

بِجَانِبِ الدِّينِ الْعَلِيِّ

بِحَثِّ عَنِ حَقِّ الدِّينِ حُدُودًا

لِوَلِيِّهِ

مُجَدِّدِ الدِّينِ

(NE
BL
.2
.J2
195
vol.

Princeton University Library



32101 074449800

[Faint, illegible text or stamp]

al-Ja'fari, Muhammad Taqi

Ta'awun

تَعَاوُنُ الدِّينِ وَالْعِلْمِ

يَحْتَشِرُ عَنْ حَقِيقَةِ الدِّينِ وَحُدُودِ الْعِلْمِ

لِأَخِي

مُحَمَّدِ تَقِيِّ الْجَعْفَرِيِّ

طُبِعَ عَلَى نَقْقَةِ خَادِمِ الدِّينِ وَالْعِلْمِ
الْحَاجِّ السَّيِّدِ عَلِيِّ الْخَلِيلِيِّ

١٣٧٨ هـ

مطبعة العيدري بطهران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

له الحمد ، ولرسوله وآله الصلوة والسلام ، ولمن سعى واجتهد في سبيل التوفيق بين الدين والعلم المستخدمين للصعود إلى قمة الحقيقة التحية والاكرام .

لا زال الاستطلاع على الحقيقة بعنوانها المطلق أو بوجهها الاضافي منشوداً للأفكار عامة . ولا يوجد هناك شك يعتنى بشكه في ان الدين والعلم انما اخذهما الانسان على انهما وسيلتان منحصرتان الى الكمال الذي يسعى الانسان ورائه ، وايضا لم يعرض للأفكار العالية ادنى ريب في ان النفوس الصافية و الخالية عن الانراض غير العلمية و الدينية استفادت منهما ما امكنها من الاعتناق بالحقيقة . ولا اقل من ان الدين و العلم قد أوضحا مالهما من الاستعداد ، - وان لم يستفد منه الانسان الضعيف - لما ذكرناه من الوصول إلى ما يعشقه من الكمال الممكن ، ومن الملقوع به ان الحال في المستقبل كما مضى في القرون الماضية .

كلنا يعلم ان فكرة الله و اليوم الآخر و حديث التكليف مما يستحيل ان يزول عن النفوس كما ان استخدام الطبيعة و مالها من الحقائق و الشؤون بطرق تجريبية مؤدية الى النتائج المحسوسة العائدة الى تحسين حياته المحدودة من مطالبه الضرورية ، لأن الانسان ينشأ ويرتقى في الطبيعة بوسائل طبيعية ، فلا يمكنه الاعراض عنها والأقبال إلى التجسيمات و الأوهام النفسية ، و في هذه الحالة يرى ان العلم لا يفي بكل ما يطلبه من الحقائق المشهودة بواسطة او بغير واسطة كالامور المطلقة ، فاذن يستخدم الفلسفة ايضا كي يقضى و طره من ناحية الأمور المطلقة و المبادئ الأولى ، فقد حصل لنا بما ذكرناه من

ملاحظة المصالح عليه اليوم في الحقائق الثلاث ان الغاية . -

للدِين : - تأمين فكرة الله ، والتكليف ، واليوم الآخر .

والعلم : - السيطرة على الطبيعة لتحسين الحياة .

وللفلسفة : - معرفة المطلقات التي عرفها للانسان نسبية مفاد العلوم .

هذه هي الغايات التي ترميها الحقائق المذكورة ، فتفكر فيها فكرة خالية عن

كل تقليد وحمية ، واحسب نفسك خالية عن كل اصل موضوعي الزمه عليك المعتقد بعقيدة

غير منطقية او العالم المتعدى عن ميدان عمله المخصوص او الفيلسوف المغرور الذي يحسب

نفسه تلميذ الله فارغا عن التعلم ثم ارجع البصر هل ترى تهاافتا بين تلك الغايات ؟

هل العلم يقول لو كان هناك اله للزم ان تكون نتيجة اثنين مضافين الى اثنين ثلاثة

او خمسة ؟

او انه لو كان الانسان مكلفا بتحصيل التقرب الى الله بوظائف معينة للزم ان

لا يكون الماء مركبا من العنصرين (الأوكسجين والهيدروجين) ؟

او انه لو كان و راء هذه الايام و الليالي يوماً مطلقا المسمى في لغة الدين باليوم

الآخر للزم ان تكون المجرات بلا بعد هندسي او للزم ان يكون الجسم نابعد واحد ؟

كلا ، ثم كلا ، بل العلم هو بنفسه يحررنا على تحصيل التأمين من ناحية

الموضوعات المذكورة .

ثم اي دين حقيقي الزم الانسان على ان يقطع صلته عن الطبيعة و يجهلها ؟

اي دين حقيقي قال لا تكشفوا العناصر ولا تسهلوا صعب الحياة بل موتوا جاهلين ؟

كلا ، لم نجد دينا حقيقيا منع الانسان عن معرفة الكون ، بل الدين هو المحرك

الأول للفحص عن السماوات والأرض وما بينهما ، و كذلك اي علم ودين حقيقيين معنا ،

عن البحث عن المبادي العالية الطبيعية او غيرها ؟

ان الحكم بتنازع كل من الدين والعلم و الفلسفة مع صاحبه بدائي غيرنا ضج قد شوّه افكار البسطاء منذ زمن غير بعيد وقد اخذه ابناء الشرق من بعض المتوسطين من متفكرى الغرب على قياس بعض الكتب المنسوبة الى الدين المناقض مضامينها للعلم والعقل الصريح فزعموا ان الدين الحق ايضا يصاد العلم والفلسفة و غاياتهما ولم يسئلوا عن أنفسهم : هل انكر الدين الحق ما جائنا به العلم من حقيقة قطعية ؟

ام هل استنكر العلم حقيقة ثابتة من الحقائق الدينية ؟

ومتى عارضهما الفلسفة ايجابية كانت او سلبية بقواعدها الذوقية و نواميسها الشعرية ؟

ليروا انه لم يحدث بين تلكم الأمور اي تدافع و تشاجر ؛ فانما الذي يسعى بينها و يثير الويلات و يبعث كلامنها عن الآخر هو الأناظر الناظر فيها نظرة من يرغب في استمالة الحقيقة الى ما يعشقه غافلا عن انه يعمى و يصم و يمنع الانسان عن فحص المنشود فحفا واقعيا ، اليس الدين هو الذي يعلمنا علل الخلق و ماسيئول اليه امر حياتنا المحدودة حينما يجعلنا مرتبطين بمبدء الكون ومنتهاه ؟

نعم ، ان الدين هو الذي كان اهم وسيلة الى تقويم العلم قيمة جديرة به ، و يعلمنا كيف يمكن اخضاع الكون على ما نامله من العيش الكريم ، وهو الباعث للخوض في اعماق البحار و للمصعود الى اعلى المجرات السابحة في الفضاء الواسع ، فلو رجعنا الى الوراء و فحطنا عن الجذور الأولية لجميع ما وصل اليه الأناظر من المعارف الكونية عامة لوجدنا نواتها الاصلية تعاليم الرسل المرتبطين بما فوق الطبيعة فانهم الذين نبهوا الأناظر على ان الطبيعة و شؤونها انما خلقت لتخضع له و تكون ذرائع لوصوله الى اقصى كماله الممكن ، دح الأديان المصنوعة و مجعولة الأفكار المحدودة الخائنة حيث تذهب الى تحكيم

الخلاف بين الدين والعلم و الفلسفة ، هلم الى ان نقرأ آيات قرآننا الكريم لنعلم القيم الواقعية للعلم والفلسفة او بعبارة أوفى قيم العلم و الحكمة التي عبر عنها القرآن الكريم بالخير الكثير ، ثم نسأل عن العلماء الباحثين عن اسرار الكون هل قدر العلم و الحكمة باعلى مما قدره كتابنا الألهي ؟

