنه فلسفة[1] هو مصداق من مصاديق الميتافيزيقا، والإشكال فقط في أن فلسفة كهذه أهي صحيحة أم لا؟.

ويتصور البعض أن كلمة «الميتافيزيقا» تعني ما وراء الطبيعة وهي مرادفة لـ «ترانس فيزيك» (أي ما فوق الطبيعة)، ووجه تسمية الفلسفة بهذا الإسم، هو أن الحديث فيها يجري عن الله والمجردات، وفي الحقيقة فإنه تسمية الكل باسم الجزء، وهذا مثل تسميتها بالإلهيات أيضاً.

وهذا التوهم فضلاً عن أنه ليس صحيحاً في حد ذاته، فهو لا يفسر لنا كيفية التقابل بين الميتافيزيقا والديالكتيك للأسباب التالية:

أولاً: لا تستطيع التسمية أن تغير ماهية المسائل الفلسفية ولا يمكنها أن تجعلها محصورة في حدود المجردات، فلو أن أحداً أنكر وجود الله أو وجود المجردات وزعم أنه يملك دليلاً على ما يقول، فإن هذا سيكون بحثاً فلسفياً وميتافيزيقياً ودائراً حول الإلهيات.

ثانياً: لو فرضنا أن معنى الميتافيزيقا هو ماوراء الطبيعة، وقصرنا البحوث الميتافيزقية على البحوث التي تثبت وجود ماوراء الطبيعة، ففي هذه الصورة تكون الميتافيزيقية في مقابل المادية التي تؤمن فقط بوجود المادة والأمور المادية، وتنكر الموجودات غير المادية. وليس في مقابل الديالكتيك الذي لا ملازمة بينه وبين المادية، كما نلاحظ كثيراً من الديالكتيكيين القائلين بوجود الله من قبيل «هيجل» أب الديالكتيك.

---

(١) سوف يأتي في فصل «الديالكتيك» أن الماركسيين يسمون الديالكتيك أحياناً علماً وأحياناً فلسفة وأحياناً منطقاً!.

وينظر بعض العلماء الغربيين إلى الميتافيزيقيا، نظرةً مُريبة، والسبب في ذلك يعود إلى الفلسفة النقدية لـ «كانت». فقد كان يعتقد في موضوع «المعرفة» كما سوف يجيء أن العقل النظري قاصر عن إثبات المسائل الميتافيزيقية، وهو يسميها بـ «المسائل جدلية الطرفين»، ويطلق على محاولة العقل النظري الفاشلة لحلها إسم «الديالكتيك»، وانتهى هذا الميراث المشؤوم إلى أتباعه، وأفادت منه المذاهب المادية كثيراً حتى جاء دور «أوجست كنت» أب علم الاجتماع ومؤسس المذهب الوضعي (بوزيتويسم) فاستغله أفضل ـ وللدقة نقول أشنع ـ استغلال واعتقد بأن المعرفة التي ليست هي من معطيات الحس المباشرة لا يمكن الاعتماد عليها، وانتهى بالوضعيين المطاف إلى القول بصراحة أن المفاهيم الميتافيزيقية ليست «مفاهيم» بالمعنى الحقيقي، والألفاظ التي تحكي عنها، إنما هي ألفاظ فارغة من المعنى تماماً[1]!.

والحقيقة أنه لا النظرية النقدية لكانت، يمكن أن تكون عذراً للماركسيين ولا الاتجاه الحسي المفرط عند الوضعيين، لأنه:

أولاً: يرفض الماركسيون نظرية كانت في المعرفة ولا يوافقونه على معقولاته الذهنية الموجودة قبل التجربة.

ثانياً: لو فرضنا أنهم قد تبنوها في المسائل الميتافيزيقية، فإن ذلك لا ينتج نفي ماوراء الطبيعة، وكلُّنا يعلم أن كانت كان مؤمناً بوجود الله، وهو يظن أن إثبات هذا الموضوع يتم عن طريق العقل العملي.

ويُدين الماركسيون أيضاً نظرية المعرفة عند الوضعيين ويهاجمون شعارهم القائل «حقق لي حتى أقبل منك». ولولا هذا الهجوم وتلك الإدانة، فإنهم لا يستطيعون أن يشيدوا الأصول الفلسفية لمذهبهم، ولا يستطيعون أن يتنبأوا تلك التنبؤات الغيبية للمجتمع والتاريخ.

إذن سخريتهم من الميتافيزيقا، لابد من جعلها في حساب دعاياتهم

---

(١) الغريب أن صاحب كتاب «الدين عماد الطبيعة» قد حاول فيه نسبة التفكير الوضعي إلى «القرآن الكريم»!.

وشعاراتهم الحزبية التي يحاولون بوساطتها تشويه المسائل الإلهية أمام الأذهان البسيطة غير المسلحة بالوعي.

ولا نزيد في هذه المقدمات استقصاء المذاهب الفلسفية والحكم بشأنها، وسوف نتناولها بالبحث في فصل «نظرية المعرفة»، وإنما نذكر بعض الملاحظات بصورة مجملة:

١ ـ إن الاتجاه الحسي والاعتماد فقط على التجارب الحسية والتقليل من قيمة الإدراكات العقلية والتحليلات الذهنية، إنما هو إتجاه سطحي قصير النظر يعود بالإنسان القهقري إلى حدود الحيوانية، ويمكننا مشاهدة هذا اللون من الاتجاه في طول التاريخ بين العامة المتصفة بسطحية النظر والمحرومة من الرشد العقلي الكافي. فبنو إسرائيل مثلاً بعد أن رأوا كلَّ تلك المعجزات التي تحققت على يد موسى (ع) ـ تلك المعجزات التي كانت كل واحدة منها كافية لتمزيق حجب الظلام المسدولة أمام أبصار الباحثين عن الحق ـ فإنهم في طريق عودتهم من مصر صادفوا في الطريق معبداً للأصنام، فاستيقظ في أنفسهم حبُّ الرب المحسوس الملموس، فأصروا على موسى قائلين:

﴿**اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة**﴾[1] وقالوا لموسى(ع) صراحة: ﴿**لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة**﴾[2] ومن ثم فقد عبدوا العجل متأثرين بهذه الدوافع.

واستغل فرعون سطحية هؤلاء في التفكير وتغاضى عن آيات موسى (ع) ومعجزاته الواضحة، ولكي يضلل الناس فقد أمر وزيره «هامان»، كي يبني له صرحاً شاهقاً يصعده ليرى أهناك إله في السماء: ﴿**لعليّ أطلع إلى إله موسى**﴾[3].

ونلقى اليوم أيضاً في عصر الانفتاح العلمي وازدهار المعرفة التجريبية العالم الفلاني ذا الاتجاه الحسي أيضاً يبحث عن الروح تحت مِشرَط التشريح، ويعد بعض رواد الفضاء عدم وجدانهم الله سبحانه فيما وصلوا إليه من فضاء، دليلاً

---

(١) سورة الأعراف ـ الآية ١٣٨.

(٢) سورة البقرة ـ الآية ٥٥.

(٣) سورة القصص ـ الآية ٣٨.

على صدق المذهب المادي. ولم يستطع التقدُّم الذي أحرزوه في العلوم التجريبية أن يضيف شيئاً إلى نضجهم العقلي، لكي يدركوا أن الشيء المجرد إذا كان موجوداً فإنه لا يمكن أن يناله مشرط التشريح؛ ولا يمكن أيضاً أن يرى في الفضاء الوسيع من قِبل رواد الفضاء.

وإذا بنينا على إنكار كل ما لانشاهده تحت الميكروسكوب (المهجر) أو بوساطة التلسكوب (المنظار) أو برؤيته في المختبر أو في الفضاء، فكيف نستطيع قبول كثير من الحقائق العلمية اللامحسوسة من قبيل الأمواج الكهربائية المغناطيسية؟ وبأي حس من الحواس قد شاهدناها؟.

٢ ـ إذا اختار أحد أن يحكم فقط على أساس الحس والتجربة، فلا بد له من السكوت إزاء ما وراء الحس، وأن لا يحكم بشأنها إثباتاً ولا نفياً؟ وحينئذ لا يحق له أن ينفي احتمال وجود ماوراء الطبيعة. **قال الإمام الصادق (ع)** مخاطباً أحد الزنادقة الحسيين: **أقُمت بتفتيش كل نقاط الأرض والسماء ثمّ ما وجدت الله فيها؟** فأجاب: كلا. فقال له الإمام: **إذن كيف يمكنك أن تنكره؟**.

فأصحاب الاتجاه الحسي إذن لا يحق لهم إنكار وجود الله أو الروح أو الوحي الإلهي أو الحياة الخالدة بعد الموت، ولا بد لهم من قبول الاحتمال بشأنها وبالنظر إلى القانون الذي مر علينا فيما مضى ($\infty \times \frac{1}{n} = \infty$) فإن هذا الاحتمال مهما كان ضعيفاً، فإن قيمته تفوق قيمة العلوم اليقينية بالنسبة إلى الأشياء المحدودة.

إذن لابد لهم من تنظيم سيرهم بشكل يصونهم من الضرر اللانهائي المحتمل.

والخلاصة: أن عقل الإنسان يدفعه لمعرفة الإيديولوجية الصحيحة والرؤية الكونية الواقعية، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى: فمن باب مراعاة احتمال واقعية الدين، هذا الاحتمال الذي مهما كان ضعيفاً، فإنه لا يمكن إهماله لأن محتمله لا نهائي، فعلى فرض أن شخصاً لم يوفق للعلم اليقيني في هذا المضمار فإنه يجب عليه ـ على أقل تقدير ـ أن ينفذ البرامج العملية للدين حدَّ الإمكان، وأن لا يواجه العقائد الدينية بالنفي والإنكار.

٣ ـ هناك مجموعة من القضايا الميتافيزيقية التي لا يمكن إدراكها بوساطة الحس؛ ومع ذلك فلا يوجد عاقل يستطيع إنكارها، من قبيل «التناقض مستحيل» أي : أنه من المستحيل مثلاً أن يكون شيء ما موجوداً في لحظة معينة وفي مكان خاص، وفي نفس الوقت لا يكون موجوداً. وكذا من المستحيل أن تكون قضية ما مع المحافظة على جميع خصوصياتها صادقة وكاذبة في نفس الوقت؛ وحتى إذا كان هناك شخص تُحدثه نفسه بإنكار هذه القضية البديهية، فإنه يكون قد قَبِلها بصورة لا شعورية لأنه لا يستطيع أن يوافق على أن اعتقاده هذا صحيح وخطأ في نفس الوقت، وأنه معتقد بهذا وغير معتقد في وقت واحد.

ونحن نعرف أخطاءنا في الإدراكات معتمدين على هذه القضية البديهية، فمثلاً عندما نغمس يدنا اليمنى في ماء ساخن جداً ونغمس اليسرى في ماء بارد جداً، ثم نخرجهما ونغمسهما معاً في ماء دافيء فإن اليد اليمنى تحس بالماء أنه بارد، واليد اليسرى تحس به أنه ساخن؛ ولكننا بحكم هذه القضية البديهية القائلة، أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد ساخناً وغير ساخن في نفس الوقت، نفهم أن أحد إدراكاتنا أو كليهما مخطىء.

ويتضح بهذا أن لدينا قضايا لا يمكن إنكارها، وهي ليست حسية، ولابد أن يكون لدى الإنسان قوة مدركة أخرى غير الحس تدرك هذه، وبمساعدة هذه القوة الباطنية نستطيع أن نتعرف على أخطاء حواسنا. إذن كيف يمكننا أن نحصر المعرفة اليقينية في تلك المعرفة الحاصلة من طريق الحس والتجربة الحسية؟.

٤ ـ بإمكان الإدراك الحسي إذا كان صحيحاً ومطابقاً للواقع أن يُرينا وجود شيء ما في ظروف زمانية ومكانية خاصة، ونحن لا نملك حساً يستطيع أن يُرِيَنا وجود أشياء كانت قد وجدت قبل آلاف السنين، أو سوف توجد بعد آلاف السنين، أو هي موجودة في المجرات الأخرى. ومن ناحية أخرى فنحن نلاحظ أن لدينا قضايا غير محدودة بزمان ولا بمكان، من قبيل هذه القضية «إن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين»، وليس من الممكن أبداً أن يوجد مثلث مكون من ثلاثة خطوط مستقيمة بالضبط بينما تكون زواياه أقل أو أكثر من مائة وثمانين درجة.

ولو فرضنا أننا قد جربنا مثلثاً أو عدة مثلثات في الخارج، فوجدناها مصدقة

لهذا القول أي: إن مجموع زوايا كل منها يساوي مائة وثمانين درجة، أيكون هذا الإدراك الحسي المحدود هو الملهم لنا بأن أي مثلث وفي كل زمان ومكان يوجد فهو متصف بهذا الحكم؟.

من البديهي أن الحس وحده عاجز عن هذه النظرة الماضوية والمستقبلية، إذن من أي طريق قد ثبت لنا هذا الحكم الكلي الذي يرفض أي استثناء؟.

والعلماء التجريبيون في مختلف العلوم يحاولون أن يظفروا بقوانين كلية كهذه، ولو أنهم لا يحالفهم التوفيق في أكثر الموارد، ولكنهم إذا ظفروا بقانون كلي أو أكثر في علم من العلوم فمن أي طريق قد حصلوا على هذا القانون الكلي؟.

أيوجد عالم واحد يستطيع أن يجرب كلَّ الموارد المتعلقة بقانون ما، ويدرك نتيجة ذلك بحسه؟.

بديهيٌّ أن عمر الإنسان محدود، ولهذا فهو لا يستطيع أن يجرب الظواهر التي سبقت حياته ولا الظواهر التي ستعقب حياته، وقدرتُه على التجربة محدودة أيضاً من حيث الظروف المكانية ووسائل الاختبار، فهو لا يستطيع أن يجرِّب كل الظواهر المقارنة للظاهرة المدروسة، إذن فكيف يستطيع أن يثبت لنا قانوناً علمياً كلياً، ويتنبأ بالحوادث القادمة على أساسه بشكل قاطع؟.

الواقع أن الإدراكات التجريبية، إنما تظهر بصورة قانون علمي كلي ضروري إذا اكتشف علاقة العلية بين ظاهرتين؛ مثلا علاقة العلية بين ظاهرة الحرارة وظاهرة التمدد في الفلزات. أما في حالة عدم اكتشاف علاقة العلية، فإنه لا يمكن صياغة قانون كلي، ولايمكن التنبوء بأي حادثة بشكل يقيني، واكتشاف علاقة العلية بين ظاهرتين يعتمد على التسليم بقانون العلية الذي هو أصل ميتافيزيقي.

قد يتصور أن أصل العلية أيضاً قانون تجريبي وقد حصلنا عليه بوساطة التجارب الحسية المتكررة، فعلى أساس هذه التجارب، لاحظنا تعاقب أو تزامن ظاهرتين بكثرة، فاكتشفنا علاقة العلية بينهما.

ولكنه لابد لنا أن نتنبه إلى أن معنى العلية هو غير التعاقب والتزامن، ونحن

نعرف كثيراً من الظواهر المتعاقبة أو المتزامنة وليس بينها رابطة العلية، مثل تعاقب الليل والنهار وتزامن حدوث النور والحرارة في المصباح الكهربائي؛ مع أن واحداً من هذه ليس علّة للآخر.

وعلاوة على هذا، فإن الظاهرتين المتزامنتين لكونهما تتحققان معاً، فإنه لا يمكن اعتبار إحداهما بعينها علة والأخرى معلولاً لأنهما بالنسبة إلى التزامن متساويتان.

وعلى هذا، فمعنى العلية هو غير التعاقب والتقارن بين الظواهر، وأصل العلية ـ كما سوف يأتي توضيح ذلك ـ هو أصل ميتافيزيقي لم يحصل عن طريق الحس ولا التجربة، ومن هنا يتضح أن العلوم التجريبية محتاجة إلى الأصول الميتافيزيقية لتصوغ القوانين الكلية الضرورية، ومحاولات العلماء لكشف علل الظواهر مبنية على تسليمهم السابق بأصل العلية.

المحاضرة الرابعة

موضوع البحث

يمكن تلخيص نتائج مامر من حديث فيما يأتي:

١ ـ تتوقف قيمة الإنسان الحقيقية على كونه متمتعاً بإيديولوجية صحيحة.

٢ ـ الإيديولوجية الصحيحة تحتاج إلى رؤية كونية واقعية.

٣ ـ إن المسائل الأساسية للرؤية الكونية، هي أمور فلسفية وميتافيزيقية لابد من إثباتها بالطريقة العقلية.

وقد يقال بشأن هذه النتائج: نحن نعرف أناساً مسلحين بإيديولوجية صحيحة وقد ضحوا بالكثير في سبيلها ولا زالوا يضحون من دون أن يربطوا بينها وبين مسائل الرؤية الكونية. وكذا يوجد أناس في الماضي والحاضر مزودون برؤية كونية صحيحة، ولكنهم لم يظفروا بها عن طريق الفلسفة، بل ونشاهد بينهم علماء مخالفين للفلسفة ومحاربين لها. ومن جهة ثانية هناك أناس كانت لهم أقدام راسخة في الفلسفة وقد قاموا بتحقيقات فلسفية دقيقة ولكنهم لم يظفروا بإيديولوجية صحيحة. ونلاحظ أيضاً وجود أشخاص معترفين بصحة إيديولوجية ما؛ ولكن معرفتهم ووعيهم لم يحملهم على الالتزام في مقام العمل. إذن أليس من الأفضل أن نُشيح بوجوهنا عن هذه المسائل النظرية والآكاديمية، وأن نعتنق تلك الأساليب التي بإمكانها أن تبعث فينا روح الإلتزام والمسؤولية فتتحقق نتائج واقعية تقود المجتمع نحو الرقي والتكامل؟.

هذه الإشكالات وما يشبهها، قد أثيرت كثيراً من قِبل بعض الأشخاص أو

الفئات، في أحاديثهم أو في كتاباتهم، ولعل منشأ بعضها هو نقص الاطلاع وضعف الوعي، ولعل بعضاً من هؤلاء مغرض وله أهداف منحرفة أخرى، لسنا هنا بصدد البحث عنها. والمهم بالنسبة إلينا في هذا المجال، هو توضيح الموضوع ليتمكن أصحاب النية الطيبة الذين يتحدثون بهذا الحديث نتيجة لضعف الوعي ـ ليتمكن هؤلاء من انتشال أنفسهم من الأخطاء، وتفويت الفرصة على أصحاب الدوافع المنحرفة الذين يحاولون الوقوف في وجه النضج الفكري للناس، لكي يتمكنوا من خداعهم وفرض أفكارهم المنحرفة عليهم فتتحقق أهدافهم.

وقبل أن نعالج الجوانب المختلفة لهذا الإشكال، نذكر بأن هناك سيلاً من الدعايات المكثفة ضد الفلسفة قد انبعث في العقود الأخيرة في بلادنا، وقد ساهم في ذلك بعض ذوي النيات الطيبة، وهم يتوهمون أو يوهمون بأن من الخواص الذاتية للفلسفة والعرفان أنهما يدفعان الإنسان إلى اللامبالاة تجاه المسائل الاجتماعية، ويغرقان القوى الفكرية البنّاءة في مجموعة من المواضيع التي لا عائد منها، ووجدت فئات تعلن عن نفسها أنها حامية الفكر ونصيرة الحرية؛ ومع هذا فهي تحرم قراءة الكتب الفلسفية وخاصةً تلك الكتب التي تهاجم الماركسية، متعللة بأن هذه الكتب «مخدرة» للفكر والشعور.

ويكفي في مقابل هذه الدعايات أن نتساءل:

مَن الذي قاد النهضات الإسلامية في العالم والثورة الإسلامية في إيران؟.

ألم يكن السيد جمال الدين الأسدآبادي (المعروف بالأفغاني) فيلسوفاً وعارفاً؟.

أما كان القائد العظيم للثورة الإسلامية في إيران ـ الذي نسأل الله أن يديم ظله على رؤوس المسلمين في العالم حتى ظهور ولي العصر عجل الله فرجه الشريف ـ أستاذاً للفلسفة والعرفان؟.

ألم يكن الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري فيلسوفاً؟.

ألم يكن آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر فيلسوفاً؟.

وألم يكن...

أجل، فليخسأ الخائنون...

ويوجد سؤال من ناحية أخرى:

ألم يكن هناك فيلسوف على الأقل ضمن قيادة الثورات الأخرى في العالم، ولا سيما الثورات العقائدية؟.

ألم يستفيدوا من البحوث الإيديولوجية والفلسفية في سبيل إنجاح ثوراتهم؟ أما حرروا كتباً عديدة في مجال فلسفتهم؟.

وفي بلادنا ألم تنشر الفئات السياسية المحاربة للإسلام عشرات من الكتب الفلسفية؟.

أيبقى شكٌ بعد هذا كله في أننا لترسيخ أسس ثورتنا الإسلامية بحاجة إلى التفكير الفلسفي، وعلى الأقل لرد شبهات الآخرين؟.

وأما الجواب على أصل الإشكال، فقد وردت فيه أمور تحتاج إلى بحوث مفصلة، ولكننا نكتفي بتوضيح بعض الملاحظات بقدر الضرورة ورعاية للاختصار:

أ ـ إن قبول أيديولوجية معينة ليس ملازماً دائماً للمعرفة والوعي، فما أكثر الاتجاهات التي تكونت نتيجةً لتقليد الآباء والأجداد أو الأفراد ذوي الشهرة أو الفئات والأمم المعروفة، أو نتيجة لموافقة أفكار معينة لمطالب ورغبات النفس ـ أعمَّ من كونها صحيحة ومنطقية ومشروعة أو غير صحيحة ولا مشروعة ـ، أو أنها فُرضت على الناس بوساطة كثافة الدعاية ومخاطبة العواطف والإحساسات.

ومن الواضح أن مثل هذا القبول لا تلازمه رؤية كونية ولا معرفة منطقية لأسسها.

أما الذين يهدفون إلى تكوين إنسان واعٍ ويحاولون هدايته إلى كماله الإنساني، فهم لا يستطيعون الاعتماد على هذه الأساليب التي مر ذكرها؟ وكلنا يعلم أن القرآن الكريم قد هاجم بشدة مثل هذه الأساليب، وللمثال نذكر الآية (١٧٠) من سورة البقرة:

﴿وإذا قيل لهم اتّبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتّبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾.

ويقول الله تعالى في الآية (١١٦) من سورة الأنعام:

﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلّوك عن سبيل الله إن يتّبعون إلاّ الظنَّ وإن هم إلاّ يخرصون﴾ويقول تعالى في الآية (٢٣) من سورة النجم:

﴿إن يتّبعون إلاّ الظنَّ وما تهوى الأنفس وقد جاءهم من ربّهم الهدى﴾.

وبالإضافة إلى هذا فإنّ العقيدة التي ليست مبنية على أساس محكم من الاستدلال، تكون مقاومتها ضعيفة أمام شبهات المذاهب الأخرى ولا تملك أي ضمان للبقاء؛ وكذا الظفر بإيديولوجية صحيحة من دون سلوك الطريق المنطقي الذي يمكن الاعتماد عليه، إنما هو أمر يحدث صدفة؛ والاكتفاء بالوسائل التي قد توصل الإنسان صدفة إلى الواقع مع توفر السبل المنطقية هو أمر يستهجنه العقل.

ب ـ إن الفلسفة ـ كما أشرنا إلى ذلك ـ محاولة عقلية لحل المسائل الميتافيزيقية ومعرفة الأحكام العامة للوجود. والدافع الفطري لذلك، هو غريزة حب الاطلاع والبحث عن الحقيقة عند الإنسان، ويتضح مما مر علينا من بحوث إن هذا الأمر ضرورة لا يمكن تجنبها، ولاسيما في زماننا حيث نعايش هذه الأوضاع الاجتماعية المتميزة، ولعله يمكن القول بأن الفلسفة في هذا العصر، تقوم بدور دفاعي عن الإيديولوجية الإسلامية ودور هجومي بالنسبة إلى الإيديولوجيات المعادية للإسلام أو المنحرفة أو المرقعة، ويفوق هذا الدور دورها الإيجابي الذي توفر فيه الاستنارة للناس.

وبديهيٌّ أن استقلال العقل في سبيل حل المسائل الأساسية للرؤية الكونية، لا يعني تبني فلسفة خاصة ولا آراء فيلسوف أو مذهب فلسفي معين، ولا يدعي أحد أن كل ما هو موجود باسم الفلسفة أو كل آراء فيلسوف ما أو مذهب فلسفي معين هو صحيح مائةً بالمائة ولا يقبل أي مناقشة.

ولكن اختلاف المذاهب الفلسفية أو اختلاف الآراء بين أتباع المذهب الواحد في بعض المسائل العميقة والبعيدة عن البديهيات، لا يمكن اعتباره دليلاً

على بطلان الأسلوب العقلي والفلسفي، كما أن اختلاف أتباع الأديان أو اختلاف علماء العلم الواحد (مثل علم الفقه) لا يعد دليلاً على بطلان الدين بشكل أساسي ولا على بطلان أصل ذلك العلم. وإنما لابد أن يكون هذا الاختلاف دافعاً قوياً للعلماء الواعين والمفكرين الملتزمين، لكي يبذلوا جهودهم أكثر ويجدوا وَيثبتوا لتتّضح المسائل وتحلّ المشكلات وليصلوا إلى نتائج أكثر اطمئناناً. ولا ينبغي أخذ الاختلاف عذراً وطلب الراحة، ولا عدّة دافعاً لسوء الظن بالقوة العقلية التي منّ الله بها علينا ولا بالمحاولات الفلسفية الدقيقة والتحليلات الذهنية العميقة.

ج ـ إن قصة العداء للفلسفة قصة طويلة، ولها عمق تاريخي في الدول الأوروبية والدول الإسلامية؛ وليس بإمكاننا في هذا المجال المحدود أن نتناول عوامل ذلك ودوافعه. وإنما نرى من الضروري الإشارة إلى أنّه بقطع النظر عن عبيدي القوة والربح والجاه والمنصب وبغض النظر عن عداوة الجاهلين لما يجهلون (الناس أعداء ماجهلوا) فإن كثيراً من المخالفات التي يُبديها أفراد مخلصون وبعضهم من العلماء المسلمين، لم تكن في الحقيقة إلا مخالفات لآراء شائعة باسم الفلسفة، أي إنها مخالفة لمذهب فلسفي خاص، وإلا فإن هؤلاء العلماء المخلصين يستخدمون الأسلوب الفلسفي في كتبهم العقائدية ولو أنهم لا يطلقون عليها إسم الفلسفة.

فالأدلة التي يذكرها هؤلاء مثلاً في الكتب الكلامية لإثبات الصانع أو التوحيد أو حتى لإثبات المعاد، هي بعينها الأدلة التي يذكرها الفلاسفة الإلهيون في كتبهم الفلسفية، وفي كثير من الأحيان هي نفسها الأدلة الواردة في الكتاب والسنة.

ومما يستحق الالتفات أن أعداء الفلسفة يقدمون أدلة فلسفية لرد آراء الفلاسفة، وفي الواقع فإنها فلسفة ترد فلسفة أخرى؛ ولو أنهم لا يسمون آراءهم فلسفة ولا يعتبرون عملهم تفلسفاً، وينقل في هذا المجال عن أرسطو أنه قال: الفلسفة لا ترد إلا بالفلسفة.

د ـ لقد بينا في حديثنا عن العلاقة بين الإيديولوجية والرؤية الكونية، أن الرؤية الكونية لا تؤدي بذاتها، ومن دون أن نضمّ إليها مقدمات أخرى إلى

إيديولوجية معينة، كما لا تُثبت مقدمة بديهية ويقينية نتيجة البرهان من دون أن نضم إليها مقدمة أخرى. وعلى هذا فلا ينبغي لنا أن نتوقع من كل شخص مزود برؤية كونية واقعية أن تكون له إيديولوجية صحيحة أيضاً، لأنه من المحتمل أن لا يكون قد فكر في علاقتها بالإيديولوجية. وقد لا يكون ملتفتاً إلى المقدمات التي يجب ضمُّها إلى مسائل الرؤية الكونية، لكي تمنحنا إيديولوجية صحيحة، أو نتيجة لعوامل أخرى لم يستطع أو لم يشأ أن يعرف ويتبنى إيديولوجية صحيحة.

هـ ـ لعله قد حدث لنا عدة مرات أن رأينا أننا نملك علماً واضحاً بحسن عمل ولكننا لا نعمله؛ أو نملك علماً بقبح عمل ولكننا نقدم عليه؛ وهذا يعني أن معرفة الحسن والقبح ليست شرطاً كافياً (علة تامة) للعمل. ولكنه لا يجوز لنا أن نستنتج من هذا أن العلم والوعي لا دور له في السلوك الصحيح؛ لأن عدم كونه شرطاً كافياً لا يمكن أن يكون دليلاً على أنه ليس شرطاً لازماً.

فنحن إذا أردنا أن يكون لنا سلوك صحيح ومعقول، سلوك يؤدي بنا إلى السعادة الخالدة والكمال النهائي للإنسان، فلا بد لنا من رؤية كونية حقيقية وإيديولوجية صحيحة؛ ولكن معرفة مسائل الرؤية الكونية والإيديولوجية لا تدفعنا بصورة ضرورية لا تقبل التخلف نحو السلوك الصحيح، لأن أداء العمل الصحيح يحتاج إلى الإرادة الصلبة المدربة على مقاومة الرغبات النفسية، والوساوس الشيطانية، والميول الحيوانية، والعادات والصفات القبيحة التي قد تكون راسخة في أنفسنا منذ زمن بعيد؛ بالإضافة إلى الوعي والمعرفة الكافية. وبعبارة أخرى: فإننا بحاجة إلى التربية وصياغة الذات علاوة على التعليم وكسب المعارف اللازمة.

ويشير القرآن في موارد كثيرة إلى هذه الحقيقة، وهي عدم التلازم الخارجي بين العلم والعمل؛ منها قوله تعالى في الآية (١٤) من سورة النمل بحق أصحاب فرعون: **﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوّاً﴾**.

ويحكي عن لسان موسى بشأن فرعون نفسه حيث يقول تعالى في الآية (١٠٢) من سورة الإسراء: **﴿لقد علمتَ ما أنزل هؤلاء إلّا ربُّ السماوات والأرض﴾**.

ومن جهة أخرى ينقل في الآية (٣٨) من سورة القصص عن فرعون قوله: **﴿يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري﴾**.

إذن لا يبقى مجال للشك في أن الميول المنحطة والجواذب النفسية الخاصة من قبيل عبادة الشهوة أو المال أو الجاه، قد تكون مانعة من قبول الحق أو العمل به مع وجود العلم القطعي بحقيته؛ ولكن هذا على أي حال لا يجوز أن يحملنا على التقليل من قيمة العلم والمعرفة ودورها في صياغة الإنسان المضحي والمسؤول؛ ولا يستطيع أحد إنكار أن من أكبر عوامل انخداع وانحراف شبابنا ضعف الوعي وقلة الاطلاع بالنسبة إلى أصول الإيديولوجية الإسلامية.

أن هوى النفس لا ينحصر تأثيره في مقام العمل وإنما هو مؤثر بشكل لا شعوري في مرحلة العلم؛ فليست نادرة تلك الموارد التي - قبل القيام بجمع الوثائق اللازمة للتحقيق والحكم حول موضوع ما - يقوم القلب بإصدار رأيه وفتواه ويدفع صاحبه دون أن يشعر إلى الجهة التي يميل إليها. ولعله ليس من النادر وجود أشخاص تفرغوا للبحث والتحقيق في مسائل الرؤية الكونية والإيديولوجية وقاموا بمحاولات في هذا الصدد، ولكن قلوبهم من قبل قد عينت لهم الرؤية الكونية والإيديولوجية المطلوبتين؛ وهم مع ذلك يتخيلون أن التحقيقات العلمية هي التي قادتهم إلى اختيار تلك الرؤية الكونية وهذه الإيديولوجية.

ونستطيع أن نجد مثالاً واضحاً لهذا التأثير في أولئك الأشخاص الذين يتجهون إلى الاستفادة من القرآن الكريم والحديث الشريف ولكنهم لا يهتمون بعشرات الآيات والروايات ذوات الدلالة الواضحة الصريحة لأنها تخالف ما يريدون، فيفتشون هنا وهناك عن آية من المتشابهات أو رواية ضعيفة السند ويجعلونها دليلاً على ما يقولون: **﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه﴾**[1].

ويوجد في المسائل العقلية والفلسفية اتجاهات منحرفة من هذا القبيل؛ أي أنه يوجد أشخاص قد اختاروا لأنفسهم منذ البدء إيديولوجية أو رؤية كونية خاصة

---

(١) سورة آل عمران: الآية (٧).

حسب ما تهواه أنفسهم، ثم يكرسون جهودهم لتفسير ذلك فلسفياً ويسمون هذا بـ «تعيين اتجاه الفكر».

إذن من يطلب الحقَّ ويبحث عن الحقيقة، لابد أن يخلي ذهنه من الأحكام المسبقة ويطهر قلبه من كل هوى وتلوث أخلاقي لئلا ينساق لاشعورياً نحو الأحكام المخطئة. ولعله يمكن أن يستأنس الإنسان في هذا الموضوع بالآية (٢٩) من سورة الأنفال حيث يقول تعالى: ﴿**إن تتّقوا الله يجعل لكم فرقاناً**﴾. أي: قوة للتميز بين الحق والباطل.

وتذكر في هذا الصدد قصة ذلك الفقيه الذي عندما أراد دراسة أحكام ماء البئر أمر بأن يملأوا بئر منزله، لئلا يؤثر نزوعه إلى سهولة الحكم في استنباطه بصورة لاشعورية. إن هذا لنموذج رفيع للتقوىٰ في الفكر.

وبهذا، فقد تبين لنا ضرورة البحث الفلسفي، لتوضيح أسس الرؤية الكونية؛ ولم يبق أيُّ عذر للتحلل من هذه المسؤولية الضخمة. ولذلك فسوف نحاول بعون الله أن نعالج أهمَّ المسائل وأكثرها ضرورة مما يعيننا في هذا السبيل؛ ونختار الأسلوب الذي يمكنه أن يوصلنا إلى المعارف اللازمة في أقصر فترة فنبني قاعدة محكمة لعقائدنا ونحول دون انحراف الآخرين فكرياً وعقائدياً، ونكون بذلك قد ساهمنا في تقدُّم هذه الثورة الإسلامية العظيمة وإنجاحها، حتى تصل إلى استثبات النظام الإسلامي الحقيقي الذي لا خلل فيه. وقد دفعنا ـ في حدود استطاعتنا ـ الهجمات الإيديولوجية للقوى العظمى التي هي مقدمة يقيناً لهجمات سياسية وعسكرية؛ بل نستطيع ـ بعد أن نكسب القدرة الكافية أن نشن هجماتنا ضد المذاهب المنحرفة في كل أرجاء العالم، فننشر الرؤية الكونية والإيديولوجية الإسلامية في مختلف بقاع العالم لنكون أرضية للثورة الإسلامية العالمية.

نسأل الله أن يجعلنا ممن يليق لخدمة صاحب الأمر ـ عجل الله فرجه الشريف ـ وأن نكون من جملة أنصاره الحقيقيين إن شاء الله.

القسم الثاني
في علم المعرفة

المحاضرة الخامسة

موضوع البحث:

ثبت من حديثنا السابق ضرورة دفع العقل لمعرفة أصول الرؤية الكونية ومسائلها الأساسية. ولما كان البحث قائماً حول قدرة العقل على معرفة هذه الأمور، رأينا من الضروري، ـ قبل الدخول في صميم البحث وحل المسائل المهمة في الرؤية الكونية ـ أن نتناول مسائل «**علم المعرفة**» التي تشكل اليوم جانباً مهماً من الفلسفة الحديثة يطلق عليه إسم «إبيستمولوجي»[1].