فلو راجعنا القرآن و امعنا النظر في جملة العربية المبينه لوجدنا انها لم تهتم باية صفة عالية للإنسان كما اهتمت بصفة العلم والتفكر و التعقل و التدبر فهذا الأهتمام من كتابنا برنامج الدين الأسلامي بشأن العلم و التعقل يابى عن سعاية الإنسان بين الدين والعلم واثارة الخصومة بينهما ويثبت ايضاً ان السعى العبث هذا شر الخيانات التي يرتكبها الإنسان حينما يحسب انه يحسن صنعا في ميدان المعارف الكونية حيث قام على ما يتخيل بوظيفة هامة وهو تفكيك مسير الدين و العلم ظنانه ان كلا منها يطارد الآخر وهو لا يغنى من الحقيقة شيئاً ، ثم ان هولاء البدائين يغرب عن نفوسهم الساذجة ماسينجر إليه امر تحكيم هذا الخلاف المصنوع من العواقب غير المرضية للعقول السليمة و النفوس المتوجهة الى حقيقة الإنسان وصلته بالكون ، فان الإنسان على حد ما عبر به **شوبنهاور** « **حيوان متافيزيقي** » لا يمكنه الأعراض عما هو مجبور عليه من التوجه الى مبدء الكون ومنتهاه ولا يسعه ان يذهل عن السبب المبرر لخلقته و لعيشته المحدودة الفانية هذا هو سر الأديان الحققة ، اى انها كما ذكرناه آنفا هي التي علمت البشر ما كان يرغب فيه بل و يراه ضروريا من تعلم المبدء والمنتهى و السبب الغائي لوجوده فلو توجهنا بعد ذلك الى حقيقة العلم لرأينا انه لا يستهدف الا معرفة الكون بنواحيه المختلفة ، و ليست الفلسفة بمعناها الحقيقي ايضاً إلا ملاحظة نتائج العلوم و اكتشاف وحدة متماسكة الأطراف بين النتائج بل بين جميع ما يحصله الإنسان من المحسوسات و المعقولات كما سيجيء ، فعلم من تفسير الدين والعلم و الفلسفة بما ذكرناه ان الحقائق المذكورة في تعاون دائم و ان

كلاً منها يستمد قوامها من الأخرى ، وهذا الأجمال لا يغنيننا عن تفصيل مبسوط في موضوع بحثنا الذي لاشك في انه اهم المباحث الاجتماعية و العلمية و الفلسفية و الدينية :

فنقول : لا بد من ان نعلم ان عمدة الأسباب لتوليد التعاند بين الحقائق المبحوث عنها تنحصر في عدم تقويم كل واحدة منها . بقيمتها الواقعية ، ترى واحداً يبالغ في رفع قيمة العلم بمنحه جميع الحقائق الواقعية ، ويحسب ان العلم الذي يفسر اليوم بالمحصولات التجريبية و الحسية تفي بما ينشده الأفكار و بما هي زاهلة عنها ، فيتخيل ان في مقدرة العلوم المحدودة ان تتسلط على الكون بأسره من الحقائق والصور والقوانين ، و آخر يحط من شأن العلم بما يجعله حجاً بآماننا من ادراك الحقيقة والمباشرة بها ولقد سمعت بعض المتفكرين : يقول : ان العلم نور يزاحم الحقيقة ، و كذلك يوجد اناس يطلبون من الدين ان يعلمهم حقيقة الذريرات الموجبة و السالبة و القوانين الجارية عليها ، شأنهم في ذلك كمن يطلب من الحاكم المقتن تعليم مقدار حرارة التنور لطبخ الخبز و آخر يطلب من الفلسفة ان تزيل جميع الشكوك والأوهام عن الأفكار البشرية فهذه التقديرات قيم غير واقعية تكشف عن عدم تفهم الدين والعلم والفلسفة فهما جدير أبها .

فلا بد حينئذ من معرفة حدود العلم و المطلوب من الدين و نتائج الفلسفة كيلا تتشابه حقيقة الأمور . ان النتائج العلمية تنشأ من مقدمات حسية و تجريبية على ما اصطالحوا عليه في الدوائر العلمية العامية وهم يرفضون كل حقيقة او حادثة تخرج عن نطاق الحس والعيان عن كونها علمية ، هذا التقرير للعلم كاد ان يكون مما اتفق عليه المشتغلون في الفيزياء والرياضة و علم النجوم والحيوان والنبات وغيرها ، فهم لا يعرفون في دائرتهم الضيقة علماً غيرها ومعلوماً ورائها ، حينما يوجد هناك حقائق اخرى لا تدخل في نطاق آلاتهم و مشهوداتهم مع انها في غاية البدهة وجودا ، خذ الحقائق الاجتماعية العالية لعلك تفسرها بقوانين منطقية مصرحة و رياضية واضحة ، ولكنه من المستحيل

ان تراها خاضعة لما نسميه نواميس علمية ، فيلزم لنا النظر في عدة امثلة تقربنا الى المقصود :

١- ما معنى العدل؟ ولما ذيلزم على الأ نسان أن يكون عادلاً؟

ان العالم ايضاً يجب ان يكون عادلاً ويطلب من المجتمع ان يعدل في حقه وفي حق اية طبقة من طبقاته ، ولكن هل له ان يبرهن على هذه الدعوى ويجعلها محسوسة كما يجعل تر كيب الماء من جزئيه محسوساً؟

كلاً: لأن النظر في تدرج الأنواع وتطورها من المراتب الدنيا إلى الطبقات العليا يحكم بان القانون العلمى لعالم الحيوان ومنه الأ نسان : التنازع للبقاء و تناحر القوى والضعيف حتى ينعدم الضعيف من صفحة الوجود لكي يستمر القوى في عيشته المرضية على ما يطلبه ، فهذا ناموس علمى قد تسلم به البسطاء من الغريبين و اتبعهم ابناء الشرق اتباعاً عمياء ولكن مع ذلك ليس في قوانيننا الاجتماعية ما يعلو على ضرورة العدالة فردية واجتماعية ، بل ليس هناك منشأ للمجتمع السليم الا العدالة ، ولا يسمع المجتمع ما يتخيله العالم من ان التنازع في البقاء مسألة علمية انتجتها مقدمات علمية .

٢- ما معنى التعاون؟ ولما ذايجب ان يتعاون افراد الأ نسان جميعاً؟

٣- ما معنى التضحية في سبيل الحق والعدل والتعاون الأ جتماعى؟

كل هذه الأمور و امثالها مما لا يخضع لقوانين العلم الحسية و التجريبية ، و انما يسلم به الأ نسان على انها حقايق ثابتة لا يحتاج اثباتها بازيد مما يجده في الوجدان والفطرة ولم يقدر العلم الى الآن على ان يتدخل في شئونها ، بل اظهر الضعف والعجز عن اخضاعها لنواميسها المصطلحة و بعبارة واضحة فنية لم تر الى الآن هذه الحقايق في المختبرات السيكلوجية ولا الفيسيولوجية و لالزولوجية وغيرها من العلوم الباحثة عن الأ حياء عضويًا و نفسيًا .

٤ - ما حقيقة الجمال؟ وما زانح شيئاً على انه جميل و نعرض عن آخر على انه ليس بجميل ، ما هو ضابطة الجمال؟

٥ - ما حقيقة الخلق الكريم؟ وما زانح الأخلاق الحسنة و نتفر عن الأخلاق السيئة؟

٦ - ما حقيقة التكليف؟ ولماذا نستحسن من يخضع ويعمل بالتكليف وان لم ننتفع من عمله به؟

٧ - هل قدر العلم على تفسير المادة الخارجية اولم يكشف الى الآن الا انه زاد عليها في كل عصر تفاسير على ما سبق من التفسيرات؟

٨ - بل ، او هل اثبت العلم ان في الكون مادة موجودة تعرض عليها الصور

المتعاقبة او ان ما نسميه مادة ان هي الاعددة عوارض ليست لها اية جوهرية تقوم بنفسها؟

فانما العلم يرى جرمًا مخصوصاً يتشكل من عدة ذرات و لكنها ايضا قابلة

التحليل الى اخف واصغر منها حتى تصل الى اشياء قديري انها تموجات صرفة وقد

يبدو انها ذرات ، ولكن السؤوال لا يقف عند هذا الحد السانج بل يصل بعد ذلك

الى سؤوال اشد غموضا من جميع ما سلف ، و هو : ان التجزئة هل تقف عند حد ولا تتجاوزه ،

او تستمر الى ان لاتتناهى؟ وطرفا السؤوال كلاهما محذوران رياضيان ، فان قلنا انها

تقف عند حد فكيف يوجد امتداد ما في الخارج ولا يقبل التجزئة؟

و ان قلنا انها تستمر بلا توقف فكيف يمكن تجزئة جرم محدود الى اجزاء غير

متناهية؟

ثم نصادف لغزاً آخر قد حير عقول الباحثين عامة و هو : أن بعد ما سلبنا من شيء

عوارضه الوضعية هل نصل الى شيء نسميه مادة ، خذ التفاحة واسلب منها الرائحة

و الطعم واللون والكروية و اعمل هذا حتى تنتهي الى جميع الأجزاء فهل يبقى بعد تلك

السلوب شيء يقال له مادة التفاح ام لاتوجد بعده السلوب حقيقة معنونة بعنوان مادة

التفاح وقد جاء في « اصول مقدماتي فلسفة » ص ٢٢ (جورج پوليستر) نقلا

عن (لئين) « ان فلسفة بر كلى حيث ينكر الواقع ما وراء المدركات من العوارض مع انه اشد بطلانا من جميع الفلسفات فان ابطالها اشد غموضا من كل عويصة ، وان هذا من علل خجل الأفكار الأ نسانية و الفلسفة جميعا » .