مفهوم المعرفة

وهو مفهوم بديهي، ليس فقط لا يحتاج إلى تعريف، وإنما لا يمكن إطلاقاً تعريفه، لأننا عندما نفتش عن تعريف لشيء ما؛ فنحن نبحث عن موضح نستطيع بوساطته أن «نعرف» ذلك الشيء المطلوب، إذن نحن على علم سابق بمعنى المعرفة، أي نحن «نعرفها» من قبل. وكل التعبيرات التي تذكر على أساس أنها تعريف للمعرفة والإدراك والوعي وأمثالها، إنما هي شرح لفظي أو تعيين لبعض مصاديق المعرفة التي يتناولها علم من العلوم، أو يقصد منها بيان رأي صاحب التعريف حول المسائل والخواص واللوازم التي تطرح للبحث في هذا الموضوع. كما نلاحظ ذلك في بعض الكتب المنطقية التي تعرف «العلم» بأنه «حصول صورة الشيء في الذهن»، لكي يعلم من ناحية أن العلم المقصود في

---

(١) Epistemologi

المنطق، هو العلم الحصولي وليس العلم الحضوري[1]: ويعلم من ناحية أخرى أن مسائل علم المنطق تدور حول محور «التصور والتصديق» ولا تختص بالتصور وحده ولا بالتصديق بمفرده. كما نلاحظ ذلك أيضاً في محاولة بعض الفلاسفة تعريف مطلق العلم والمعرفة المقصودة في الفلسفة بأنها «الإضافة والنسبة التي هي بين العالم والمعلوم».

وقد رُفض هذا التعريف من قِبل المحققين؛ وعرفها بعضهم بأنها «حضور شيء لدى موجود مجرد، » أو «حضور مجرد لدى موجود مجرد» وذلك ليبينوا أن رأيهم في الإدراك والمعرفة أنها أمر مجرد وليس مادياً، ويكونون في الواقع قد ذكروا رأيهم في مسألة من المسائل الفلسفية المتعلقة بالمعرفة ضمن تعريفهم للمعرفة.

وإذا كان من الواجب أن نذكر توضيحاً لمعنى كلمة المعرفة، فالأفضل أن نقول: إن معرفة شيء ماهي عبارة عن «حضور نفس ذلك الشيء أو صورته الجزئية أو مفهومه الكلي لدى القوة المدركة»؛ ونذكر هنا بأنه لتحقق المعرفة لا توجد ضرورة لأن يكون «العارف» دائماً غير «المعروف»، وإنما من الممكن في بعض الموارد من قبيل إدراك النفس =(أنا المدرك) لذاتها، أن لا توجد مغايرة بين المدرِك والمدرَك؛ وفي هذه الموارد تكون «الوحدة» في الواقع أكمل مصاديق «الحضور».

ما هو الدافع للمعرفة؟

يميل الإنسان إلى المعرفة بصورة غريزية ومن دون تأثير العوامل الخارجية، ويستطيع أيُّ إنسان أن يجد هذا الميل الطبيعيَّ في أعماق ذاته. وغريزة حب الإطلاع وطلب المعرفة والبحث عن الحقيقة هي التي شادت القصر الرفيع للفلسفة ورفعت دعائمه. وكما أن إشباع أي غريزة يستتبع لذة معينة، فإن إشباع هذه الغريزة أيضاً يفجر لذة خاصة؛ حتى ادعى بعضهم أن لذة العلم أرفع وأنقى من كل لذة، ووُجد أناس في الماضي ويوجد بعضهم في الوقت الراهن، وقد

(١) سوف يأتي في الدروس القادمة معنى العلم الحضوري والعلم الحصولي.

أغمضوا أعينهم عن كل لذات الحياة، لكي يتفرغوا لتحصيل العلم.

ونحن نعلم أن قوة التهييج في جميع الغرائز ليست متساوية في كل الناس؛ فيختلف مقدارها الطبيعي باختلاف الناس، وتختلف عوامل تفتُّحها أيضاً بينهم؛ فالذين يتمتعون بدافع غريزي قوي وتتوفر لهم عوامل لتنميته تصل فيهم قوة التهييج إلى حد الكمال.

ولا ننكر أنه توجد غرائز ودوافع أخرى تؤثر في كسب العلم، ومن جملتها تأمين احتياجات الحياة حيث يتطلب ذلك معرفة الطبيعة وسبل استغلالها؛ ولكنه ليس صحيحاً حصر الدافع للمعرفة وكسب العلم والحكمة في تأمين الحاجات المادية. والذين يدعون هذا الحصر، إما أن تكون فيهم غريزة البحث عن الحقيقة ضعيفة ويقيسون الآخرين على أنفسهم؛ وإما أنهم يحرفون الحقيقة عن عمد لتحقيق أغراض سياسية وحزبية خاصة. والذين يطلبون العلم لغرض استغلال الطبيعة يختارون علماً يتلاءم مع هذا الهدف ويدققون في مدى واقعية معلومات هذا العلم حسبما تقتضيه حاجاتهم منه.

أما الذين يحملهم دافع البحث عن الحقيقة على كسب العلم والحكمة، فهم لا يعرفون حداً للبحث العلمي ويحاولون الحصول مهما أمكن على معارف أدق وأقرب إلى اليقين؛ بل هم يطلبون معارف يستحيل عليها الخطأ (ذات يقين مضاعف). ولا شكَّ أن عدد هؤلاء في كل عصر قليل. ولكن الجهود الجبارة لهؤلاء في تلك العصور، هي التي أوجدت الفلسفة ونمَّتها، وهناك مجالات كثيرة تنتظر هذه الجهود لحل كل المسائل الفلسفية الدقيقة.

ويمكن تلخيص ما مر بأن أهم دافع للمعرفة وحل المسائل الأساسية للرؤية الكونية هو جعل الحياة إنسانية (تأنيس الحياة) وبعبارة أخرى؛ يتوقف عليها صيرورة هذا الموجود إنساناً بالفعل؛ وهناك شيء آخر يدفعنا لمعرفة الإيديولوجية الصحيحة والرؤية الكونية الواقعية وهو الأمل في سعادة أبدية والخوف من شقاء خالد.

موضوع المعرفة

لعله لا يتذكر أحدنا زماناً قد شكَّ فيه بوجود الأشياء الخارجية، (علاوة على أن وجود أنفسنا لا يمكن الشكُّ فيه)، فضلاً عن أن يصل الدور إلى أن نعتقد بأن الوجود ليس إلا حُلْماً وخيالاً ولا وجود لشيء غيرنا وغير خيالاتنا!.

ولا يوجد إنسان عاقل ـ إلى الحد الذي انتهت إليه معلوماتنا ـ يتصرف تصرفاً منبعثاً من هذا الزعم، مع أنه من الناحية النظرية قد وجد الشكاكون والمنكرون للواقعيات الخارجية. أي حتى المثاليون الراديكاليون (المتطرفون) يعيشون أيضاً مثل الآخرين، يأكلون الطعام، يلبسون الملابس، ويدرؤون عن أنفسهم الأخطار؛ وبديهي أنهم لو لم يقوموا بذلك، لما امتدت حياتهم طويلاً وفي الواقع فإن نظرية هؤلاء الفلسفية لم تكن منسجمة مع حياتهم العملية، أي أن سلوكهم يكذب دعواهم. وأما أنهم لِماذا تبنَّوا هذه النظرية المنحرفة، فلذلك أسباب سوف نشير إلى بعضها فيما بعد.

وهذا الاعتقاد الارتكازي العام بوجود الواقعيات الخارجية هو نفسه الذي يعبَّر عنه أحياناً بـ «فطرية الاعتقاد بالوجود العيني»، والمقصود هنا من كلمة «الفطري» هو القبول الارتكازي العام، ولكلمة «الفطري» اصطلاحات أخرى واستعمالات مختلفة لسنا الآن بصدد بيانها.

إن الواقع الخارجي ـ الذي هو مورد قبول كل أفراد الإنسان عملياً، ومورد قبول الأكثرية القريبة من الإجماع نظرياً ـ هو موضوع المعرفة. أي أن الإنسان بحكم ما لديه من غريزة حب الإطلاع والبحث عن الحقيقة، يريد أن يعرف هذا الواقع الخارجي ويحيط به علماً، ولكن الجو يساعد على النشاط الفلسفي حتى لاؤلئك المنكرين لوجود الواقع الخارجي نظرياً والشاكين فيه أيضاً، أو الذين يذعنون بالواقع الخارجي ولكنهم يقولون بعدم إمكان معرفته؛ وذلك لأن المثاليين لا ينكرون وجود النفس =(أنا المدرِك) والمُثُل والصور الإدراكية، فهذه المُثل والعلاقات بينها قد وفرت لهم أرضية للنشاط الفلسفي. وموضوع المعرفة عند المثاليين هو النفس ومُثلها؛ إلا أن يدعي أحد أنه حتى هذه الأمور أيضاً لا

وجود لها، وإذا فرضنا أن إنساناً قد وجد بهذا الشكل فإن لم تكن له نية خبيثة فلا بد من التعجيل بإرساله إلى الطبيب النفسي ،وإن كانت أقواله وسيلة لتنفيذ نياته الخبيثة، فلا بد من تعريضه للعقوبة حتى يعرف الواقع الخارجي عملياً.

مسير المعرفة

تحصل لنا الإدراكات البدائية عادةً بوساطة الحواس الظاهرة؛ فهذه الحواس نوافذ للإنسان تنفتح على العالم الخارجي، ونحن نحيط علماً بوجود كثير من الظواهر المادية التي تحدث حولنا عن طريقها. كما نحيط علماً بالظواهر النفسية من قبيل: الحب والأمل والخوف والنفور في أعماقنا. ونعبر أحياناً عن هذا الإدراك الداخلي بـ «الحس أو التجربة الباطنية». أما ظاهرة الكلام فهي لا تستلزم عند سماع الأصوات العلم بوجود الأصوات ذاتها فحسب، وإنما تستلزم أيضاً العلم بمعانيها ومحتواها وبمقاصد الآخرين وبوجود الأشياء التي لا يتعلق بها إدراكنا بصورة مباشرة. واختراع الخط والكتابة أتاح لنا الفرصة ليس فقط لرؤية الخطوط على الورق أو الأشياء الأخرى بأعيننا؛ وإنما لمعرفة ما تعبر عنه هذه الخطوط من معان وما تحكي عنه من حقائق.

ونحن نملك أيضاً قوى إدراكية أخرى تصور مدركاتنا الحسية (الأعم من الظاهرية والباطنية) وتخزن هذه الصور وتستدعيها للحضور في الذهن عند اللزوم، ولو لم تكن هذه القوى لما استطعنا أن نستعيد شيئاً وأن نعرف أنه هو ذلك الشيء السابق نفسه قد أدركناه مرة أخرى. والأهم من الجميع تلك القوة أو القوى الباطنية الأخرى التي نملكها والتي تستطيع أن تستخرج من النماذج الجزئية مفاهيم كلية ثم تجرى عليها عمليات واسعة النطاق سوف نشير إلى جانب منها فيما بعد.

فلو لم تكن لدينا قوة صياغة المفاهيم لما استطعنا إطلاقاً إدراك أي أمر كلي، وفي النتيجة سوف لن يكون لدينا قانون علمي؛ إذن حياة العلوم والدراسات الفلسفية منوطة بوجود هذه القوى.

وتتمُّ خلال حدوث الإدراكات الحسية عشرات الأفعال والانفعالات

الفيزيائية والكيميائية والفسيولوجية التي لا علم لنا بها بصورة ذاتية. وكذا في حالة تحقُّق الإدراكات الخيالية (الصور الذهنية الجزئية) والإدراكات العقلية (المفاهيم الكلية)؛ فإن نشاطات كثيرة وسريعة تتمُّ في الذهن دون أن نلتفت إليها؛ ولا يبدأ وعينا بها إلا عند ما تحصل لنا صورة إدراكية خاصة؛ وفي غير هذه الحال لا نكون مطلعين على المقدمات التي توجد هذه الإدراكات، أما عندما ندقق في كيفية ظهورها بوساطة التجارب العلمية والتعمق الباطني، كما يفعل العلماء التجريبيون بالظواهر الفيزيائية الكيميائية والفسيولوجية وعلماء النفس بالظواهر النفسية؛ فعندئذ قد نلتفت إلى تلك المقدمات.

وادعى بعض الناس ألواناً أخرى من الإدراك ليست عامة؛ وبعض هذه الإدراكات يحصل ـ حسب ما يدعي هؤلاء ـ بدون مقدمة مثل «التليباثي» الذي يبحث عنه علماء النفس، والإلهام والوحي الذي يقول أنبياء الله وأولياؤه أنه يصل إليهم من قبل الله، والعلوم الباطنية التي تحصل بفضل الممارسات والرياضات الخاصة كما يدعي بعض المرتاضين. ومن الواضح أن صحة هذه الادعاآت يمكن إثباتها فقط بالأدلة العقلية أو التجريبية؛ وإلا فإن هذه الإدراكات لا يمكن نقلها للآخرين لأنها تتميز بناحية شخصية. وحسب ما وصل إليه علمنا لم يستطع العلماء التجريبيون على الرغم من محاولاتهم الكثيرة أن يقدموا تفسيراً علمياً لهذا اللون من الإدراكات؛ مع أنهم يسلمون بواقعيتها نتيجة لما وجدوا من آثارها وعلائمها.

ولادة علم المعرفة

كلُّ واحد منا على علم ـ قل أو كثر ـ بأخطائنا الحسية، مثلاً نرى الأشياء الكبيرة من بُعدٍ صغيرة، ونرى العصا المستقيمة التي يغطس نصفها في الماء بصورة منكسرة، ونحس بالماء الدافيء بارداً عندما تكون يدنا ساخنة، ونشعر به حاراً عندما تكون يدنا باردة؛ ولما كنا على علم يقيني بأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون كبيراً وصغيراً في نفس الوقت؛ وأن العصا الواحدة لا يمكن أن تكون مستقيمة ومنكسرة في وقت واحد، وأن المقدار المعيَّن من الماء لا يمكن أن يكون

بارداً وساخناً في زمن واحد، فقد عرفنا أن واحداً من هذين الإدراكين الحسيَّين أو كليهما مخطىء؛ وفي الواقع نحن قد عرفنا وجود الخطأ في الإدراك الحسي بمساعدة إدراك عقلي بديهي يقضي بعدم إمكان اجتماع صفتين متضادتين أو متناقضتين في شيء واحد.

ويحدث الخطأ أيضاً في الأفكار والتحليلات الذهنية المتعلقة بالقوى العقلية، وأوضح دليل على ذلك اختلاف الآراء بين العلماء والفلاسفة؛ وكثيراً ما يحدث لنا الاعتقاد بموضوع ما مدعمين ذلك بالدليل، ثم نعرف بعد ذلك أن الدليل لم يكن صحيحاً فيتغير اعتقادنا من أساسه.

ويساهم تقدُّم العلوم التجريبية واختراع الوسائل العلمية أيضاً في إلفات الإنسان إلى أخطاء كثيرة تحدث في الإدراكات الحسية وفي أحكام الإنسان بالنسبة إلى المحسوسات؛ مثلاً نحن نرى كلَّ جسم شيئاً متصلاً لا فواصل بين أجزائه ولكنه قد ثبت بمساعدة الوسائل العلمية الحديثة وجود فواصل وفراغات نسبية بين أجزاء الجسم الواحد؛ وحتى في أعماق الذرات توجد أيضاً فواصل كبيرة نسبياً بين البروتونات والإلكترونات. وثبت أيضاً وجود أمور مادية عديدة فيما حولنا مع أن حواسنا لا قدرة لها على إدراكها من قبيل الفيروسات والمكروبات والأمواج الصوتية التي لا تتناسب ذبذباتها مع طاقتنا السمعية أو الأضواء تحت الحمراء أو فوق البنفسجية التي لا تراها أعيننا أو الأمواج الكهربائية المغناطيسية وكثير غيرها.

والأهم من هذا كله، أن الدراسات العلمية قد أوضحت أن أجهزتنا الحسية لا تدرك الأشياء الخارجية ذاتها، وإنما هي تدرك آثاراً منها تنتقل إلى هذه الأجهزة[1]، وتطرأ على هذه الآثار تغييرات مختلفة نتيجة للتأثير والتأثر الفيزيائي الكيميائي والفسيولوجي الذي يحدث فيها.

ولا يُعير الأشخاص العاديون أيَّ أهمية للأخطاء التي تقع في الإدراك مع علمهم بأن كثيراً من إدراكاتهم لا تطابق الواقع، وذلك لأن هذه الأخطاء ليست هي بشكل يؤثر على حياتهم العملية أو يخل بمسيرها. أما العلماء والفلاسفة

(١) إن نسبة الإدراك إلى الأجهزة الحسية هو لون من التسامح.

الجديدوا النظر والباحثون عن الدقائق فهم دائماً في صدد معرفة الأخطاء وعلل حدوث الخطأ في الإدراك وسبل تمييز ذلك من الحقيقة، وقد قدموا في هذا المضمار بحوثاً متنوعة سوف يشار إلى جانب منها في المستقبل.

وسارت هذه البحوث في طريق التنظيم حتى كونت في القرون الأخيرة علماً خاصاً بذلك يعرف باسم «علم المعرفة» (أبيستمولوجي).

دراسة علمية وفلسفية حول المعرفة

توجد ألوان مختلفة للبحث حول المعرفة والمواضيع المرتبطة بها، فبعضها يدور حول التأثيرات والتأثرات الفيزيائية والكيميائية التي تحدث أثناء حصول الإدراك من قبيل سقوط الضوء على الأجسام وانعكاسه الفيزيائي في أجهزة الرؤية عندنا، ودراسة العوامل التي نرى على أساسها الألوان المتنوعة، وعلاقة البعد والقرب برؤيتنا الشيء صغيراً أو كبيراً وأمثال هذه، أو كيفية حدوث الأمواج الصوتية وانتقالها إلى طبلة الأذن وتأثير بعد وقرب منشأ الصوت من جهاز السمع، وتأثير الحواجز المختلفة في كيفية الإدراك، أو كيفية انتقال الحرارة من الأجسام إلى البدن والارتباط بأعصاب اللامسة وإحساس الحرارة والبرودة، أو التحليل والتركيب في المواد الكيميائية أثناء الشم أو الذوق أو غيرهما؛ وبديهيٌّ أن هذه البحوث تتعلق بتطبيق القوانين الفيزيائية والكيميائية الخاصة على الظواهر التي تحدث أثناء الإدراكات الحسية، وهي مسائل علمية تُدرس بالأسلوب التجريبي.

والبعض الآخر من البحوث يتعلق بالأجهزة الحسية والجهاز العصبي والمخ والأفعال الفسيولوجية التي تحدث مقارنة أو بعد التأثير والتأثر الفيزيائي والكيميائي، وتأثير الأشياء الخارجية من قبيل: دراسة العلاقة بين ألوان الإدراكات الحسية وأقسام المخ المختلفة؛ إن هذه أيضاً مسائل علمية تُدرس بأسلوب تجريبي خاص.

وهناك لون آخر من البحوث يتعلق بالمعرفة، فيدرس أنواع الظواهر النفسية وكيفية ارتباطها ببعضها من قبيل: تخزين الإدراكات واستعادتها، وكيفية عمل الحافظة وطريقة تداعي المعاني التي يبحثها علم النفس، وعلاقة ذلك بالجهاز

العصبي والمخ التي يبحثها علم النفس الفسيولوجي؛ إن هذه أيضاً مواضيع[1] علمية يتم بحثها بأسلوب خاص.

كل فئة من هذه المسائل المختلفة تتعلق بعلم خاص وتتبع قوانين معينة، وليس من الممكن أن تُثبت القوانين الفيزيائية أو الكيميائية الظواهر الفسيولوجية، ولا القوانين الفسيولوجية تستطيع أن تفسر الظواهر السيكولوجية؛ ولكن هذه المسائل جميعاً تتميز بخاصة مشتركة، وهي كونها جميعاً علمية ولابد من دراستها بالأسلوب التجريبي.

وتوجد مجموعة أخرى من المسائل الدائرة حول المعرفة، وهي تختلف تماماً عن هذه المسائل؛ ولابد من معالجتها بأسلوب آخر من قبيل هذه الأمور: ماهي حقيقة الإدراك؟ وإلى أي حد يمكن أن يكون مطابقاً للواقع؟ وبأية كيفية توجد الإدراكات العقلية والميتافيزيقية؟ وكيف تكتشف العلاقات الخارجية؟ والإدراكات القيمية والأخلاقية من أي لون من الإدراكات هي؟ وكيف توجد؟ وما هو المعيار في صحتها وعدم صحتها؟.

والمقصود من علم المعرفة هو دراسة مثل هذه الأمور التي لابد من معالجتها بالأسلوب التعقلي؛ أي أنها مسائل فلسفية وميتافيزيقية وليست علمية ولا تجريبية، وكل محاولة لحل هذه المسائل اعتماداً على القوانين العلمية وبالأسلوب التجريبي، فهي محاولة عقيمة تشبه محاولة حل المسائل النفسية بوساطة القوانين الفيزيائية أو الكيميائية، بل هي أضل منها وأقبح. ولكن الماركسيين كما فعلوا في فلسفتهم، وأطلقوا عليها إسم «الفلسفة العلمية»؛ فإنهم يحاولون في مثل هذه المسائل أن يستخدموا نتائج العلوم التجريبية، ولكن محاولة اللجوء إلى قوانين علم الفيزياء أو علم الأحياء أو ما يشبهها في هذا المجال لا تنتهي - كما سوف نرى - إلا إلى عبث محض. وهذه المحاولات كلها، إما أن تكون ناشئة من الجهل والضحالة؛ وإما أن يكون المقصود منها المغالطة وخداع العامة.

---

(١) لابدّ من الالتفات إلى أن بعض المدارس في علم النفس (ذات الاتجاه الاستبطاني) لا تستخدم أسلوب التجربة الحسية، ولهذا فإنه لا يمكن عدّها «تجريبية» إلا إذا وسّعنا مفهوم التجربة فأصبحت تشمل التجربة الباطنية.

المحاضرة السادسة

الواقع الخارجي

إن أول مسألة تطرح للبحث في علم المعرفة هي: أيوجد واقع خارجي وراء إدراكاتنا أم لا؟.

وبعبارة أخرى: أيكون الوجود منحصراً فقط في الموجودات المدركة وما تلك من صور إدراكية، أم هناك وراء المدرِكين وصورهم ومفاهيمهم الإدراكية (التي هي مدرَكات بالذات لا بالوساطة) أشياء موجودة يتعلق بها الإدراك، فتصبح مدرَكات بالوساطة وبالعرض؟.

وطرح هذه المسألة يثير الاستغراب عند الذين لا ألفة لهم بتاريخ الفلسفة؛ ولعلهم لا يصدقون بوجود أشخاص يشكون في وجود متعلقات للإدراك، أي واقعيات خارج ظرف الإدراك؛ لأن وجود الواقع الخارجي - كما أشرنا من قبل - «فطري» بمعنى من المعاني، وكل إنسان يندفع ذاتياً لكي يتعرف عليه ويفيد منه: فعندما يرى شيئاً فإنه يعده واقعاً خارج ذهنه، وعندما يسمع صوتاً فهو يعتقد بوجود صوت خارجي ووجود منشئه، وعندما يشعر بالجوع فهو يقدم على الاستفادة من الطعام «الخارجي»، وعندما يحس بلذعة البرد فهو يسرع إلى لبس الملابس «الخارجية» أو الاستفادة من وسائل التدفئة الخارجية؛ وهي التي لها وجود خارج إدراكه حسب اعتقاده، وهو أيضاً عندما يتكلم أو يُنصت إلى كلام أحد أو يقرأ كتاباً أو يكتب مقالة فإنه يقوم بذلك كله لمخاطب ومتحدث وكتابة وقارىء خارجي ولا يخطر في ذهنه عادةً أنه لعل هذه الأمور جميعاً موجودة فقط في ذهنه وظرف إدراكه؛ ولكن تاريخ الفلسفة يسرد لنا أسماء أشخاص ذوي مكانة كانوا يعيشون في اليونان قبل زهاء خمسة وعشرين قرناً مضت وهم ينكرون الواقع

الخارجي ويسمون أنفسهم بـ «السوفسطائيين» أي «الحكماء»، وأصلها في اليونانية «سوفيست» وقد تُرجمت إلى اللغة العربية فأصبحت «السوفسطي» ثم أخذت منها كلمة «السفسطة».

السوفسطائية والمرحلة الأولى من مذهب الشك:

لا نملك معلومات واسعة حول آراء وأفكار السوفسطائيين، وما ينقل عنهم لا يرسم لنا صورة واضحة عنهم بحيث نستطيع على ضوئها أن ننسب إليهم أفكاراً دقيقة معينة، ولا تسمح لنا بإصدار حكم بشأنهم؛ والأصعب من ذلك هو معرفة علة أو علل وجود هذه الطريقة الفكرية المنحرفة.

يقول مؤرخو الفلسفة: كانت سوق المنازعات السياسية والمشاجرات القانونية رائجة في تلك البرهة من التاريخ؛ وكان المتعلمون يتسابقون في هذا الميدان ويحاول كل منهم إحراز قصب السبق. واقتصت هذه الظروف وجود مدرسة تُعلم فنون المناظرة والمجادلة وطريقة الفوز على الخصم؛ وهكذا وجد المذهب الذي يعلم أساليب البحث والمناظرة والسفسطة والمغالطة، ويستطيع الأشخاص الذين يدرسون في هذه المدرسة؛ أن يثبتوا أو ينفوا أي موضوع؛ وهذا هو الأمر الذي كان مطلوباً لأصحاب مهنة المحاماة في المحاكم ولأصحاب السياسة اللعوب. وكأن الاستغراق في المغالطة والسفسطة قد دفعهم في النهاية لئلا تكون لهم عقيدة ثابتة، وشيئاً فشيئاً انساقوا إلى اعتبار الحقائق تابعة لفكر الإنسان. وينقل عن أساتذة هذا المذهب قولهم: «الإنسان هو مقياس كل شيء» وبقطع النظر عن فكره لا توجد أي حقيقة إطلاقاً!.

ويقال إن أحد السوفسطائيين البارزين وهو «جورجياس» قد كتب كتاباً يزعم فيه أنه لا وجود لأي واقع؛ وإذا كان موجوداً فهو غير قابل للمعرفة؛ وإذا أمكنت معرفته فلا يمكن أن يعرف للآخرين!.

وقد اعتبر بعض الفلاسفة السوفسطائيين - بمقتضى إطلاق هذا الكلام - منكرين لمطلق الوجود، وحتى وجودهم أنفسهم ووجود أفكارهم وأرائهم. وقد قيل في ردهم: إن هذه الإدعاآت والشكوك والإنكار واقعيات؛ وهذا بنفسه ينقض ما يدعون.

ولكنه فضلاً عن أنه من المستبعد أن تصدر من إنسان عاقل مثل هذه الأقوال البديهية البطلان؛ فإن أقوالاً أخرى تنقل عنهم من قبيل: «الإنسان هو مقياس كل شيء»؛ هذه الأقوال صالحة لتكون شاهداً على أنهم لا ينكرون وجود أنفسهم، بل لا ينكرون أيضاً وجود الناس الآخرين؛ فلعل بحوثهم كانت مركزة على المسائل الأخلاقية والقانونية والاعتبارية، ولعل مقصودهم هو نفس ذلك الشيء الذي يطرحه بعض المثاليين الغربيين بعد أكثر من عشرين قرناً: وهو أن الواقع منحصر في المدرِك والمدرَك بالذات، (وهي الصور الذهنية الموجودة لدى الأنا المدرِكة).

وعلى أي حال، فإن أخطاء الحواس واختلاف آراء وأفكار وأذواق الناس وحتى اختلاف العلماء والفلاسفة كان يمكن استغلالها لترويج السوفسطائية؛ وتعتبر الأغراض السياسية والاتجاهات الإلحادية وطلب الربح والجاه من جملة دوافع أصحاب هذا المذهب. ولكنه لا ريب أن مثل هذه الأفكار كانت خطراً مُميتاً يهدِّد فكر الإنسان وتكامله ورقيَّه المادي والمعنوي والأخلاقي؛ ولهذا كان لابد من مقاومته بأفضل وأسرع صورة.

وأول شخص نهض ضدَّ السوفسطائيين وقاومهم بشدة، هو سقراط؛ وقد أطلق على نفسه إسم «فيلاسوف» أي محب الحكمة؛ ولعله اختار هذا الإسم تعريضاً بهم من ناحية ولأنه كان شديد التواضع من ناحية أخرى، ثم أخذت منها كلمة «الفلسفة» بمعنى حب الحكمة، وكلمة «الفيلسوف» أيضاً. ويطلق على المذهب الواقعي إسم «ريباليسم» وهو المذهب الذي يؤمن بوجود الواقع الخارجي وإمكانية معرفته. ثم انتشر هذا المذهب على نطاق واسع وذلك على يد أفلاطون وتلميذه أرسطو، واستطاع أن يقضي تقريباً على المذهب السوفسطائي ولكن أفكار وأسس هذا المذهب المنقرض استطاعت بعد حين من الزمن أن تظهر بحلة جديدة أكثر منطقية في مذهب المشككين بزعامة «بيرون».

ولم يكن هذا منكراً للواقع الخارجي، لأنه لم يجد أي دليل على نفي ذلك، وإنما هو كان يلقي بعض الشبهات ليستدل بها على عدم إمكانية العلم والاعتقاد اليقيني بوجود الواقع، ولكن هذا المذهب أيضاً لم يلق رواجاً، واستطاعت الفلسفة الواقعية أن تدعم نفوذها في الأوساط الفلسفية.

المرحلة الثانية من مذهب الشك:

انصرفت الفلسفة الأوروبية بكاملها لخدمة الكنيسة في القرون الوسطى، وقد كانوا يدينون ويمنعون دراسة أي فكر لا ينسجم مع آراء زعماء الكنيسة. ومن البديهي في ظل هذه الظروف أن لا يتوقف نضج الفلسفة فحسب، وإنما تجف شجرتها تماماً ولهذا السبب تدفقت سيول الشك بعد عصر النهضة واكتشافات كپلر وكپرنيك وغاليلو التي تتناقض مع نظريات زعماء الكنيسة واكتسحت الشجرة الجافة لفلسفة القرون الوسطى، وذلك لأن قسماً من مواضيع الفلسفة المدرسية (اسكولاستيك) التي كانت تتلقى على أساس كونها حقائق يقينية قد فنّد. ولم تكن هناك فلسفة مثمرة تستطيع إشباع رغبة الباحثين حينذاك؛ ومن هنا أثر هذا في أنفسهم أثراً سيئاً فظنوا أنه لعل بقية المواضيع أيضاً من هذا القبيل، وبهذا بدأت في الغرب المرحلة الثانية لمذهب الشك.

واستمر هذا الوضع حتى شمّر «ديكارت» عن ساعديه لتجديد بناء الفلسفة الغربية، فانتزع لقب «أبو الفلسفة الحديثة». وقد بدأ من وجود الشك والفكر، وظن أنه أثبت بهذا وجود الشاك والمفكر أي الروح الإنساني الذي خاصيته الذاتية هي التفكير. ثم ادعى أن لهذا الروح مجموعة من الأفكار الفطرية ومن جملتها مفهوم «الامتداد» وبهذا أثبت وجود الجسم الذي خاصيته الذاتية هي الإمتداد.

وكان ديكارت يعتبر الوزن والشكل والحركة خواص أولية للأجسام، وهذه لها وجود واقعي. أما اللون والطعم والرائحة والصوت وأمثالها فكان يعدها من الخواص الثانوية للأجسام، ويعتبرها تابعة لكيفية تركيب أجهزتنا الحسية وهي لذلك مثل انفعالاتنا النفسية، وهذه الخواص الثانوية لا وجود لها في الخارج كما يقول.

ومع أن آراء ديكارت مليئة بنقاط الضعف، ولكنها نفخت الروح في الفلسفة الأوروبية واستطاعت أن تهيمن على كثير من الفلاسفة، نذكر من جملتهم مالبرانش واسبينوزا ولايبنيتس.

المرحلة الثالثة من مذهب الشك:

ومن ناحية أخرى فقد تناول الفلاسفة المعاصرون والمتأخرون عن ديكارت أفكاره بالنقد والتمحيص، ومن جملة ذلك نظريته بالنسبة إلى الخواص الأولية؛ فتولى نقدها «باركلي» قائلاً: كما أن الخواص الثانوية تتوقف على ذهن المدرِك فكذلك الخواص الأولية، فمثلاً يتفاوت الإحساس بالثقل بين الناس، ولهذا فلا يمكن القول بأن له وجوداً خارجياً، وكذا وصف القول بوجود الجوهر المادي والجسمي بأنه من قبيل الرجم بالغيب؛ ولهذا فقد اندفع إلى القول بأن طريق المعرفة منحصر في التجربة الحسية. ومن الواضح أن الإدراك الحسي لا يتعلق إلا بالأعراض من قبيل: اللون والطعم والرائحة وأمثالها، ووجود هذه الأعراض أيضاً لا يمكن قبوله إلا في حدود أذهاننا، لأننا لا نملك سبيلاً يثبت لنا جوهراً خارجَ أذهاننا يصلح لأن يكون موضوعاً لهذه الأعراض.

وواصَل «هيوم» الاتجاه التجريبي لباركلي وأنكر الجوهر النفساني أيضاً وفسر أصل العلية بتعاقب الظواهر؛ وفسر الضرورة الموجودة في هذا الأصل بعادتنا الذهنية واعتبر وجود أي شيء قابلاً للشك من وجهة النظر الفلسفية ماعدا الظواهر الذهنية؛ وبهذا بدأت المرحلة الثالثة من مذهب الشك في الفلسفة الغربية.

هذه هي أهم السيول التي تفجرت في تاريخ الفلسفة الغربية وفي أثنائها أنكر الواقع الخارجي أو شُكّ فيه.

ويطول بنا الحديث لو أردنا التحقيق في الشبهات التي يتعلل بها المشككون، ولا توجد ضرورة لننفق وقتنا المحدود في بيان آراء أصحاب الشك وردها؛ وخاصةً بالنظر إلى أن هذه الشبهات تتعلق بمعرفة الواقع، وهي موضوع مسألتنا القادمة. مضافاً إلى أن الماركسيين ـ الذين هم الطرف الأساسي في بحثنا ـ يقفون موقفاً مضاداً تماماً لموقف المثاليين والمشككين ونكتفي فقط بذكر ملاحظة واحدة وهي أن أهم عذر يتعلل به السوفسطائيون والمثاليون هو وجود الخطأ في الإدراكات الحسية والأفكار ولكننا عندما ندقق في خطأ حسي أو فكري فنحن نلاحظ أن قبول ذلك يتضمن عدة اعترافات:

أ ـ وجود المخطىء.

ب ـ وجود قوة مدرِكة عند المخطىء.

ج ـ وجود الصورة الإدراكية التي يفرض خطؤها؛ أي أنها ليست مطابقة للواقع.

د ـ وجود الواقع الذي لم تنطبق عليه هذه الصورة المخطئة.

هـ ـ وجود العلم بخطأ هذه الصورة.

و ـ وجود العلم المسبق بأن الخطأ والصواب لا يجتمعان، وإلا فإن من الممكن كون الإدراك المفروض أنه غير صحيح صحيحاً أيضاً.

وبالالتفات إلى هذه الاعترافات يمكن استخلاص النتائج الآتية:

١ ـ إن وجود أفراد الإنسان المدركين وقواهم المدركة والصور الموجودة في أذهانهم، كل هذه لا يمكن إنكارها.

٢ ـ لابّد من الاعتراف بوجود واقع لم يطابقه الإدراك المخطىء، وإلا فلا يوجد معنى للخطأ حينئذ؛ لأن معنى وقوع الخطأ في إدراك شيء، إنما هو عدم مطابقة هذا الإدراك لذلك «الواقع».

٣ ـ لا يمكن قبول إنكار مطلق العلم وادعاء الشك في كل شيء، لأنه في نفس مورد الخطأ هذا توجد عدة علوم: العلم بوجود المخطىء، العلم بوجود قوته المدركة، العلم بوجود الصورة الإدراكية في ذهنه، العلم بكون هذه الصورة مخطئة، العلم بوجود الواقع الذي لا تنطبق عليه هذه الصورة، وأخيراً العلم بأنه ليس من الممكن أن يكون هذا الإدراك المخطىء حقيقة في نفس الوقت، أي العلم باستحالة التناقض.