٩- ما حقيقة الجاذبية؟ و لماذا وجد بين جزئى المادة الموجب والسالب تجاذب؟ وهل الأيجاب والسلب في جزئى المادة امران حقيقيان يتكفل اثباتهما الفيزياء و الرياضة او انهما امران اعتباريان نعتبر هما لتصحيح القوانين الموضوعية؟ بل ما حقيقة العلة في تجاذب جميع الكرات الكونية؟

١٠- هل السبيل الى المعارف ينحصر في التجارب الخارجية وفي المختبرات المصنوعة بحواسنا؟ او من الممكن بل من الواقع ان هناك طرقا اخرى تفعل ما يفعل المختبرات؟ او ان التجربة تعم و تتناول غير ما هو المعروف في دوائرنا العلمية؟

١١- هل علمنا حقيقة الأ نسان وظواهرها **السيكولوجية** او انه بعد كلام في كلام في كلام؟

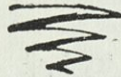
اجل هناك مات من المسائل التي ان اردنا تجميعها في مجلد ضخم لانرى بدأ من وضع علامة السؤال (؟) في اخر جملها جميعاً ، ومع الأسف لايجيبنا العلم عن اسهلها ، بل وان ضربنا صفحا عن تلكم الأسئلة التي حيرت الأفكار المتوسطة و العالية و رجونا رجاء ايماننا بان العلم ستحل جميع العقد والأ لغاز ، اليس لنا ان نرجو ايضاً ان من الوسائل التي سنعالج بها تلك العويصات ما نسميه اليوم فطرةً و وجداناً و عقلاً عملياً وغيرها؟ ثم انه اية فلسفة ايجابية او سلبية قد تكفلت لتنظيم المعارف و جعلها في وحدة شاملة للكون باسره؟

هل الفلسفة المثالية التي تطرد كل حقيقة واقعية وراء الأ دراك حلت محل فلسفة القدماء من اليونانيين و الهنود او متفكرى القرون الوسطى؟ او الفلسفة الواقعية التي

تجعل الإدراك في مرتبة فرعية من الواقع فسرت الالغاز الكونية ؟

خذ اية فلسفة شئت من الفلسفات المصوغة لمعرفة حقيقة الكون وانظر فيها نظرة
فاحص لا يشوبها اي غرض وعقيدة فهل يمكنك ان ترفع بها جميع اوهاامك امر تبكة او انها
لا تزيد إلا نعمة اخرى في ظنبور الأفكار ؟

فمع هذه المشاكل الواضحة المحيطة بالعلم والفلسفة كيف يمكن لهما ان يدعيا
تعارضهما للدين ، مع ان الدين لا يدعى أى تهاافت لهما بل الدين الحق ينادى باعلى
صوته أن المعرفة هي غاية الخلق ، فالحملات العنيفة التي تصدرها اولو الأديان المصنوعة
على العلم والفلسفة تارة والعلماء والفلاسفة اليهم مرة اخرى لا ترتبط بصميم الدين
والعلم والفلسفة بل كل من هؤلاء إنما يحمل على خصمه بعقيدته التي حصلها من مقدمات
غير دينية وغير علمية وغير فلسفية ،



حملات عنيفة على الحقائق العالية

لا يزال التاريخ يخبرنا عن صراع عنيف بين أنصار الحقائق العالية والمشهودات الخارجية وقد أخذ الواناً مختلفة باختلاف العصور ، ولا شك أنها تنبئ عن مسألة واحدة : وهي هل الكون يشتمل على حقائق عالية غير المحسوسات الطبيعية أم ليس هناك إلا ما نراه ونلمسه بحواسنا المحدودة ؟ ومن خصائص القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين أن بعض متفكريها وسع الخصومة بين المشهودات الجزئية وجميع المسائل العالية دينية كانت أو فلسفية حتى قال بعضهم لو لم اجد الله في مختبري هذا لما اعترفت بوجوده ، وكانوا يمحون عن صفحة المعارف كل ما لا يخضع على مشراحيهم ومنظارهم .

والداهية العظمى تبعية أبناء الشرق لهم بلا تمحيص و تحقيق و كان صانع الطائرة يخبر عن جميع جوانب الكون خبر أحسباً لا يدخله أي شك لأنه اطار الحديد بالغازات الصاعدة مثلاً . وعلى رغم هذه التجسمات نشأ هناك رد فعل باشد ما يمكنه ، و وجد انصاراً للمسائل العالية فاسقط المشهودات وما ينتجها العلوم عن قيمها الواقعية ، وقالوا بصراحة و وضوح ان المسائل العلمية لا تتجاوز عن كونها اشياء فنية كالخياطة و الحياكة و غيرهما أما المعارف الحقيقية فليس من حق العلوم ان يثبتها او ان ينفيها ، و انتهزت الفلسفة المثالية فرصتها حتى صارت حاكمة مطلقه لجميع المعارف الكونية .

و مع أن الفلسفة المثالية على رغم ما اعتقده اوغوست كمت تسلطت على نتائج المختبرات قد اوجدت شكوكاً هائلة في الأعتقاد بوجود الواقع وراء الإدراك فلسفياً كان او علمياً حينما كان اوغوست كمت يحسن الظن بالقرن الماضي انه قرن التحقيق و الواقع حيث انصرف الأفكار من الحقائق العالية الى المحسوسات التحقيقية الخارجية .

وكان من أهم الأسباب التي دعت الأفكار إلى استنكار ما وراء المحسوس تمسك بعض أرباب الأديان بكتبهم المخالفة للعلم الشاملة لمفاهيم ومسائل تعاند الحس والعيان فطغى الاستنكار حتى شمل ما يحكم به الدين الحق وما يؤدي إليه نفس النتائج العلمية و لم يلبث الطغيان مدة وافية بمعتقدهم حتى حدث انكار الواقع بتاتا من صفحة الوجود وصار اجزاء الكون باسرها عدة تموجات لامادة لها ولاصورة مستقرة فعادت المادّة الواقعية التي كانت تشغل محل الله والروح والخلود كما قال رسول : «فالحادثات في الفضاء الخالي انما تعرف من جانب خصائصها الرياضية المجردة ، فالمادّة ليست إلا خاصية رياضية مجردة للأحداث في الفضاء الخالي .» فذهبت المادّة في نظرهم الى حيث لا رجعة لها ابداً ، وقال جود احد الفلاسفة المعاصرين : وليس بعجيب ان يحجم الفيزيائي عن ان يقطع برأى جازم عن طبيعة المادّة حتى لا يتاح له مطلقاً ان يتصل بها اتصالاً مباشراً ، انما يستطيع وجودها وخصائصها قياساً على حوادث اخرى غيرها و هكذا بلانهاية ، فالصورة التي ترسم للمادّة باعتبارها شيئاً مجسماً يمثل نموذجاً مصغراً للنظام الشمسي ، لا تعدو ان تكون اتباعاً لطريقنا في التخيل وانقياداً لها . فان من الخصائص المتصلة في خيالنا انه لا ينفك يرسم صوراً محسوسة مجسمة للأشياء . « هذا هو رد للفعل الذي صنعه متفكر والقرون الماضية حيث حصروا كل حقيقة كونية في المادّة فانعكس الأمر وصارت المادّة بحسب العلم هباءً منثوراً على شريطة ان يكون الحاكم بحقيقة الهباء و وجوده ايضاً هو الحس لا غير ومن المظنون ان هذا الحكم المخالف لاعتقاد الحواس ايضاً سينقلب الى افراط آخر من نوع جديد لا يمكننا الحدس بكيفيته وحقيقته ، ومن عجائب ما وقع فيه المتحمسون للعلم ان جعلوا كل ما لا يدخل في نطاق المحسوس انه فلسفة ودين لا قيمة له او انه حقيقة شعرية او عقيدة ، وقلما يوجد تأليف علمي منهم لم يهجموا في مقدمته على الفلسفة والدين بصراحة او كناية ، حينما كان العلم نفسه يستمد قوامه من امور لا تدخل في دوائر التجربة والشهود كما ذكرناه آنفاً .

حدود العلم و الفلسفة

فقد ذكرنا في مدخل البحث ان تخيل النزاع بين الدين والعلم والفلسفة انما نشاء من عدم معرفة حدود العلم والفلسفة وحقيقة الدين ، فلدفع هذا الخيال لابدلنا ان نعرف حدود العلم والفلسفة اولاً ثم نعقبه بحقيقة الدين .
ولمعرفة حدود العلم والفلسفة بين ايدينا سبيلان يوصلان الى ما يجوز ان نطلبه من العلم والفلسفة وما لا يجوز :

١ - ملاحظة الحواس و الالات التي تكشف الحقائق و الحوادث على انها الواقعة في الكون ، ولا يشك احد من العلماء و الفلاسفة في ان النتائج المتحصلة من الحواس امور محدودة نسبية ولا تعالج الحقائق على ماهي عليه التي لايزال الأفكار في الفحص عنها ايلاً ونهراً في المختبرات وفي النفوس بطريقة استبطانية او سلوكية ، وبعبارة اخرى ليس للحواس محصول إلا ان هذه الحقيقة مثلاً في هذا المحيط الخاص به بملاحظة الحاسة المستشرفة عليها مقيدة بتلك القيود حكمها كذا ، و ليس لها ان يدعى ان الحقيقة حكمها ذلك مطلقاً ، مع ان العقول البشرية تصر على نفسها بان تجد طريقاً الى الوصول بالحقائق المطلقة ومن الكلمات القيمة في البحث ما افاده : بعض المعاصرين من ان الكون غير معرفة الكون حينما يطلب الانسان الاستطلاع على الكون لاعلى معرفته التي تحدها الحواس وتجعلها في دوائر ضيقة محدودة .

واى عاقل يدفع احتمال انكشاف حقائق اخرى فيما لو كان الحواس المدركة باكثر مما نعيبه ، هذه الجملة التي ذكرناها يتضح كثير أعند ما تطالعون العبارات الآتية من ابطال العلم و الفلسفة فانها تتضمن دلائل و شواهد يوجب الجزم بما ذكرناه .

٢ - الفحص عن منهج العلوم والفلسفات الذي يمكن اكتشافه عن أفكار العلماء والفلاسفة و عن كمية قيمة العلم و الفلسفة ، و هذا السبيل و ان سلكه كثير من العلماء والفلاسفة لتحديد جوانب العلم والفلسفة إلا انهم لم يستوفوا تمام الجهات ، لذلك رأينا من اللازم ان ننقل ماوصلنا اليه من الآراء والنظريات في موضوع البحث حتى يكون العلم والفلسفة منظورين في جميع نواحيهما ونكون بذلك قد حددناهما تحقيقاً .
ومما لا بد ان ننبه عليه قبل نقل الآراء والفحص عنها امران .

الأول : هو انا لا نريد باكتشاف عجز العلم والفلسفة عن كل ما يتمناه الانسان من المعارف الكونية ان نسلط اليأس على الأفكار وان نسقط من شان ما ينتجه العلم والفلسفة كلاً ؛ ليس لاحدان ينكر ما فعلاه من الرقي والكمال في الطبيعة و داورائها بل و كيف يمكن ردع الانسان عن غريزته اللازمة لذاته من النظر في الكون و نواميسه و معرفتها و انما نحاول بنقل الآراء ان نفهم ما معنى العلم و الفلسفة و ما حددهما وهل من الجائز ان ينكرا ما لم يصلا اليه ؟ .

الثاني لا بد ان نتأمل في النتائج التي استفدناها من فحص الأفكار العالية . فانه كلاً اكتشاف السلوكي الذي يشغل نقاطاً هامة في الظواهر النفسية ، و ان النتائج التي سنذكرها اجمالاً كظاهرة سلوكية يستكشف منها ما في النفوس المفكرة من العوامل فاذا عرفنا من الأفكار مثلاً انها تحب التجسس عن حقائق الكون حباهما اكتشفنا بذلك ان في النفس عاملاً لذلك و يتقوي وجود العامل المذكور و يستكشف كونه لعموم الأفكار عند ما نرى رغبة الأكثر فيه ، و كذلك لو رأينا انها لا تقتنع بما بين ايديها من وسائل المعرفة من الحس والاختبار التجريبي لعرفنا بذلك ان في النفوس عاملاً لا يترك النفس ان تحدد الفكر في السعي وراء الواقع فيما يباشره من الوسائل الظاهرية ، واذ تواتر آرائهم لبذل مجهود النفوس في سبيل اكتشاف القوانين والحقائق المطلقة نستنبح منها ان العامل لبذل الجهد من لوازم النفوس .

وان النتائج التي اكتشفناها من الاراء التي نقلها في الكتاب امور نذكرها ذيلاً
ولا نحصر فيها لانها ربما اشتملت على حقائق و قضايا لم تكن منظورة اصلية لأبحاثنا
في الكتاب .

١- الأفكار عاجزة عن الوصول الى الواقع وصولاً لا يوجد بعده شك وارتباب .

٢- وان فرضنا ان ليس هناك واقع إلا ان الأفكار قاصرة عن ادراك ماتراه واقعا
مفروضاً ايضاً .

٣- حب الفحص والتجسس عن الحقائق والحداثات من لوازم النفوس وان شوهد
انسان لا يتجسس فهو انما اعتنق عقيدة اغناها منه .

٤- ان الحواس والوسائل الممنوعة لمعرفة الحقائق محدودة لاتقضى حاجة الانسان
الى ما يسعى ورائه .

٥- ليس الواقع منحصراً فيما يحسه الانسان ويلمسه .

٦- الحقائق المطلقة والقوانين الكلية واكتشافها من اعلى وظائف المتفكر .

٧- لولم تثبت حقيقة مطلقة لم يثبت اي قانون و حقيقة وان زعم الانسان انه لا يقبل
الأرتباب .

٨- كل ما قيل ويقال في حقيقة الإنسان ليس الا كلاماً في كلام .

٩- الأشراق القلبي من احسن الوسائل للوصول الى الواقع ان لم يشتهه
بالتخيالات .

١٠- القوانين الفيزياوية الكمية لاتجرى في الظواهر السيكلوجية .

١١- كل مسألة علمية تنحل الى مفاهيم فلسفية او الى امور اعتقد العالم بها عقيدة
لا يبحث عنها في زعمه .

١٢- لا يردّ مطلق الا بمطلق آخر يقوم مقامه .

١٣- لا يحق للجاهل بشيء انكاره فانه عاجز ولا يتبدل الواقع بتكذيبه .

١٤- المنطق الوضعي من الوسائل الجيدة الى معرفة المحسوسات ولكنه لوتجاوز
عن ميدان بحثه لانهدم اسسه من اصلها .

١٥- الفلسفة المثالية نظام سلبي كرد فعل للفلسفه الواقعية الأفراطية .

١٦- الفلسفة الوجودية ملجأ من لايجد لمعرفة الحقائق سيلاً من دون ان يقوم
على صحته برهان .

١٧- اجزاء الكون مرتبطة ، فالجهل بنقطة منها يمنع من العلم بها الانسياً .

١٨- ونتيجة ذلك قضية اخرى وهى انه لايمكن معرفة جزء من الكون حقيقة الا
بعد الاحاطة بمجموع الكون علما .

١٩- نتائج العلم كمقدمات للفلسفة .

٢٠- تعريف الفلسفة بتحليل العبارات كما زعمه بعض الكتاب انما نشاء من عدم
الأطلاع على حقيقة العلم والفلسفة وعلى ما يريد الأفكار .

هذه عدة نتائج استفدتها من الأستقراء في آراء الوف من العلماء والفلاسفة فائدة
تستكشف من سلوك الأفكار في المعارف الكونية ، ولاالزم احداً ان يقبلها بالتحقيق وتدبر،
فانك تدري ان من الاصول البديهية في ميادين المعرفة ان لايد عن الانسان بشيء بلادليل
والأفليخرج عن الرتبة الانسانية كما افاده ابن سينا في كلامه المشهور :

« من قال اوسمع بغير دليل فليخرج عن الرتبة الانسانية »

ثم اني لم اکتف بما رأيت من الافكار الجبارة ولم يغرنى تواطؤ عشرات منهم على
حقيقة من الحقائق التي ذكرتها . بل محصتها بما عندي من المشهودات والتجربيات
الاستقرائية والعقلية ، و انى ارجوان ينفع القارىء الكريم ما حصلته من الآراء وما بينته
من الدعاوى والأدلة و اظن ايضا ان التحقيق في مباحث الكتاب يبين حدود العلم
والفلسفة .

ومما لا بد من التنبه عليه : ان السبب الوحيد لنقل الاراء المحكية عن المراجع المذكورة في ذيل الصفحات هو كونها في متناول القراء الكرام و سهولة رجوعهم عليها ، فان الرجوع الى المراجع الأصلية ربما لا يكون ميسوراً لكل احد .

«لم يكن في الأول وجود ولا عدم (موجود ولا معدوم) ولا فضاء ولا اسماء ولم يكن يتحرك شيء في اية جهة ولم يكن احد يحرك شيئاً في جهة ، ولم يكن هناك حياة ولا موت ولا نور ولا ظلمة و الشيء الذي كان موجوداً هو الواحد فقط . نعم كان الموجود هو الواحد لا غير .