والآن نتناول المثالية (ايديالیسم) والواقعية (ریالیسم) بشيء من التوضيح:

مفهوم الواقعية والمثالية

كلمة «ریالیسم» مأخوذة من هذا الأصل res =(الشيء، الواقع)، وهي تعني «الاتجاه الواقعي» أما كلمة «ايديالیسم» فمأخوذه من هذا الأصل idein =(

الرؤية) وإن لها معاني مختلفة، لأن كلمة «ايديا» هي بمعنى «صورة المرئي» لغوياً، فتارة تستعمل بمعنى التصور[1] الذهني وأخرى بمعنى المثال العقلي (المثال الأفلاطوني)، وثالثة بمعنى الكمال المطلوب وغيرها.

ولكل واحدة من هاتين الكلمتين (ريااليسم وايديااليسم) اصطلاحات متنوعة، ولابد من الالتفات إليها لكي لا نقع في الخطأ ولنصون أنفسنا من سوء التفاهم.

الواقعية والمثالية في الأخلاق والفنّ

قبل أن نقتحم عالم المعاني الفلسفية لكلمتي الواقعية والمثالية، لابد أن نذكر بأنهما تستعملان أيضاً في غير الفلسفة، فالواقعية في الأخلاق مثلاً تعني أن القيم الأخلاقية تابعة للواقعيات الموجودة ولرغبات الناس الحالية. وفي مقابلها المثالية في الأخلاق، وهي تعني أن القيم تعبر عن المُثُل العليا والكمالات السامية، ولو أنها لا تتمتع بوجود خارجي، أو أن الرغبة العامة لا تميل إليها؛ ولهذا يجب على المثاليين أن يبذلوا قصارى جهودهم لتحقق هذه الكمالات أو على الأقل ليقتربوا منها؛ ولابد من تكثيف المحاولات ليربي الناس في احترامها. وعلى هذا فإن كل من يدعو إلى القيم الرفيعة والمُثُل الأخلاقية، فهو يعد «مثالياً» بالمعنى الأخلاقي، وإن كان «واقعياً» في المجال الفلسفي.

ولهاتين الكلمتين استعمال خاص في الفن والأدب: فالواقعية تطلق على تلك المدارس الفنية والأدبية التي تصور في فنها أو نثرها أو شعرها مناظر الطبيعة والآثار الواقعية. وفي مقابلها تطلق المثالية على تلك المدارس التي تجسم المناظر الخيالية والأمور غير الواقعية وترسم عالماً من الآمال والمُثُل. وواضح أن هذه الاصطلاحات لا علاقة لها بالفلسفة؛ فمثلاً قد يكون أحد الفنانين التشكيليين أو الشعراء أو الكتاب واقعياً ولكنه «مثالي» من الناحية الفلسفية، أو بالعكس قد يكون الفنان أو الأديب مثالياً ولكنه «واقعي» من الناحية الفلسفية.

---

(١) كلمة «التصور مأخوذة من الصورة» ومعناها تكوين الصورة في الذهن.

المحاضرة السابعة

الواقعية والمثالية في الفلسفة:

إن لهاتين الكلمتين معاني مختلفة في الفلسفة، وأهمها ما يأتي:

أ ـ من المسائل التي وقع فيها البحث بين الفلاسفة منذ أقدم الأزمنة هذه المسألة: كيف نحصل على المفاهيم الكلية مثل: الإنسان، الشجر، الحديد...؟ وما هي كيفية انطباقها على الأشياء الخارجية؟ وإزاء هذه، أيوجد شيء خارج الذهن، أم كل ماله وجود خارجي فهو هذه الأشياء الجزئية؛ وأما المفاهيم الكلية فهي ألفاظ أو رموز ذهنية تصلح لأن تطلق على أفراد كثيرة بناءً على اعتبار الناس له وأتفاقهم عليها؟ وبعبارة أخرى: «الكلي الطبيعي» أهو موجود في الخارج أم لا؟.

إن هذه المسألة لأعمق من أن يجاب عليها بجواب سطحي؛ لأنها تشكل الحجر الأساسي للبحوث الماهوية وتتصل من ناحية بمسألة أصالة الماهية أو أصالة الوجود. ومن ناحية أخرى تتصل بالدراسات الوضعية (بوزيتويسم) ودراسات التحليل اللغوي (لينكويستيك) الشائعة في هذه القرون الأخيرة؛ ولهذا يصبح التحقيق فيها بحاجة إلى دراسة فلسفية مفصلة ودقيقة ليس بإمكاننا في هذا المجال القيام بها.

وعلى أي حال، فإن الأشخاص المعتقدين بأن المفاهيم الكلية لها ما بازاء في الخارج وبعبارة أخرى: إن للكلي الطبيعي وجوداً واقعياً، يطلق عليهم إسم «الواقعيين»؛ أما الذين كانوا ينكرون الوجود الواقعي للكلي الطبيعي، فيعرفون

بـ «الأسميين» (نومينياليست) أي أنهم يقولون بأصالة التسمية؛ ونذكر هنا بأن كلتا الفئتين تسلم بأن الإدراكات الجزئية لها ما بإزاء في الخارج، وكان اختلافهم فقط في ما يتعلق بالمفاهيم الكلية.

أما سقراط وأفلاطون، فكانا يعتقدان بأن المفاهيم الكلية لها ما بإزاء في الخارج؛ وهي الموجودات المجردة التي هي فوق الزمان والمكان. وقد شاهدتها الروح الإنسانية قبل تعلقها بالبدن؛ وعندما ندرك هذه الأشياء الجزئية التي هي بمنزلة الظل لتلك المجردات، فإن الروح تتذكر تلك الحقائق المجردة وبهذا الشكل يتحقق إدراك الكليات؛ ويسمي أفلاطون هذه الموجودات المجردة باسم «ايديا» التي ترجمت إلى اللغة العربية بكلمة «مثال» وجمعها «مُثُل» ويستعمل هذا اللفظ بعينه في اللغة الفارسية؛ وبهذه المناسبة فقد سميت نظريته بالمثالية «ايديااليسم».

فمثالية أفلاطون إذن لا تعني إنكار الواقع الخارجي؛ وإنما علاوةً على اعترافه بأن للإدراكات الجزئية ما بإزاء عينياً، فهو قائل بأن للمفاهيم الكلية أيضاً ما بإزاء عينياً. ولكنه كان يعتبر هذه مجردة ومتعالية على المادة والماديات، ولهذا فإن مثالية أفلاطون من جملة المدارس الواقعية وليست متعارضة معها.

ومن المتيقَّن وجود أشكال أخرى للواقعية وأشهرها نظرية أرسطو القائلة: إن الكلي الطبيعي يوجد بوجود أفراده في الخارج، أما مفهومه الذهني فهو يحصل بتجريد الإدراكات الجزئية.

ب ـ مر علينا في الفصل الماضي، أن بعض الفلاسفة يعتقد بأن الواقع ينحصر بوجود المدرِك؛ والمدرَك ينحصر أيضاً في المفاهيم والصور الإدراكية الموجودة في ظرف الإدراك. ولا وجود لشيء وراء هذه الصور الذهنية؛ أي أنها لا تحكي عن واقع تنطبق عليه هذه الصور ماعدا الموجودات المدركة الأخرى وتوصف هذه النظرية أيضاً بـ «المثالية» ويعد «باركلي» ممثل هذا المذهب بين الفلاسفة المحدثين (منذ ديكارت فما بعد). ويحتمل أن يكون هذا هو مقصود السوفسطائيين القدماء (أو على الأقل مقصود بعض منهم)؛ وإن كان باركلي ينفي

انتسابه إليهم وكأنه يَنسب إليهم إنكار مطلق الواقع أو إنكار مطلق العلم بالواقع.

وتقف في مقابل هذا المذهب سائر المذاهب الفلسفية الأخرى القائلة بوجود واقعيات خارجية أخرى غير الموجودات المدركة؛ هذه الواقعيات هي متعلقة الإدراك وهي معلومة بالعرض ولابد من اعتبار هذه المذاهب جميعاً الواناً من «الواقعية» سواء أكانت مثل المادية التي تحصر الواقع الخارجي بالمادة وخواصها، أم كانت تقول بوجود المجردات وما وراء الطبيعة بالإضافة إلى وجود المادة والأمور المادية.

إن استعراض شبهات باركلي ونقدها يحتاج إلى مجال أوسع، وأخف إشكال يرد عليه أنه لا يحق له نفي ما وراء الذهن؛ وأقصى ما يستطيع أن يقوله هو الشك مثل هيوم. وذلك لأن التجربة لا تستطيع أن تنفي ماوراءها، والفرض يقول إن التجربة تتم فقط في داخل الذهن وفي ظرف الإدراك؛ وعلى هذا فالفيلسوف التجريبي (آمپريست) لا يحق له إنكار ماوراء الذهن، بل يحق له فقط أن يقول إن تجربتي لا تتعلق مباشرةً بما هو خارج عن الذهن، وحسب ما أؤمن به من مذهب تجريبي (آمپريسم) فإنني لا أستطيع أن أعتقد بما وراء الذهن. وإذا كان الاعتقاد بالجوهر المادي لوناً من الرجم بالغيب حسب هذا المذهب، فلا بد أن يعتبر الإنكار أيضاً لوناً آخر من الرجم بالغيب على أسس هذا المذهب نفسه! وأما دراسة نظرية هيوم ونقدها فهو يتوقف على حل سائر مسائل المعرفة ولهذا نحجم الآن عن تناولها.

ج ـ منذ أواخر القرن الثان عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر، ظهر مذهب فلسفي خاص في آلمانيا؛ وهو يهدف إلى إثبات الإرادة الحرة للإنسان، وفرض سلطتها على القوانين الطبيعية الجبرية العمياء؛ وقد بدأ هذا المذهب منذ «فيخته» تلميذ كانت، ثم أكمله «شلينج» و«هيجل» و«شوبناور»، كلٌ منهم بآرائه الخاصة.

وقد لاحظ هؤلاء أن الطبيعة وقوانيها لا تصلح لأن تنبثق عنها الإرادة الحرة، فانصرفوا للبحث عن منبع آخر، فاستفادوا من آراء أهل العرفان السابقين

ومن أفكار ديكارت وكانت الفلسفية؛ واتجهوا إلى القول بأصالة الروح وقالوا: إن منبع الوجود هو روح مطلق غير متعين، وفسروا عالم الكثرة ومن جملته العالم الطبيعي، على اعتبار أنه مُثُل محدودة ومعينة لذلك الروح؛ وكل واحد منهم قد فسر ظهور الكثرة بشكل خاص، وتفصيل ذلك يُبعدنا عن هدفنا الأصيل.

ومن بين هؤلاء «هيجل» الذي نال شهرة طبقت الآفاق وأنصاراً كثيرين لاسيما بعد أن أصبح ديالكتيكه الملهمَ للماركسية وشيدت الفلسفة المادية الديالكتيكية على أساسه.

ويعتبر هيجلُ الروح المطلق مفكراً يوجد أفكاره دائماً في ذهنه حسب النظام الثلاثي: الأطروحة (تز)، الطباق (آنتي تز)، التركيب (سنتز)؛ وكل موجودات العالم إنما هي أفكاره. والعالم الطبيعي هو نفسه المثال المطلق الذي تغرب عن نفسه ثم يتركب معه، ومن هذا التركيب يوجد الإنسان الذي يتكامل فيعود مرة أخرى إلى المثال المطلق بصورة مجتمع ودولة.

بهذا الشكل فهيجل لا يقول بالتباين بين المثال والمادة، ولا بين عالم الذهن والخارج؛ وهو يعتبر القوانين المسيطرة على العالم هي نفسها القوانين المنطقية على الظواهر الذهنية. ولهذا السبب فقد اعتبرت مثاليته مثالية خالصة ومحضة.

وهو يعتقد أن حركة العالم الخارجية، هي نفسها الحركة الذهنية الحاصلة في الروح المطلق، وهو يتصور أن مثالاً إيجابياً يُبرز مثالاً آخر سلبياً هو ضده أو نقيضه؛ وبالتركيب بينهما يوجد مثال ثالث أشمل منهما وأكمل. وكان يظنُّ أن العلاقة بين هذه المُثُل هي علاقة منطقية، أي مثل العلاقة القائمة بين مقدمات البرهان (الصغرى والكبرى) ونتيجته، وهو يُحلّ هذه العلاقة مكان العلاقة العينية والوجودية بين العلة والمعلول التي يقول بوجودها الفلاسفة بين الأشياء الخارجية.

وكان هيجل يقول: لكي نكشف العلاقة المنطقية بين الظواهر أو المُثُل الذهنية للروح المطلق، لابد من معرفة العلاقة بين المقولات أو المفاهيم الكلية؛ ومن هنا يجب أن نبدأ من مقولة تتصف هي بكونها أكثر المفاهيم كلية وبديهية وإطلاقاً، وهذه المقولة هي مقولة «الوجود»=(Being).

فليس لهذا المفهوم أي تعيُّن إطلاقاً، أي إنه «ليس» شيئاً خاصاً، ومن هذا المفهوم نحصل على مفهوم «العدم» الذي هو نقيضه؛ ثم يمتزج هذان: الأطروحة (تز) والطباق (آنتي تز)، وحسب تعبيره «يمر كلٌ منها من أعماق الآخر» فيتركبان وينحل تناقضهما في مفهوم «الصيرورة» الذي يتضمن بوضوح المفهومين معاً.

ثم يصبح هذا المفهوم الجديد «أطروحة» ويوجد منه مفهوم سلبي هو «الطباق» وبالتركيب بينهما يتحقق مفهوم إيجابي ثالث هو «التركيب»؛ ويستمر هذا التيار حتى توجد جميع المفاهيم الذهنية حسب هذا النظام الثلاثي (ترياد).

وليس بإمكاننا هنا أن نناقش نظريات هيجل، وسوف نتعرف بعون الله في الفصول القادمة ولا سيما في فصل «الديالكتيك» على آرائه بشكل أوسع، وعلى نقاط الضعف منها إلى حدما أيضاً. ونشير هنا فقط إلى أهم مواقف المذهب الواقعي تجاه مثالية هيجل، وهي:

١ ـ إن حيثية الوجود الخارجي والعيني ليست هي حيثية الوجود الذهني والمثالي؛ والعلاقات بين الموجودات الخارجية هي من قبيل علاقات العلية والمعلولية، وليست هي من قبيل العلاقات الذهنية والمنطقية. وعلى هذا فلا يمكن جعل العلاقات المفهومية والقوانين المنطقية ممثّلة للعلاقات الخارجية والقوانين الوجودية، فضلاً عن أن تكون هي بعينها.

٢ ـ لا يمكن أن يكون هناك وجود عيني بدون تعين؛ وحتى المفاهيم الذهنية فإنها من حيث كونها وجوداً ذهنياً فإن لها وجوداً متعيناً، ومن حيث المفهوم أيضاً كل مفهوم له تعيُّن مفهومي خاص يفصله عن المفاهيم الأخرى، ولاسيما المفاهيم المضادة والمناقضة له؛ ولهذا فإنه لا يمكن أن يمرر مفهوم من أعماق المفهوم الآخر، ولا يمكن أيضاً أن يتحد أحد هما بالآخر، فضلاً عن ادعاء أن بين مفهوم الوجود والعدم علاقةً منطقية وضرورية!.

٣ ـ إن العدم والنفي لا طريق له إلى صميم الواقع، ولا يمكن اعتبار أي موجود مركباً من النفي والإثبات حقيقة؛ وإذا وقعنا على بعض عبارات الفلاسفة الواقعيين التي تُوهم شيئاً من هذا القبيل، فإن مقصودهم كون ذهن الإنسان ينتزع

من محدودية الوجود مفهوم «العدم».

المثالية والمادية

اتضح لنا مما سبق أهمُّ معاني المثالية؛ ورأينا أن المعنى الأول لا يعني أبداً إنكار الواقع الخارجي، ولا يتناقض هذا مع أي معنى من معاني الواقعية. أما المعنى الثاني لها، فهو يتضمن إنكار الواقعيات اللاذهنية ويقف في مقابل الواقعية، وفي المعنى الثالث، يتم إنكار وقوع التباين بين الذهن والخارج؛ وتعتبر فيه الواقعيات الخارجية نفس المُثُل الذهنية وتابعة للقوانين المنطقية. وأخيراً فإن أي واحد من هذه المعاني لا يتناقض مع «المادية» التي هي بمعنى أصالة المادة وإنكار الواقعيات غير المادية؛ بل المادية في الواقع هي إحدى الاتجاهات الواقعية[1] التي تحصر الواقع الخارجي في المادة والأمور المادية.

ولكن الماركسيين يُسقطون من الحساب اختلاف معاني المثالية أولاً؛ وثانياً فهم يجعلون المثالية في مقابل المادية؛ وثالثاً يجعلون المثالية مساوية للاعتقاد بوجود الله ويوهمون الناس بأن إبطال المثالية يؤدي بشكل ذاتي إلى نفي وجود الله أيضاً.

كتب إنجلز: إن المسألة الأساسية والخطيرة في كل الفلسفات ولاسيما المعاصرة هي عبارة عن مسألة علاقة التفكير بالوجود[2].

ثم يضيف: وينقسم الفلاسفة إلى معسكرين كبيرين حسب إجابتهم على هذه المسألة؛ فالذين يدعون أن الروح كانت موجودة قبل الطبيعة، وفي النهاية فهم يقبلون أن العالم «مخلوق» (لابد من القول أن خلق العالم عند الفلاسفة، مثلاً عند هيجل، يتخذ شكلاً أكثر غموضاً وإهمالاً من المسيحية) هؤلاء يشكلون المعسكر المثالي.

---

(١) كتب لينين: لابّد أن نذكر أنه هنا، قد استعملت كلمة الواقعية في مقابل المثالية؛ ولكني لا أستعمل لهذا المعنى إلاّ ما استعمله إنجلز، وهو كلمة «المادية» فهي الكلمة الوحيدة التي أراها صحيحة في هاذ المجال (الترجمة الفارسية للمادية والمذهب التجريبي النقدي: صفحة ٨١).

(٢) لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية: صفحة ٢٣.

أما الذين يعدون الطبيعة هي المبدأ الأساسي فقد انضموا إلى المذاهب المادية المتنوعة»[1].

وكتب موريس كنفورت: «يوجد دائماً للمثالية عالم أرفع وأكثر واقعية؛ وهو العالم اللامادي الذي هو مقدم على العالم المادي؛ ويكون هذا العالم المادي تابعاً لعلة ومنبع أزلي. أما المادية فهي تقف على الجانب الآخر ولا تعتقد إلا بعالم واحد، وهو العالم المادي»[2].

والمقصود من المثالية في الفلسفة هو ذلك الاتجاه القائل أن وراء الواقع المادي واقعاً أرفع وهو الواقع الروحي؛ ولابد أن نصل في نهاية التحليل إلى أن الواقع المادي لا يمكن تفسيره إلا على أساس ذلك الواقع الروحي.

إن هذا الخلط بين المصطلحات وجعل المثالية في مقابل المادية حيث لا يوجد له وجه صحيح، يحتمل أن يكون ناتجاً من عدم الدقة والتساهل والاستعجال في إصدار الأحكام؛ وتوجد هذه الظاهرة بكثرة في أحاديث زعماء الماركسية. ويحتمل أن يكون مقصوداً ومتعمَّداً، وذلك لهدف المغالطة والخداع؛ فيردون لوناً من المثالية (كمثالية باركلي مثلاً) ويستنتجون من هذا أن جميع ألوان المثالية إذن مردودة. ويمكن أن يعتذر الماركسيون بأن للمثالية عندنا معنى خاصاً جديداً يشمل كل المذاهب الفلسفية ماعدا المادية، ولكل أحدٍ الحقُّ في وضع اصطلاح جديد.

ولكن هذا العذر لا يكون مقبولاً إلا في حالة واحدة، وهي إذا ما تناولوا نظريات كل مذهب من المذاهب الفلسفية التي جمعوها تحت هذا الإسم العام بالدرس والتحليل؛ أما أن يردوا بعضاً منها ليصوروا للناس أن جميع المذاهب التي أدرجت تحت هذا العنوان قد أصبحت باطلة فذلك ما لا يمكن قبوله.

ومما يزيد سوء الظن عندنا أن مفكري الماركسية المعاصرين لم يستدركوا أخطاء أسلافهم ولم يدققوا في استنتاجاتهم؛ وإنما هم يقتفون أثر الذين تقدموا

---

(١) المصدر السابق: صفحة ٢٥.

(٢) الترجمة الفارسية للمادية الديالكتيكية: صفحة ٣١.

عليهم، فيتورطون في أخطاء صارخة هي إلى الشعوذة أقرب منها إلى البرهان والاستدلال!.

فنحن نقرأ في كتاب اعدته مجموعة تتكون من أحد عشر محققاً وآكاديمياً من الاتحاد السوفيتي:

«. . . ولم ينشأ الإنسان ووعيه إلا في درجة معينة من تطور الطبيعة كنتاج رفيع لها، في حين وجدت الطبيعة ذاتها بشكل خالد. ولم يوجد ولا يمكن أن يوجد أي «وعي ما فوق الإنسان» أي «وعي مطلق» أية «روح مطلقة» وعلى هذا فالفلسفة المادية تُعلم أن الطبيعة، أن المادية هي السابقة، وأن الروح، أن الوعي هو اللاحق[1].

يشير هذا الحديث إلى أن الطبيعة التي لا حياة فيها ولا شعور مقدَّمة على وجود الإنسان؛ ثم يضاف إلى ذلك مباشرة أنه «لا وجود للشعور والروح المطلق، بل من المستحيل أن يكون موجوداً»، كأن النتيجة المنطقية لكون شعور الإنسان مؤخراً عن وجود الطبيعة هو أنه لا وجود على الإطلاق للروح المطلقة، بل من «المستحيل» وجودها!.

لابد أن يسأل هؤلاء العلماء: من الذي فرضتموه طرفاً مقابلاً لكم في هذا البحث؟.

إن أجبتم بأن الأفلاطونيين هم الطرف المقابل، فلا يغيبن عن بالكم أن الأفلاطونيين لا ينكرون تأخُّر الشعور الحسي لدى الإنسان عن الطبيعة؛ وإنما هم يدعون أن للروح المجرد قبل تعلقه بالبدن لوناً آخر من الإدراك الحضوري. وأما ما تُثبته العلوم التجريبية، فهو كون الإدراك الحسي الذي يتمُّ بوساطة الأجهزة الحسية للإنسان متأخراً عن الطبيعة التي لا حياة فيها ولا شعور، ولا تستطيع العلوم التجريبية أن تنفي تقدُّم موجود غير مادي ولا إدراكه الحضوري للأمور المجردة، لأن هذه الأمور خارجة عن منطقة نفوذ التجربة الحسية. وإذا أمكن رد

---

(١) الترجمة العربية للمادية الديالكتيكية: طبعة دمشق، صفحة ٧٥.

هذا الادعاء، فلا بد أن يكون قائماً على أساس الأصول الميتافيزيقية التي ترفضها فلسفتكم أيها الماركسيون.

وإن فرضتم أن الطرف المقابل لكم هو باركلي وأتباعه فلابد أن نلتفت إلى أنهم ينكرون وجود المادة والطبيعة ويعتبرونها مُثُلاً ذهنية؛ إذن مع أشخاص كهؤلاء كيف تستطيعون أن تناقشوا مسألة ما إذا كانت المادة متقدمة أم الروح؟.

وإذا كان لكم معهم حديث، فلا بد أن يتجه إلى أصل «وجود» المادة الخارجية الذي تعجزون أنتم عن إثباته[1] كما يعجز هو عنه.

وإن وجهتم نقاشكم نحو أتباع هيجل، فهؤلاء لم يقولوا بتباين أصلاً بين الذهن والخارج، بين المثال والمادة، وإنما كانوا يعتبرونهما وجهين لعملة واحدة، والتقدم الذي كانوا ينسبونه للمثال لم يكن من قبيل التقدم الزماني.

وعلاوة على هذا، فكيف يمكن اعتبار تأخُّر الشعور أو الروح الإنساني دليلاً على عدم الشعور أو الروح المطلق؟ وأيُّ منطق يجيز مثل هذا الاستنتاج؟.

والأفظع من الجميع القول باستحالة وجود الروح المطلق ومن أشخاص يصفون فلسفتهم بـ «العلمية» ويعتبرونها مؤسسة على دعائم من العلم التجريبي! بينما مفهوم «الاستحالة» مفهوم ميتافيزيقي لا يمكن إثباته بالتجربة الحسية ولا بأي جهاز علمي إلا إذا كانت المختبرات السوفيتية قد توصلت إلى اكتشاف جديد تستطيع بفضله الحصول على المفاهيم الميتافيزيقية من التجارب الحسية!.

وهناك سؤال أخير، وهو: ماذا يعني أن يطرح شخص مادي هذا السؤال: «أتكون المادة متقدمة أم الروح»؟ مع أنه ينكر أساساً وجود اللامادي، ويعتبر الروح والشعور والتفكير أموراً مادية؟.

ويصبح طرح هذا السؤال بالنسبة إليه في الواقع مثل ما لو قيل: أتكون المادة بكاملها متقدمة أم بعضها متقدماً على بعض؟! وحتى إذا كان طرح هذا

---

(١) سيأتي مزيد من التوضيح لهذا الموضوع في الدروس القادمة بعون الله.

السؤال صحيحاً فهو لا علاقة له أبداً بمسألة المثالية.

والحاصل أن المسألة الأساسية بين المادية والمثالية (حسب اصطلاحهم العام)، هي: أيكون للمادة وجود خارجي، أم لا؟ وإذا كان لها وجود خارجي، أهناك شيء موجود غير المادة أم لا؟ أما تقدم أو تأخُّر الروح والشعور فلا علاقة له بهذه المسائل؛ وكذا لا علاقة له بمسألة الواقع الخارجي التي هي موضوع حديثنا هنا، وذلك لأن بحثنا ينصب على أصل الواقع، ولا يتعرض لتقدُّم أو تأخُّر واقع ما على واقع آخر.

المحاضرة الثامنة

العلم بالواقع

عرفنا أن الوجود ليس مساوياً للمدرك وصوره ومفاهيمه الذهنية؛ وإنما توجد واقعيات خارجية مستقلة عن الإدراك بحيث تحكي عنها هذه الصور الإدراكية.

أما هنا فنواجه أمامنا هذا السؤال:

أتكون الصور والمفاهيم الذهنية رموزاً فقط للواقعيات الخارجية، أم أنها تكشف عنها حقيقةً؛ والواقعيات الخارجية موجودة في ظرف الواقع بنفس الشكل الذي هي موجودة به في ظرف إدراكنا؟.

وبعبارة أخرى: أيمكن التعرف على الواقع الخارجي بصورة حقيقية أم لا؟.

وبعبارة ثالثة: أيكون المعلوم بالذات (الصور الإدراكية) مطابقاً بالدقة للمعلوم بالعرض (الواقع الخارجي)، أم لا؟.

منذ زمن موغل في القدم وجد بعض الفلاسفة المعتقدين بأن الواقع الخارجي لا يمكن معرفته معرفةً حقيقية، ولا تستطيع إدراكاتنا فقط أن تقودنا إلى أصل وجوده؛ واختلاف الإدراكات يكون علامة إلى حدما على اختلاف المدركات، ولكن العلاقة بين هذين لا تتجاوز العلاقة بين العلامة والرمز من ناحية؛ والشيء الذي جعلت له تلك العلامة، وذلك الرمز من ناحية أخرى. وخلاصة القول: فإن الواقعيات الخارجية كما هي موجودة في الخارج تبقى مجهولةً بالنسبة إلينا.

وقد وجد في الفترة الأخيرة بعض المتحمسين لهذه النظرية[1] وهم يذكرون شواهد لها من العلوم التجريبية، ولا سيما علم الفيزياء؛ ويسمَّى هذا الاتجاه (وهو الذي يعتبر مطلق الواقع الخارجي مجهولاً) باسم «آغنوستي سيسم[2]» وهو مأخوذ من كلمة «آغنوس» منفي «غنوس» الذي تُرجم إلى اللغة العربية، فكان «الغنوصي» ويطلق على أتباع هذا المذهب إسم «اللاادريين».

وتوجد فئة أخرى من الفلاسفة الماضين والمحدثين تعتقد بأنه لا مطابقة الإدراك للواقع الخارجي يمكن إثباتها ولا عدم مطابقته له؛ وعلى هذا فلا يمكن قبول أحد الطرفين بصورة يقينية، وهذا هو مذهب المشككين المعروف باسم «سبتي سيسم[3]»، ويمثله من القدماء «پيرون» ومن المحدثين «هيوم».

ويقف في مقابل هاتين الفئتين الفلاسفةُ الجزميون (دُجماتيست) وهم يعتقدون بأن الواقع الخارجي يمكن أن يعرف معرفةً حقيقية، ويمكن في الجملة الحصول على معرفةٍ مطابقة للواقع؛ ولكنهم يختلفون في سعة المعرفة الحقيقية مما سنتناوله في البحوث القادمة إن شاء الله.

ويحسن الالتفات إلى أن كلمة «دجماتيسم» يستعملها كانت بحق كل فلسفة ليست نقدية، بينما هي تستعمل اليوم بمعنى قبول الاعتقاد بلا دليل نتيجةً للتعصب؛ ولهذا لابد من التمييز بين هذين المعنيين والمعنى الأول.

وهناك ملاحظة ينبغي ذكرها، وهي أن بعض الفلاسفة المحدثين يلحق في الواقع بالفئة الأولىٰ ولو أنهم يدعون المعرفة الحقيقية، وذلك لأنهم إما أن يعرفوا العلم الحقيقيَّ بشكل يخرج من موضوع بحثنا، وإما أن يتضح لنا خلال البحث

---

(١) كتب إدينجتون: إنّ علم الفيزياء لا يملك أي وسيلة لدراسة ما وراء الرموز، ومن الناحية العلمية في هذا العصر ينتهي إدراك ظواهر العالم المادي في الحد الأقصى إلى معرفة المعادلات التي تسيطر على هذه الرموز؛ ولا علاقة له بمعرفة ماهية ذلك الشيء الذي يظهر في لباس هذا الرمز. (العلم والعالم اللامرئي، ترجمة مصطفى مفيدى، صفحة ٣٢، ٣٣).

(٢) تستعمل هذه الكلمة أحياناً بمعنى التوقف عن كل تصديق ونفي أي لون من ألوان العلم، حتى العلم بوجود الواقع الخارجي.

(٣) تستعمل أحياناً هذه الكلمة في معنى عام مذهب السوفسطائيين ومذهب اللاأدريّين.

والاستدلال أنهم لم يكونوا صادقين منذ البدء فيما يدعون.

وللمثال، نشير إلى نظرية «النسبية الذاتية» القائلة: أن كل معرفة وإدراك فهو تابع لخصوصيات الشخص المدرك وظروف الإدراك الخاصة؛ وحتى أنه من الممكن أن يختلف إدراك أي فرد مع الأفراد الآخرين؛ ومع ذلك فإن معرفة الجميع تكون علماً حقيقياً!.

ومن الواضح أنه لا يمكن اعتبار مثل هذه النظرية في زمرة النظريات القائلة بالمعرفة الحقيقية، أي المعرفة المطابقة تماماً للواقع الخارجي؛ وذلك لأنه من البديهي أن جميع العلوم المختلفة بشيء واحد معين لا يمكن أن تكون كلها مطابقة لذلك الشيء مائة بالمائة؛ وعلى هذا فإما أن يكون صاحب هذه النظرية منكراً لإمكانية المعرفة الكاشفة عن متعلقها، وإما أن يكون شاكاً في هذا المجال. وعلى أي حال فإنه لا يمكن عده من جملة الفلاسفة الجزميين.

فلننظر إلى الماركسيين لنعرف إلى أي فئة هم ينتمون كما يعلنون، وإلى أي حد هم صادقون كما يدعون؟.

فالماركسيون يزعمون أنه من الممكن معرفة جميع الواقعيات الخارجية (وهي في رأيهم منحصرة بالماديات)، وأنه لا وجود في هذا العالم لشيء لا يمكن معرفته؛ وأن نظرية المعرفة الماركسية هي النظرية الوحيدة التي تستطيع إثبات القيمة الواقعية للمعرفة الإنسانية.

كتب ستالين قائلاً:

«على العكس من أصول المثالية التي تنكر إمكانية التعرف على أصول وقوانين الدنيا، وليس للعلم عندها قيمة ولا وقع؛ والتي لا تعتقد بالحقيقة العينية (أوبجكتف) وتتصور الدنيا مليئة بـ «الذوات المستقلة» التي لا يمكن معرفتها بوساطة العلم. فإن المادية الفلسفية لماركس تَعتبر الدنيا وقوانينها قابلة للمعرفة، وهي تقول بأن معرفتنا بالقوانين الطبيعية التي تحصل من التجربة العملية هي معرفة معتبرة وحقيقية عينية وواقعية ولا وجود لشيء في هذا العالم لا يمكن معرفته. وإذا كانت هناك أمور نجهلها لحد اليوم فسوف يأتي اليومُ الذي تكتشف فيه،

وتعرف بفضل الوسائل العلمية والعملية[1]».

ويقول لينين:

«إن المادية توافق بصورة عامة على كون الموجود الحقيقي العيني (أوبجكتف)؛ أي المادة، مستقلاً عن الشعور والإحساسات والتجربة... ولكن الشعور ليس شيئاً سوى انعكاس من الوجود، وفي أفضل صوره يكون انعكاساً كاملاً إلى حد النهاية[2]».

ونقرأ في كتاب «المادية الديالكتيكية» الذي قامت بتأليفه فئة مكونة من أحد عشر عالماً سوفيتياً:

«إن جوهر الحقيقة، إن المعرفة لا تكون حقيقية موضوعياً إلا إذا عكست بأمانةٍ ما هو موجود باستقلال عن الوعي العاكس»[3].

وكتب لينين:

«إن اعتبار الإحساسات مصوِّرة للعالم الخارجي، وقبول الحقيقة العينية، والوقوف إلى جانب النظرية المادية للمعرفة؛ كل هذه التعبيرات تشير إلى معنى واحد»[4].

وهو يقول أيضاً:

«كلٌّ من يقرأ «آنتى دور ينج» و«لودفيج فو ير باخ» مع قليل من الدقة فإنه سيصادف كثيراً من أحاديث إنجلز عن الأشياء وانعكاساتها في مخ الإنسان وشعوره وفكره؛ ولا يقول إنجلز عن الإحساسات والأفكار أنها «كاشفة» عن الأشياء، لأن المادية المحقِّقة لابد أن تصنع مكان كلمة «كاشف» كلمة «تصوير» أو «انعكاس»[5].

---

(١) الترجمة الفارسية للمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: صفحة ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) نفس المصدر السابق: صفحة ٢١. وتوجد في ترجمة أخرى عبارة «مقارباً للصحة» مكان عبارة «كاملاً إلى حدّ النهاية».

(٣) الترجمة العربية للكتاب المذكور، طبعة دمشق، صفحة ٣٢٦.

(٤) الترجمة الفارسية لكتاب المادية والمذهب التجريبي النقدي: صفحة ٢٠٦.

(٥) نفس المصدر السابق: ص ٤٧.

ويقول أيضاً:

«من التهريج أن يدَّعيٰ بأن الماديين يقولون إن الأشياء بذاتها والتي تظهر بمظاهر متعاقبة لا يمكن معرفتها إلا بشكل غير واضح»[1].

وكتب روجيه غارودي:

«إن ما تؤكده المادية هو:

١ ـ إن اللون والصوت والرائحة هي خصائص موضوعية للمادة مستقلة عن وعي الإنسان وحواسه.

٢ ـ إن إحساساتنا تستطيع أن تُقدم لنا عنها انعكاساً صحيحاً»[2].

وكتب لينين أيضاً:

«لا يتكلم إنجلز عن الرموز ولا عن الهير وغليفات، بل عن النسخ، عن الصور الفوتوغرافية، عن الصور طبق الأصل، عن انعكاسات الأشياء كما في المرآة»[3].

يفهم بوضوح من هذه الكلمات، أن الماركسيين يعتبرون المادة قابلة للمعرفة بصورة كاملة، وأن اللون والصوت والرائحة وسائر الإدراكات الحسية موجودة في الخارج كما نحس بها، وبشكل عامٍّ فهم يعتبرون الإدراك نسخة مطابقة للأصل، ويخالفون الرمزية بعنف.

وينقل لينين قول العالم الفسيولوجي الشهير «هلمولتز»:

«لا يمكن أن تكون التصورات التي نشكلها عن الأشياء سوى رموز، إشارات طبيعية للأشياء، إشارات نتعلم استخدامها لتنظيم حركاتنا وأعمالنا؛ وحين نتعلم أن نفك هذه الرموز بصورة صحيحة، فإننا نصبح قادرين بمساعدتها

---

(١) وأيضاً: ص ١٩٢.

(٢) النظرية المادية في المرعفة صفحة ١٧٥.

(٣) الترجمة العربية لكتاب «المادية والمذهب التجريبي النقدي»، ترجمة منير مشبك، طبعة دمشق، صفحة ٢٣١.

على توجيه أفعالنا بشكل تحصل معه النتيجة المطلوبة».

ثم يضيف لينين:

«إن هلمولتز ينزلق هنا نحو الذاتية، نحو إنكار الواقع الموضوعي والحقيقة الموضوعية[1]».

ونقرأ في كتاب المادية الديالكتيكية الذي ألفه فريق مكوَّن من أحد عشر آكاديمياً سوفيتياً.

كان ما ذهب إليه «غي مغلولتز» عبارة عن خطيئة كبرى، تنسخ نقطة إنطلاق المادية القائلة بوجود الأشياء خارج إحساساتنا. أما بليخانوف الذي عرض في أحد مؤلفاته نظرات مادية صحيحة على العموم، فلم يسم الإحساسات انعكاسات أو صوراً، أو نُسخاً للأشياء المادية، بل اعتبرها رموزاً هيرو غليفية لها؛ ونظراً للأهمية القائمة التي تتمتع بها هذه القضية عالج لينين في كتابه «المادية ومذهب النقد التجريبي» نظرية الرموز أو الهيروغلوفية، معالجة خاصة.

إن نظرية الرموز أو الهيروغلوفية، تحمل إلى نظرية المعرفة عدم الثقة بدلائل أعضاء الحس؛ إنها تحمل على الشك بوجود الأشياء خارجاً عنا، لأن الرموز، لأن الإشارات أو الهيروغلوف ممكنة حتى بالنسبة إلى مالا وجود له في الواقع».

ثم يضيفون:

«تكشف أعضاء الحس لنا الحقيقة الموضوعية، وبمساعدة هذه الأعضاء نتعرف عليها؛ هذا ما يعترف به أي إنسان لم تضلله الفلسفة المثالية. يقول لينين: «إن نظرية الرموز لا تنسجم مع مثل هذه النظرة المادية ١٠٠٪ كما رأينا. وذلك لأنها تشكك بالحس، تشكك بما تدلنا عليه أعضاؤنا الحسية... وعلى هذا فلا يمكننا أن نكون منطقيين حتى النهاية في نظرية المعرفة المادية إذا لم ندافع عن النظرية القائلة بأن الإحساسات هي صور ونُسخ وانعكاسات الأشياء والظواهر القائمة في العالم المادي. لإشاراتها الاصطلاحية، لاهيروغليفيتها»[2].

---

(١) نفس المصدر السابق، صفحة ٢٣٢.

(٢) الترجمة العربية لمادية الديالكتيكية، صفحة ١٦٣ - ١٦٤.

ويقول روجيه غارودي:

«إنطلاقاً من هذه الواقعة التي لا تقبل الجدل (أن الشكل الذاتي للإحساس البشري يرتبط ببنية حواسنا وحتى بالحالة للأعضاء) حاولوا أن يبرروا، باسم مثالية فيزيولوجية، التفسير القائل أن كيفية الإحساس لا تتعلق بطبيعة المحرض الآتي من العالم الخارجي؛ بل بطبيعة الجهاز العصبي... إذا كان صحيحاً أن الشكل الذاتي للإحساس يتعلق ببنية حواسنا وبالحالة العامة لأعضائنا، فذلك لا يمنع من أن ينعكس فيه محتوى موضوعيٌّ لا يتعلق ببنية حواسنا ولا بحالة أعضاء الإنسان بصورة عامة ففي حادث الإحساس توجد لحظة موضوعية، ولحظة ذاتية لا يمكن عزلها أو اعتبارها ممتازة اعتباطاً».

ثم يضيف:

«فإذا كان صحيحاً أن الإحساس ليس سوى إشارة دون أي شبه مع الموضوع، وإذا أمكن بالتالي أن يتناسب مع عدة مواضيع مختلفة أو مواضيع وهمية كما يتناسب مع مواضيع واقعية، فإن التآلف البيولوجي مع الوسط يكون عندئذ مستحيلاً إذ لا تسمح لنا الحواس بأن نتوجه بيقين بين المواضيع وبأن نجيب إجابة فعالة. في حين أن الممارسة البيولوجية كلها للإنسان والحيوانات تظهر لنا درجات كمال التآلف المتفاوتة في الكبر[1]».

في هذا الكلام، ضمن الاعتراف بالعلاقة بين الإدراك الحسي ونوعية تركيب الأجهزة الحسية والوضع العام للشخص، يحاول المؤلف إثبات مطابقة المحتوى الداخلي للإدراك للواقع الخارجي عن هذا الطريق؛ وهو يتلخص في أنه لو لم تكن مطابقة لما وجدت منا استجابات عملية ملائمة للإدراكات الحسية، فمثلاً بدل أن نأكل لقمة من الطعام فإننا نبتلع قطعة من الصخر أو نلقي بأنفسنا وسط النار لنقضي على وجودنا! بينما قد أجيب على هذا الإشكال من قبل «هلمولتز» وقرأنا فيما نقل عنه لينين قوله: «وحين نتعلم أن نفك هذه الرموز

(١) الترجمة العربية لكتاب النظرية المادية في المعرفة: صفحة ٣٣ - ٣٥.

بصورة صحيحة فإننا نصبح قادرين بمساعدتها على توجيه أفعالنا بشكل تحصل معه النتيجة المطلوبة».

ويجب علينا أن نضيف أنه لا يلزم من هذه النظرية أن يتعلق أحد الرموز بأشياء مختلفة وحتى متوهمة، لكي تخل بوضع الحياة؛ ولا يلزم منها أيضاً بأي وجه من الوجوه إنكار الواقع الخارجي.

ومن الأفضل أن نذكر في هذا المجال، حديث الدكتور «أراني» حول «المعرفة الحقيقية»، لنتبينَّ درجة صدق الماركسيين أو خداعهم؛ ومدى انسجام أحاديثهم أو تناقضها! فهو يقول:

«لابد أن نعرف أولاً، مفهوم المعرفة من وجهة النظر المادية؛ إن المعرفة هي عبارة عن الارتباط بين الفكر وشيء آخر. وبعبارة أخرى: هي التأثير المتبادل بين جزأين من الطبيعة، أحد هما الفكر، والثاني شيء آخر».

ثم يواصل حديثه:

«إذن ما أعظم حماقة تلك المذاهب المخالفة لنا إذا كانت تتوقع أن يكون الفكر والأشياء تؤثر في بعضها من دون أن يكون لأحد الأطراف تأثير أو من دون أن يكون هو متأثراً؛ ومعنى هذا أن لا يقوم الفكر بالتصرف فيما تأثر به من الأشياء. والخلاصة فإن هذا التصرف هو المعرفة؛ وإذا لم يوجد أحدهما فإن الآخر سوف لن يوجد أيضاً. وهؤلاء الذين يحثون الخطى وراء عين الحقيقة والحقيقة المطلقة والمفاهيم الفارغة الأخرى مَثَلهم مَثَل مَن يطلب أن تتم عملية المرعفة مثل عملية الهضم التي تتم دون أن تدخل المعدة مادة غذائية، ودون أن تترك المعدة في هذه المواد الغذائية أثراً؛ ومن هنا يتضح أن التركيب الخاص للمجموعة العصبية يؤثر تأثيراً معيناً في عملية المعرفة، لأن هذا التأثير هو بنفسه المعرفة.

ونحن نعلم أن أعصاب الإنسان والحيوانات تؤدي وظائفها بشكل مختلف، فرائحة ما تثير الاشمئزاز في نفس الإنسان، ولكنها تجتذب الحيوان، ولون مافي نظر بعض الحيوانات يختلف عنه في نظر حيوانات أخرى. وقد يعجب إنسان بأحد الأصوات ولكن إنساناً آخر يرى ذلك الصوت نفسه نشازاً؛ وقد تبدو درجة

حرارية معينة باردة أحياناً، وهي بنفسها تبدو ساخنة أحياناً أخرى.

وملخص الحديث أن لتركيب المجموعة العصبية تأثيراً في المعرفة؛ ولكنه لا يجوز لنا أن نستنتج من هذا أنه مادامت الأعصاب مؤثرة في المعرفة إذن لا يمكن معرفة عين الحقيقة، وذلك ـ كما ذكرنا من قبل ـ لأن مفهوم كلمة المعرفة تشمل أيضاً هذا التأثير الخاص[1]».

لابد هنا من توجيه السؤال إليهم: إنه بعد الإصرار الشديد على مطابقة الإدراك مائة بالمائة للواقعيات الخارجية ورد نظرية «هلمولتز» التي أسموها بـ «المثالية الفسيولوجية» تبعاً لـ «فويرباخ» ـ بعد هذا كله ما هو التفاوت بين تلك النظرية ونظرية المعرفة المادية؟ أهناك شيء تثبته أكثر مما تثبته تلك؟.

أجل! إن تخيُّل كون الإدراك ظاهرة مادية واعتبارها نتيجة فقط للفعل والانفعال الحاصلين في الأمور المادية لا يستطيع أن يعطي نتيجة سوى اعتبار البحث وراء عين الحقيقة، والحقيقة المطلقة عملاً عبثاً لا معقولاً! لأنه لا يمكن غض النظر عن تأثير المخ والجهاز العصبي وسائر أوضاع الشخص المدرِك في الأثر الذي يأتيه من الخارج.

ويجب أن نضيف في هذا المجال أن الماركسيين علاوةً على العوامل الشخصية المؤثرة في الإدراك فهم يعتبرون الوضع الاقتصادي والعامل الطبقي أيضاً مؤثرين في المعرفة؛ ويعدون الاتجاهات المختلفة للفلاسفة نابعة من مواقعهم الطبقية.

ولكن هذه النظرية تُلحق الضرر باصحابها أيضاً لأنها تقضي بأن معرفة ماركس وإنلجز وسائر زعماء الماركسية وأتباعها، كانت نابعة أيضاً من موقعهم الطبقي ومن ظروفهم الاقتصادية ـ الاجتماعية الخاصة، ولا يمكن أن تعكس الواقع الخارجي بصورة صحيحة!.

وفي ختام هذا البحث نود أن نذكر ملاحظة تتلخص في أن النظرية الرمزية

---

(١) المادية الديالكتيكية للدكتور أراني: صفحة ٣٢ ـ ٣٣.

في الإدراكات الحسية تخفض من قيمة مطلق المعرفة في جميع المذاهب القائلة بأصالة الحس؛ ولكنها لا تمس بسوء تلك النظرية القائلة بأصالة العقل والتي لا تعتبر الإدراكات العقلية تابعة للإدراكات الحسية. وأتباع مثل هذه النظرية يستطيعون توضيح نظرياتهم الفلسفية على أساس البديهيات العقلية وإثبات القيمة المطلقة لها. وسوف يتضح هذا الموضوع في البحوث القادمة بإذن الله تعالى بشكل أفضل.

المحاضرة التاسعة

مقدمة:

بعد الاعتراف بالواقع الخارجي المستقل عن إدراك الإنسان، وبعد الاعتراف بإمكان معرفته، فإننا نواجه هذه الأسئلة:

أتكون كلُّ الواقعيات قابلة للمعرفة، أم بعض الواقعيات الخارجية ليست قابلة للمعرفة، أو على الأقل لا يمكن نفي احتمال وجود واقع لا تتيسر معرفته؟.

وهذه الواقعيات التي نستطيع معرفتها أهي تعرف معرفة كاملة أم نعرف منها وجهاً واحداً أو عدة وجوه معينة تتناسب مع وسائل الإنسان في المعرفة، أو على الأقل هناك احتمال لأن تبقى بعض الجهات مجهولة لهذا الواقع المعلوم؟.

ومعرفتنا بهذا الوجه الخاص أهي مطابقة تماماً للواقع الخارجي أم تلك المعرفة المحدودة هي نسبية أيضاً، أو على الأقل لا نملك دليلاً على مطابقتها للواقع؟.

أم أن معارف الإنسان مختلفة: بعضها حقيقة مطلقة وبعضها نسبية؟.

وفي هذه الحال يطرح سؤال آخر وهو: أيُّ معرفةٍ صحيحةٌ تماماً ومطابقة للواقع، وأيُّها خطأ أو صحيحة بشكل نسبي؟.

وكون المعرفة حقيقة مطلقة أهو خاص بلون خاص من المعرفة كالحاصل بواسطة وسائل معينة، أم يشمل كل ألوان المعرفة فكلها فيها خطأ وحقيقة؟ وأخيراً ماهو المعيار لمعرفة الحقائق من الأخطاء، والإدراكات المطابقة للواقع من الإدراكات غير الصحيحة أو نصف الصحيحة؟.

هذه أهمُّ الأسئلة التي تطرح في علم المعرفة، وقد أجابت عنها المذاهب الفلسفية المختلفة بإجابات متفاوتة.

وقبل ذكر الأجوبة التي أعطيت لهذه الأسئلة أو يمكن أن تعطى لها، يحسن بنا أن نوضح السؤال كي لا نقع في سوء تفاهم أو مغالطة.

لقد استعملت كلمة (المعرفة) في كل هذه الأسئلة. وصحيح أننا قد قلنا في المحاضرة الخامسة أن مفهوم المعرفة بديهي اتخذ لنفسه اصطلاحاً خاصاً، ولاسيما بملاحظة الكلمات المختلفة في اللغات المتنوعة للحكاية عن ذلك، لذا يلزمنا أن نؤكد على أن مقصودنا من المعرفة هو مطلق الوعي والاطلاع سواء كان بواسطة أم بغير وساطة، ولا يختص بالمعرفة الحسية والتجريبية ولا بأي لون خاص آخر.

نعم إذا كان هناك أشخاص يرون أن وسائل المعرفة منحصرة بالحس والتجربة فإن المعرفة ستكون ـ من وجهة نظرهم ـ مساوية للإدراك الحسي والتجريبي إذن يجب قبل الدخول في صميم البحث أن نعرف أولاً أتكون وسائل المعرفة منحصرة بالحس والتجربة، وبالنتيجة تصبح المعرفة الإنسانية محدودة بالمعرفة الحسية والتجريبية، أم هناك ألوان أخرىٰ من المعرفة تحصل من طرق أخرى؟ ولهذه المسألة أهمية كبيرة من ناحية أخرىٰ لأن وسائل المعرفة إذا كانت محدودة بالحس فسيصبح الواقع الذي يمكن إثباته منحصراً بالموجود المادي المحسوس فقط، ويتعذر علينا تماماً إثبات واقع آخر وراء المادة والماديات.

وسائل المعرفة:

يوجد اختلاف واسع بين الفلاسفة منذ العهد اليوناني القديم حول وسائل المعرفة، وأهمُّ ما وقع فيه الخلاف يدور حول محورين: أحدهما القيمة، حيث يكون السؤال: أيهُّما أكبر قيمةً: المعرفة الحسية أم المعرفة العقلية؟ وبعبارة أخرى: أيهما قابل للاعتماد أكثر الحس أم العقل؟.

والمحور الثاني الأصالة، حيث يكون السؤال: ماهو الأصل في المعرفة الإنسانية، أهو الحس، والعقل ليس إلا وسيلة لتعميم الإدراكات الحسية، أم أن

العقل أيضاً وسيلة أصيلة ومستقلة؟ ولكنه على أي حال لم يكن هناك اختلاف حول اعتبار الحس والعقل وسيلتين للمعرفة.

أما في العصور الأخيرة فقد ظهرت في أوروبا مذاهب فلسفية مثل (الوضعية[1]) أفرطت كثيراً في الاتجاه الحسي حتى كأن وسائل المعرفة قد انحصرت في الحس والتجربة ولا وجود لوسيلة أخرىٰ هي «العقل»!.

وعلى هذا فهي ترفض الفلسفة بعنوان أنها «مجموعة من المعارف العقلية والميتافيزيقية».

وللوضعية إتجاهات مختلفة من حيث الشدة والحدة. والاتجاه المعتدل منها لا ينكر وجود العقل بعنوان كونه قوة لإدراك المفاهيم المنطقية والرياضية وهو يحاول إعادة المفاهيم الفلسفية للمفاهيم المنطقية، ولكن أتباع فلسفة التحليل اللغوي (لينكويستيك) يعتقدون أن المفاهيم العقلية تتمتع فقط بناحية لفظية صرفة، وهي في الحقيقة رموز للإدراكات الحسية والتجريبية وليس التفكير والتعقل إلا حديثاً ذهنياً (حديثاً مع النفس) وكلاماً غير ملفوظ، وتعود البحوث الفلسفية إلىٰ توضيح الاصطلاحات ويصرح بعض الوضعيين المحدثين أن المسائل الميتافيزيقية «ألفاظ جوفاء»! لأن اللفظ الذي له معنى ـ من وجهة نظره ـ هو الحاكي عن أمر حسي، والكلام الذي له معنى هو ذلك الذي يمكن إثبات صحته أو عدمها بالتجربة، ولما كانت المسائل الفلسفية محرومة من هذه الخاصية فهي إذن ألفاظ لا معنى لها!.

ومن الواضح أن دراسة كل هذه المسائل ونقد كلام أصحاب المذاهب المختلفة يحتاج إلى مجال واسع وبحث مفصل، ولما كانت دراستنا هذه موجهة بصورة خاصة إلى الماركسية ـ والماركسيون يرون أنفسهم أنهم من المخالفين للوضعيين ـ لهذا لا نشعر بحاجة إلى تطويل البحث.

ونشير فقط إلى بعض الملاحظات المهمة وهي تتضمن أصول هذه البحوث:

---

(١) الوضعية مذهب أشاد أسسه أغوست كنت الفرنسي، وهو يقوم على أساس الاكتفاء بالتجربة الحسية المحضة.

١ ـ المعرفة بمعناها العام[١] أوسع بكثير من المعرفة الحسية والعقلية، وهي تشمل ألوان العلوم الحضورية والوحي والإلهام والمشاهدات العرفانية، ونحن نعلم أنه قد وجدت منذ العهود القديمة اتجاهات عرفانية وإشراقية بين بعض الفلاسفة، وحتى في العصور المتأخرة ظهر بعض الفلاسفة في أوروبا من قبيل برجسون وهم يعتبرون المعرفة الحقيقية مقصورة على المشاهدات العرفانية ولكن لما كانت هذه المعرفة شخصية غير قابلة للانتقال إلى الآخرين فلهذا لا يمكن الاعتماد عليها في المناقشات العلمية والفلسفية.

ولهذا يتناولون عادة في علم المعرفة «الحس والعقل» باعتبارهما «وسيلتي المعرفة».

٢ ـ المقصود من الإدراك الحسي هو ذلك اللون من المعرفة الحاصل للإنسان بواسطة أجهزة الحس كالعين والأذن، ويطلق عادة على إدراكات الحواس الظاهرية، وقد استعملها «كندياك» بهذا المعنى، وقد يوسع معناها أحياناً ليشمل الإحساسات الباطنية وقد استعملها «جون لوك» بهذا المعنى الواسع، وأحياناً يوسع كثيراً حتى يشمل أيَّ لون من الإدراك الشخصي والجزئي، فيتناول بهذا العلم الحضوريَّ أيضاً[٢]، ولكن الحس والإحساس لا يستعمل إطلاقاً في الكليات وينسب دائماً إدراك المفاهيم الكلية لـ «العقل».

٣ ـ يستعمل العقل في الفلسفة بمعان مختلفة، منها ما له علاقة ببحثنا:

أ ـ تلك القوة المدركة للمفاهيم التصورية الكلية.

ب ـ القوة المدركة للتصديقات الكلية أو خصوص التصديقات البديهية.

ج ـ القوة المدركة للمفاهيم القيمية أو للخير والشر (العقل العملي). وخاصة الإدراك العقلي (بأي واحد من المعاني السابقة) في مقابل الإدراك الحسي هو أنه كلي.

---

(١) تستعمل المعرفة أحياناً بمعنىً خاص وتكون في مقابل (العلم). ويذكر بعض الفروق بينهما، فالمقصود هو أي لون من العلم والوعي والاطلاع.

(٢) ليرجع من يشاء إلى كتاب «أصول الفلسفة وأسلوب الواقعية» (ج ٢، ص ٢٠ ـ ٢١).

٤ ـ للتجربة أيضاً اصطلاحات متعددة وأهمُّها ما يأتي:

أ ـ المشاهدة المتكررة لظاهرة بحيث يحصل إجمالاً العلمُ بوجود علة ملازمة لتلك الظاهرة، وتطلق التجربة بهذا المعنى في المنطق الكلاسيكي في مقابل الحس والحدس والاستقراء: أي يقصد بالحس إدراك الظاهرة فقط بواسطة جهازها الحسي الخاص، بينما الحدس يقصد به معرفة علتها من دون حاجة إلى تكررها، ويقصد بالاستقراء تجميع أفراد كلي ما دون معرفة العلة، أما التجربة فهي تفيد العلم الإجمالي بوجود العلة عن طريق تكرر الظاهرة.

ب ـ مطلق المشاهدة الحسية والوجدانية أو مطلق الإدراك المباشر وبلا وساطة[1]، والتجربة بهذا المعنى تكون مرادفة للمشاهدة تقريباً.

جـ ـ المعرفة التفصيلية لعلة ظاهرة ما بواسطة الوضع والرفع أو تغيير ظروفها، وخصوصية التجربة بهذا المعنى أنه قد لوحظ في مفهومها «العمل»، ويقصد بها هذا المعنىٰ عندما تترجم بها كلمة «پراتيك».

ومن الواضح أن إثبات حكم عن طريق التجربة بالمعنى الأول والثالث هو في الواقع لون من الاستدلال العقلي، ويقصد غالباً من التجربة التي يؤتى بها قرينةً للحس هي التجربة بالمعنى الثاني التي تختص أحياناً بالتجارب الخارجية (الحس الظاهري) وقد تعمم لتشمل التجارب الداخلية (الحس الباطني) أيضاً، ولابد أن نضيف هنا أنهم قد يستعملون «الحس» في مورد التصورات، و«التجربة» في مورد التصديقات.

٥ ـ بالالتفات إلى خاصية الإدراك العقلي وهي كليته يتضح لنا أن جذور التفكير الوضعي والتشكيك في وجود قوة خاصة باسم «العقل» وإدراك معين باسم «الإدراك العقلي» أو إنكارهما ـ كلُّ هذا لابد أن يبحث عنه في مسألة وجود «الكلي الطبيعي» وكيفية إدراكه، التي كانت منذ أقدم الأزمنة مورد بحث الفلاسفة بل أساس كثير من مناقشاتهم الفلسفية، وتعود الوضعية في الواقع إلى مذهب أصالة

---

(١) المقصود من الإدراك بلا وساطة هنا هو ذلك الإدراك الذي لا يحصل بواسطة التفكير والاستدلال ولا بواسطة التعبّد ولا الاعتماد على إخبار الآخرين.

التسمية (نومينياليسم) وهي نفس ذلك الاتجاه القديم يتجسم اليوم بشكل أكثر حدةً في المذهب الوضعي ولاسيما في بعض فروعه[1] وهم يقولون:

إن الإدراك الحقيقي هو ذلك الإدراك والمعرفة الحاصلة بفضل الحواس وهي تبقى بعد انقطاع ارتباط أجهزة الحس بالخارج في قوة الحافظة، وأقصى ما يوجد هو أن الإنسان يصوغ رمزاً واحداً بصورة «لفظ» للمدركات المتشابهة، وعندما يفكر أو يتحدث فمكان أن يتذكر أو يذكر كل المدركات المتشابهة فهو يتوسل بهذا الرمز اللفظي، فالإدراك الكلي في الواقع هو التوجه للفظ يجعل مرآة لعدة مدركات متشابهة وكلُّ المفاهيم المستعملة في العلوم التحصلية من قبيل الذرة والجُزيء والنبات والحيوان إنما هي من هذا القبيل، وأما الألفاظ التي لا تحكي عن مثل هذه المصاديق المحسوسة والمتحققة كالعلة والمعلول والضرورة والإمكان وسائر المفاهيم الميتافيزيقية فهي في الحقيقة الفاظ لا معنى لها.

والحاصل: أن الإدراك العقلي في مورد الكليات التي لها مصداق وما بإزاء عيني: (المعقولات الأولى) هو في الواقع إدراك رمز لفظي لأشياء متشابهة، وأما الكليات التي ليس لها ما بإزاء عيني (المعقولات الثانية) فهي الفاظ فارغة لا معنى لها، ولا يتعلق بها أيُّ إدراك، لأنها لا معنى لها وليس لها مفاد واقعي.

وقد اتخذ الوضعيون المنطقيون سبيلاً وسطاً واعترفوا بلون من الإدراك الذهني للمفاهيم المنطقية (المعقولات الثانية المنطقية) وألحقوا بها أيضاً المفاهيم الرياضية والفلسفية، وهم في الحقيقة يخلطون بين المعقولات الثانية المنطقية التي لا مصداق لها أصلاً في الخارج والمعقولات الثانية الفلسفية التي لها مصداق في الخارج وعروضها فقط يكون في الذهن، ولهذا الخلط نظائر كثيرة في تاريخ الفلسفة وقد أوجد مشكلات كثيرة، وسوف تتضح بعون الله ما في هذا الإشكال مع بيان لأنواع المعقولات وكيفية حصولها.

ولنا مع الفئة الأولى موقف يتلخص في هذه النقاط:

أولاً: أن ادعاء كون المفاهيم الميتافيزيقية ألفاظاً فارغة لا معنى لها هو ادعاء

---

(١) أشرنا في المحاضرة السابقة إلى هذا الموضوع.

جزافي، ولو كان الأمر كـذلك للزم أن لا يكـون هناك فـرق بينها وبـين الألفاظ المهملة التي لم توضع أصلاً لأي معنى، ولا يتفاوت إثباتها ونفيها، بينما كل عاقل يعلم أن إثبات «العلة» لظاهرة ما ليس مساوياً لنفيها، وحتى أولئك الذين ينكرون أصل العلية فهم ينفون معنى لا يتمتع بالصحة في نظرهم. والحاصل: أن إثبات العلية وإنكارها لهما مفهومان متناقضان، لا أن أحدهما لا معنى له.

ثـانياً: يمكن أن نتصـور وضع لفظ واحـد لعدة أشيـاء أو عدة أشخـاص بصورتين:

إحداهما أن نأخذ بعين الاعتبار موجودين أو أكثر ونوجد علاقة بينها وبـين اللفظ، كما في تسمية عدة أشخاص باسم واحد، ففي هذه الصورة يكون اللفظ المفروض خاصاً بتلك الأشياء والأشخاص المعينين، ولا يكون له في هذه الحالـة معنى لا نهائيٌ.

الصورة الثانية هي أن نأخذ بعين الاعتبار عدة أفراد ثم نضع اللفظ لجهة مشتركة بينها وبين أمثالها ونظائرها، وفي هذه الصورة يصبح اللفظ دالاً على أفراد بغير نهاية، ولكننا نعلم أن الأفراد جميعاً لم يلاحظوا في الوضع، بل لوحظ فرد أو عدد من الأفراد بعنوان أنها «نموذج» ثم وضع اللفظ ـ حسب الفرض ـ لـ «كل أفراد النوع» أو لـ «كـل الأمثال والنـظائر» أو لـ «كـل موجـود مركب من هـذه العناصر والأجزاء أو الأجهزة المعينة».

ومن الواضح أن المعاني الكلية ليست من قبيـل الصورة الأولى بسبب أنها ليست محدودة من حيث كمية الأفراد والمصاديق، وعلى هذا لابد أن تلاحظ أثناء وضع اللفظ مفاهيم من قبيل «كل، جميع، فرد، نوع، موجود، أمثال، و...».

وفي هذه الحال يكون السؤال عن هذه المفاهيم: ماهو معنى «الفرد»؟ وإلى أي معنى يرمز هذا اللفظ؟ وبأي صورة كان معناه فإنه لابد أن يكون مفهوماً كلياً يقبل الصدق على مصاديق غير محدودة إذن لابد أن نلتزم بأن ذهننا يستطيع ـ من دون أن يتصور الأفراد كلاً على حدة ـ أن يأخذ بعين الاعتبار جهة مشتركة بينها بحيث تكون ـ في عين الوحدة ـ قابلة للصدق علىٰ أفراد غير محدودين، وهذا هو إدراك «المعنى الكلي» لا «اللفظ».

النتيجة: أن إدراك المعاني الكلية لا يمكن تفسيره بإدراك الألفاظ الذهنية، وإنما يوجد للمعاني الكلية لون من الإدراك الخاص والإنسان يملك قوة إدراك خاصةً تدرك هذه المفاهيم الكلية وهي «العقل».

ثالثا: أن أكثر المفاهيم المستعملة في العلوم «التحصيلية» لم تأت بصورة مباشرة من معطيات الحس، من قبيل: القوة، المادة، الطاقة، المغناطيس، الكهربائية، و... لأن معطيات الحواس تشكل اللون والرائحة والصوت وما إليها، والحواسُّ لا تقدم لنا مثل هذه المفاهيم، بل تنتزع هذه المفاهيم بوساطة قوة مدركة خاصة من المعطيات الحسية. والقوة التي تنتزع هي ما نطلق عليه إسم «العقل».

رابعاً: كل عاقل يدرك ولو بشكل ارتكازي قضية «استحاله اجتماع النقيضين»، وهذه القضية - كما أشرنا إلى ذلك مراراً - هي الخلفية لكل الإدراكات اليقينية، بينما مفاهيمها التصورية مفاهيم ميتافيزيقية وهي عند الوضعيين فاقدة لأي معنى إذن كيف يمكن أن تدرك بديهياً قضيةٌ لا معنى لها؟ وكيف يمكن أن تكون الخلفية لسائر القضايا اليقينية؟!

خامساً: أن المفاهيم المنطقية التي تلاحظ كثيراً في أحاديثهم لاشك أنها ليست فارغة ولا فاقدة للمعنىٰ، فالبحث مثلاً عن التصور والتصديق، أو القياس والاستقراء، أو القضية الموجبة والسالبة، والكلية والجزئية لا يمكن اعتبارها غير ذات معنى ولا غير ذات فائدة، بينما هذه المفاهيم لا مصداق لها في الخارج، ولا يمكن عدُّها بأي وجه من الوجوه رمزاً للمدركات الحسية.

إذن لابد أن تكون هناك قوة مدركة أخرى تدرك هذه المفاهيم، وهي التي نسميها بـ «العقل».

النتيجة:

لا يمكن إنكار وجود قوة مدركة وسيلة أخرىٰ للمعرفة غير الحس. ثم ننظر ماذا يملك العقل من إدراكات، وما هي كيفية إدراكه لها؟ أهو مستقل في عمله ولا

يحتاج إلى سائر وسائل المعرفة، أم أن عمله يتوقف على عمل وسائل أخرى ويحتاج إليه؟.

وعلى فرض الحاجة إلى سائر وسائل المعرفة فما هي كيفية هذه الحاجة؟ أهي مثل حاجة النجار إلى الخشب حيث يجزئه ويركبه، أم مثل حاجة الحس للمادة الخارجية لكي تدرك صورة منها، وهذه الصورة غير المادة الخارجية من حيث الوجود؟.

وهذه هي نفسها مسألة «أصالة الحس أو العقل» التي سبقت الإشارة إليها.

المحاضرة العاشرة

مقدمة:

اعترف الفلاسفة منذ أقدم الأزمنة بوجود نوعين من المعرفة (الذهنية ـ والعينية).

فالمعرفة الذهنية تختص بالمفاهيم المنطقية، والمعرفة العينية تشمل كلَّ العلوم الحقيقية (غير الاعتبارية)، وكانت الفلسفة (بمعناها العام) تمتد لتشمل كلَّ هذه بأجمعها.

وعلى أساس هذا التقسيم تنقسم المفاهيم العقلية إلىٰ فئتين الأولية والثانوية: فالمعقولات الأولىٰ كانوا يربطونها بالفلسفة والعلوم، والمعقولات الثانية يربطونها بالمنطق، وبقي هذا التقسيم الثنائي كما في السابق لدىٰ الفلاسفة الغربيين، ونستطيع أن نجد نماذج من هذا في أحاديث الفلاسفة الغربيين المعاصرين، وكما أشرنا إلى ذلك من قبل. فالوضعيون المنطقيون يحاولون إلحاق المفاهيم الرياضية بالمفاهيم المنطقية، وبعبارة أخرى فإنهم يحاولون إظهار المعرفة الفلسفية بعنوان أنها معرفة ذهنية.

أما الفلاسفة الإسلاميون فقد قسموا المفاهيم غير المنطقية إلى فئتين:

فئة أسموها بـ «المعقولات الأولىٰ الفلسفية» التي يبحث عنها في العلوم الخاصة، وفئة أخرىٰ أطلقوا عليها إسم «المعقولات الثانية الفلسفية» وهي تبحث في «الفلسفة الأولىٰ».

إذن تنقسم المفاهيم الكلية عندهم إلى ثلاث فئات:

١ ـ المعقولات الأولى (وهي منطقة نفوذ العلوم).

٢ ـ المعقولات الثانية الفلسفية (وهي منطقة نفوذ الفلسفة).

٣ ـ المعقولات الثانية المنطقية (وهي منطقة نفوذ علم المنطق).

وإحدىٰ فوائد التقسيم الثلاثي هي أنه يستطيع توضيح الفرق الأساسي بين البحث الفلسفي والبحث العلمي (بالمعنى الخاص)، وأنه يبين إلى حد ما حدود كل منهما ولو أنه لا ينبغي تلقي العمل في تحديدهما وتعيين مصاديق كل منهما علىٰ أنه عمل تام كامل بل توجد هناك موارد مبهمة تحتاج إلى بحوث دقيقة وعميقة أكثر.

والملاحظة التي نراها لازمة في هذا المضمار هي أن هذا التقسيم الثنائي أو الثلاثي للمعقولات لا يشمل المفاهيم الاعتبارية (بالمعنى الأخص) كالملكية والزوجية والرئاسة و. . . ، وتعود هذه المفاهيم في الواقع إلى استعمال مجازي للمفاهيم الأخرىٰ.

وأما المفاهيم القيمية والأخلاقية (الحسن والقبح) فلها قصة أخرىٰ نتناولها ـ بعون الله ـ في نهاية هذا البحث.

أنواع المعقولات:

لما كانت خاصة الإدراكات العقلية هي كليتها فلهذا نستطيع أن نعد «المعقول» مساوياً لـ «الكلي».

وهنا نتناول المفاهيم الكلية بالبحث فنبين أنواعها وكيفية حصولنا عليها.

وقبل الدخول في أنواع المعقولات نذكر هذه الملاحظة: وهي أننا ـ كما ذكرنا في المحاضرة السابعة ـ فإن كيفية الإدراك العقلي ليست مورد اتفاق جميع الفلاسفة العقليين، فأتباع أفلاطون يعتقدون بكون المعقولات موجودات مجردة، ولها ـ بصرف النظر عن إدراك الإنسان أو أي موجود عاقل آخر ـ وجود عيني

وخارجي[1].

ولكننا نؤيد النظرية القائلة أن وجود المفاهيم العقلية ليس مستقلاً عن الإدراك، والبحث الفني حول هذا الموضوع يحتاج إلىٰ مجال أوسع.