ولاتسئلنى ماذا صار الواحد ؟

ولاتسئلنى ما فعله الواحد ؟

و كيف وجد هذا الكون ؟

فلو قلت : وجد فيه تمايل ، وتبدل ذلك التمايل الى حركة و وجد الكون من هذه الحركة لقد شبهته بنفسى من الذي يقدر على ان يقول كيف وجد هذا العالم ؟ من الذي يقول ان الكون وجد بعد ما لم يكن اولم يوجد و كان من الأزل انما هو الواحد الذي يعلم ذلك فحسب . «

اقدم فلاسفة الهنود وهم في
عشرة آلاف سنة قبل الميلاد (١)

(١) « ريكويدا » شرح ويدا لاقدم فلاسفة الهنود ترجمه الى الالمانية « ماكس مولر » وقد نقل هذه العبارة « موريس مترلينج » فى كتابه « الافكار الصغيرة والكون العظيم » وقد نقله الى لغة الفرس بعض كتابه تحت العنوان المذكور ص ١٣٦ .

« وريكويدا » هذا هو شرح لكتاب ويدا اقدم الانار العلمية والفلسفية التى بايدينا وهو يشتمل ١٠٢٨ نشيداً ويعتقد براهمة الهند انه كتب قبل سبعة ملايين سنة وقد راي ماكس مولر فيه مبالغة عظيمة وهو نفسه ذهب الى ان تاريخه ينتهى الى مائة وعشرين قرناً يعنى عشرة آلاف سنة قبل الميلاد تقريباً .

يستشعر من قوله : فلو قلت : وجد فيه تمايل ان ما يحكم الأُنسان بحواسه
انما هو نحو تشبيهه بنفسه ، ولما كان الواقع غير ما يتخيله الأُنسان بقواه الحاسة فينتج
ان الواقع على ما هو عليه مجهول و غير واضح لنا ، انظر الى قوله اخيراً من الذي يقول :
ان الكون وجد بعد ما لم يكن او لم يوجد و كان من الأزل ؟ فإن هذا هو الشك الذي
اثاره العلم و الفلسفة المصطلحين ولم يقدر ان يجيبا عنه الى الآن وان كان وجوده بعد
عدمه بديها بالنظر الى حقيقة الكون ، و هذا أقدم عبارة وقفنا عليها في الفلسفة .

« قد انتهى علمي الى ان علمت اني لا اعلم شيئاً » .

سقراط (٢)

ولا بد من التنبيه على ان الاعتراف بالعجز بعد ما وصل المتفكر فيلسوفاً كان او
عالمًا الى نهاية ما كان يسعى ورائه من المعارف غير ما اعتاده بعض المتعلمين اليوم حيث ان
اعترافه بالعجز من جهة عدم تعلمه ، ومماثير الأَعْجاب ان هذا النحو من اللادرية قد
يصدر من بعض الشعراء في مثل هذه القرون حينما لم يشتغل طيلة عمره الا بالأدب و
تقطيع القوافي ، و مجمل القول ان اعتراف مثل سقراط ومن نراه في الصفحات الآتية من
الابطال لا يمكن قياسه على ما نسمعه احياناً ممن لم يعرف الا عدة محدودة من المسائل
السطحية في الفلسفة في عبارات لطيفة ادبية ،

« فلو اقتضى الأمر ان نتفلسف فلا بد من ذلك وان لم يقتض ذلك فلنتفلسف ايضاً

لنثبت ان لامقتضى للتفلسف » .

ارسطو طاليس (٣)

(٢) العبارة تنسب الى سقراط وهي معروفة في اللغات المختلفة راجع علم الروح لاراني ص ٢٠١

(٣) اسس الفلسفة ص ١٩٧ « اندريه كريسون » .

سجىء ان انكار الفلسفة انما يبرهن عليه بالفلسفة ، اذا لعلم لولم يثبت ضرورتها فلا يدل على نفيها البتة فلا محالة تقوم انكار الفلسفة بالبرهان الفلسفى ، وقد اشرنا في المقدمة الى ان الفلسفة ايضاً لما كانت تبحث عن الوحدات الشاملة لأجزاء الكون حتى تصل الى معرفة الوحدة التي تشمل الكون بأسره اعرض البسطاء عنها ايضاً بدليل انها تبحث عن حقائق لا تدخل في مختبراتهم التجريبية .

« قد بلغت الآن الى شيخوحتى ، ارى ان كل ما لا بد من معرفته قد عرفته ، ولكن ارى اني لا افهم شيئاً ، بل ولا اقدر على معرفة كيفية ما صنع في ذريرة ؛ على رغم ما كنت ارى في شبابي اني فهمت كل شيء ، حينما كنت اجهل كل شيء » .

اشين (٤)

و كذلك يتصور شبان العلم والفلسفة و انه عرف كل شيء فالإثبات و النفي عنده اسهل شيء منحه الله على الانسان ، بيدان هذه الحالة سرعان ما تنقلب على البطوء في الحكم الى ان تنتهى الى الحيرة فالتوقف . (ان استمر في تحصيل المعارف) .

« ولما كان الأحساس يعرف الكائنات واحداً واحداً ، فكل فن ينطبق على جزء من الكائن : الهندسة ينطبق على الحدود ، والموسيقا على الأصوات ، لكن الفلسفة التي تعرف المجموع ، تدرك الأجزاء احسن مما تدر كهالعلوم المعنية بها . وقد اورد (فيلون) في ذلك مثالين ماخوزين احدهما عن الهندسة والآخر عن النحو .

فالفلسفة وحدها قادرة على تعريف طبيعة النقطة والمسطح والجامد^(١) وهي وحدها

(٤) العالم الاخر ص ٧٣ موريس مترلينج .

(١) هكذا في عباوة الكتاب (الاراء الدينية والفلسفية) الا ان المظنون هو كون الكلمتين « السطح والخط » اذ موضوع الهندسة هو الشكل لامحالة والمفاهيم المنتزعة منه ليست مرتبطة بالجامد او السطح باهما ، نعم يمكن ان يكونا موضوعى الشكل الهندسى .

تستطيع ان تقول ما هو الأسم وما هو الفعل ، وما هو بيان الكامل و الناقص ، كما اليها ترتيب الحروف و هي وحدها التي تجعل لسائر العلوم المبادئ والأسس الضرورية ولذلك نرى العالم يقبل من الفيلسوف القيادة و التانيب ، و السفطائي بالنسبة الى الحكيم كالطفل بالنسبة الى الرجل الكامل ، و المعارف العامة هي بمثابة خادماة الحكمة و رعاياها ، و الانسان السائر في طريق التقدم يجب ان يقيم فيها موقفاً ، كما يمر الانسان بالصيد قبل دخول المنزل ، او بالضاحية قبل دخول المدينة و التربية التي تتم بالكلام ستظل دائماً دون الحدس كما ان السمع الذي يمكن ان يكون خداعاً دائماً سيظل دون النظر .

ومثلها مثل المرأة التي تعطي صورة لمبدء العلم .

اذن فكل تعليم يجب ان يتطور نحو الفلسفة الكائنة هكذا في قمة الفضيلة « المكتسبة

بالتربية » .

فيلون الاسكندري (٥)

مما يستجلب نظر الفاحص دقة تعريف فيلون للفلسفة و العلم و التفكيك بينهما بما لا يزال مقبولاً للأفكار عالية كانت او متوسطة ، وسيظهر لك في الأ نظار المنقولة عن زعماء الفلسفة و العلم ان ما تنبه عليه فيلون هو اوسط الطرق و اعد لها حيث لم ينف الفلسفة بالمرّة على انها البحث في ما وراء المقدور للفكر الانساني ولم يسقط العلم عن اعتباره على أن طرقه الحواس المحدودة كثيرة الأخطاء ، و فوق ذلك انها لا يعرفنا شيئاً من الواقع الموضوع إلا وقد تدخل و اثر فيه ، و هذا يتضح فيما سيجي .

«قد بقيت اسرار الوجود مخفية ، ولم تثقب تلك الجوهرة الشريفة ، وقد قال كل

من الناس شيئاً بطريق عقله والنقطة الأصلية ظلت مسكوتاً عنها .

محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (٦)

وقد سعت في تحصيل المعرفة كثيراً ، وخضعت للعلماء في صفوفهم ولما دفعت الستر
عني عرفت أن لم اعرف شيئاً .

ابو السعيد ابو الخير (٧)

«حكومة اخرى - وهي ان المشائين اوجبوا ان لا يعرف شيء من الأشياء فان
ذلك يلزم من قواعدهم ولذلك قال : اوجبوا : اذا لجواهر اي الجسمانية لها فصول
مجهولة اي عندهم والجوهرية عرفوها بامر سلبي لا يدل على حقيقة ما عرف به و النفس
والمفارقات أي الجواهر العقلية لها فصول مجهولة عندهم لا يمكن الاطلاع عليها مهما
كنا في عالمنا هذا و أما الناطقية و نحوها مما يقال لها أنها فصول فليست بفصول بل
هي لوازم الفصول المجهولة . والعرض كالسواد مثلاً عرفوه بأنه لون يجمع البصر ، فجمع
البصر عرضي أي للسواد غير داخل في حقيقته لما عرفت من ان السواد ليس لونية و شيئاً
آخر هو جمع البصر ، و اللونية عرفت حالها من انها امر اعتباري و همي لا وجود لها
في الأعيان فالاجسام و الأعراض غير متصورة اصلاً لكون فصولها كذلك ثم ان

(٦) « اسرار وجود جملة بنهفته بماند وان گوهر بس شريف ناسفته بماند

هر کس بطريق عقل چیزی گفتند وان نکته که اصل بود نا گفته بماند»

اسناد البيهين الى الفارابي مشهور في التراجم .