قلنا إن المفاهيم الكلية (بغض النظر عن الاعتباريات بالمعنىٰ الأخص والمفاهيم القيمية) تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول:

المعقولات الأولىٰ أو المفاهيم الماهوية التي تحصل بعد الإدراكات الجزئية في جهاز الذهن الخاص بالمفاهيم، مثل مفهوم الإنسان، الحيوان، النبات وأمثالها، ومن هنا قيل: «لا يتحقق شيء في العقل مالم يتحقق قبل ذلك في الحس».

ولكن هذا الكلام لا يكون صحيحاً إلا إذا كان المقصود من «المدركات الحسية» هو مطلق المدركات الجزئية والشخصية بحيث تشمل المعلومات الحضورية، لأن قسماً من المفاهيم ليس له مصداق حسي بالمعنى المعروف ولم يأت من تجريد المدركات الحسية، وإنما هو مأخوذ من المعلومات الحضورية مثل مفهوم النفس والمفاهيم المأخوذة من حالات النفس وقواها[2]. ويعرفون عادةً هذه المفاهيم (المعقولات الأولىٰ) بأنها: «تلك المفاهيم التي عروضها واتصافها معاً في الخارج».

النوع الثاني:

المعقولات الثانية المنطقية، وهي تعرَّف بأنها:

«تلك المعقولات التي عروضها واتصافها معاً في الذهن». أما كيفية وجود هذه المفاهيم فيكون بهذه الصورة: وهي أن الذهن بعد أن يستوعب المفاهيم

---

(١) يمكن ملاحظة نظير هذا الاتجاه في نظرية أصحاب معرفة الظواهر (من قبل أدموند هوشرل) حيث يعتبرون الذات والماهية لأي شيء موجوداً مثالياً خارج ظرف الزمان، ويمكن معرفتها بالشهود (Wesensschau).

(٢) سوف يأتي توضيح هذا الموضع في المحاضرة الرابعة عشرة.

الأخرىٰ فإنه يعود ينظر فيها، وبعبارة أخرىٰ فإنه يجعلها موضوعاً ويحللها، ثم يأخذ مفاهيم من قبيل: التصور والتصديق، الذاتي والعرضي، القضية، العكس المستوي، عكس النقيض، القياس وسائر المفاهيم المنطقية. ومن هنا فإن مصاديق هذه المفاهيم هي المفاهيم الأخرىٰ التي لا وجود لها إلا في الذهن، فمثلاً المفهوم الذهني لـ «الإنسان» هو الذي يتصف بـ «الكلية» و«الذاتية» وأمثالهما، لا الإنسان الخارجي.

النوع الثالث:

المعقولات الثانية الفلسفية التي تعرَّف بأنها:

تلك المعقولات التي عروضها في الذهن واتصافها في الخارج».

من قبيل: العلة والمعلول، الواجب والممكن و...، لأنه صحيح أن الأشياء الخارجية هي التي تتصف بهذه الصفات، ولكن هذه الصفات ذاتها ليست أموراً عينية تعرض موصوفاتها في الخارج، أي أنها ليس لها «مابإزاء خارجي».

هذه المفاهيم من جهة أن عروضها ذهني فهي تشبه المفاهيم المنطقية، ومن جهة أن اتصافها في الخارج فهي تشبه المفاهيم الماهوية، ولهذا فهي تشتبه علىٰ البعض مع النوع الأول من المعقولات، وكما أشرنا في المحاضرة الماضية فإن الوضعيين المنطقيين قد ألحقوا المفاهيم الفلسفية بالمفاهيم المنطقية، وهذا في الواقع خلط بين هاتين الفئتين من المعقولات.

وكذا «كانت» فقد عد المقولات الاثني عشرة من خواص الذهن، ومن جملتها مفهوم العلية الذي هو مفهوم فلسفي فقد عدّة من جملة المفاهيم الذهنية ولهذا أنكر العلية في الخارج، وهذا في الواقع لون آخر من الخلط بين المفاهيم الفلسفية والمنطقية[1].

ومن ناحية أخرىٰ: فقد نشأت مشكلات فلسفية كثيرة من جراء الخلط بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية، ونذكر نموذجاً لذلك اختلافهم في أن

---

(١) سوف يأتي توضيح هذا الموضوع في المحاضرة القادمة.

«الإمكان» حقيقي أم اعتباري.

إذن لابد من معرفة الفرق بين أنواع المعقولات بصورة دقيقة لئلا نبتلى بمثل هذه الاشتباهات، ولكي نستطيع توضيح هذه المغالطات الناشئة من الخلط والاشتباه.

ويعتبر تشخيص المفاهيم المنطقية من بين الأنواع الثلاثة للمعقولات أسهل من سائر الأنواع، لأنه بأدنى تأمل يمكن معرفة هذه الخاصية وهي «أنها لا تنظر إلى خارج الذهن بل هي تبين صفات وخصوصيات المفاهيم الذهنية»، ولهذا كان عنوان «الثانية» مناسباً تماماً لهذه المفاهيم، لأنه مالم توجد مفاهيم في الذهن فإنه لا مجال لوجود المفاهيم المنطقية.

ولكن تمييز المعقولات الأولىٰ من المعقولات الثانية الفلسفية ليس بهذه السهولة، حتى أن بعض كبار الفلاسفة قد زلت أقدامهم أحياناً في تشخيص وتمييز بعضها من البعض الآخر.

وكذا عنوان «الثانية» للمفاهيم الفلسفية فهو ليس عنواناً مناسباً تمام المناسبة، لأن هذا العنوان يوهم أن المفاهيم الفلسفية مثل المفاهيم المنطقية لابد أن تنتزع من مفاهيم أخرىٰ من حيث كونها مفاهيم ذهنية، بينما ليس الأمر كذلك، وإنما هذه المفاهيم تنتزع من المعلومات الحضورية بنشاط ذهني خاص في المرحلة الأولىٰ، ثم تصبح المفاهيم الماهوية أو تلك الفئة من المفاهيم الفلسفية التي انتزعت في المرحلة الأولىٰ وسيطة في المراحل الأخرىٰ ليلتفت الذهن إلى الوجودات الخارجية وعلاقاتها فينتزع مفاهيم فلسفية أخرىٰ.

وإذا كان عنوان «الثانية» مناسباً لهذه المفاهيم الحاصلة في المراحل اللاحقة، فإنه غير مناسب ولا معبر عن جميع المفاهيم الفلسفية، ومن الأفضل الاكتفاء في توضيحها بعنوان «الفلسفية».

ولكي يتضح الفرق بين المعقولات الأولىٰ والمعقولات الفلسفية لابد من التعمق أكثر في كيفية حصولها:

قلنا سابقاً أن وجود أي مفهوم كلي يكون مسبوقاً بإدراك جزئي وشخصي،

أي لا يصبح الإنسان مستعداً لإدراك المفهوم الكلي إلا بعد إدراكه للمصداق الجزئي، سواء إدراك هذا المصداق الجزئي بواسطة الحواس الظاهرية أم بواسطة الحواس الباطنية والمشاهدات الحضورية، إذن عندما تظفر النفس (أنا المدرِك) بعلم جزئي بشيء خاص فإن ذلك ينعكس في مرتبة من الذهن بشكل مفهوم كلي يختلف عن الإدراك الجزئي ولا يحكي عن شيء خاص بصورة منحصرة بل يكون قابلاً للإنطباق على أفراد غير محدودة مثلاً بعد أن نعرف عدداً من أفراد الإنسان يصوغ ذهنُنا مفهوماً كلياً لا يعكس فرداً خاصاً من الإنسان بل يقبل الانطباق على أفراد بغير نهاية وبخصائص ومشخصات متنوعة وفي مختلف الأزمنة والأمكنة، ونستطيع أن نشبه هذا اللون من المفاهيم الكلية بـ «القالب الخالي» حيث ينطبق على المدركات الجزئية بصورة متساوية، وهو يعين فقط حدودها، ومن هنا قالوا: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي»، وهي لا تقتضي الوجود أو العدم، ولا الوحدة أو الكثرة، ولا بقية الأمور المتقابلة، ويسمى هذا اللون من المعقولات بالمفاهيم الماهوية أو المعقولات الأولىٰ.

ولا ينتهي نشاط الذهن في صياغة المفاهيم من المدركات الجزئية والشخصية عند هذا الحد، بل يستطيع الذهن أن يصوغ مفهوماً لذات «الوجود» من دون أن يجعل له حداً، وهو مفهوم «الوجود»، ويستطيع أيضاً أن يصوغ مفاهيم لعلاقات الموجودات وشؤونها دون أن يأخذ بعين الاعتبار حدودها الماهوية، مثل العلية والمعلولية، الوجوب والإمكان و. . . ، بل يستطيع أن يعكس اللاوجود أو فقدان الصفة الوجودية بصورة مفهوم عدمي، مثل مفهوم الاحتياج، الانتهاء و. . . وهذه المفاهيم ونظائرها مما ينتزع بعضه بواسطة البعض الآخر تشكل «المعقولات الفلسفية».

والفرق الأساسي بينها وبين المفاهيم الماهوية هو أن المفاهيم الماهوية مبينة لحدود الموجودات، أما المفاهيم الفلسفية فهي تبين أنحاء الوجود وأطواره بغض النظر عن الحدود الماهوية للموجودات. ووجود هاتين الفئتين من المفاهيم منوط بلونين من العمل الذهني.

وأهمُّ فرق بينها في كيفية الوجود هو أن حصول المفاهيم الماهوية ليس

مشروطاً إلا بتقدم إدراك جزئي واحد أو أكثر من ذلك، أما حصول المفاهيم الفلسفية فهو ـ علاوة علىٰ الشرط المذكور ـ محتاج إلى تحليل ذهني خاص يتمُّ عادةً نتيجةً لمقارنة معلومين حضوريين أو نحوين من الوجود العيني ببعضهما.

كما يحدث في مقارنة النفس بحالاتها التي تعرض عليها حيث تُعَدِ الذهنَ لإدراك مفهوم الاستقلال والاحتياج، ثم مفهوم الجوهر والعرض، ولو لم تتم هذه المقارنة لما وجدت مثل هذه المفاهيم حتى لو تكررت الإدراكات الجزئية مئات المرات، ولهذا كانت المفاهيم الفلسفية «مزدوجة» مثل: الواجب والممكن، العلة والمعلول، الواحد والكثير، بالقوة وبالفعل، المجرد والمادي، الثابت والسيال و. . .، فكل زوج من هذه يرتبط بتقسيم خاص للموجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة.

وأخيراً فهناك لون آخر من النشاط الذهني يجري علىٰ المفاهيم الذهنية من حيث كونها مفاهيم ذهنية، لا من جهة أنها مرآة للخارج، أي أن الذهن يلاحظ المفهوم بشكل مستقل (لا بصورة مرآة) ثم ينتزع مفاهيم من قبيل التصور، الكلي، الجنس، النوع. . . وهذه هي المفاهيم المنطقية.

هذه الفئة من المفاهيم ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ متميزة تماماً ومجال البحث فيها أيضاً معين بدقة، حيث يبحث عنها في علم المنطق فقط، وكل بحث منطقي فهو يقتصر على دراسة هذه المفاهيم، وعلىٰ هذا فإذا تطرق الحديث في علم المنطق عن مفاهيم أخرىٰ كالمفاهيم الماهوية أو الفلسفية فهو حديث استطرادي وتطفلي وعلى سبيل العارية، كما إذا بحث في علوم أخرىٰ عن هذه المفاهيم المنطقية فإنه سيكون بحثاً منطقياً قد جيء به هنا علىٰ سبيل العارية لمناسبة ما.

ولكن مثل هذه الملازمة الواضحة ذات الطرفين لا يمكن الظفر بها في سائر المفاهيم بصورة دقيقة لأن بعض المفاهيم الانتزاعية متآخمة للمفاهيم الماهوية إلىٰ الحد الذي يشتبه الأمر علىٰ أصحاب النظر أنفسهم، من قبيل «الكل، الجزء»، «المساواة أو الكبر أو الصغر» مما يبدو لأول وهلة أنه مأخوذ من المدركات الحسية، بينما الحس لا يستطيع أن يدرك سوى اللون أو الشكل أو سائر الخواص المحسوسة للجسم، ونحن لا نملك أيَّ حس لإدراك مثل هذه المعاني، وحتى مفهوم المادة

والطاقة فإننا لا نحصل عليه بصورة مباشرة من طريق الحواس.

ومن ناحية أخرىٰ فإنه لم يعينَّ حد دقيق للفلسفة والعلوم المختلفة بحيث يكون مورد اتفاق جميع الفلاسفة والعلماء، وإنما استمرت الخلافات حول الفلسفة الأولىٰ (الميتافيزيقا) أهي تشمل بحث معرفة الله، ومعرفة المعاد وما من هذا القبيل أم أن كل واحد من هذه المواضيع علم مستقل، ولو أنه يشارك الفلسفة الأولىٰ في الأسلوب.

كما أن الخلاف قائم في أن علم الأخلاق وعلم الجمال وعلم النفس أهي من العلوم الفلسفية أم لا! والعلوم (بالمعنى العام) أيكون تصنيفها على أساس أساليب البحث أم حسب الموضوعات أم على أساس الغايات والنتائج؟.

والشيء الوحيد الذي يمكن التأكيد عليه بشكل قاطع هو أن أكثر المعقولات الفلسفية كلية مما لا اختصاص له بنوع معين من الموجودات يبحث عنه في الفلسفة الأولىٰ، وهي نفس تلك المسائل التي سميت منذ الأزمان الغابرة بـ «الأمور العامة».

وأما التعيين الدقيق لمنطقة نفوذ الفلسفة والعلوم وتعيين محل البحث من المعقولات الفلسفية الخاصة فذلك يتوقف علي كيفية تعريفنا للفلسفة والعلم وإلىٰ حد تتسع دائرة كل منهما، فمثلاً إذا كانت حدود العلم منحصرة بالمفاهيم التجريبية غير الانتزاعية فستصبح كل هذه المفاهيم متعلقة بالفلسفة، وحينئذ تغدو كل فئة من المفاهيم الانتزاعية الخاصة متعلقة بفلسفة خاصة، أو فليجعل لها مثل الرياضيات علم خاص (يكون برزخاً بين الفلسفة والعلوم التجريبية).

ونرىٰ من اللازم علينا هنا أن ننبه على ملاحظة تتلخص في أنه علىٰ الرغم من هذا الإبهام الحاصل في تعيين الحد الدقيق بين المفاهيم الماهوية والفلسفية فإنه لا يوجد أيُّ غموض في تعيين الحد للمفاهيم المنطقية (ولهذا لا يوجد تفسير يمكن قبوله لألحاق البحوث الفلسفية بالبحوث المنطقية) أو بالعكس، ولكنه مع الأسف الشديد قد تورط في هذا الاشتباه عدة من الفلاسفة الغربيين ولاسيما منذ عصر «هيجل» فما بعد، فبدا الاضطراب والحيرة في فلسفتهم، ونحن لا نستطيع في هذا المجال المحدود أن نشبع هذه الأمور تحقيقاً.

المحاضرة الحادية عشرة

مقدمة:

بعد أن أثبتنا أن وسائل معرفة الإنسان ليست منحصرة بالحس وإنما لا بد من عد العقل وسيلة أخرىٰ للمعرفة نواجه هذا السؤال:

أيكون عمل العقل تجريد وتعميم الإدراكات الحسية فقط، أم أن له إدراكاً مستقلاً؟.

وبعبارة أخرىٰ: ماهو الأصل في المعرفة أهو الحس أم العقل له أصالة أيضاً؟.

عادةً ينقسم الفلاسفة في الجواب على هذا السؤال إلى فئتين هما: «أصحاب أصالة الحس» أو «الحسيون»، و«أصحاب أصالة العقل» أو «العقليون».

ولكن هذا التقسيم يتم أحياناً حول محور قيمة الإدراكات، فيسمَّى الأشخاص الذين يعتبرون المرعفة الحسية أكثر قيمة بـ «الحسيين»، والأشخاص الذين يولون الإدراكات العقلية قيمة أعظم بـ «العقليين[1]».

أما المسألة الأولىٰ فيقال في تفصيلها أحياناً: أن الأصل في التصورات هو الحس، وكل التصورات العقلية (الكلية) تنتهي إلى تصورات حسية، ولكنه في الإدراكات التصديقية تكون للعقل أصالة أيضاً.

وبعبارة أخرىٰ:

---

(١) ويوجد لأصالة العقل إصطلاح آخر حيث يستعمل في مقابل أصالة الذوق والشهود العرفاني.

فإنهم يقولون بأصالة الحس في التصورات ولكنهم يقسمون التصديقات إلى مجموعتين:

إحداهما «تجريبية»، والآخرى «تعقلية»، ويختصون كلاً منهما بمنطقة نفوذ معينة.

فالفلاسفة القائلون بأصالة التجربة ويكون التصديقات العقلية تابعة للتجربة أيضاً فإنهم يسمَّون بـ «التجريبيين».

أما الفلاسفة القائلون بأصالة للعقل في مجاله الخاص به فيطلق عليهم إسم «التعقليين».

وكذا يقال في تفصيل المسألة الثانية بأن القيمة تكون للحس والتجربة في الأمور المادية والطبيعية، وللعقل في الأمور المتعلقة بما وراء الطبيعة.

ولا يفوتنا أن ننبه هنا بأن للفلاسفة يسمَّون بـ «العقليين» و«التعقليين» آراء ونظريات مختلفة، ولهذا يجب دراسة كل نظرية منها على حدة، ولكي لا يطول البحث فقد اصطفينا للدراسة ثلاثة نماذج من القائلين بأصالة العقل في التصورات ثم ننتقل إلى دراسة نظريات الحسيين.

أصالة العقل في التصورات

نظرية أفلاطون:

أشرنا في المحاضرة السابعة إلى أن إدراك الكليات في رأي أفلاطون هو عبارة عن تذكر الإدراكات التي ظفرت بها روح الإنسان قبل التعلق بالبدن وذلك عندما كانت تعيش مع الحقائق المجردة.

وحسب هذه النظرية لا يكون للإدراكات الحسية أيُّ تأثير في ظهور المفاهيم العقلية، بل أقصى ما ينسب عندئذ للحس من تأثير هو أنه يُعِدّ النفس لتذكر الإدراكات العقلية، وعلى هذا يصبح العقل مستقلاً ومستغنياً عن الحس في إدراك التصورات الكلية، وإن كان محتاجاً للحس في تذكرها.

إن قبول نظرية أفلاطون يتوقف على التسليم بعدة أمور أخرى: أحدها أن

كل ماهية تتحقق في هذا العالم المادي لها فرد مجرد في عالم ماوراء الطبيعة يتمتع بجميع كمالات تلك الماهية، وكل فرد من الأفراد المادية إنما هو ظل لذلك الفرد المجرد ويكتسب منه كمالاته دون أن ينقص منه شيء، ولهذا يطلق على ذلك الفرد المجرد إسم «رب النوع» للأفراد المادية[1].

الثاني: إن روح الإنسان قد كان موجوداً في عالم فوق عالم الطبيعة قبل تعلقه بالبدن.

الثالث: إن روح الإنسان قد شاهد وأدرك الحقائق المجردة في ذلك العالم.

الرابع: إن الإدراكات الحسية التي تحصل بوساطة الأجهزة الحسية تُعِدّ النفس لتتذكر المعلومات السابقة.

وعلىٰ أساس هذه المقدمات فقد اعتقد أفلاطون بأن إدراك الكليات وتصوُّر المفاهيم العقلية إنما هو تذكر الإدراكات التي كانت تتمتع بها الروح الإنسانية بالنسبة للحقائق المجردة (المُثُل) وذلك قبل تعلقها بالبدن.

ولكن هذه الأمور الأربعة قابلة للمناقشة، وعلى فرض أنها صحيحة فنحن لا نستطيع أيضاً أن نعدَّ تذكر الإدراكات السابقة نفسَ التصورات الكلية، وذلك لأن إدراك الروح ـ حسب الفرض ـ لكل واحدة من الحقائق المجردة إنما كان إدراكاً شخصياً لموجود عيني متميز، ومجردُ أن يكون ذلك الموجود متمتعاً بكمالات جميع أفراد النوع لا يوجب أن نعتبر إدراكه إدراكاً للكلي بالنسبة إلى النوع، لأن معنى الإدراك الكلي هو أن الذهن يدرك قالباً مفهومياً يقبل الانطباق على كل واحد من الأفراد، ومن الواضح أن إدراك حقيقة مجردة تتمتع بكمالات جميع أفراد النوع لا يقبل الانطباق على كل فرد من أفراد ذلك النوع.

إذن لا يمكن اعتبار مثل هذا الإدراك إدراكاً كلياً ومفهوماً عقلياً للأنواع المادية.

---

(١) إن أرباب الأنواع هي «مُثُل» أفلاطون التي تكون مجردة تماماً وليس لها أي صفة مادية من قبيل الامتداد واللون وغيرهما، ويجب أن لا تختلط هذه بالموجودات المثالية والبرزخية التي لها صفات مشتركة مع الماديات.

ومن الضروري أن نـذكر بـأن نظريـة أفلاطـون لا يمكن تـطبيقهـا إلا في المفـاهيم الماهـويـة، ولا يمكن الاستفـادة منهـا في المفـاهيم الفلسفيـة والمنـطقيـة (المعقولات الثانية) أبداً.

نظرية ديكارت:

يقسم ديكارت التصورات إلى ثلاث فئات:

١ ـ التصورات التي تحصل من طريق الحواس، من قبيـل اللون والطعم و... وتسمَّى هذه بـ «التصورات العارضة[١]».

٢ ـ التصورات الحاصلة من تركيب تصورات أخرىٰ مثل تصور فرس ذي أجنحة، وتسمَّى هذه بـ «التصورات الجعلية[٢]».

٣ ـ التصـورات التي أودعهـا الله في طبيعـة عقـولنـا، ولا دخـل للحس والتجربة فيهـا من قبيل تصـور الله (الكامـل المطلق) والنفس والامتـداد، وكذا مفـاهيم العـدد والشكـل والحـركـة والـزمـان، وتسمَّى هـذه بـ «التصـورات الفطرية»[٣]. ومن هنا فقد اعتبر ديكارت من «أصحاب أصالة العقل الفطري».

وقد أشكل عليه معاصروه بأن هذه التصـورات لو كـانت فطريـة للزم أن يكون الأطفال متمتعين بها، ولكن ديكارت كتب في جوابهم:

ليس المقصود من كونها فطرية هو أنها موجـودة فينا «بـالفعل» منـذ بدايـة وجودنا، وإنما المقصود هو أنها موجودة فينا «بالقوة» ويمكن أن تتحول إلى الفعلية من دون أن يؤثر الحس فيها، كما يقال: «إن بعض الأشخاص كريم بطبيعته» فإن هذا لا يعني أنه كان مستغرقاً في العطاء والجود منذ ولادته.

ثم جاء بعده «ليبنتس» وشبه الإدراك الفطري بالصورة الواقعة على عدسة الكامرا ولكنها لم تظهر بعدُ.

---

(١) Ideas adventitious.

(٢) Ideas factitious.

(٣) Ideas Innate

وأضاف بأن ظهور الإدراكات الفطرية وانتقالها إلى الفعلية يتوقف على التجربة.

وقد كانت نظرية ديكارت تبدو أنها تشبه نظرية أفلاطون في البدء[1] ولكنها بهذا التفسير تقترب نحو نظرية أرسطو (العقل الهيولاني)، ولو أن ديكارت قَبِل تأثير الحس والتجربة على أساس أنها العامل لانتقال الإدراكات الفطرية إلى الفعلية لم يصبح هدف هجوم التجريبين[2].

نظرية كانت:

يعتقد كانت بأن المعرفة مركبة من عنصرين: مادة المعرفة الناشئة من متعلق المعرفة وهي تحصل بوساطة الحواس، وتكون متأخرة عن التجربة[3]، وصورة المعرفة التي هي من لوازم الفاعل للمعرفة (الذهن)، وليس لها وجود خارجي.

وتنقسم صورة المعرفة ـ التي هي من طبيعة الذهن ومتقدمة على التجربة[4] ـ إلىٰ فئتين: صورة الحساسية، وصورة الفاهمة.

فلكل معرفة تجربية خاصة قيدٌ زماني ومكاني، ولكن الزمان والمكان لا يعرفان من طريق الحس والتجربة، وإنما هما من صور الحساسية «المتقدمة» ومنهما يأتي موضع العلوم الرياضية: فموضوع علم الهندسة هو (الامتداد) من المكان، وموضوع علم الحساب (العدد) من الزمان!.

ولكل حكم كمية وكيفية ونسبة وجهة، ولكل من هذه الأربعة ثلاثة أشكال فيصبح المجموع اثنتي عشرة مقولة.

ولما كانت هذه المقولات غير حاصلة من طريق الحس والتجربة فهي إذن من لوازم الذهن ذاته ومن صور الفاهمة «المتقدمة».

---

(١) كتب ديكارت في القسم الخامس من كتابه «التأملات»: «لست أظنُّ أنني أتعلم شيئاً جديداً، وإنما أنا أتذكر ذلك الشيء الذي كنت أعلمه من قبل، أي أنني ألتفت إلىٰ أشياء في ذهني لم أكن ملتفتاً إليها سابقاً».

(٢) ليرجع من يشاء إلى الفصل الأول من كتاب جون لوك «التحقيق في الفهم البشري».

(٣) Apostoriori (٤) Aprion

	جدول الأحكام	جدول المقولات	المثال
من حيث الكم	كلية	وحدة	كل الناس يموتون
	جزئية	كثرة	بعض الناس فلاسفة
	شخصية	جملة	سقراط حكيم
من حيث الكيف	موجبة	إثبات	الإنسان يموت
	سالبة	سلب	ليست النفس بميتة
	معدولة	حدّ	النفس لامادية
من حيث النسبة	حملية	جوهر	الله عادل
	شرطية (متصلة)	عليه	إذا كان الله عادلاً فإنه يعاقب الأشرار
	شرطية منفصلة	تبادل	اليونان أو الرومان هما أعظم شعب في العصر القديم
من حيث الجهة	احتمالية	إمكان	السيارات قد تكون مأهولة
	حتمية	وجود	الأرض كروية
	يقينية	ضرورة	من الضروري أن يكون الله عادلاً

ويعتقد كانت أن نشاط العقل النظري لابد أن يحدد بمنطقة نفوذ التجربة (العلوم)، ولكن عقلنا يحلق عالياً ويريد أن يُصدر حكمه فيما وراء التجربة أيضاً، ومن هنا فهو يتصور ثلاثة أسس «متقدمة» لجميع الإدراكات التجريبية، وهي عبارة عن: النفس، العالم، الله. وهو يسميها بـ «المفاهيم العقلية المقدمة».

إذن يعتبر كانت هذه المفاهيم ذهنية، أي أنها تحصل بدون تدخل الحس والتجربة وبصورة «متقدمة»: المكان، الزمان، الوحدة، الكثرة، التمامية، الإثبات، النفي، الحد، الجوهر، العلة، التبادل، الإمكان، الوجود، الضرورة، النفس، العالم، الله. وعلى هذا فهو قائل بلون من «أصالة العقل» في التصورات، وذلك في مقابل القائلين بـ «أصالة الحس».

وتوجد إشكالات كثيرة على نظرية كانت، وليس من الميسور لنا استعراضها جميعاً في هذا المجال، ونكتفي بذكر بعض الملاحظات فقط:

١ ـ يتضح لنا من التأمل في جدول المقولات أن كانت قد تكلف كثيراً في تنظيمها[1]، كما نلاحظ ذلك في جعله مفهوم «التمامية» إلى جانب مفهومي الوحدة والكثرة، ومفهوم «الحد» إلى جانب الإثبات والنفي، ومفهوم «التبادل» إلى جانب الجوهر والعلة.

٢ ـ ليس صحيحاً استنباط مقولة (الجوهر) من القضية الحملية. وفي هذا المثال (الله عادل) لا يمكن اعتبار «الله» جوهراً وقد عرض عليه «العدل».

٣ ـ إن الكلية والجزئية من المعقولات الثانية المنطقية المتعلقة بعلم المنطق، أما الوحدة والكثرة والضرورة والإمكان والجوهر والعلة وما إليها فهي من المعقولات الفلسفية المتعلقة بالفلسفة الأولىٰ (الميتافيزيقا)، ولا يمكن جعل الفئتين مشمولتين لحكم واحد، كما أنه لا يمكن استنباط المفاهيم الفلسفية (من قبيل الوحدة والكثرة) من المفاهيم المنطقية (من قبيل الكلية والجزئية)، وهو ما وقع فيه كانت من الخلط بين هاتين الفئتين من المعقولات.

---

(١) كأن كانت لم يستطع صياغة صورة ثالثة للزمان والمكان لكي يكون جهاز المفاهيم المتقدمة أكثر انسجاماً!.

٤ ـ إذا كانت مفاهيم العقل المتقدمة (النفس، العلم، الله) من لوازم الذهن فإنه لا يمكن اعتبار البحث عنها خارجاً عن نطاق العقل، كما أن حل المسائل الرياضية ليس خارجاً عن طاقة العقل، في نفس الوقت الذي ليست هي بحاجة إلى التجربة باعترافه هو، وتفسير سبب تسميتها بـ «المتقدمة»، ولا يوجد تفسير مقبول لهذا الموضوع.

٥ ـ إذا فرضنا أنه يمكن الحصول على موضوعات للمعارف الحقيقية الرياضية من صور الحساسية (الزمان والمكان)، فلا بد أنه يمكن أيضاً الحصول على موضوعات للمسائل الفلسفية من صور الفاهمة (من قبيل الجوهر، العلة، الوجود، الضرورة و. . .) ثم إثبات أحكام تتمتع بقيمة تعادل قيمة الأحكام الرياضية، بينما كانت لا يعترف بمثل هذه القيمة للأحكام الفلسفية، وهو يسميها بـ «الجدلية الطرفين»، ويعد محاولة العقل النظري لحل المسائل الميتفيزيقية عميقة وعابثة، وهو يسميها بـ «الديالكتيك» إمعاناً في السخرية والتحقير.

٦ ـ لو كانت «العلة» مفهوماً ذهنياً لا مصداق له في الخارج لما تيسر لنا إثبات الوجود الخارجي الطبيعي، لأن ما ندركه ليس إلا صورنا الإدراكية، وبفضل أصل العلية فقط نحن نستطيع إثبات وجود الأشياء العينية المؤثرة في حصول الصور الإدراكية، أما إذا لم نسلم بوجود العلية في الخارج واعتبرناها من خواص الذهن فكيف نستطيع أن نقول بأن بين الإدراكات الذهنية والأشياء العينية تأثيراً وعلية في صميم الواقع، وعن طريق العلم بالمعلول ـ (الصور الإدراكية) يحصل لنا علم بالعلة (العالم الخارجي)؟!.

٧ ـ إن المفاهيم الفلسفية التي لم تأت عن طريق الحس والتجربة غير منحصرة بما ذكره كانت، ولا يوجد مجال لسائر المعقولات الثانية في جهاز المفاهيم «المتقدمة» لكانت.

المحاضرة الثانية عشرة

مقدمة :

ابتدء السوفسطائيون بطرح مسألة أصالة الحس في اليونان القديمة، ثم أخذ أبيقور على عاتقه أن يبين ذلك فلسفياً، ونقلت عنه جملة مشهورة هي :

«لايوجد شيء في العقل إلا إذا كان قد وجد في الحس قبل ذلك». وفي أواخر القرون الوسطى اتجه «ويليام الأكامي» نحو أصالة الحس، ولحق به في العصور الحديثة كل من «هابس» و«غاساندي» ثم «جون لوك» و«كندياك» ونالت رواجاً أكبر بصورة تدريجية حتى انتهىٰ الأمر إلى ظهور المذهب الوضعي.

وكان جون لوك الفيلسوف الإنجليزي التجريبي[1] أول شخص تناول مسائل المعرفة بالبحث والدراسة بصورة مباشرة، وقد كتب في مدة تناهز العشرين عاماً كتابه المعروف (التحقيق في الفهم البشري) وقد خصص الأول منه لنقد نظرية «الأفكار الفطرية» ورد ديكارت، ثم تناول في الفصول الأخرىٰ بيان كيفية ظهور التصورات والتصديقات.

وكان يعتبر التجربة الحسية منشأ جميع المعارف، ولكنه كان يوسع هذا المفهوم ليشمل التجربة الباطنية =(المراقبة الداخلية)[2] أيضاً.

أما كندياك فقد كان يعد الحس الظاهري المنشأ الأصلي للمعرفة، وهو يقبل التجربة الباطنية علىٰ أساس أنها إحساس متعلق بإحساس آخر، ويعترف كلٌ من

---

(١) Empirist

(٢) Reflexion

هذين بوجود ماوراء الطبيعة ويقولان بصحة الاستدلال العقلي لإثبات وجود الله، وفي الواقع فإنهما يعتبران «منشأ» المعرفة منحصراً بالتجربة الحسية، ولكنهما لا يحصران - في النتيجة - مجال المعرفة في حدود التجربة الحسية، ويعتقدان بأن العقل بما يكتسبه من الحس من مدد يستطيع أن يصل إلىٰ معرفة وجود ماوراء الطبيعة وأن يقدم دليلاً لإثبات ذلك.

ولأصحاب أصالة الحس أيضاً نظريات مختلفة، ونحن نتناول أولاً بالبحث نظرية جون لوك لأنها أشهر من البقية وأكثر اعتدالاً، ثم نشير إلى نظرية كنديك التي تعتبر أكثر إفراطاً من سابقتها، وبعد ذلك نمر بصورة سريعة على نظريتي «باركلي» و«هيوم» في التصورات.

أصالة الحس في التصورات

نظرية جون لوك:

يعتقد جون لوك أن ذهن الإنسان في بدء وجوده يشبه صفحة بيضاء لم يخط فيها شيء ثم تأتي التجارب الظاهرية والباطنية لتوجد فيه التصورات البسيطة، وبعد ذلك يقوم الذهن بالتحليل والتركيب والمقارنة والتجريد والتعميم للمعطيات الحسية، وبهذه الصورة فهو ينتزع مفاهيم جديدة ولو لم تكن هذه المعطيات الحسية لم تحصل هذه المفاهيم للعقل.

والتصورات البسيطة إما أن تحصل عن طريق الحس الظاهري وتتعلق حينئذ بالكيفيات الأولية للأجسام كالامتداد والحركة، أو بالكيفيات الثانوية لها كاللون والطعم والرائحة، وأما أن تحصل عن طريق الحس الباطني (المشاهدة الداخلية) وتتعلق عندئذ بأفعال النفس وقواها، كتصور الحافظة والإرادة، وإما أن تحصل عن طريق تعاون الحس الظاهري والباطني كتصور اللذة والألم والوجود والوحدة والعدد.

ثم تأتي التصورات الأكثر تعقيداً من التصورات البسيطة كتصور الجوهر والنسبة الذي يشمل أيضاً تصور العلية والغائية فمثلاً عندما نحس في شيء ثقل

الوزن والنعومة والبرودة واللون الرمادي فإننا نسمي التصور المركب من جميع هذه الأمور بـ «جوهر الرصاص».

ومن المقارنة بين شيئين توجد الإضافات المختلفة من قبيل الكبر والصغر، الأبوة والبنوة. أما مفهوم العلة والمعلول فهو من الإضافات التي تحصل نتيجة المقارنة بين حادثتين تحدثان متعاقبتين بشكل منتظم.

وهو يرىٰ أن الحس الظاهري والباطني غير كاف لوجود التصورات المركبة، ويعتقد أن قوة الفاهمة أيضاً تؤثر في وجودها، وبمساعدة هذه القوة نحن نفهم أن الكيفيات التي تقبل التغيير تحتاج إلىٰ شيء ينسب إليه هذا التغيير وهو «الجوهر»، كذا نفهم أن التعاقب المنتظم لظاهرتين لا يمكن أن يكون بدون رابطة العلية.

والواقع أن جون لوك قد وفق إلىٰ حد بعيد في رد نظرية «الأفكار الفطرية» لديكارت (وذلك حسب ظاهر كلام ديكارت وبغض النظر عن جوابه للاعتراضات الموجهة إليه).

وادعاؤه المبنى علىٰ أن ذهن الإنسان ليس فيه أي تصور بالفعل منذ البداية يمكن قبوله أيضاً[1].

ولكن هذا لا يرد نظرية (العقل الهيولاني) أي الاستعداد الخاص للذهن الإنساني لإدراك المعاني العقلية (كما ذكر ذلك أرسطو)، بل لا يمكنه حتى نفي وجود هذه المفاهيم في أعماق الذهن والعلم اللاشعوري بها (كما يحصل ذلك في الصورة المنعكسة في عدسة الكاميرا ولم تظهر بعدُ، أو في الخطوط الموجودة في الأحجار القيمة التي تمسها يد ثم تظهر بعد التصفية والصقل، كما مثل به ليبنتس).

ومن جهة أخرىٰ فإنه لا يوجد معيار واضح لتقسيم كيفيات الأجسام وخواصها إلى «الأولية» و«الثانوية» (كما فعل ديكارت) مع إنكار كون تصور الكيفيات الأولية أمراً فطرياً.

---

(١) يمكن أن يفهم هذا الموضوع من الآية (٧٨) ـ سورة النحل: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾.

وكـذا لا يمكن قبول الادعـاء المتضمن لكون المفـاهيم التي هي من قبيـل الوجود والوحدة ناشئة من تعاون الحس الظاهري والباطني، ويبدو أن جون لوك لما لم يستطع أن ينسب وجود هذه المفـاهيم إلىٰ أي واحد من الحـواس الظاهـرية والباطنية فقد لجأ لاعتبارها معلولة التعاون بين الحس الظاهري والباطني!.

وليس من الصحيح أيضاً اعتبار مفهوم الكـبر والصغر وسـائر الإضافات والنسب من المركبات، ولعله لهذا السبب اعتبر جون لوك في الطبعة الـرابعة من كتابه هذه المفاهيم «عِدلاً» و«قسيماً» للتصورات المركبة لا «قسماً» لها[1].

والأهم من ذلك هو أنه يعتبر العلية من قبيل الإضافة والنسبة التي تحصل من ملاحظة تعاقب ظاهرتين بصورة منتظمة، بينما مفهوم العلية يحكي عن التأثير العيني والخارجي لموجود ما في ظهور موجود آخر، وصحيح أن بين عنواني «العلة» و«المعلول» تضـايفـاً، كـما يـوجـد التضـايف بـين «العـالم» والمعلوم»، «القـادر» و«المقدور» وسائر المفاهيم المتضايفة، ولكن الحديث في أننا من أين عرفنا حقيقة التأثير والتأثر الخارجي بين شيئين، وبأي قوة انتزعنا مفهوم العلة والمعلول، حتىٰ يصل الدور إلىٰ النسبة بين هذين المفهومين. يبدو أن جون لوك يريد إلقاء معرفة حقيقة العلية على عاتق قـوة الفاهمـة، ولهذا فقـد عدّ وجـودها ضروريـاً لظهـور التصورات المركبة، ولكننا نعلم من جهة أخرىٰ أن هذا معناه الاعتراف بأصـالة العقل!.

نظرية كنديلك:

إن أول فيلسوف فرنسي قَبِل نظرية أصالة الحس هو كنـديلك، وقـد خطا خطوة أوسع من جون لوك، فاعتبر التجربة منحصرة في الإحسـاس الظاهـري، وحتى وجود قوىٰ النفس وأفعالها كالحافظة والإرادة فقد اعتبرها معلولة للإحساس

---

(١) قسّم جون لوك في الطبعة الأولىٰ من كتـابه التصـورات المركبـة إلىٰ ثلاثـة أقسام (الجـواهر، الحالات، الإضافات)، ولكنه في الطبعة الرابعة منه نظم التصورات بهذه الصورة: التصورات البسيطة المركبة، الإضافات، التصورات الكلية.

(٢) Condillac.

الظاهري، ولهذا لم يشعر بحاجة إلىٰ لون آخر من التجربة يتعلق بقوىٰ النفس وأفعالها، وعلى العكس من جون لوك الذي كان يعتبر الإدراك ممكناً للجسم، فقد أعتقد كنديلك بأن الروح المجرد فقط هو الذي يستطيع التفكير والإحساس، وعدّ الأجهزة الحسية «عللاً إعدادية[1]» للإحساس فحسب.

وكان يعتقد كنديلك بأن الحس الظاهري وحده يستطيع أن يكون منشأ ظهور الإدراكات والقوىٰ النفسانية: فبقاء الإحساس إلىٰ زمان ظهور الإحساس الجديد يكوّن لنا الحافظة؛ والتفات النفس إلى هذين يكون قوة المقارنة؛ وإدراك جهات الإشتراك والأمتياز بينهما يكون الحكم الإيجابي والسلبي؛ وتكرار المقارنة والحكم يوجد الإستدلال، وكذا خاطرة الإحساس المطبوع توجد الرغبة، والرغبة الغالبة توجد الإرادة. إذن جميع أنواع القوىٰ النفسانية وأفعالها وليد الإحساسات الظاهرية، وكل الحياة النفسية إنما هي إحساس قد تغير شكله!.

فالقسم الأساسي من نظرية كنديلك الذي هو موافق لنظرية جون لوك توجه إليه نفس الإشكالات الموجهة إلى نظرية لوك.

والاختلاف الأصلي بين هاتين النظريتين يمكن تلخيصه في نقطتين:

إحداهما تجرد الإدراك، والأخرىٰ إنكار قوى النفس وأفعالها، وإعادة هذه إلىٰ الإحساسات الظاهرية والعادات الحاصلة من تكرارها.

أما تجرد الإدراكات فهو مورد تأييدنا، وسوف يأتي توضيح في المحاضرات القادمة بإذن الله تعالىٰ، وأما إعادة كل الحياة النفسية إلىٰ الإدراك الحسي مع تغيير شكله فهو ادعاء مثير للإستغراب، والحد الأقصى هو أنه يمكن قبول الإحساس الظاهري بعنوان كونه شرطاً وأرضية لتحقق بعض الأفعال والانفعالات النفسية وليس مولداً لها، فضلاً عن اعتباره مولّداً لقوىٰ النفس ذاتها! وأفضل تفسير يمكن أن يقدَّم في هذا المجال ليرفع الغرابة عن ذلك هو أنه أراد إعادة جميع الشؤون النفسية إلىٰ أمر واحد بحيث يتناسب مع وحدة النفس وبساطتها وذلك هو «الإحساس». ولكن الحقيقة أنه لا يمكن بأي وجه من الوجوه إنكار الإختلاف

---

(١) Cause Occasionelle

الواضح بين قوىٰ النفس وأفعالها وانفعالاتها المتنوعة، والتعلل بأن هذا جمع بين بساطة النفس وتعدد قواها وشؤونها لا يصلح عذراً لمثل هذه التكلفات، وإنما الحل يتم من طريق معرفة مراتب النفس، تلك السبيل التي سلكها الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي وحقق فيها نجاحاً باهراً.

ونذكر في هذا المجال بأن إنكار تجرد الإدراكات من قِبل جون لوك، وإنكار التجربة الباطنية واستقلال قوىٰ النفس وأفعالها بالنسبة إلى الإحساسات الظاهرية من قِبل كندياك، قد مهدا الطريق لإنكار النفس المجردة بل لإنكار مطلق ما وراء الطبيعة، وتهيئة الظروف لظهور المادية الفلسفية، وهو نفس ذلك الشيء الذي حدث في فرنسا بعد كندياك.

نظرية باركلي:

خلافاً لجون لوك القائل بانتزاع المفاهيم الكلية من الموارد الجزئية (عن طريق حذف جهات الإفتراق بينها) فقد اعتقد باركلي بأن الموجود هو الصورة الجزئية التي يمكن جعلها (علامة) للجزئيات الأخرىٰ لتشابهها، إذن الألفاظ الكلية إنما هي أسماء تستعمل في مسميات متعددة، وعلى هذا فقد دبت الحياة من جديد في مذهب قديم بأصالة التسمية (نومينياليسم).

وهو يعتقد بأن «الإنتزاع» ليس صحيحاً سواء أكان بمعنى فصل الجهة المشتركة بين عدة أشياء عن المشخصات والمميزات الفردية مثل انتزاع المفهوم العام للحركة من الحركات المختلفة أم كان بمعنى الحصول علىٰ مفهوم جديد بواسطة مفاهيم سابقة، أي لا يوجد إطلاقاً مفهوم كلي يصلح ليكون مورد الإدراك الذهني، والذي يدرك إنما هو أمر جزئي شخصي دائماً ويجعل علامة على عدة أشياء متشابهة.

ويصل باركلي إلىٰ هذه النتيجة وهي أن كثيراً من المسائل العويصة في الفلسفة قد حصلت نتيجةً لسوء استعمال الكلمات وتركيبها، وفي الواقع فإن كثيراً من المسائل الفلسفية ليست صادقة ولا كاذبة وإنما هي تركيب لا معنى له!.

إن هذا الحكم الذي حكم به باركلي على بعض المسائل الفلسفية أخذه بعد

ذلك الوضعيون وعمموه على جميع مسائل الفلسفة الأولىٰ (الميتافيزيقا) كما أشرنا إلىٰ ذلك فيما مضىٰ.

ومن جملة الألفاظ التي قد أسيء استعمالها ـ من وجهة نظر باركلي هؤلاء قد تخيلوا أنه مفهوم مستقل عن الإدراك ،ولهذا فقد خصص بحثاً مفصلاً لـ «مساواة الوجود للمدرك والمدرك»، وعد هذا واحداً من أصول فلسفته.

وهو ينكر أيضاً مفهوم «الجوهر» بعنوان أنه أمر واحد يكون موضوعاً للأعراض المتنوعة، ويصل إلىٰ هذه النتيجة وهي أن الجوهر ليس شيئاً سوىٰ مجموعة من الأعراض المختلفة، وهو يعتبر الإعتقاد بوجود الجوهر المادي ناتجاً من القول بالمفاهيم الانتزاعية.

ويطرح باركلي سؤالاً في مقابل ديكارت ولوك القائلين بوجود واقعي للكيفيات الأولية (من قبيل الامتداد والحركة)، ويتلخص هذا السؤال في أنه إذا كانت الكيفيات الثانوية موجودة فقط في ظرف الإدراك فلماذا يقبل وجود الكيفيات الأولية خارج ظرف الإدراك؟.

واعتقد هو بنفسه أن جميع ما ندركه إنما هو موجود فقط في أذهاننا. ويضيف: لو فرضنا أن الجوهر المادي موجود لما كان يستطيع أن يصبح علة لظهور التصورات الذهنية، لأنه لا يوجد تشابه بين الأمور المادية والأمور الروحية.

إذن علة ظهور التصورات والإدراكات التي هي وحدها الأشياء الحقيقية إنما هي إرادة الله، ولكن هذا لا علاقة له ببحثنا الذي بين أيدينا الآن.

أما مسألة «المفهوم الكلي» فقد درسناها في المحاضرة التاسعة وأثبتنا أنها ليست من قبيل وضع اللفظ لمعان متعددة (الاشتراك اللفظي)، وإنما الألفاظ الكلية تدل على مفاهيم تقبل الإنطباق على مصاديق غير متناهية، إذن هذه المفاهيم تصبح مدلولة للألفاظ بوصف الكلية، وهي تدرك بهذا الوصف.

وأما «مساواة الوجود للمدرِك والمدرَك» فإن كان المقصود به أن المفهومين متساويان كما يقتضي ذلك ظاهر كلامه فبطلانه واضح لأن مفهوم الوجود عندنا يمكن أن يجتمع مع نفي كون الشيء مدرِكاً ومدرَكاً، وعلاوة علىٰ هذا فـ «الوجود»

مفهوم نفسي و«الإدراك» مفهوم إضافي يحكي عن علاقة بين المدرِك والمدرَك، ومن البديهي أن المفهوم النفسي لا يمكن أن يكون عين المفهوم الإضافي؛ وإن كان المقصود به هو التساوي في المصداق، أي أن كل موجود لا بد أن يكون على الأقل متعلق العلم الإلهي، فالواجب أن هذا التساوي لا تقتضيه ضرورة منطقية بل يحتاج إلى برهان، وعلاوة على ذلك فإن هذا لا يجعل استعمال «الوجود» في غير معنى «الإدراك» من قبيل سوء الإستعمال فيتهم الفلاسفة الإلهيون بالمغالطة، وإنما لا بد من اعتبار استعماله بمعنى الإدراك مغالطة.

وأما كون مفهوم الجوهر انتزاعياً فإن أوجب إنكار الجوهر المادي فهو يوجب بالتأكيد إنكار الجوهر النفسي، لأن هذين مشتركان في كونهما جوهراً، بينما يعتقد باركلي بوجود النفس بعنوان أنها جوهر تتحقق فيه الأعراض والكيفيات المختلفة.

وأما كون الجوهر المادي (على فرض وجوده) لا يمكن أن يكون علة للتصورات الذهنية لأنه لا توجد سنخية بين الأمور المادية والأمور الروحية، فلا بد أن نقول: إن قاعدة السنخية بين العلة والمعلول، بمعنى أن العلة لا بد أن تكون واجدة لكمال المعلول حتى تستطيع أن توجده، هذا خاص بالعلة المفيضة للوجود، ولا يشمل العلل المادية التي هي من قبل العلل الإعدادية، وأما بمعنى أن هناك مناسبات بين العلل الإعدادية والآثار الناشئة منها، فهي ليست قابلة للتعيين قبل التجربة، أي أن العقل لا يستطيع بذاته أن يفهم ما هي تأثيرات الشيء المادي الفلاني وعلى أي شيء تقع تأثيراته؟ وعلاوة على هذا فتأثير الجوهر المادي يكون على البدن وهو أيضاً جوهر مادي، والروح بوساطة اتحادها وارتباطها بالبدن تصير مستعدة لإدراك الصور الإدراكية.

والواقع أن قبول أصل العلية وضرورتها ولزوم السنخية بين العلة والمعلول هو بنفسه اعتراف بأصالة العقل، لأن هذه المعاني لا يمكن أن تدرَك بالحس.

وفي نهاية المطاف نذكر بأن أقصى ما يستطيع أن يقوله باركلي حسب أسسه هو الشك في وجود العالم المادي وليس إنكاره بصورة يقينية[1].

(١) لا توجد علاقة مباشرة بين المناقشات الأخيرة وموضوعنا الحالي (أصالة الحس أم العقل في التصورات)، وقد تطرّقنا إليها لتكملة الموضوع.

نظرية هيوم:

يُعتبر هيوم فيلسوفاً آخر من فلاسفة إنجلترا التجريبيين وقد أدرك بدقة لوازم القول بأصالة التجربة وكان وفياً في الإلتزام بها.

وكان قد فهم أن أسلافه لم يكن واحد منهم «تجريبياً خالصاً» وعلىٰ الأقل فإنهم سلموا لا شعورياً بأن «أصل العلية» قانون كلي ضروري، بينما لا يمكن إطلاقاً الحصول على قانون كلي ضروري من التجربة، كما أنه لا يمكن معرفة العلية بمعنى الارتباط الوجودي بوساطة الحس، واستفاد من كلام لوك الذي يَعتبر منشأ تصور العلية هو التعاقب المنتظم بين ظاهرتين، وأعلن بصراحة أننا لا نحس في مورد العلة والمعلول بشيء سوىٰ التعاقب المتكرر بين ظاهرتين، ولا نستطيع أن نثبت «أكثر من هذا في تصورنا للعلية، أما الضرورة التي نؤمن بها في العلاقة بين العلة والمعلول فهي في الواقع ضرورة نفسية تحصل نتيجة لعادة الذهن في إدراك الظواهر المتعاقبة، وليس شيئاً أكثر من ذلك.

ثم بين بعد ذلك لازم هذا القول وهو عدم صحة الاستدلال على وجود الله عن طريق العلية، وأضاف أنه لا يمكن حتى إثبات وجود العالم الخارجي أيضاً، لأن إثبات ذلك يتوقف على التسليم برابطة العلية على أساس أنها رابطة عينية، ولا يمكن إثبات مثل هذه الرابطة إطلاقاً.

ثمّ عمم الشبهة الواردة في الجوهر المادي إلى الجوهر النفسي قائلاً: كما أن الجوهر الجسماني ليس شيئاً سوىٰ مجموعة من الأعراض النفسانية، وبهذا فقد انتهى مذهب أصالة التجربة إلىٰ نهايته الطبيعية! والملاحظة التي ينبغي الالتفات إليها هي أنه يكتفي في جميع الموارد بالتشكيك، ولم يقدم أبداً علىٰ نفي ما وراء التجربة الحسية بصورة قاطعة، وكانت نتيجة بحوثه علىٰ أساس أصالة التجربة الحسية هي أنه لا يمكن إثبات شيء سوىٰ «الظواهر»، ومن هنا فقد سمّي مذهبه بـ «أصالة الظاهرة» أو «فنومنيسم[1]».

---

(١) (Phenomenism). ولا بد من الالتفات إلى أن هذه النظرية تختلف عن نظرية أدموند هرسول المعروفة باسم «فنومنولوجيسم»، وهو يقبل وجود الذوات والماهيات بما أنها فوق الزمان والمكان، ويعتبر معرفتها من طريق الشهود والوجدان.

وما يتعلق ببحثنا هذا من نظريات هيوم هو أنه يقسم الإدراكات إلىٰ ثلاث فئات:

١ ـ الصور الانطباعية (المرتسمة) أو التأثرات impression.

٢ ـ المعاني Ideas.

٣ ـ النسب relations.

فـ «الصور الإنطباعية» هي تلك الإدراكات الجزئية الحاصلة بوساطة الحس الظاهري أو الباطني.

و «المعاني» هي الصور الشاحبة التي لا حياة فيها وهي تقبل الإنطباق على مشابهاتها لإبهامها وعدم وضوحها.

و «النسب» هي تلك العلاقات القائمة بين المعاني والإنطباعات، وهي تتبع القوانين الثلاثية لتداعي المعاني (التشابه، التقارن الزماني والمكاني، التعاقب أو العلية)، وليس للعقل من عمل سوىٰ تركيب المعاني وربطها ببعضها.

والحاصل: أن هيوم ـ على العكس من لوك الذي يعترف بالمفاهيم العقلية ـ يفسر المفاهيم العقلية بأنها إدراكات جزئية شاحبة لا حياة فيها، وتدل عليها ألفاظ كلية، وهو يعيد المعقولات الثانية ومن جملتها مفهوم العلية إلى «النسب».

ولننظر هنا: أيمكن اعتبار المعقولات الأولىٰ من قبيل الإدراكات الجزئية الفاقدة للحياة أم لا؟.

والأخرى: أيمكن إعادة جميع المعقولات الثانية إلى النسب أم لا؟.

والثالثة: بأي قوة يتم إدراك النسب وما هي كيفية إدراكها؟.

بالنسبة إلى المسألة الأولىٰ فقد أوضحنا من قبل[1] أن إدراك الكليات ليس من قبيل إدراك الجزئيات، ولا من قبيل إدراك علامة واحدة لعدة أشياء متشابهة، وإنما هو لون خاص من الإدراك الذي لا بد أن يتم بوساطة قوة خاصة تسمى «العقل».

---

(١) ليرجع من شاء إلىٰ المحاضرة التاسعة.

أما بالنسبة إلى المسألة الثانية فنقول: ليس صحيحاً إعادة جميع المعقولات الثانية إلى النسب، فمفهوم الوجود أو الوحدة أو التصور أو التصديق لا يمكن اعتباره من قبيل النسب والإضافات.

وقد مر علينا في نقد نظرية لوك أن مفهوم العلة والمعلول ليس من قبيل النسب[1]. وإذا كانت المقارنة بين شيئين شرطاً لإعداد الذهن لإنتزاع بعض المعقولات الثانية فإن ذلك لا يعني كون المفاهيم الإنتزاعية ذاتها من قبيل النسب والإضافات.

ونعقّب علىٰ المسألة الثالثة فنقول: ليست النسب أموراً تتعلق بها التجربة الحسية حتى تدرك أولاً بصورة حية وواضحة ثم تصبح بعد ذلك مبهمة وشاحبة، وإلا فإنه لا يمكن اعتبارها قسماً ثالثاً.

وكذا لا يمكن تفسير إدراكها بأنه «تركيب للمعاني والصور الانطباعية»، فكما أننا لا نحصل على نسبة «الأخوة» من تركيب صورتي حسن وحسين، كذلك، لا نحصل على مفهوم «النسبة» ذاته من تركيب عدة معان وصور.

وعلى هذا فأما أن يعتبر هيوم هذه المفاهيم (وكذا مفهوم النسبة ذاته) ألفاظاً لا معنى لها (!) وإما أن يعترف بأن الإنسان يملك لوناً آخر من الإدراك ليس هو من قبيل الإدراكات الحسية ولا التجريبية، ومعنى هذا هو رفع اليد عن أصالة الحس في التصورات.

ومن الواضح أن تبني الشق الثاني (الذي هو مورد تأييدنا) لا يعني إنكار لزوم تحقق الإدراكات الحسية والتجريبية (بمعناها العام) قبل تحقق الإدراك العقلي، وإنما يعني أن الإدراك الكلي ليس هو ذلك الإدراك الحسي الذي قد تغير شكله[2].

وتوجد إشكالات أخرىٰ علىٰ رأي هيوم الخاصّ بالعلية ولكننا نغض النظر عنها هنا لضيق المجال.

---

(١) يراجع لهذا الموضوع المحاضرة الثانية عشرة.

(٢) يحسن الرجوع إلى المحاضرة التاسعة.

المحاضرة الثالثة عشرة

أصالة الحس في نظرية المعرفة الماركسية:

إن النظرية الماركسية في المعرفة تفتقد الانسجام والدقة اللازمة، وكلام زعماء هذا المذهب متناقض وغير منسجم في هذا المجال ـ كما هو متناقض في المجالات الأخرى ـ وقد لاحظنا نماذج منها في المحاضرة الثامنة.

والذي يمكن الحصول عليه من مجموع كلماتهم حول التصورات هو أنهم يقسمون التصور إلى قسمين: إحساس، ومفهوم. فالإحساس هو الانعكاس المباشر للواقع المادي في المخ، والمفهوم هو المبين لعلاقات الأشياء وخصائصها المشتركة، والحاصل نتيجةً لوضع الكلمات: أي أنهم يقولون في الواقع بـ «أصالة التسمية) (Nominalism) ولكنهم يفرّون من قبول لوازمها.

فالماركسيون الذين يعدون فلسفتهم ناشئة من العلم يحاولون حل مشكلات المعرفة معتمدين على بعض المسائل العلمية، فهم يتوسلون مثلاً لتوضيح العلاقة بين الإحساس والمفهوم بتجارب «بافلوف» حول المنبهات الشرطية وغير الشرطية.

وقد بينا في المحاضرة الخامسة الفرق بين البحث العلمي والبحث الفلسفي فيما يخص مسألة المعرفة، وأوضحنا أن المسائل الفلسفية في المعرفة لا يمكن حلها عن طريق البحث العلمي. ونشير هنا إلى بعض مغالطات الماركسيين في هذا المضمار، ونشير إلى بعضها الآخر في المحاضرات القادمة إن شاء الله.

ونذكر هنا بعض النماذج من أحاديثهم:

يقول لينين:

«إن اعتبار الإحساسات مصورة للعالم الخارجي، وقبول الحقيقة العينية، والوقوف إلىٰ جانب النظرية المادية للمعرفة، كل هذه التعبيرات تشير إلىٰ معنىٰ واحد[1]».

ويقول أيضاً:

«. . . ولا يتكلم إنجلز عن الرموز ولا عن الهيروغليفات، بل عن النُسخ، عن الصور الفوتوغرافية، عن الصور طبق الأصل، عن انعكاسات الأشياء كما في المرآة[2]».

ويقول روجيه غارودي:

«. . . فالنظرية المادية في المعرفة ستكون نظرية انعكاس[3]».

ويقول كارل ماركس في أول رسالة له حول فويرباخ:

«إن النقص الأساسي الموجود ـ في جميع المذاهب المادية السابقة ـ ومن جملتها مادية فويرباخ ـ هو أنها تنظر إلى الشيء، إلىٰ الواقع والحسيات علىٰ أساس أنها موضوع أو مشاهدة لا على أساس أنه نشاط حسي إنساني[4]».

ومقصوده أن الإحساس ليس هو انفعالاً محضاً وإنما هو لون من النشاط الإنساني.

ويقول لينين:

«. . . إن الإحساس في الواقع هو العلاقة المباشرة بين الشعور والعالم الخارجي، أي أنه تبديل للطاقة الحركية الخارجية إلىٰ واقع شعوري»[5].

ويقول روجيه غارودي:

---

(١) الترجمة الفارسية لكتاب «المادية والمذهب التجريبي النقدي» ص ٢٠٦.
(٢) الترجمة العربية لكتاب «المادية والمذهب التجريبي النقدي» لمنير مشابك، ص ٢٣١.
(٣) النظرية المادية في المعرفة، ص ٣١.
(٤) ملحق الترجمة الفارسية لكتاب لودفيج فويرباخ، ص ٨٧.
(٥) الترجمة الفارسية لكتاب «المادية والمذهب التجريبي النقدي» ص ٦٤.

«ورغم أن تحليل جميع تحولات الطاقة الفيزيائية أو الفيزياء الكيميائية للمحرض إلى طاقة فيزيولوجية ما يزال بعيداً عن الاكتمال، فإن علوم الطبيعة تتيح لنا منذ الآن أن نظهر كَمْ كان سيئاً طرح مشكلة الكيفيات الأولىٰ والثانية. . . . إن العلوم الطبيعية تظهر لنا اليوم أن الخصائص التي كان يسميها لوك «الكيفيات الثانوية» تتعلق بالموضوع كالكيفيات الأولىٰ علىٰ السواء. فالسبب الذي يوقظ الإحساس باللون الأزرق يختلف موضوعياً عن السبب الذي يوقظ فينا الإحساس باللون الأحمر»[1].

ثم يطرح هذا السؤال:

«ما هي العلاقة بين هذه الصورة الشبكية والفكرة التي تتكون عن الموضوع في وعينا؟».

ويجيب عنه قائلاً.

«تلك هي المشكلة التي ستسمح لنا نظرية المنعكس البافلوفية بحلها».

ثم ينقل هذا الكلام من بافلوف:

«لو لم يكن الحيوان متآلفاً تمام التآلف مع الوسط الخارجي لزال من الوجود بسرعة أكبر أو أقل. ولو كان الحيوان يبتعد عن غذائه بدلاً من أن يتجه نحوه، ولو كان يرمي بنفسه في النار بدلاً من أن يبتعد عنها لهلك»[2].

ويقول آفاناسيف:

«الاستجابة هي رد فعل الموجود الحي في مقابل التأثيرات الخارجية. والاستجابة إما أن تكون شرطية أو غير شرطية، فالاستجابة غير الشرطية خاصية يتمتع بها كل موجود حي سواء أكان موجوداً راقياً أم دانياً، وهي ليست مكتسبة بل تنتقل إلى الجيل اللاحق فمثلاً عندما تمس يد الإنسان جسماً حارقاً فإنها تبتعد عنه بسرعة، هذا نموذج من الاستجابة غير الشرطية.

---

(١) النظرية المادية في المعرفة، ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٢) النظرية المادية في المعرفة، ص ١٨١ - ١٨٤.

وجمع الاستجابات غير الشرطية يكون لنا الغرائز (الغريزة الجنسية والغذائية وغيرهما) التي تنهض بدور فعال في حياة الموجود الحي وتكامله.

فالحيوانات الراقية تتمتع بالاستجابات الشرطية وهي تتصف بأنها مؤقتة وسريعة الزوال، وتوجد في ظروف خاصة، فمثلاً إذا أعطي الكلب مدة من الزمن غذاء مقروناً بصوت الجرس فسوف نصل إلى وقت يُظهر الكلب فيه نفس الاستجابة التي كان يُظهرها أمام الغذاء وذلك في مقابل دق الجرس، فيسيل له لعابه.

فههنا وجد ارتباط عابر ومؤقت في مخ الكلب بين صوت الجرس وكونه علامة على الغذاء، وعلىٰ هذا المنوال توجد الاستجابات الشرطية.

ثم تصبح الاستجابات الشرطية ـ التي لها أهمية حياتية للموجود الحي ـ ثابتةً وتتحول إلى استجابات غير شرطية. وعندئذ تقوم على أساس هذه الاستجابات ارتباطات مؤقتة جديدة، يتحول بعضها بدوره إلى ثابت وراسخ، وعلىٰ هذا ففي أثناء تكامل الموجودات الحية يزداد محتوىٰ النفسانيات ثراءً باستمرار ويصل في نهاية المطاف إلى مرحلة تصبح فيها المادة التي تحس قادرة على التفكير.

وللإنسان تفكير انتزاعي، أي أنه يعمم تأثيرات الواقع الخارجي ويصوغها في مفاهيم، ثم يبين هذه المفاهيم بالكلمات، فكل كلمة تبين شيئاً معيناً، ولها مع ذلك الشيء ارتباط لا ينفصم، ولهذا فإن الإنسان يجيب على الكلمة أيضاً مثل ما يفعل مع التأثيرات المباشرة لذات الأشياء.

ففي المراحل البدائية من حياة الإنسان كان يستعمل علامات الأشياء ذاتها للدلالة على الأشياء، ويسمى بالنظام الأول للعلامات، وتقوم الكلمات عندئذ بدور ثانوي في تعريف الأشياء وكونها علامة لها.

ثم وجد نظام يُظهر فيه الإنسان نفس رد الفعل في مقابل الكلمة، ويسمىٰ بالنظام الثاني للعلامات، وهو لا يتوفر إلا في الإنسان فقط.

إن بين هذين النظامين للعلامات ارتباطاً عضوياً، وقد هيأ هذا الأمرُ الإنسان لكي يعرف الواقع من كل جوانبه وبصورة عميقة، وبهذا فقد أصبح

واضحاً أن شعور الإنسان يتميز بشكل كيفي من نفوس الحيوانات، ومن أين يأتي هذا التميز؟ إنه ينشأ من كون نفوس الحيوانات حصيلة التكامل البيولوجي فقط، أما شعور الإنسان فهو نتيجة التكامل التاريخي والاجتماعي[1]».

ويقول كارل ماركس:

«اللغة هي الواقع المباشر للفكر»[2].

ويقول موريس كرنفورت:

«كما أن نشاط الإنسان يتكامل فكذا علاقاته بالعالم المحيط به فإنها تزداد ثراءً. فالإنسان قد امتدت يده إلى إدراك متعال وإلى مجال أوسع من الإدراك يأتي بعده وهو الكلام الذي هو انتقاله من الإدراكات الحسية الانضمامية إلى المفاهيم الانتزاعية العامة... ونذكر هنا بأن هذه المفاهيم ليست نفس الصور، فمثلاً مفهوم لون ما أو شكل ما ليس هو نفس صورة ذلك اللون أو الشكل الذي لنا دور في تخيله.

والفلاسفة التجريبيون القدماء ولا سيما باركلي وهيوم يخلطون بين المفاهيم والصور، بينما الدقة تحملنا على التمييز بينهما، فالصور استمرار للإحساس بينما المفاهيم علامة على تكامل القدرة على الكلام وهي تبين أمراً منتزعاً من الواقع وتجعل التعميم ممكناً... والمفاهيم تأخذ شكلها فقط عندما تصاغ في الكلمات وتركيباتها... ألا يعني هذا أن التفكير هو أداء الكلمات وأن التفكير إنما هو «حديث مع النفس»؟.

كلاّ... فالإنسان يستطيع أن يصل إلى نتائج حول الأشياء من دون أن يصب أفكاره التي في أعماقه في قوالب لفظية، ولكنه إذا ظن الإنسان أن لديه مفاهيم لأشياء ليس عنده كلمات لها، أو أفكاراً لا يستطيع أن يبينها لغوياً فهو

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية (الترجمة الفارسية)، تأليف آفاناسيف، ص ٥٤ ـ ٥٥. ويراجع في هذا الموضوع الترجمة العربية لكتاب «النظرية المادية في المعرفة» ص ١٨٤ ـ ٢٤٣، وكذا «نظرية المعرفة» تأليف م. ك. فورت ص ٩ ـ ١٦.

(٢) الترجمة العربية لكتاب «النظرية المادية في المعرفة»، ص ٧٢٢.

يخدع نفسه. . . فالنشاط الفكري للمخ ليس شيئاً سوىٰ إيجاد الارتباط بالعالم الخارجي، وهذا النشاط لا يتم بشكل مقدم علىٰ اللغة ولا بصورة منفصلة عنها، وإنما يتم بوساطتها فقط وبصورة دقيقة[1]».

ثم يتحدث عن أقسام المفاهيم فيقول:

«إن أول المفاهيم وأكثرها بدائيةً هي تلك المفاهيم التابعة من المواجهة العملية وبلا وساطة مع الناس الآخرين ومع الأشياء المحيطة بنا. . .

وخاصية هذه المفاهيم البدائية أنها تتمتع بمحتوىٰ حسي انضمامي، وذلك لأنها تنطبق على أشياء يمكن إدراكها بالحس بصورة مباشرة. . .

أيمكننا أن نكون مفاهيم لا تنطبق بشكل مباشر علىٰ أي شيء قابل للإدراك؟ نعم، نحن نستطيع ونفعل ذلك أيضاً. . . مثلاً كل ألوان المفاهيم الاجتماعية والسياسية، المفاهيم الأخلاقية والقانونية، والمفاهيم العلمية، ومفاهيم علم الجمال والفلسفة كلها من هذا القبيل، فمفاهيمنا لا تنحصر في انعكاسات الخصائص المشتركة للأشياء الخارجية التي تواجه حواسنا.

فأفراد الإنسان يصوغون مفاهيم ونظرات عامة حول حياتهم الاجتماعية. وصياغة مثل هذه المفاهيم وتجسمها في كلمات والاستفادة منها، كل ذلك إنما هو حصيلة ارتباط الإنسان الفعال بالطبيعة الخارجية والأفراد الآخرين. . . أن كلمة «الانتزاعي» تستعمل في مثل هذه المفاهيم[2]».

نظرة نقدية:

إن الحديث عن هذه الأمور وأمثالها لطويل ولكننا نكتفي هنا بذكر بعض الملاحظات:

١ ـ إن زعماء الماركسية لكي يتجنبوا الطريق المسدود الذي تؤدي إليه شبهات المثاليين فقد اعتبروا الإحساس «اتصالاً مباشراً» بالعالم الخارجي، وقد

(١) نظرية المعرفة، تأليف م. ك. فورت، ص ٤٢ ـ ٥٦.
(٢) نظرية المعرفة، تأليف م. ك. فورت، ص ٧٠ ـ ٧١.

فسروه بأنه «انعكاس» الأشياء والظواهر المادية كما تنعكس الصورة في المرآة.

ولكن لما كان هذا التفسير الميكانيكي مبتلىٰ بإشكالات واضحة وهو عاجز عن توضيح «المفاهيم الانتزاعية» بالخصوص فقد حاولوا أن ينسبوا دوراً لنشاط المخ والمجموعة العصبية في ظهور الإحساس، ودوراً للنشاطات الاجتماعية في ظهور المفاهيم الكلية والانتزاعية، غافلين عن أن الالتزام بهذه الأمور علاوةً على كونه لا يحل لنا مشكلاً فإنه يوجد سداً هائلاً في طريق إثبات القيمة الواقعية للمعرفة، كما رأينا ذلك في المحاضرة الثامنة وسوف نزيد هذا الموضوع توضيحاً وذلك في فصل «قيمة المعرفة» بإذن الله.

٢ ـ إن الماركسيين علىٰ أساس موقفهم المادي لا يجدون بداً من اعتبار الإحساس والفكر ظواهر ماديّة، وقد قدموا تفاسير «علمية» ـ كما يسمونها ـ يشرحون بها كيفية وجودها، ومن هنا حاولوا تفسير الإحساس بأنه «تبديل الطاقة الفيزيائية إلىٰ طاقة فسيولوجية ومن ثم إلىٰ طاقة نفسية»، وألقوا مهمة توضيح ذلك علمياً علىٰ عاتق قانون «تبدل الطاقات من بعض إلى بعض».