(٧) «هم در ره معرفت بسی تاخته ام هم در صف عالمان سر انداخته ام

چون پرده زپیش خویش برداشته ام بشناخته ام که هیچ نشناخته ام»

ديوان ابى السعيد (سخنان منظوم) .

التصور باللوازم أي العرضية كما في التعريفات الرسمية ، فاللوازم أيضاً خصوصيات يعود مثل الكلام إليها . «

المشائون كلهم والعبارة للسهر وردى بشرح
من قطب الدين الشيرازي (٨)

وما استدل به على مجهولية الفصول الحقيقية يتسلم به اغلب القدماء من العلماء و
الفلاسفة مع ادلة أخرى ككون الفصول هي ما بها فعلية الحقائق ، و فعلية كل حقيقة
صورته التي هو وجوده المتخصص بحده الذي هي ماهيته و لما كان الوجود اعرف الأشياء
مفهوماً و اخفاها كنها فلا يمكن تحصيل حقيقة الشيء على ما هو عليه وغيره من
الادلة المذكورة في محلها كحديث انقلاب الخارج زهنا .

« و اعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات بهذه العبارة »
« ان الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ، نحن لانعرف من الأشياء إلا
الخواص و اللوازم و الأعراض و لانعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الداخل في
حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص فاننا لانعرف حقيقة الأول و لا العقل و لا النفس
ولا الفلك و لا النار و الهواء و الماء و الأرض و لانعرف أيضاً حقائق الأعراض و مثال ذلك
اننا لانعرف حقيقة الجوهر بل إنما عرفنا شيئاً له هذه الخاصية و هو أنه الموجود لا في
موضوع وهذا ليس حقيقة الجوهر بل إنما عرفنا شيئاً له هذه الخاصية و هو انه الموجود
لا في موضوع وهذا ليس حقيقته و لانعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئاً له هذه الخواص
كالطول و العرض و العمق و لانعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئاً له خاصية الإدراك
و العقل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته و لازم له و الفصل الحقيقي

لا ندر كه ولذلك يقع الخلاف في مهية الأشياء لان كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر
 فحكم بمقتضى ذلك اللازم ، ونحن انما نثبت شيئاً مخصوصاً عرفنا انه مخصوص من خاصية
 له او خواص ثم عرفنا أن لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه أولاً ثم توصلنا
 الى معرفة انيته كالامر في النفس و الممكن و غيرهما مما اثبتنا انياتها لامن ذواتها بل من
 نسب لها إلى اشياء عرفناها أو من عارض لها اولاً ، ومثاله في النفس انا راينا جسماً يتحرك
 فاثبتنا لتلك الحركة محركاً ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الاجسام فعرفنا ان له محركاً
 خاصاً اوله صفة خاصة ليست لسائر الحركات. ثم تبتعنا خاصة خاصة ولازماً لازماً فتوصلنا
 إلى انيتها .»

ابن سينا (٩ - ١)

و إن كان ابن سينا يعترف بالعجز عن الوصول إلى ما ينشده العقول من الحقيقة
 المطلقة كسائر المتفكرين و زعماء العلم و الفلسفة الا ان ما يستدل به على امتناع المعرفة
 وقصور الادراكات عن الحقائق مما يمكن ان يقع موضع المناقشة والتحقيق .
واختصاراً أقول : لابد من ان نعرف أولاً ماهي تلك الحقيقة التي يسعى
 وراءها العقول ويجعلها كمنة وراء الظواهر وهل لها منشا حقيقي أو ليس الاما صنعه الفكر
 حتى يجعله محلاً ضابطاً للتحويلات و التطورات الكونية ؟
 فان من الفلاسفة من ينكر واقعا وراء ما نراه من العوارض المدركة بالحواس ولا بد
 من توجيه هذا السؤال إلى كل من يظهر العجز عن معرفة حقايق الأشياء مستنداً إلى
 ثبوت حقيقة مادية مستقلة وراء الظواهر المتحولة .

ونحن لانرى موجبا لضرورة الالتزام بمثل هذه الحقيقة كي تجب معرفتها وجعلها
 شيئاً مستقلاً في نفسه وراء الظواهر . ان الموجودات المتغيرة من صورة إلى صورة ومن

حال الى حال مما يوجب اختلافا في تعلق الادراك بها فتكون محلاً أو موضوعاً للصور و الحالات تارة وحالا و عرضاً (أو صورة وحالا بالاصطلاح العام) اخرى فالموجودات في تغيرها الدائم تتراى في احوال و اوضاع مختلفة . فهناك كيفية او صورة في مادة يعرض لها أن تكون مادة لكيفيات او صور اخرى و بالعكس ، فاجتماع خاص من تلك الكيفيات و الأعراض يوجب تجوهرها بحيث يوجب أن ترى مستقلة لاني موضوع وقد لا يربطها شيء كى يقع جوهرها في سلسلة الموجودات المتغيره ، فعلى ما ذكرنا ليس هناك ما يدعو لافتراض حقيقة مجهولة وراء الظواهر المعلومة فما عرفه الشيخ من الخواص و الصور و اللوازم و الفصول ان هي الاكماموج بحر يتعلق الادراك بها تارة و بنفس البحر اخرى وليس في شيء من الحالتين ما يوجب جعل حقيقة اخرى وراء الماء حالة سكونه و تحركه . فما ذكرناه من الأعراض و الخواص و الصور و اللوازم نظير حالة موجية للمواد ، و مالها حقيقة في الخارج . وقد جعلنا لهذه المسئلة عموم دخل في اسس المباحث العلمية و الفلسفية ، وهذا الاستنكار لا يرتبط بمسئلة وجود الهيولى و عدمها المعروفة في فلسفة القدماء فأنا نبحث عن المادة الفعلية التي تسمى بالصورة النوعية .

(و ان أكثر القلب سعيه في بيداء الكون و لقد دقق النظر كما لو كان يفك الشعر و يجزئه عرضاً إلا انه لم يعرف بمقدار شعرة ، و قد بزغ في قلبي الف شمس من العلم ولكنه لم يجد طريقاً الى معرفة كمال ذرة واحدة) (١)

ابن سينا (٩ - ٤)

من المستبعدان يريد الشيخ بعدم معرفة الذرة ما حير العقول الجبارة في يومنا

(٩ - ٢ و ٩ - ٣) الايات تذكر في تراجم ابن سينا و انها معروفة تنسب اليه فقط .

دل گرچه درین بادیه بسیار شتافت يك موی ندانست ولی موی شکافت

اندردل من هزار خورشید بتافت آخر بکمال ذره ای راه نیافت

هذا ، فالمحتمل فيه امران : الاول - ما أفاده في التعليقات من ان معرفة الحقائق ليست في قدرة البشر كما سبق ، الثاني - ان معرفة جزء واحد من الكون تتصل بمعرفة جميع الكون ارتباط الجزئ المرتبط بكّله ، فكما انه لو اختلف جزء من الكل المرتبط لاختلف الكل ، كذلك لو جهل بمقدار صغير من الكل المرتبط لسار مجموعه مجهولا .

« يموت وليس له حاصل سوى علم أنه ما علم »

ابن سينا (٩ - ٣)

ومن عباراته المعروفة في لزوم عدم الاغترار بالمدرجات المحدودة و كون استنكار ما جهل من الضعف والعجز ما افاده من الجمل الخالدة في خاتمة كتابه (الاشارات) على سبيل النصيحة :

« نصيحة : - اياك ان يكون تكبسك وتبرؤك عن العامة ان تنبرىء منكراً لكل شيء ، فذلك طيش وعجز ، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يتبين لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك به ما لم تقم بين يديك بينة ، بل عليك الاعتصام بجبل التوقف و ان ازعجك استنكار ما يوعى سمعك ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يدرك عنه قائم البرهان ، واعلم ان في الطبيعة عجائب »

ابن سينا (٩ - ٤)

وقد عرفت عبارته المذكورة : « فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان » في الفلسفة القديمة بقاعدة الامكان ، وهي تشير الى ان المشكلات التي ترد عليك لاتستنكرها اول وهلة تقول : هذا مستحيل ، ذلك غريب ، تلك مستحيلة ، وهذه غير ممكنة ، فان الاستعجال في الحكم يكشف من عجزك عن فهم الحقائق ، فما لم يقم عندك برهان حاسم على استحالة حقيقة لا تقل انها مما لا يمكن ، وغاية ما يطلب منك حينئذ ان تقول : ما علمت ، لا غير .