ولكننا نعلم جميعاً أن العلوم لم تُثبت وجود طاقة خاصة باسم الطاقة الفسيولوجية أو السيكولوجية، ولهذا اضطر «روجيه غارودي» للإعتراف بأننا لم نظفر لحد الآن «بتحليل كامل» في هذا الشأن!.

٣ ـ يدعي الماركسيون أنه ليس فقط الكيفيات الأولية (التي هي موضوعات العلوم الرياضية والميكانيكية) تتمتع بوجود خارجي عيني وإنما الكيفيات الثانوية (من قبيل اللون والطعم والرائحة) أيضاً موجودة في الخارج كما تنعكس في حسنا. ويستدلون على هذا الادعاء بأن العلوم الطبيعية قد أثبتت كون السبب الذي يوجد فينا الإحساس باللون الأزرق يختلف عن السبب الذي يوجد فينا الإحساس باللون الأحمر. وهم يُثبتون تطابق الصور الإدراكية مع الواقع الخارجي عن طريق تلاؤم الاستجابات العلمية مع الحركات الخارجية.

ولكن الواقع أن اختلاف عوامل الإحساس، وتلاؤم الاستجابات العلمية مع الحركات الخارجية لا يستطيعان أن يُثبتا لنا مطابقة الإدراك للواقع العيني.

وذلك لأن الدليل الأول يُثبت لنا ضرورة العوامل المختلفة للإحساس بالألوان المتنوعة، أما أن للأجسام الخارجية كيفيات تنعكس بعينها في إحساسنا وأن الألوان المختلفة ـ مثلاً ـ موجودة في الأجسام حقيقة فهذا مما لا يُثبته هذا الدليل.

وكذا الدليل الثاني فهو يُثبت لنا فقط أن إدراكاتنا للأشياء الخارجية هي بشكل يمكننا أن نرفع بها حاجاتنا الضرورية، ولكن هذا لا يعني أن في الأجسام الخارجية توجد كيفيات كالحلاوة والملوحة والبياض والسواد كما ندركها نحن، ويكفي أن يكون كل واحد من هذه الإحساسات رمزاً لنوع واحد من الواقعيات الخارجية.

٤ ـ إن أهم قسم من كلامهم الذي يرتبط بشكل مباشر ببحثنا الحالي هو تحليلهم لكيفية وجود المفاهيم الكلية (الإدراكات العقلية)، ويعود ذلك ـ كما أشرنا إليه من قبل ـ إلى قبول أصالة التسمية (نومينياليسم). وإنكار الإدراك العقلي هو الشيء المشترك بين أصحاب أصالة التسمية القدماء وباركلي والوضعيين المحدثين، ولكن الماركسيين يتحاشون التصريح بهذا الموضوع ويفرون من قبول لوازمه.

فمن جهة يقول كارل ماركس «اللغة هي الواقع المباشر للفكر» ومعنى هذا أننا عند التفكير ندرك الألفاظ والكلمات، ولما كانت الألفاظ رموزاً اعتبارية للجهات المتشابهة بين الأشياء والظواهر وبوساطتها نحن نلتفت إلىٰ الظواهر المتشابهة ذاتها، إذن متعلق الفكر بلا وساطة هي الألفاظ فقط.

وهذا بعينه القول بـ «أصالة التسمية».

ومن ناحية أخرى يُجيب موريس كرنفورت بالنفي علىٰ هذا السؤال: «أليس التفكير حديثاً مع النفس؟».

ولكن الفرق الذي يذكره بين التفكير والحديث مع النفس ليس شيئاً يستطيع أن يبين لنا اختلافاً أساسياً بين النظرية الماركسية ونظرية الوضعيين وأصحاب أصالة التسمية، وذلك لأنه في نفس الوقت الذي يعترف بأن «الفرد

يستطيع أن يصل إلى نتائج حول الأشياء من دون أن يصوغ أفكاره في قوالب لفظية» فهو يؤكد أن النشاط الفكري للمخ يتم بصورة دقيقة بوساطة اللغة فقط!.

والطريف أن السيد موريس كرنفورت يتهم باركلي وهيوم بأنهما لم يجعلا فرقاً بين المفاهيم والصور (بين المفاهيم الكلية والإدراكات الخيالية)، مع أن كلام ماركس حول المفاهيم لم يأت بشيء أكثر مما يفيده كلام باركلي.

والملاحظة التي ينبغي أن نعطف لها الأذهان هي أن «الكلمات» لا تدل دائماً على الجهات المشتركة بين الأشياء والظواهر، وإنما الكلمات على قسمين: بعضها وُضع لأشياء وظواهر خاصة (الأسماء الخاصة)، وبعضها الآخر موضوع لمفاهيم كلية (الألفاظ العامة).

والكلام في القسم الثاني: أتكون هذه الألفاظ دالة على «مفاهيم» متحققة في الذهن وهي تقبل الأنطباق على مصاديق متعددة (إلى ما لا نهاية) أم أنها تدل بشكل مباشر على الأشياء الخارجية المتعددة؟ وصرف القول بأنها الفاظ تدل على الجوانب المشتركة بين الأشياء والظواهر وتجعل التعميم ممكناً لا يحل لنا أيَّ مشكلة، لأننا نتسائل حينئذ عن أصل البحث حول الكليات:

أيكون لهذه «الجوانب المشتركة» واقع في الخارج أم في الذهن أم أنها ليست سوىٰ الفاظ؟ وإذا كان لها واقع في الذهن باسم «المفهوم» فما هي كيفية إدراك هذا الواقع، وما هي وسائل ذلك، وما هي علاقته بالإدراك الحسي؟.

أجل! لقد سلك الماركسيون كما يدعون طريق التحليل «العلمي» لهذا، واستفادوا من تجارب بافلوف، وقد نقلت هذه التجارب باهتمام شديد في جميع الكتب التي ألفت أخيراً لشرح نظرية المعرفة الماركسية، وأولَوْها عنايةً خاصة على أساس أنها المفتاح لحل كثير من مشكلات المعرفة، ونحن نقلنا أقصر العبارات في هذا المجال عن آفاناسيف لنرى كيف تستطيع هذه التجارب أن تحل لنا مشكلات علم المعرفة.

والواقع أن نتائج هذه التجارب إذا كانت يقينية فهي تستطيع فقط أن تبين لنا ارتباط مسائل المعرفة المشهورة بـ «النفسية ـ الجسمية» (وهي التي تبين ارتباط

الظواهر الفسيولوجية والسكولوجية)، ولكنها لا تستطيع أن تقدم لنا أي عون في حل المسائل الفلسفية للمعرفة، لأنها على فرض كونها تستطيع أن تفسر كيفية انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى بوساطة الفعل المنعكس الشرطي فإن هذا التفسير يشمل الأسماء الخاصة والعامة بصورة متساوية، ولا يوجد فيه التفات خاص إلى الألفاظ الكلية، إذن يبقى هذا السؤال على حاله دون جواب: «كيف ندرك المفاهيم الكلية وما هي وسائل ذلك؟».

وسوف نصل في النهاية إلى أن جوابه هو أن الألفاظ الكلية تدرك بالمخ أيضاً، ويصبح فرقها مع الأسماء الخاصة هو كون الألفاظ الكلية دالة على مصاديق متعددة.

ومعنى هذه الجملة الأخيرة هو قبول أصالة التسمية التي يأنف منها هؤلاء، مع أن قبول هذا لا يحتاج إلىٰ تجارب بافلوف! وإذا فرضنا أنهم قبلوا هذا فسوف ترد عليهم كل الإشكالات التي وردت على الوضعيين.

وأما إذا قالوا إن للمفهوم الكلي واقعاً ذهنياً والألفاظ العامة تدل على ذلك الواقع الذهني فلا بد أن يسلموا حينئذ بأن الإنسان يملك قوة إدراك خاصةً تدرك المفاهيم العقلية، ثم يضع الألفاظ العامة لتلك المفاهيم الكلية يحتاج إلى الألفاظ والكلمات والأحاديث. وفي هذه الصورة لا يبقى مجال للتشبث بتجارب بافلوف لتوضيح المفاهيم الكلية والانتزاعية، ولا مجال للتأكيد عنئذ على أن النشاط الفكري للمخ لا يتم إلا بوساطة اللغة فقط وبصورة دقيقة.

ويسقط أيضاً ما قاله ماركس: «اللغة هي الواقع المباشر للفكر»! وهذا هو شأن ذلك التحليل العلمي ومصيره!!.

٥ ـ وآخر ملاحظة نشير إليها تتعلق بالفرق الذي يقول به موريس كرنفورت بين المفاهيم البدائية (المعقولات الأولى) والمفاهيم الانتزاعية (المعقولات الثانية)، واعتباره المفاهيم الانتزاعية حصيلة ارتباط الإنسان الفعال بالطبيعة وبأفراد الإنسان الآخرين.

ونعقب على هذا الموضوع فنقول: إن اكتشاف المفاهيم الانتزاعية لم يكن

اكتشافاً لسر كان مخفياً عن الآخرين، وتفسيره لكيفية وجودها ليس تفسيراً صحيحاً حتى على أساس الأصول الماركسية، وذلك لأننا نعلم أن الماركسيين يعدون وجود جميع أنواع المفاهيم حصيلة العمل الاجتماعي والارتباط الفعال بالطبيعة، وعلى هذا لا يمكن تعليل خاصية المفاهيم الانتزاعية بأمر لا يختص بها من وجهة نظر الماركسيين أنفسهم.

فيبقى هذا السؤال: كيف يصوغ الإنسان مفاهيم لا تتمتع بالمحتوى الحسي والانضمامي، وهي غير قابلة للانطباق على الأشياء الخارجية؟ ومع هذا الوصف أيمكن الادعاء بأن جميع المفاهيم تتبع من الإدراكات الحسية؟.

ونرى من اللازم هنا أن نُنبه على أن موريس كرنفورت يعتبر «المفاهيم الانتزاعية» شاملة للمفاهيم الفلسفية والمفاهيم العلمية والمفاهيم القانونية والسياسية والأخلاقية، وعلى هذا تصبح المفاهيم العلمية - من وجه نظره هو - غير قابلة للإنطباق على المحسوسات مع أنها ناشئة من التجارب الحسية!.

ونشير في الختام إلى أن نظرية المعرفة الماركسية تقوم على أساس كون الإدراك أمراً مادياً، ولما كنا قد خصصنا فصلاً مستقلاً لهذ المسألة سوف يأتي (إنشاء الله تعالى) لهذا فإننا لا نتعرض ههنا للإشكالات الواردة على اعتبار الإدراك شيئاً مادياً ومنسوباً إلى المخ.

المحاضرة الرابعة عشرة

إزالة الإبهام عن موضوع البحث:

لقد اتضح بنقدنا ودراستنا لنظريات الفلاسفة الحسيين والعقليين أننا لا نقبل أي نظرية منها بصورة تامة ولو أن في بعضها توجد عناصر مقبولة. ولأن كل مسألة لا يمكن أن يكون لها جواب واضح ودقيق إلا إذا كان مفهومها واضحاً لا إبهام فيه، لهذا نجد أنفسنا مضطرين لرفع الإبهام عن موضوع البحث وتحديد محل النزاع بدقّة.

فمن جهة نرى بعض الفلاسفة من قبيل أصحاب «أصالة التسمية» يعتبرون إدراك الكليات تصور الألفاظ مشتركة تصلح أن تكون علامة ورمزاً لجزئيات متعددة، وعلى هذا فهم يرفضون أساساً وجود إدراك خاص باسم الإدراك العقلي، وكذا الماركسيون فلا بد من اعتبارهم أتباعاً لأصحاب أصالة التسمية، لأن قول ماركس «اللغة هي الواقع المباشر للفكر» يعني أن محتوىٰ الفكر ليس إلا الكلمات.

وتعود نظرية هيوم أيضاً إلى إنكار المفهوم العقلي وذلك لأنه يعتبر الإدراك الكلي هو نفس إدراك الجزئي قد فقد لونه وأصبح مبهماً.

ومن البديهي أنه لا يمكن البحث مع هؤلاء عن أن الإدراك العقلي أهو أصيل أم لا؟ بل لابد من طرح المسألة معهم بهذه الصورة: أيملك الإنسان بشكل حقيقي قوة مدركة خاصة باسم «العقل» وظيفتها إدراك المفاهيم الكلية أم لا؟ كما طرحنا هذا ـ في المحاضرة التاسعة ـ وذلك في مقابل «الوضعيين»، ثم أجبنا بالإيجاب وأثبتناه بالدليل.

وعلى هذا فإذا سمي هؤلاء بـ «أصحاب أصالة الحس» فهذا يعني أنهم لا يؤمنون بأي قوة إدراكية أخرىٰ ما عدا الحس، ويقف في مقابل هؤلاء المؤمنون بالقوة العقلية أيضاً وهم «أصحاب أصالة العقل» ويصبح أمثال جون لوك ـ حسب هذا الإصطلاح ـ من أصحاب أصالة العقل، لأنه لا ينكر وجود العقل ولا المفاهيم العقلية، وقصارىٰ الأمر أنه يعتبرها ناشئة من الحس.

وحينئذ يصل الدور إلى القائلين حقيقةً بوجود المفاهيم الكلية فيكون السؤال: أتكون المفاهيم العقلية حاصلة من تغيير التصورات الحسية (بالتحليل والتركيب والتجريد والتعميم) ولس العقل إلا عبارة عن تلك القوة أو القوىٰ الذهنية التي تنهض بهذا التغيير أم أن الإدراك العقلي لون مستقل من الإدراك يحصل بـ «العقل» ولو أن حصوله مشروط بتقدم الإدراك الحضوري أو الحسي أو الخيالي، ولكن المفهوم الكلي علىٰ أي حال ليس هو تصور الجزئي وقد تغير؟.

وهنا يصبح استعمال كلمة «الأصالة» صحيحاً مع أن استعمالها في مورد الحس ليس هو بعينه في مورد العقل، وذلك لأن أحداً لم يدع كون الإدراك الحسي حاصلاً من تغيير الإدراك العقلي، إذن يغدو معنى أصالة الحس هو أن العقل لا عمل له سوىٰ التصرف في الإدراكات الحسية وتغييرها، أما أصالة العقل فهي لا تعني أن الحس لا عمل له سوىٰ التصرف في الإدراكات العقلية، بل تعني أن الإدراك العقلي ليس هو نفس الإدراك الحسي وقد تغير، ويعتبر جون لوك ـ حسب هذا الاصطلاح ـ من «الحسيين».

وفي الأثناء اتضحت ملاحظة أخرىٰ وهي أن المقصود من «التصورات» في عنوان البحث هو «المفاهيم الكلية» فقط، وذلك لأنه لا مكان لبحث، في مورد التصورات الجزئية، عن أصالة العقل أو عدم أصالته.

ويمكن أن نطرح المسألة أيضاً بشكل ثالث: أيكون العقل في إدراكه محتاجاً إلى الحس بأي شكل من الأشكال أم لا؟ ولكنه بالالتفات إلى أن أغلب أصحاب أصالة العقل يقبلون نوعاً من الحاجة إلى الحس ولو أنه لتحقق الفعلية[1] أو

(١) في نظرية ليبنتس المنقولة في خاتمة نظرية ديكارت المشروحة في المحاضرة الحادية عشرة.

لتذكر[1] المدركات السابقة، إذن طرح المسألة بهذا الشكل لا يحقق فائدة مهمة.

والحاصل أن تعبير «أصالة الحس أم العقل» يستعمل بثلاثة معان:

١ ـ أيكون هناك لـون آخر من الإدراك ـ غـير الإدراك الحسي ـ يسمى بالادراك العقلي أم لا؟.

٢ ـ بعد الاعتراف بوجود الإدراك العقلي، أيكون قـد حصل عن طـريق التصرف في الإدراك الحسي، وهـو نفسه الإدراك الحسي قـد تغـير شكله فيسمَّى بالإدراك العقلي أم لا؟ وبعبارة أخرى: ما هي نسبة الإدراك الحسي إلىٰ الإدراك العقلي، أهي شبيهة بنسبة القطعة الخشبية إلى الكرسي الذي يصنع من تقطيعها وتركيبها، أم هي تشبه نسبة الكيفية الخارجية إلىٰ الصور الحسية الحاصلة في قوتنا المدركة! وكما أن الكيفية الخارجية ذاتها لا تنتقل إلى حسنا، ولا تظهر ـ مع تغيير شكلها ـ بصورة إدراك حسي، فكـذا الصورة الحسيـة نفسها فـإنها لا تنتقل إلى عقلنا، ولا تظهر ـ مع تغيير شكلها ـ بصورة إدراك عقلي، وإنما أقصى ما يستطيع أن يقدمه الإدراك الحسي هو أن يهيىء الأرضية لتحقق الإدراك العقلي؟.

٣ ـ أللعقل حاجة ما إلى الحس أم لا؟.

وقد أجيب عن السؤال الأول في المحاضرة التاسعة، وطرح السؤال الثالث لا يحقق لنا فائدة ذات بال، وعلاوةً علىٰ ذلك فسوف يتضح الجواب الصحيح عليه في أثناء البحث، ويبقى علينا أن ندير بحثنا الحالي حول السؤال الثاني.

* * *

ومن ناحية أخرىٰ نلاحظ أن بعض الحسيين (من قبيل جـون لوك) يـأخذ التجربة الحسية بمعناها العام الذي يشمل أيضاً مدركات الحس الباطني، بل وحتى قوة الحافظة والإرادة وسائر القوىٰ والأفعال النفسية تصبح مشمولة للتجربة الحسية بينـما يعتبر البعض الآخـر (من أمثال كنـدياك) التجـربة الحسيـة مختصة بـالحس الظاهري.

---

(١) في نظرية أفلاطون المذكورة في المحاضرة الحادية عشرة.

ومن هنا فإنه يجب توضيح المعنى الدقيق لـ «الحس» المذكور في السؤال.

ولا بد أن نقول في هذا الصدد: إن تعميم التجربة الحسية لتشمل الإدراكات الباطنية ولا سيما أمثال الإرادة وقوة الحافظة يُخرج المسألة من حدود التصورات، لأن مثل هذه الإدراكات هي من قبيل العلم الحضوري الخارج عن مقسم التصور والتصديق، ولا علاقة لمسألة «أصالة الحس أم العقل» في التصورات وحتى في التصديقات بالعلوم الحضورية والشهودية.

إذن لابد أن يكون المقصود من الحس هو نفس المعنى المعروف (القوة المدركة التي تقوم بوظائفها عن طريق ارتباط الأجهزة الحسية بالعالم المادي فقط)، والحد الأقصى أنه يمكن تعميم حكمه ليشمل سائر التصورات الجزئية (مثل التصور الحاصل من المدركات الباطنية، وله حكم التصور الخيالي بالنسبة للكيفيات المحسوسة) كتصورنا لخوفنا السابق الذي لا يقبل الانطباق على أي خوف آخر.

والواقع أن إطلاق التجربة الحسية على المدرَكات الحضورية ناشيء من الخلط بين العلم الحضوري والعلم الحصولي، وليس هذه أول مرة يغفل فيها الفلاسفة الغربيون عن الفرق الأساسي بينهما، وسوف نوضح هذا بشكل أكبر في المستقبل بعون الله.

أما بالنسبة إلى «العقل» فلسنا بحاجة إلى توضيح المقصود منه، والكل يعرف أن المقصود منه هي تلك القوة الخاصة المدركة للمفاهيم الكلية، التي هي أعم من المعقولات الأولىٰ والمعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية، وكل معنى آخر يستعمل فيه العقل لا علاقة له بهذا البحث.

التحقيق في المسألة:

الآن قد اتضح موضوع البحث تماماً ننتقل إلىٰ الجواب الصحيح عن هذا السؤال: أيكون الإدراك العقلي ـ أي إدراك المفاهيم الكلية ـ لوناً من الإدراك المستقل أم هو نفس الإدراك الحسي قد تغير شكله؟.

وننبه ـ قبل الجواب ـ علىٰ أن المدركات العقلية تنقسم إلى ثلاث فئات:

المعقولات الأولىٰ أو المفاهيم الماهوية، المفاهيم الفلسفية، المفاهيم المنطقية.

أما المفاهيم المنطقية التي ليس لها ما بإزاء في الخارج ولا مصداق فهي بلا شك غير قابلة للانتزاع من المدركات الحسية، ولا وجود لمثل هذا الفرض في حقها بأي وجه من الوجوه، فهي ليست حاصلة من تحليل وتركيب ولا من تجريد وتعميم الصور الجزئية، وذلك لأننا لا نملك حساً يدرك شيئاً يسمَّى بـ «الذاتي» أو «العرضي» أو «القياس» أو «الاستقراء»! وكذا لا يمكن القول بأن الحس يدرك صورة مركبة، ثم من تحليلها نحصل على هذه المفاهيم! أو بالعكس تحصل هذه المفاهيم من تركيب الصور الحسية التي يدرك كل واحد منها بوساطة الحس.

ولا يمكن القول أيضاً أن الحس يدرك المصداق الجزئي لهذه المفاهيم ثم نحصل علىٰ المفاهيم الكلية بوساطة التجريد والتعميم، وخاصةً عندما نلاحظ أن مصداق مثل هذه المفاهيم لا يوجد إلا في الذهن، بينما الإدراك الحسي لا يتعلق إلا بالأشياء المادية والظواهر الموجودة خارج الذهن.

وعلىٰ هذا فإنه يجب اعتبار إدراك المفاهيم المنطقية لوناً خاصاً من الإدراك العقلي الذي لم يأت من تغيير الإدراكات الحسية.

ونحن نعلم أن العقل يحتاج إلى المفاهيم الماهوية لكي يدرك المفاهيم المنطقية، وما لم تحصل المعقولات الأولىٰ في الذهن فإن العقل لا يستطيع أن ينتزع منها المفاهيم المنطقية، ولكن المفاهيم المنطقية لم تأت من تغيير المفاهيم الماهوية، وذلك لأن مفهوم «الإنسان» أو «الشجر» أو «الحديد» وأمثالها لم تتحول بوساطة تغيير ذهني إلى مفهوم «الكلي» أو «النوع» أو «الذاتي» وأمثالها.

أما المعقولات الفلسفية فهي وإن كانت أوصافاً لأشياء عينية، ولكن هذه الأوصاف ليس لها وجود عيني بغض النظر عن الذهن، فمثلاً إذا كان الإنسان غير موجود أو لم يكن له جهاز خاص لصياغة المفاهيم فإنه لن يحصل على مفهوم «الإمكان» أو «المعلول» أو «الاحتياج» وأمثالها. والمتحقق في الخارج هو الموجود المتصف بالإمكان والمعلولية والاحتياج، لا أن هذه الأوصاف لها تحقق عيني أيضاً.

ومن ناحية أخرىٰ فإن أيَّ حس من حواسنا لا يستطيع أن يدرك المصاديق الجزئية لهذه المفاهيم، كما أنه لا يمكن لهذه المفاهيم، كما أنه لا يمكن اعتبارها مركبة من الصور الجزئية اعتبارها مركبة من الصور الجزئية أو الحسية لها.

إذن إدراك هذه المفاهيم مستقل أيضاً عن الإدراك الحسي، ولا ينافي هذا كون حصول هذه المفاهيم للعقل مشروطاً بتحقق لون من الإدراك الجزئي والشخصي أو حتىٰ مشروطاً بلون آخر من المفاهيم العقلية، وذلك لأن كون الإدراكات السابقة شرطاً لا يعني أنها تتحول بتغييرها تغييراً خاصاً إلىٰ المفاهيم الفلسفية.

والدليل الواضح لهذا هو أن هذه المفاهيم لو كانت حصيلة تغيير المفاهيم الحسية لكان لها ما بإزاء في الخارج مثلها، بينما المفاهيم الفلسفية ليس لها ما بإزاء عيني.

والمفاهيم الماهوية وحدها التي يمكن أن يتوهم في حقها أن تكون حاصلة من تجريد وتعميم المدركات الحسية وتنقسم هذه المفاهيم بدورها إلى قسمين: قسم منها يكون مصداقه قابلاً للإدراك الحسي من قبيل مفهوم البياض والسواد والحلاوة والحموضة والقسم الآخر لا يكون مصداقه قابلاً للإدراك الحسي، وهذا القسم ينقسم أيضاً إلى فئتين فرعيتين:

إحداهما تلك المفاهيم التي وإن كان مصداقها لا يدرك بالحس ولكننا نعتقد ـ لأسباب ـ بأن مصداقها موجود في عالم المحسوسات من قبيل مفهوم المادة والقوة والميدان.

والثانية تلك المفاهيم التي ندرِك مصداقها بلون من الإدراك الداخلي (العلم الحضوري) مثل مفهوم الإرادة والحب والبغض، وحتى مفهوم «النفس».

أما القسم الأخير فبكل بساطة نستطيع أن نسلم أنه لا يحصل نتيجة تغيير الإدراكات الحسية، وذلك لأن المصداق الجزئي لمثل هذه المفاهيم ليس قابلاً للإدراك بوساطة الحواس الظاهرية، إلا إذا عممنا اصطلاح «الحس» ليشمل العلم الحضوري، وعندئذ يخرج عن موضوع بحثنا كما مر علينا توضيح ذلك في مقدمة هذا البحث.

وأما المفاهيم التي نؤمن أن لها مصداقاً في عالم المحسوسات، ولو أننا لا نملك حساً يستطيع إدراكه، فهي مفاهيم لا يمكن اعتبارها أيضاً من الإدراكات الحسية التي تغير شكلها، لأن الغرض هو أننا لا نملك حساً يدرك مصداقها، فكيف يمكن القول أن هذه المفاهيم آتية من تجريد المدركات الحسية وتعميمها؟!.

ويبقى نوع واحد من المفاهيم الماهوية التي لها مصداق محسوس كالأبيض والأسود والبارد والساخن والمثلث والمربع، أتوجد هذه المفاهيم من تغيير المدركات الحسية، أم الإدراك الحسي شرط لحصولها فقط؟.

عندما ندرك بوساطة الحواس الظاهرية لون أو شكل الأشياء الخارجية أو شيئاً من كيفياتها الأخرى نظفر بصورة جزئية له تبين كيفيته المحدودة والمعينة، ولو أننا لا نلتفت إلى الصورة ذاتها بشكل مستقل، مثل حالة الشخص الذي يتملى صورته المنعكسة في المرآة وهو غير ملتفت إلى المرآة ذاتها ولا إلى الصورة المنعكسة فيها.

ولهذا فنحن نتخيل أننا قد ظفرنا بنفس الكيفية الخارجية في ظرف وجودها (وليس في ظرف إدراكنا نحن)، بينما الواقع أننا لا طريق لنا للظفر بالخارج بشكل مباشر، وكلُّ ما ندركه من الأمور الخارجية فهو بوساطة الصور الإدراكية فقط.

وصحيح أنه يتم في هذه الحال بعض الأفعال والانفعالات في الأجهزة الحسية والمجموعة العصبية والمخ، ولكن هذه الأفعال والانفعالات تهيىء الأرضية الصالحة فقط لإدراك هذه المفاهيم، وسنثبت ذلك في محله، وأما نفس الإدراك فهو نشاط نفسي محض، وعلى العكس مما يدعيه الماديون فالإدراك ليس أمراً مادياً يفرزه المخ كما يفرز الكبد الصفراء، وليس هو طاقة متغيراً شكلها، وإنما هو شيء مجرد غير مادي مشروط تحققه بمجموعة من الأفعال والانفعالات الفسيولوجية والفيزيائية الكيميائية.

وبعد تحقق صورة حسية أو عدة صور حسية متشابهة يحصل لنا لون آخر من الإدراك يفتقد خصائص الإدراك الحسي، وهو يقبل الانطباق على أفراد لا محدودة.

وكما أن الإدراك الحسي لم يأت من انتقال الكيفية الخارجية ولا من تغييرها، فكذا الإدراك العقلي فإنه أيضاً لا يحصل من انتقال الصورة الحسية ولا من تغييرها، لأنه في نفس الوقت الذي توجد فيه الصورة الحسية بكل خصائصها في ظرف «الحس» يمكن أن يوجد مفهومها الكلي في ظرف «العقل» دون أن ينقص شيء من الإدراك الحسي.

ويتضح من هذا أن القول بأن الصورة الحسية يتغير شكلها فتتحول إلى «المفهوم» ليس إلا قولاً باطلاً.

والنتيجة التي تستخلص من هذا: أن العلاقة بين المفهوم العقلي والصورة الحسية تشبه العلاقة بين الصورة الحسية والكيفية الخارجية ولا تشبه العلاقة بين الكرسي والقطعة الخشبية، حيث إن القطعة الخشبية لا تبقى على صورتها الأولى بعد أن تتبدل إلى كرسي.

وإذا عبر عن هذه العلاقة باسم «التجريد» أو «الانتزاع» - كما هو شائع بين الفلاسفة - فلا بد من اعتباره تسامحاً في التعبير، وإلا فالمفهوم العقلي لا يقتطع حقيقة من الصور الحسية.

وبهذا يتضح أيضاً الجواب عن السؤال الثالث (أللعقل حاجة ما إلى الحس أم لا؟)، وذلك لأن هناك فئة واحدة فقط من المفاهيم العقلية تحتاج إلى الإدراك الحسي، وحاجتها إليه بعنوان أنه شرط لتحقق الإدراك العقلي؛ وهي عبارة عن تلك المفاهيم التي لها مصداق يمكن إدراكه بالحس.

وأما المفاهيم التي لها مصداق خارجي ولكنه لا يمكن إدراكه بالحس فهي حاصلة عادةً من تركيب عدة مفاهيم أخرى، مثل مفهوم «الجسم» الذي معناه «الجوهر الذي له أبعاد ثلاثة»، فهو يحصل في الواقع من تركيب هذا المفاهيم المذكورة، وهو يعرف من طريق التحليل وإعادته إلى المفاهيم الأصلية، ولما كان من الممكن أن تكون بعض مفاهيمه الأصلية محتاجة إلى الإدراك الحسي، إذن يمكن القول أن بعض هذه الفئة من المفاهيم تحتاج إلى الحس بالوساطة لا بشكل مباشر.

والقسم الآخر من المفاهيم الماهوية هو عبارة عن المفاهيم المأخوذة من

الوجدانيات والمبينه للحدود الماهوية للمشهودات والمدركات الباطنية، مثل مفهوم الإرادة والحب فمثل هذه المفاهيم مأخوذ مباشرة من العلوم الحضورية ومحتاج إليها، ولكنه غير محتاج - بأي وجه من الوجوه - إلى الإدراك الحسي، ولا حتى بالوساطة.

أما المفاهيم الفلسفية المبينة لأطوار الوجود وشؤونه (والعدم بالتبع) فهي تأتي من العلوم الحضورية في المرحلة الأولىٰ ولا حاجة بها إلىٰ الحس، لأن الوجود لا يعرف إلا عن طريق العلم الحضوري، ولكنه يمكن الاستفادة في المراحل اللاحقة من العلوم الحصولية، وتفصيل كيفية حصول ذلك يحتاج إلىٰ مجال أوسع مما هو متوفر لنا الآن.

وأما المفاهيم المنطقية فهي تحصل - كما أشرنا إليه مراراً - من إعادة النظر في سائر المفاهيم الذهنية ولا علاقة لها مباشرة بالحس، ويحتاج هذا المفهوم إلىٰ الحس في مورد واحد فقط وهو إذا ما كان المعقول الأول محتاجاً للحس، ومن هنا يمكن القول أن المفهوم المنطقي يرتبط بالإدراك الحسي بوساطة المعقول الأول في بعض الموارد.

المحاضرة الخامسة عشرة

مقدمة:

استعرضنا لحد الآن مسألة «أصالة الحس أم العقل» في مورد التصورات وانتهينا إلى هذه النتيجة القائلة أن جميع تصوراتنا ليست ناشئة من «الحس»، وللمفاهيم الكلية إدراك مستقل يحصل بوساطة قوة مدركة خاصة تسمى «العقل».

وكثير من المفاهيم الكلية لا يحتاج إطلاقاً إلىٰ الصورة الحسية، وبعضها فقط يحتاج إلى الإدراك الحسي علىٰ أساس أنه شرط ومهيىء لتحقق الإدراك العقلي.

ونوجه هنا هذا السؤال: أتكون أصالة الحس أم العقل في التصديقات تابعة للتصورات بحيث إن كل شخص يقول بأصالة الحس في التصورات يُضطر للإلتزام بأصالة الحس في التصديقات، وكل إنسان يقول بأصالة العقل هناك لا يجد مفراً من القول بها هنا، أم لا توجد مثل هذه الملازمة، فمن الممكن - مثلاً - أن يقول شخص بأصالة الحس في التصورات ولكنه يقول بأصالة العقل في التصديقات؟.

وأخيراً الأصل في التصديقات أهو الحس أم للعقل أصالة أيضاً؟.

قبل الدخول في صميم الجواب عن هذه الأسئلة يلزمنا أن نتحدث قليلاً عن التصديقات ولو أن مكان البحث في أغلبها هو في علم المنطق، ولهذا فنحن نتناول الموضوع بإيجاز وبمقدار الحاجة لهذا البحث.

ملاحظات حول التصديقات:

١ ـ الذهن ظرف للإدراكات الحصولية (الصور الجزئية والمفاهيم الكلية)، ويجب أن لا ينسب إليه أي علم حضوري (معرفة الواقعيات بدون وساطة).

ولكن قوى الذهن تستطيع أن تلتقط منها صوراً جزئية ومفاهيم كلية فنحصل على التصورات. ولما كان العلم الحضوري مرافقاً دائماً للانعكاسات الذهنية، فلهذا تختلط فيما بينها في كثير من الأحيان، والتمييز يحتاج إلىٰ دقّة وتأمل. فمثلاً عندما نحس بالخوف فهذه حالة نفسية ندركها بالعلم الحضوري، ووجودها ملازم للعلم بها، ولكن انعكاسها الذهني شيء آخر يظهر بشكل تصور جزئي أو مفهوم كلي.

٢ ـ إن التصور الذهني لا يستطيع بمفرده أن يبين لنا الواقع الخارجي، ومهما كان العلم الحضوري بسيطاً ولا يقبل التحليل فإنه عند ما ينعكس في الذهن يظهر بشكل «قضية» تشمل عدداً من التصورات، والواقع أن الذهن يحلل ذلك الإدراك الحضوري البسيط إلى عدة إدراكات حصولية، وعلىٰ الأقل إلىٰ تصوّرين هما الماهية والوجود ثم يحمل الوجود علىٰ الماهية، فمثلاً يكون الانعكاس الذهني للإحساس بالخوف بشكل بحيث عند ما يفرغ في القالب اللفظي يظهر بصورة «أنا خائف» أو «الخوف موجود» و«أمثالهما»، والجملة الأخيرة تبين تحليل الإحساس بالخوف إلى مفهوم ماهوي (الخوف) ومفهوم فلسفي (الوجود)، وواضح أن مفهوم «الخوف» لا يمكن بمفرده أن يبين لنا واقع الخوف الموجود إلا إذا كان مصحوباً بالعلم الحضوري، أي بالإحساس بالخوف ذاته، وفي هذه الحال يكون نفس العلم الحضوري هو الذي يمكن اعتباره ـ من إحدى الجهات ـ كشفاً للواقع الموجود (ولو أنه من ناحية أخرىٰ عين الواقع)، وليس هو التصور المقارن له.

٣ ـ كل قضية تشتمل علىٰ «تصورين» أو أكثر، وعلىٰ العكس مما يظنه بعض المنطقيين الأوروبيين فـ «القضية» ليست مجموعة من «التصورات» فحسب ولا هي مكونة من تصورين فقط، وكذا حقيقة «التصديق» ليس هي الانتقال من

تصور إلى آخر حسب قانون تداعي المعاني[1]، وإنما «القضية» عبارة عن تصورين أو أكثر مرتبطين ببعضهما بحيث يخرجان بصورة علم واحد يبين الواقع الخارجي أو نفس الأمر.

فمثلاً عند ما نرصف عشرات من التصورات إلى جانب بعضها من دون أن تكون بينها رابطة فإنها لا تشكل قضية، وحتى إذا فرضنا وجود تصورين أو أكثر، وكانا بشكل بحيث ينتقل الذهن من أحدهما إلىٰ الآخر حسب قوانين تداعي المعاني، كما ننتقل من تصور «الليل» إلى تصور «النهار»، فإن ذلك لا يكون لنا قضية أبداً.