اقول : بل لو كنا استنكرنا كلما قرع سمعنا من الحقائق لما وصل العلم والفلسفة الى ذروتها التي وصلا اليها اليوم .

« لانت تعلم اسرار الازل (الحاكمة في الكون) ولا انا ولا انت تقرأ هذا اللغز ولا انا ، ان وراء حجاب الكون محادثة عني و عنك ، فلو ارتفع الحجاب لما بقى هناك انت ولا انا. (١) »

عمر بن ابراهيم الخيام (١٠-١)

لعل المقصود من البيت الاخير القضاء على الثنوية بالطرة فيكون مفاد البيتين مجموعاً : ان الظواهر الكونية التي يحكم فيها الاختلاف ليس كما نراه مملوءاً بالخلاف والتضاد و انما هي تكثرات تظهر لعقلي وعقلك والسر الحقيقي هو الواحد فحسب ، فقولنا انت و انا وهو ، كلها حقائق نتخيلها لان حجاب الطبيعة قد ارحى سدوله عليها ، وعلى اى حال يظهر مندهان غواشى المادة والصورة تمنع الانسان عن الاستطلاع على الحقائق .

«الذين احاطوا بالفضل والأداب ، وكانوا كشمعة بين اصحاب العلم ، لم يجدوا سبيلا الى الخروج من هذا الليل المظلم (عالم الوجود واسراره المدهشة) و انما نسجوا اساطير وتلموا (خالدين) .» (٢)

عمر بن ابراهيم الخيام (١٠ - ٢)

وين حرف معما نه تو خواني ونه من	(١) اسرار ازل را نه تو داني ونه من
چون پرده برافتد نه تو ماني ونه من	هست از پس پرده گفتگوي من و تو
در جمع کمال شمع اصحاب شدند	(٢) آنانکه محیط فضل و آداب شدند
گفتند فسانه ای و در خواب شدند	ره زین شب تاریک نبردند برون

(١٠ - ١ و ١٠ - ٢) دیوان الخيام حجة الحق ابي الفتح عمر بن ابراهيم .

« و من خصائص الغزالي الجديرة بالذكر : بحثه الصادق عن المعرفة الحققة ، فقد ظل طول حياته ينشد الحقيقة ، واول خطوة خطاها في ذلك ان اختبر قوى نفسه العقلية فاضع تفكيره لامتحان فاحص دقيق ليرى ان كان عقله متحيراً أو متأثراً بافكار سابقة كسبها من طريق التقليد او بحكم الولاء السلبي ، هذا الامتحان لعالمه الداخلي ان يضع موضع الشك - لآرائه المكتسبة فحسب - ولكن ادراكاته الحسية كذلك و ان وضعه لهذه الخطة الشاكة في كتابه «المنقذ» ليدكرنا بما سجله «ديكارت» بعد ذلك في كتابه « بحث في المنهج» ولكن ذلك كان سعياً وراء المعرفة في خطة ايجابية صادقة وقد جاء هذا السعي ثمرة حب صادق للحقيقة ، فقد كان عند الغزالي تعطش للعلم ، وكان هدفه الوصول الى الحقيقة و هو يصور هذا تصويراً واضحاً في مقدمة لكتاب «المنقذ» : «قد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من ريعان عمري» .

ابو حامد الغزالي (١١)

لا يحضرني كتاب «المنقذ» للغزالي حتى احقق عباراته حرفياً فلو كانت كما فهمه هذا القائل قد سبق **ديكارت** في منهجه الذي هو كمدخل لمعرفة الحقائق لقد كشف عن سعة عقله ، و كونه بصدد معرفة الكون لا التحفظ بما افاده عظماء العلم والفلسفة ، ولكن لا بد من ان لانذهل عن نكتة هامة تنبه عليها جبايرة العلم و المعرفة وهي : ان من الأمور ما يتدخل فيه الشك ويمكن فيه تجديد التأمل والفكرة ، وهذه هي نتائج العلم والمسائل التي نكتسبها بمباشرة الحس والتجربة كما فعله العلماء في نهاية القرون الوسطى وجددوا لنظر فيما استنتجه القدماء من العلماء والفلاسفة فغيروا مناهج البحث واستفادوا من الحقائق الطبيعية والنواميس الكونية ما نراه اليوم باعيننا ، وهناك حقائق يخرج عن نطاق الشك والترديد بتاتا كضرورة وجود المبدء للكائنات و كونها متحركة وليست على وزان النتائج العلمية

والفلسفية التي يقلبها الأ نظار في كل عصر وزمان ؛ فان وجود المبدء على حد قول بعض الرياضيين اشد بداهة من جميع اصول الرياضة ، فلو قبل وجود المبدء شيئاً من التردد لكان الاصول الاولية للرياضة ايضا مثار الشك والتوهم ، وما تسمعه احيانا من امكان الخدشة فيها ايضا ليس على المنهج الرياضى ؛ و انما هي تفلسفات لا تدخل في حقيقة الاشوشتها ، و ان اببت إلا عن هذا الامكان فأت بشيء حقيقي بديهي لا يمكن للنسج الفلسفي ان يقلبها و يجعلها اشد غموضا من سائر العويصات كما يفعله السوفسطائي ، فلا يبقى حينئذ علم ولا معرفة ، ولكننا لا نرى اية قيمة للمغالطات السفسطية التي يمكن لها ان تنكر وجودى و وجودك ، فهناك حقائق لا يدخل فيه الشك اصلا لانها لم يحمل على كاهلنا حملا يمكن تطورها في ادراكنا بتحول نفسها ، ومن هذا القبيل :

ما جعله ديكارت مدخلاً لمعرفة حقيقة الكون وهو التسلم بوجوده بعد ما راه شاكا فانه لو اردنا تشويش مشهوره هذا و هو العلم بوجوده بعد ان راه شاكا لامكن لنا احداث التشكيك فيه ايضا ، اوليس لنا ان نقول : ان التشكيك في جميع المعارف حقيقة نفسية قد وجدت بعد ما لم تكن فلماذا الانشك في وجود هذا لتشكيك بعينه ؟ ولعلنا جازمون بالحقائق في الضمير المخفي والوجدان الباطني ؟ ومن اين ثبت وجود هذا الشك ؟ فان قلنا نحسه وجدانا فلماذا لا نصدق بوجود الحقائق الخارجية بالوجدان ؟ و لماذا لا نصدق وجودنا الحاضر عندنا قبل التشكيك وبعده ومعه حتى نحتاج الى جعل التشكيك واسطة لاثبات «انا موجود» ؟ ثم ما هو المقصود من قولنا : اني موجود ؟ و ماذا نريد بالموضوع : انا ؟ و بالحمول : موجود ؟ اولم يقع مات من النظريات والتشكيكات في ماهيتهما بل في تحققهما ؟

« نهاية اقدم العقول عقال واكثر سعي العالمين ضلال

وارواحن في وحشة من جسومنا وحاصل دينانا اذى ووبال »

ولم نستقدم بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
فخر الدين الرازي (١٢)

ولكن هذا التشاؤم ايضا تجاوز عن حد الاعتدال .

« نحن لانطلع على كل ما يرينا حواسنا ، ان من خواص الأرواح الشابة والمتفكرين
البدائيين : انهم يكثرون الجزم بالحقائق ويزعمون انهم يعرفون شيئا كثيراً ويتوهمون
انهم قادرون على اثبات كل ما يعرفون ، وعلى هذا الاساس يبنون قواعدهم الفلسفية ، وهكذا
فعل الفلاسفة الاقدمون من متفكري الاغريق في نهاية السداحة . فلورا جمعنا فلاسفة مكتب
الأيوني ، وتاليس واناكسيمانيس واناكسيماندر ونماذج مكتب الأهلين والى
برمشيد وزينو و فيثاغورث والى واضعي العقائد المشككة كهراكليد وذيمقراطيس
وانكساغوراس ، لوجدنا كل واحد منهم يرى نفسه اهلا لمعرفة مطلق الوجود وعلمه ،
وقد توهموا انهم قادرون على اراءة صورة كاملة من الكون في عدة كلمات محدودة بل في عدة
آيات تكشف عن حقيقة الكون ومبانيها وما قدر فيها .

ومجمل القول ان الاقرب الى التعقل ان نوقف احكامنا القاطعة ولا نؤمن بكل شيء
منجزاً .

وان ما قدر عليه فقط هو ان اقول : هذا ما وصل اليه نظري والمقصود به : ان اقول ان
الموجود الخاص ذا صفة خاصة به يرتبط بموجود آخر ارتباطا خاصا على حسب ما اراه
فقط .