٤ ـ جاء في المنطق الكلاسيكي أن العلاقة بين أركان القضية لابد أن تكون بإحدىٰ صورتين: إما حملية أو شرطية، وقد أضاف المنطقيون المحدثون علاقات أخرىٰ، ولكن هذه جميعاً يمكن إعادتها إلىٰ العلاقة الحملية (اتحاد الموضوع والمحمول)، ويطلب تفصيل هذه في علم المنطق.

٥ ـ إن العلاقة الحملية تبين في الواقع إيمان الشخص باتحاد الموضوع والمحمول، وهو إيمان يظهر بصورة «حكم»، وهو أيضاً نفس حقيقة «التصديق»، من المشتركات اللفظية.

٦ ـ توجد اختلافات بين المنطقين حول عدد أجزاء القضايا، وحول «القضية السالبة» ألها «حكم سلبي» أم أنها تفيد «سلب الحكم» فقط، ولكن هؤلاء جميعاً متفقون علىٰ أن القضية الحملية لا تتحقق بدون المحمول والموضوع.

والنظرية التي تنال تأييدنا هي أن كل قضية تحتاج إلىٰ موضوع ومحمول ونسبه بينهما وحكم يثبوت هذه النسبة أو عدم ثبوتها.

أما الإشكالات التي يطرحها بعض كبار المفكرين حول بعض القضايا (مثل الهليات البسيطة) فهي خارجة عن موضوع بحثنا بما أنه بحث منطقي، ولا بد أن يطلب تفصيل هذه الأمور في المجالات المخصصة لذلك.

---

(١) هذا إشارة إلىٰ رأي جون ستيوارت ميل.

٧ ـ إن رابطة الاتحاد بين الموضوع والمحمول ينظر إليها أحياناً على مستوى «الإمكان» أي نفي ضرورة الخلاف (نفي كونها ممتنعة ومستحيلة)، ينظر إليها أحياناً أخرى على مستوى «الوجوب» أي إثبات الضرورة (بالإضافة إلى نفي ضرورة الخلاف) وأحياناً أخرى لا نلتفت إلى أي من الضرورتين، ونلاحظ فقط وجود الرابطة الحالية، ففي الصورة الأولى تكون القضية «ممكنة»، وفي الصورة الثانية «ضرورية» وفي الصورة الثالثة تسمى «وجودية».

٨ ـ يكون موضوع القضية أحياناً تصوراً جزئياً حاكياً عن موجود معين، وأحياناً أخرى يكون مفهوماً كلياً يقبل الانطباق على مصاديق لا حد لها، وفي الصورة الثانية قد يكون أحياناً مفهوماً ماهوياً، أي له «مابإزاء» في الخارج، ومفهوماً فلسفياً أحياناً أخرى، أي له «موصوف» خارجي فحسب، ومفهوماً منطقياً في حالات أخرى، حيث لا يكون له حتى موصوف خارجي، وهي تصدق فقط على المفاهيم الذهنية.

٩ ـ قد يكون الأتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود مع اختلاف مفهوميها وفي هذه الصورة يسمى حمل المحمول على الموضوع بـ «الحمل الشائع»، ويتحدان أحياناً في المفهوم أيضاً ويلاحظ بشكل أساسي هذا الاتحاد المفهومي، وفي هذه الصورة يسمى الحمل بـ «الحمل الأولى».

ولا يمكننا في هذا البحث الاستطرادي الجواب على هذه الأسئلة:

أيكون هذا التقسيم حاصراً؟.

وهذا الحمل الأولي أهو «قضية» حقيقةً أم لا؟.

ثم أهي تنتج فائدة أم لا؟.

١٠ ـ قد تفيد القضية أحياناً تحقُّق ذات الموضوع فقط، وبعبارة أخرى فإن محمول القضية هو مفهوم «موجود»، وأحياناً أخرى تفيد تحقُّق صفة للموضوع، ففي الصورة الصورة الأولى تسمى القضية بـ «الهلية البسيطة» وفي الصورة الثانية بـ «الهلية المركبة»، ولكن بعض المنطقيين الغربيين يعتبر مفهوم الوجود «معنى حرفياً» يبين العلاقة بين الموضوع والمحمول، وينكر «الوجود المحمولي» ولا يفرق

بين الوجود الرابط والوجود المحمولي، وفي النتيجة فهو لا يعتبر «الهلية البسيطة» قضية!.

١١ ـ تقسم القضايا في المنطق الكلاسيكي إلى قسمين: البهديهية والنظرية، فالبديهيات قضايا لا يحتاج التصديق بها إلى تفكير وتأمل، والنظريات =(غير البديهيات) قضايا يحتاج التصديق بها إلى التفكير والاستدلال.

وتقسم البديهيات أيضاً إلىٰ البديهيات الأولية والبديهيات الثانوية، فالبديهيات الأولية قضايا لا يتوقف التصديق بها على أي شيء ما عدا تصور الموضوع والمحمول، ولكن الحكم في القضايا البديهية الثانوية يتوقف علىٰ استعمال الحس واستخدام التجربة وأمثالهما. وقسموا البديهيات الثانوية ـ حسب الاستقراء ـ إلىٰ ستة أقسام: الحسيات، الوجدانيات، الحدسيات، الفطريات، التجربيات، المتواترات.

والواقع أن البديهيات الأولية فقط تستحق أن نسميها بـ «البديهية» وأما البديهيات الثانوية فالحد الأقصىٰ لها هو أن تكون قريبة للبديهيات، وكلها يحتاج إلىٰ نوع من البرهان.

ومن بين البديهيات الأولية تسمىٰ قضية «استحالة اجتماع النقيضين» بـ «أم القضايا»، واعتبروا سائر البديهيات الأولية أيضاً محتاجة إليها، ولو أنهم قد بينوا كيفية احتياج سائر البديهيات إلى هذه القضية بأشكال مختلفة، ولم يكن بيان المنطقيين في هذا الباب بشكل واحد.

وقد عد بعض المنطقيين قضية «إستحالة ارتفاع النقيضين» وأصل الهوهوية (ضرورة ثبوت أي شيء لذاته واستحالة سلبه عن نفسه) أيضاً من الأصول الأولية، وقد اعتبر بعضهم أصل الهوهوية مقدماً على سائر الأصول، ولا ينتظر من هذا البحث المضغوط أن يتناول بالتفصيل دراسة هذه المسائل.

١٢ ـ تسمى القضية بـ «التحليلة» إذا كان مفهوم الموضوع، وتسمىٰ القضية فيما عدا هذه الصورة بـ «التركيبية»، والتصديق باتحاد الموضوع والمحمول في القضايا التحليلية ضروري، وبعبارة أخرىٰ: إن هذه القضايا التركيبية قضايا بديهية أم كلها نظرية؟.

الثاني: أتحتاج القضايا التركيبية كلها إلىٰ «التجربة» بحيث تكون جميعاً من القضايا المصطلح عليها بـ «ماتأخر»[1] أم يوجد بينها قضايا مستغنية عن التجربة، أي من القضايا المصطلح عليها بـ «ما تقدم»[2]؟.

يعتقد كانت بأن القضايا التركيبية تنقسم إلى قسمين: المقدمة علىٰ التجربة، والمؤخرة عنها، وهو يعتبر القضايا الرياضية من قبيل القضايا التركيبية المستغنية عن التجربة، ولكن الوضعيين يحاولون إعادة جميع القضايا المستغنية عن التجربة إلى القضايا التحليلية.

وأما النظرية التي تنال تأييدنا فهي أن هناك قضايا تركيبيةً مستغنيةً عن التجربة، ولا تنحصر هذه في الرياضيات بل تشمل الأمور الميتافيزيقية أيضاً، وعلى العكس من نظرية كانت الذي اعتبر حل المسائل الميتافيزيقية خارجاً عن طاقة العقل النظري، فإن أمثال هذه داخلة في نطاق العقل النظري.

توضيح محلّ النزاع:

ما المقصود من أصالة الحس أو العقل في التصديقات؟.

من الواضح أن هذا السؤال «أيكون الأصل في التصديقات الحس أمِ العقل؟» لا يعني أن التصورات التي تشكل أركان القضية أهي كلها مأخوذة من الحس أم أن بعضها يدركه العقل بصورة مستقلة؟ وذلك لأن هذا هو بنفسه مسألة أصالة الحس أم العقل في التصورات. وإنما معناه: أيكون التصديق باتحاد الموضوع والمحمول متوقفاً دائماً علىٰ الحس أم أن عقلنا يحكم أحياناً باتحادهما من دون أن يستعين بالحس؟.

إذن تعود هذه المسألة إلىٰ هذا الموضوع: ألدينا قضايا مقدمة علىٰ التجربة الحسية ومستقلة عنها، أم كل القضايا مؤخرة عن التجربة ومحتاجة إلى الحس؟.

وعلىٰ هذا يصبح القائلون بأصالة الحس في التصديقات هم أولئك الذين ينكرون البديهيات الأولية، لأن المفروض أن العقل في هذه القضايا يحكم باتحاد

---

(١) Apriori.

(٢) Apostorior.

الموضوع والمحمول وثبوت المحمول للموضوع بمجرد تصورها، ولا يحتاج التصديق بذلك إلى أي شيء ما عدا تصورهما، ولو أن تصورهما يحتاج إلى الحس بشكل ما.

وكل من يعترف بالبديهيات الأولية ولو أنه يحصرها في قضية واحدة (مثل استحالة اجتماع النقيضين) فهو من أصحاب أصالة العقل في التصديقات.

ولابد أن ينكر القائل بأصالة الحس في التصديقات الحمل الأولي أيضاً، ولكن الحسيين عندما يواجهون مثل هذه القضايا فهم يدعون أنها ليست قضايا في الواقع، لأنها لا تفهمنا شيئاً جديداً.

والمأزق العسير الذي يواجهه الحسيون هو في الرياضيات، وذلك لأنهم بشأن القضايا الميتافيزيقية يستطيعون أن يدعوا بأنها غير قابلة للإثبات أو أن يعتبروها - مثل الوضعيين - ألفاظاً لا معنى لها (!) ولكنهم لا يجرؤون أن ينسبوا مثل هذا القول للمسائل الرياضية، ومن هنا فهم يبذلون قصارىٰ جهدهم ليعيدوا القضايا الرياضية إلىٰ «القضايا التحليلية».

التحقيق في المسألة:

لقد اتضح من حديثنا أن مسألة أصالة الحس أم العقل في التصديقات ليست تابعة لمسألة أصالة الحس أم العقل في التصورات فحتى لو فرضنا أن شخصاً قال بأصالة الحس في التصورات فإنه يستطيع أن يقول بأصالة العقل في التصديقات.

والآن نقدم الجواب على السؤال الأساسي: أيكون الحس هو الأصل في التصديقات أم للعقل أصالة أيضاً؟.

وجوابنا على هذا السؤال واضح، أي نحن نملك قضايا لا يحتاج التصديق بها إلى استعمال الحس ولا التجربة، بل يستطيع العقل مستقلاً أن يثبت الرابطة بين الموضوع والمحمول، وليست هذه القضايا منحصرة بالبديهيات، بل كثير من القضايا النظرية العقلية يتم إثباتها بالاستعانة بالبديهيات العقلية، دون أن يتدخل في إثباتها الحس ولا التجربة.

ومن جملتها تلك القضايا المتعلقة بعلم المنطق، وهي التي موضوعها ومحمولها من المعقولات الثانية المنطقية، أي من المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجي، وإنما مصداقها هو المفاهيم الذهنية الأخرى، وذلك لأنه من الواضح كون الحس عاجزاً من إثبات العلاقة بين مفاهيم ليس لها مصداق خارجي.

وكذا الهليات البسيطة التي هي انعكاسات ذهنية للمعلومات الحضورية من قبيل القضايا التي تحكي عن وجود الحالات النفسية كالخوف والأمل والحب والبغض، وذلك لأن الحس بالمعنى الاصطلاحي لا دخل له في وجود هذه المعلومات.

وفي الحمل الأولي والقضايا التحليلية التي يشتمل فيها مفهوم الموضوع على مفهوم المحمول أيضاً لا دخل للحس فيها.

وبهذا الشكل لا تحتاج القضايا الميتافيزيقية - التي موضوعها ومحمولها من المعقولات الفلسفية - إلى استعمال الحس واستخدام التجربة، لأن التجربة الحسية تعجز عن إثبات الرابطة بين مفهومين لم يؤخذا من طريق الحس، بل القضايا الرياضية أيضاً مستغنية عن الحس، والاستعانة بالأشكال الهندسية وما هو من هذا القبيل إنما هو لإعداد الذهن لتصور الموضوع والمحمول بشكل صحيح.

والأهم من كل ذلك أن القضايا التجريبية عندما يراد صياغتها بشكل قانون كلي وضروري فإنها تحتاج إلىٰ الأصول الميتافيزيقية، وفي النتيجة فهي تحتاج إلى العقل، وذلك لأن الاستقراء لا يستطيع أن يثبت لنا حكماً كلياً ضرورياً بصورة ذاتية - كما هو ثابت في محله - ولا ينفي احتمال وجود الفرد الاستثنائي.

بل وحتى القضايا الشخصية من قبيل الحكم بوجود لون أو شكل خاص أيضاً عندما نريد أن تتصف بالضرورة لابد: أولاً:

أن يتم إثبات وجودها الخارجي بوساطة أصل العلية وفروعه. ثانياً:

أن يُنفىٰ احتمال عدمها بوساطة أصل استحالة التناقض.

وعلىٰ هذا فهناك أصالة لأحكام العقل في مورد التصديقات، بل الأحكام العقلية البديهية تشكل في الواقع الخلفية للأحكام الحسية أيضاً.

المحاضرة السادسة عشرة

ما هو نطاق كل لون من ألوان المعرفة؟

لكون المعرفة مختلفة ومتنوعة فنحن نواجه هـذا السؤال: أكل واقـع يمكن معرفته بأي لون من ألوان المعرفة أم لكل لون من المعرفة مجال خـاص بها؟ وإذا كان هناك واقع يمكن إثباته بعدة طرق من المعرفة فأيها أفضل؟.

بديهيٌ أن أفضل ألـوان المعرفـة هو العلم الحضـوري الذي ينكشف فيـه الواقع بـدون أي وساطـة، ولكن حدود ذلـك عند الأفـراد العاديـين تنحصر في النفس وقـواها وأفعـالها وانفعـالاتها، ومن المؤكـد أن الجميع يتمتعـون بلون من المعرفة الحضورية الفطرية»، ولكن هذه المعرفة تبدو ضعيفة في الأفراد العـاديين وفي الحـالات الاعتياديـة، ولا يُلتفت إليهـا ولا يُتعمق فيهـا إلا نـادراً، وقـوتهـا وتكاملها تتبع تكامل الروح وتقليل العلاقات المادية والارتباطات الدنيوية وتقوية التوجهات القلبية.

والأفعال وانفعالات النفسية التي يتعلق بها العلم الحضوري تشمل أيضـاً الصور الإدراكية، وهي تلك الصور الجزئية والمفاهيم الكلية التي يتعلق بها العلم الحضوري من حيث إنها موجودة في النفس، ولكن متعلقاتها التي هي الواقعيات الخارجة عن النفس فلا يتعلق بها العلم الحضوري الذي لا وساطة فيه، وتعرف في الأفراد العاديين دائماً بوساطة الصور الإدراكية.

إذن يـطرح السؤال حـول هـذه المعلومـات بهـذه الصـورة: أتكـون كـل الواقعيات التي تعرف بالعلم الحصولي قابلة للإدراك الحسي والعقلي أم لكل واحد من الحس والعقل مجال خاص به؟.

من الواضح أن أي واقع لا مادي لا يمكن معرفته بالحس، والطريق إلى المعرفة الحصولية للمجردات ينحصر بالمعرفة العقلية التي تتم بوساطة المفاهيم الكلية الفلسفية، وكذا الحقائق المنطقية فهي ليست قابلة للمعرفة الحسية، ولكنه ليس صحيحاً أيضاً القول بأن كل واقع مادي يمكن معرفته بالحس، وذلك لأننا نعلم أن قوانا الحسية معدودة، ومدى إدراكها محدود ومقيَّد بالظروف الخاصة المحيطة بها، وبعبارة أخرىٰ: نحن نستطيع فقط أن نعرف مظاهر معينة من الأشياء المادية بوساطة حواسنا وذلك في ظروف معينة، ولا يمكننا إطلاقاً أن ندعي بأن جميع شؤون الواقعيات المادية قابلة للمعرفة الحسية ويَعدّ العلماء مثل هذا الادعاء أمراً طفولياً يتسم بالغباء.

ومن ناحية أخرى فنحن نعلم أن كثيراً من الحقائق العلمية لا طريق للحس إليها بصورة مباشرة، وعند ما ندقق فيها نجد أنها تعرف بوساطة المفاهيم الانتزاعية، ولا بد من عد مفهوم المادة والطاقة وأمثالهما من هذا القبيل، إذن ينحصر مجال الإدراك الحسي بمظاهر من الواقعيات المادية تتناسب مع حواسنا، ولا نستطيع أن نعرف هذه المظاهر بوساطة الحس ما لم تتوفر شروط عديدة لتحقُّق الإدراك الحسي، وسائر معارفنا إما أن تكون حاصلة بسبب العقل فقط، أو إنها تحصل بتعاون الحس والعقل.

وإحدى خصائص المعرفة العقلية أنها كلية، إذن المعارف الحصولية كالقضايا الحاكية عن وجود الحالات النفسية الخاصة، وإما أنها حاصلة بالتجربة الحسية كالقضايا الحاكية عن وجود أمر محسوس بدون وساطة، ولكنه ليس صحيحاً أن كل قضية كلية إنما تدرك من طريق العقل فقط، وذلك لأنه من الممكن كون موضوع هذه القضايا مفهوماً ماهوياً مأخوذاً من المحسوسات بلا وساطة، وواضح أن هذ المفاهيم لا تحصل إلا إذا سبقها إدراك واحد أو عدة إدراكات حسية، ولكن الحاجة إلىٰ الحس لا تنحصر فقط في تهيئة الظروف الملائمة لإدراك المفهوم الكلي للموضوع والمحمول، بل من الممكن أن يكون التصديق بها متوقفاً علىٰ التجربة الحسية. فمثلاً نحن لا نستطيع أبداً بعد تصور مفهوم «الفلز» واستخدام القوة العقلية أن نحكم بأن «كل فلز يتمدد بالحرارة» وإنما مثل هذا

التصديق يحتاج إلى التجربة الحسية.

وعلىٰ هذا تنقسم الهليات المركبة التي موضوعها يحكي عن أمر محسوس إلىٰ قسمين: أحدهما يضم القضايا التي محمولاتها من المفاهيم الفلسفية، من قبيل هذه القضية «الجسم ممكن الوجود»، وفي هذه الصورة لا يحتاج التصديق بها إلىٰ التجربة الحسية ويمكن تسمية مثل هذه القضايا بـ «القضايا الفلسفية بعد التجربة» أي تلك القضايا التي تجعل الموضوعات التجريبية مورد التحليل الفلسفي.

الثاني: يضم القضايا التي محمولاتها من قبيل المفاهيم الماهوية المحسوسة مثل هذه القضية «الفلزات تتمدد بالحرارة»، فهذه القضايا تجريبية صرفة وهي تشكل المسائل العلمية، ولكن التجربة الحسية وحدها ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ لا تستطيع أن تثبت لنا القضية الكلية بصورة قطعية لا تتخلف، وذلك لأننا لا نستطيع أبداً أن نُخضع جميع أفراد ماهية ما في كل الأزمنة والأمكنة للتجربة الحسية، وإنما نظفر بضرورتها وكليتها بعد استخدام الأصول العقلية (مثل أصل العلية وفروعه)، إذن تحصل هذه المعارف بفضل التعاون القائم بين الحس والعقل.

إن النتائج التي نظفر بها من هذا البحث هي كما يأتي:

١ ـ إن مجال العلم الحضوري في الأشخاص العاديين يكون في النفس وقواها وأفعالها وانفعالاتها، وفي هذا اللون من المعرفة فقط ينكشف فيه الواقع للإنسان بلا وساطة.

٣ ـ تدرَك الحقائق المنطقية بوساطة العقل فقط.

٣ ـ وكذا الحقائق الفلسفية فهي تُعرف بوساطة العقل، ولو أن من الممكن أن يكون موضوعها من المفاهيم الماهوية التي لها مصداق محسوس، وفي هذه الصورة يغدو الإدراك الحسي شرطاً لازماً لتصوير الموضوع.

٤ ـ إن معرفة الواقعيات المجردة (= اللامادية) تدخل في نطاق العقل أيضاً.

٥ ـ تُعرف القضايا الشخصية المتعلقة بالأمور المحسوسة بوساطة الحس، ولكن إثبات وجودها الخارجي ونفي احتمال الخطأ في الحس لا يستغني عن الأصول العقلية.

٦ ـ إن القضايا الكلية التي موضوعها ومحمولها من المفاهيم القابلة للإنطباق على المحسوسات تعرف عن طريق التجربة الحسية، ولكن تصور الموضوع والمحمول فيها يحتاج إلىٰ العقل، وكذا كليتها وضرورتها فهي تتوقف علىٰ الأصول العقلية، وهذه القضايا هي التي تشكل مسائل العلوم التجريبية.

٧ ـ إن إثبات ضرورة أي قضية وحتىٰ القضايا الشخصية المحسوسة يتوقف علىٰ أصل استحالة التناقض، وعلى هذا لا يستغني أي تصديق ضروري عن العقل.

٨ ـ لا تدرك الواقعيات المادية إطلاقاً بشكل كامل ومن كل الجوانب بالإدراك الحسي، وكل حاسة من حواسنا تستطيع فقط وفي ظروف خاصة أن تعرف وجهاً معيناً منها، وكذا التجارب العلمية فهي تستطيع أن تلم بخواص جديدة منها بتقدم العلم واكتشاف وسائل أكثر دقة، ولكنه لا يمكن الادعاء أبداً أن الواقعيات المادية قد عُرفت بشكل كامل ومن كل الجوانب، ولا يوجد فيها شيء إلا وقد عُرف.

بهذا نكون قد أجبنا عن بعض الأسئلة المطروحة في المحاضرة التاسعة، وسوف نجيب بعون الله عن الأسئلة الأخرىٰ في المحاضرات الآتية بعون الله.

توضيحُ لموضوعين:

ونجد من الواجب علينا في خاتمة هذا البحث أن نوضح موضوعين:

١ ـ يشيع بين المتجددين أن فلاسفة العصور القديمة والقرون الوسطىٰ لما كانوا يستفيدون من الأسلوب العقلي والقياسي في حل المسائل العلمية والفلسفية لم يُحرموا فقط من إحراز نجاح باهر وإنما قدموا لنا آراء ونظريات غير صحيحة سيطرت على الفكر البشري قروناً مديدة ووقفت حائلاً دون اكتشاف الحقائق

العلمية وتمتُّع المجتمع الإنساني بثمراتها، ولكنه منذ عهد النهضة الأوروبية «رُنسانس» حيث أحل علماء أوروبا الأسلوب التجريبيَّ والاستقرائيَّ مكان الأسلوب العقلي والقياسي فقد أحرزت الإنسانية تقدماً هالاً واستعادات قافلة العلم ما كان قد ضاع من يدها وبدأت تطوى سبيل التكامل بسرعة لتعوض عما كان قد فاتها.

وقد نسب بعض المتجددين المسلمين هذا النجاح الذي أحرزه الغربيون معرفتهم بالثقافة الإسلامية، وراحوا ينسبون الأسلوب التجريبي - بكل فخر واعتزاز - إلى العلماء المسلمين الذين استلهموا القرآن الكريم ونهضوا لمقاومة الثقافة اليونانية واستخدموا الأسلوب الاستقرائي والتجريبي.

ونحن في الوقت الذين نعترف فيه بالتأثير الضخم الذي تركته الثقافة الإسلامية وعلوم المسلمين في الثقافة الغربية، وكذا ما للتجارب العلمية من أهمية، فإننا نذكر أن لاستخدام الأسلوب التجريبي تاريخاً موغلاً في القدم، وكما ينقل مؤرخو الفلسفة فإن أرسطو قد أعد بمساعدة الإسكندر المقدوني حديقة كبيرة كان ينمي فيها مختلف النباتات ويربي فيها أنواع الحيوانات، وكان يعكف على المشاهدة والتجربة بشأنها، ولعله في ذلك الزمن لم يكن هناك عالم تتوفر له هذه الفرص والإمكانيات، وعلاوةً على هذا فإنه يعتبر الحسيات والتجريبيات نوعين من البديهيات والمقدمات للبرهان، وعلى هذا فلا بد أن نقول إن السبب في نقص آرائه العلمية يكمن في عجز وسائل التجربة المتوفرة عند ذاك، لا في الاعتقاد بعدم القيمة للأسلوب التجريبي.

ومن المناسب في هذا المجال أن نضيف هذه الملاحظة وهي أن بعض الفلاسفة القدماء حاول أن يسد النقص الموجود في الوسائل التجريبية والمعلومات العلمية بالنظريات، وذلك إرضاءً لحس البحث وحب الإطلاع في أنفسهم، وقد استفاد أحياناً من الأسلوب العقلي لإثبات ذلك، وبهذا فقد مزجوا الدراسات العلمية بالفلسفية وألحقوا بهما معاً أفدح الأضرار، ولكنه - على أي حال - ليس صحيحاً أن ننسب إليهم أنهم لم يكونوا يعتبرون الأسلوب التجريبي أو أنهم لم يكونوا يستعملونه، والأشد خطأً من ذلك هو الظن بأن عمل الفلسفة هو إعطاء

الفرضيات فقط، وعمل العلم هو إثباتها بوساطة التجربة!!.

وفي أثناء هذا لابد أن نعلم أن جميع الفلاسفة لم يكونوا معرمين بجميع فروع العلم والفلسفة، وكان بعضهم - مثل سقراط - يولي المسائل الأخلاقية أهمية فائقة، وأرسطو هو الوحيد بين فلاسفة اليونان الذي نال الشهرة في جميع فروع العلم والفلسفة ولقب باسم «المعلم الأول».

إذن عدم اهتمام بعض الفلاسفة بالمسائل العلمية والتجريبية لا ينبغي عده من باب نفي قيمة الأسلوب التجريبي. والشيء الوحيد الذي يمكن قوله هو أن بعض الفلاسفة لما لاحظ كثرة أخطاء الحس فإنه لم يُعِر المسائل العلمية والتجريبية أهمية، بل انصرف لدراسة المسائل الميتافيزيقية والرياضية.

ونؤكد مرة أخرىٰ علىٰ أن المسائل العلمية بالاصطلاح الخاص =(التجريبية) لا يمكن حلها إلا بالأسلوب التجريبي، ولو أن الحصول علىٰ قانون علمي كلي وضروري يتوقف علىٰ مساعدة العقل، ولكن العقل بمفرده لا يستطيع أن يثبت لنا أبداً أي موضوع تجريبي.

٢ - ظن بعض الكتاب الذين لا يتمتعون باطلاع واسع أنه لا يمكن أيضاً حل المسائل الميتافيزيقية ومسائل معرفة الله بالأسلوب العقلي، وكل محاولات الفلاسفة المسلمين لحل هذه المسائل بالأسلوب العقلي والقياسي إنما هي محاولات عقيمة مقتبسة من فلاسفة اليونان وهي لا تلائم أسلوب القرآن، وذلك لأن القرآن قد حث البشرية باستمرار علىٰ التأمل في الظواهر الطبيعية، وهذا علامة أنه لا يعتبر الأسلوب العقلي صحيحاً بل يعتبر الأسلوب التجريبي هو الطريق الصحيح الوحيد للمعرفة.

وقد انساق بعض الغافلين إلىٰ القول بأن المسائل الدينية تجريبية من أساسها، والطريق لإثباتها هي التجارب العلمية، وحتىٰ الأحكام والقوانين الإسلامية فهي مما يمكن قبوله ما دامت تؤيدها التجاربُ العملية، ويستنتجون أن قوانين الإسلام محدودة بالظروف الزمانية والمكانية الخاصة، وذلك لأن نتائج التجربة لا تؤيدها دائماً، وبهذا يجعلون أنفسهم مصداقاً للآية الكريمة «نؤمن

ببعض ونكفر ببعض». ولسنا في هذا المجال بصدد تصحيح كل هذه الأخطاء، ولهذا فسوف نكتفي بذكر بعض الملاحظات التي ترتبط ببحثنا:

أ ـ إن المسائل الفلسفية والميتافيزيقية ـ كما أشرنا إلىٰ ذلك مراراً ـ مسائل عقلية لا يمكن إثباتها إلا بالأسلوب العقلي.

ب ـ قد يتركب البرهان العقلي من البديهيات الأولية أو من القضايا النظرية المعتمدة على البديهيات، وقد تكون بعض المقدمات مأخوذة من القضايا التجريبية (مثل برهان الحركة)، ولكن الاستفادة من المقدمات التجريبية في البرهان العقلي لا تعني الاستفادة من «الأسلوب التجريبي» (نحتاج هنا إلى شيء من الدقة والتأمل).

جـ ـ قد لا تذكر بعض مقدمات البرهان في الكلام لوضوح الموضوع، وبالتعبير الفني قد تكون بعض مقدمات البرهان «مطوية»، ومن هنا فقد تخيل بعض الغافلين أن البرهان متكون من مقدمة واحدة (!) أو أنه استفيد فيه من الأسلوب التجريبي.

د ـ لم يستخدم القرآن الكريم إطلاقاً الأسلوب التجريبي في مسائل التوحيد ومعرفة الله، وكل البراهين المشار إليها في هذا الكتاب السماوي مذكور علىٰ أساس الأسلوب العقلي ولو أنه قد استفيد فيها من مقدمات تجريبية، وذلك لأن الاستفادة من المقدمات التجريبية ـ كما أشرنا إليه من قبل ـ لا يعني استخدام الأسلوب الاستقرائي والتجريبي، وعلاوةً علىٰ هذا فإن إعطاء القيمة للأسلوب التجريبي لا يعني سلب القيمة منا لأسلوب العقلي.

هـ ـ ليست المواضيع المذكورة في القرآن الكريم من لون واحد، وتوجد مواضيع بينها هي عقلية محضة، وإذا ذكر لها برهان فسيكون علىٰ أساس الأسلوب القياسي، من قبيل قوله تعالىٰ: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ حيث يكون «الاستثناء» مطوياً في هذا القياس الاستثنائي، وتقديره (لكنهما لم تفسدا) ويلاحظ أيضاً وجود أمور تجريبية في القرآن الكريم، والهدف من ذكرها هو إلفات الناس إلى النعم الإلهية التي لا تعد، وذلك لإثارة حس تقديم الشكر فيهم (لعلكم تشكرون)، أو دفعهم للالتفات إلىٰ مقدمات البرهان ليضموا إليها الكبرىٰ العقلية

ويستنتجوا، أو إيقاظ الفطرة وحث الإنسان علىٰ الاهتمام بالمعرفة الفطرية، أو. . . ، وكل واحد من هذه لا يعني الاستفادة من الأسلوب التجريبي لإثبات مسائل معرفة الله.

كما أن هناك فئة أخرى من الآيات القرآنية الكريمة التي تتعلق بالأحكام والقوانين الإسلامية، وهي تنقسم بدورها إلى عدة أقسام فرعية:

فبعضها بذاته يقع مورد قبول العقل من قبيل «أن الله يأمر بالعدل والإحسان»، وبعضها الآخر يستطيع العقل أن يدرك الحكمة منه بمساعدة التجربة من قبيل: «وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا»، و«قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما»، والبعض الآخر «تعبدي» لا توجد مقدمات برهانه في متناول يد الإنسان من قبيل تفاصيل الأحكام العبادية والمالية والقوانين المدنية والجزائية، كما أن النتائج الأخروية لا يمكن تجربتها في هذا العالم. ولم يجعل القرآن في أي مورد قبولها مشروطاً بالتجربة، وإنما طالب عباد الله بالإيمان والتسليم المطلق بدون اعتراض علىٰ أوامره، وكلمة «الإسلام» تدل علىٰ هذا المضمون.

وفي خاتمة المطاف نوصي إخوتنا الصادقين في إسلامهم أن يتلقّوا الإسلام الحقيقي من «العارفين الحقيقيين للإسلام»، ولا يخدعنّهم ضجيج أدعياء «معرفة الإسلام» و«ليسلكوا الطريق الذي سار فيه السالكون اليَقِظون»، ولا يلتفتوا إلى ما يقترحه الغافلون والضالون أو المنافقون وأعداء الإسلام، وليعلموا أن مثل هذه الأساليب الترقيعية لمعرفة الإسلام يكمن فيها أعظم الأخطار التي تهدد كيان الإسلام والمسلمين.

الفهـرس

مقدمة الناشر ٥
القسم الأول ـ البحوث التمهيدية ٧
المحاضرة الأولى:
موضوع الدراسة ـ مفهوم الأيديولوجية ٩
ضرورة الأيديولوجية والرؤية الكونية ١١
علاقة الأيديولوجية بالرؤية الكونية ١٢
الأيديولوجية والرؤية الكونية في القرآن ١٤
المواضيع الأساسية في الرؤية الكونية ١٥
المحاضرة الثانية:
ألوان الرؤية الكونية ـ مفهوم العلم ١٩
مفهوم الفلسفة ٢٠
مفهوم الدين ـ مفهوم العرفان ٢١
فما هو الرأي الحق إذن؟ ٢١
الفلسفة العلمية ٢٤
ما هو المقصود من الفلسفة العلمية الماركسية ٢٦
المحاضرة الثالثة:
موضوع البحث ـ مفهوم الميتافيزيقية ٢٩
المحاضرة الرابعة:
موضوع البحث ٣٩
القسم الثاني ـ في علم المعرفة ٤٧
المحاضرة الخامسة:
موضوع البحث ـ مفهوم المعرفة ٤٩

ما هو الدافع للمعرفة؟ ٥٠
موضوع المعرفة ٥٢
مسير المعرفة ٥٣
ولادة علم المعرفة ٥٤
دراسة علمية وفلسفية حول المعرفة ٥٦

المحاضرة السادسة:

الواقع الخارجي ٥٨
السوفسطائية والمرحلة الأولى من مذهب الشك ٥٩
المرحلة الثانية من مذهب الشك ٦١
المرحلة الثالثة من مذهب الشك ٦٢
مفهوم الواقعية والمثالية ٦٣
الواقعية والمثالية في الأخلاق والفن ٦٤

المحاضرة السابعة:

الواقعية والمثالية في الفلسفة ٦٥
المثالية والمادية ٧٠

المحاضرة الثامنة:

العلم بالواقع ٧٥

المحاضرة التاسعة:

مقدمة ٨٥
وسائل المعرفة ٨٦
النتيجة ٩٢

المحاضرة العاشرة:

مقدمة ٩٤
أنواع المعقولات ٩٥
النوع الأول ـ النوع الثاني ٩٦
النوع الثالث ٩٧

المحاضرة الحادية العشرة:

مقدمة ١٠٢
أصالة العقل في التصورات ـ نظرية أفلاطون ١٠٣
نظرية ديكارت ١٠٥
نظرية كانت ١٠٦

المحاضرة الثانية عشرة:

مقدمة ١١٠
أصالة الحس في التصورات ـ نظرية جون لوك ١١١
نظرية كندياك ١١٣
نظرية باركلي ١١٥
نظرية هيوم ١١٨

المحاضرة الثالثة عشرة:

أصالة الحس في نظرية المعرفة الماركسية ١٢١
نظرة نقدية ١٢٦

المحاضرة الرابعة عشرة:

إزالة الإبهام عن موضوع البحث ١٣٢
التحقيق في المسألة ١٣٥

المحاضرة الرابعة عشرة:

مقدمة ٤١
ملاحظات حول التصديقات ١٤٢
توضيح محل النزاع ١٤٦
التحقيق في المسألة ١٤٧

المحاضرة السادسة عشرة:

ما هو نطاق كل لون من ألوان المعرفة ١٤٩
توضيح لموضوعين ١٥٢
الخاتمة ١٥٦
الفهرس ١٥٧