اما موضوع العلم فكله الفاظ جوفاء ، انى اعلم ان الحجر جسم ، واما ان الجسم
ماذا ؟ الجسم جوهر ، واما الجوهر ماذا ؟ و كذلك تتسلسل الاسئلة فتؤدى الى ان

يتوقف المجيب متعباً نفسه في حيرة و ان غالب ما اجيب به سؤال من تلك الاسئلة مفاهيم
اشد لغزاً من المفهوم الواقع في السؤال .

مونتاني (١٤)

وهذه حكومة غير عادلة في العلم وهو ان نحسب موضوع العلم كله الفاظاً جوفاء ،
وهذه كحكومة بعض الكتاب البسطاء على الميثاقين يقابانه الفاظ جوفاء كما ستطالعه قريباً
عن بعض تلامذة المنطق الوضعي .

ولقد افرد مونتاني في انتقاد العلم وشؤنه بينما اجاد النظر في ما حكم به في
الأراء الكلية والأ نظار المدعية انها تكفي لاشباع حاجة الإنسان الى الفحص عن الحقائق ،
وكذلك في بيان ما عليه شبان الفكر و المتحمسون الجدد من الجزم والسرعة في الحكم
البت .

الا ان مونتاني قد اشتبه عليه حقيقة العلم والفلسفة فعرف الأول منهما بالفاظ
جوفاء خالية عن المعنى .

ولم يعرف ما نطلبه من العلم وما هو النتائج العلمية المترتبة على مقدماتها ؛
فان معنى كل علم هو تحقيق ما لموضوعه من الحقائق و النواميس محدوداً بما لا
يتعدى عن شأنه الخاص به ، و مما لا شك فيه ان العلم يؤدي وظيفته هذه بلا قصور و انما
العلماء المبتدئون من المتفكرين هم يحرفون العلم عن مناهجه و يطلبون عنه ما لا يقدر
عليه .

وتوضيح ذلك ان وظيفة علم الرياضة ليس الا اكتشاف الروابط والنسب و النتائج
المترتبة على اعمال تقع على عدد مفروض ، و هذا المقدار من المعرفة يعطينا علم الرياضة
بلاشك ، ثم من الناس من يترقب ان يعلمه العلم حقيقة العدد ، وانه يحتاج في انتزاعه

الى معدود خارجي؟ او انه من مجعولات النفس بلا احتياج الى خارج؟ از انه من شئون النفس مع ملاحظة الخارج؟ فاذا فرضنا انقطاع النفس عن الخارج بالمرّة فهل لها انتزاع العدد من الزمان وقطعاته خارجيا او داخليا؟ وما الى ذلك من المسائل الكثيرة التي يثيرها العقل في كل مفهوم وقضية، ولكن هذه الاسئلة كلها مما لا يرتبط بعلم الرياضة أبداً بل انما تنشأ من ملاحظة موضوع العلم مرتبطاً بعلمه و عوامله العرضية و الطولية، وان هذا النحو من المعرفة انما يختص بالفيلسوف الذي لا بد له من ملاحظة موضوعات العلوم ونتائجها مجموعة مرتبطة.

فالموجب لحيرة هو افراط مونتاني و جعله العلوم الفاظاً جوفاء و تفريط بعض ابناء القرون الاخيرة من طردهم الفلسفة عن الازهان البشرية بالمرّة الى حد يري البحث عن ما وراء الحس والتجربة المشهودة خرافات لا ترجع الى محصل، فكل من الحكمين بقيمة العلم والفلسفة خال عن الحقيقة وموجب لتشويش افكار المتوسطين بل ولتمويه عقول المتفكرين احيانا.

« ان فكرتي في النهار ومحدثتي في الليالي : انه لماذا اني غافل عن احوال قلبي؟ من اين جئت؟ ولماذا جئت؟ والى اين اذهب؟ واني في حيرة شديدة : لما زاحقتني؟ وما ذا يريد بخلقني؟^(١) »

جلال الدين الرومي (١٤)

(اني في حيرة من رغبتني الى « انا » وما هو القلب النير في هذا لطين المظلم؟ وقد

(١) روزها فكر من اينست وبشها سختم
 كه چرا غافل از احوال دل خو يشتم
 از كجا آمده ام آمدنم بهر چه بود
 بكجا ميروم آخر نمائي و ظنم
 مانده ام سخت عجب كز چه سبب ساخت مرا
 يا چه بوده است مرادوي از اين ساختنم

(١٤) ديوان شمس التبريزي - ديوان جلال الدين الرومي - (١٤)

وقد قضيت طيلة عمرى بالف من «انا» (الذي احسه) ولكن لم ادر ما انا؟ (١).

عبدالرحمن جامى (١٥)

(يخاطب حافظ نفسه : - ان وجودنا لغز ، ليس تحقيقه الا اسطورة لا اساس

لها (٢) .

حافظ (١٦)

« الهى ، اني صفر الكف ومملوء القلب في دير التحير هذا (عالم الكون) .

فريد الدين عطار النيشابورى (١٧)

«وقد عدت في سبيل المعرفة كثيراً ، وخضعت في صفوف العلماء ، ولما رفعت الحجاب

من نفسي فعرفت اني لم اعرف شيئاً (٤) .»

ابو السعيد ابوالخير (١٨)

(كل واحد يستدل على الآخر بقول ، وصفحة المعارف يملأها البحث و النزاع ،

واندر گل تيره اين دل روشن چيست ؟

بگذشته وليکمی ندانم من چيست ؟

که تحقيقش فسونه است فسانه «

همی هستم تهی دست و دلی پر

هم درصف عالمان سرانداخته ام

بشناخته ام که هیچ نشناخته ام

(١) حيران شده ام که ميل جان با من چيست

عمر يست که با هزار من هستي من

« (٢) وجود ما معمائست حافظ

« (٣) خداوندا در اين دير تحير

(٤) هم در ره معرفت بسی تاخته ام

چون پرده زپيش خویش برداشته ام

(١٥) ديوان عبدالرحمن جامى - رباعيات :

(١٦) ديوان حافظ الشيرازى .

(١٧) ديوان عطار ظهرالصفحة الاولى طبع ايران .

(١٨) سخنان منظوم - الرباعيات ابو السعيد ابوالخير من معاصرى ابن سينا .

أيها العالم، كل هذه الأقاويل تصدر من الوهم، ولكن اللغز مما لا ينحل،
و عندي بيت احكيه عن أبي معين (ناصر خسرو) واستشهد به «على ما ذكرته من عجز
الأفكار عن معرفة حقائق الكون» وإن كان يناسب من جهة أخرى للموضوع: «كل واحد
من الناس يقول برأيه المظلم ليظن أنه كقسطابن لوقا في الفلسفة» (۱).

ابو معين ناصر خسرو والقبادياني (۱۹) ميرفندرسكي (۲۰)

«سألتموني فاعيتني اجابتكم من ادعي انه دار فقد كذبا»

ابو العلاء المعري (۱-۲۱)

«أما اليقين فلا يقين و انما اقصى اجتهادى ان اظن واحدا»

ابو العلاء المعري (۲-۲۱)

«نقول على المجاز وقد علمنا بأن الامر ليس كما نقول»

ابو العلاء المعري (۳-۲۱)

ثم ان ما نقلناه من آراء جلال الدين الرومي، و عبد الرحمن الجامي، و حافظ، و
فريد الدين عطار النيسابورى، و ابي السعيد ممالا بدمن زيادة التحقيق فيها حيث ان هؤلاء
بحسب دعواهم عارفون بالحقيقة المطلقة على ما يتخيله المتصوفة، و أقاويلهم في ذلك معروفة
نحن في غنى عن نقلها، و انهم يرون انفسهم مستطلعين على المبدء الأعلى خالق الموجودات

(۱) هر یکی بردیگری دارد دلیل از گفته ای در میان بحث و نزاع و شورش و غوغاستی
این سخنها گفت دانهر کسی از وهم خویش در نیابد گفته ای کاین گفته معمّاستی
بیتکی از بومعین دارم در استشهاد این گر چه آن از جای دیگر لایق اینجاستی
هر کسی چیزی همی گوید به تیر مرأی خویش تا گمان آید که او قسطای بن لوقاستی

(۱۹ و ۲۰) دیوان ابی معین ناصر خسرو القبادیانی ص ۴۰ و دیوان میرفندرسکی فی قصیدته

المعروفة چرخ با این اختران ...

(۱-۲۱ و ۲-۲۱ و ۳-۲۱) دیوان ابی العلاء المعری نقل عن ثورة الخيام ص ۳۳۲ .

(بل كثيراً ما ادعوا انهم «هو» ويلزم من ذلك بديهية ان يكونوا عارفين بجميع الموجودات حيث انها معاليل او مصنوعات للخالق الأول ، و الدليل عليه ان العلم بحقيقة العلة و الفاعل على ما هو عليه يساوق العلم بحقيقة المعلول و المفعول ضرورة ، فاننا اذا علمنا حقيقة النار وشؤونها اللازمة والمفارقة لا نتوقف بعد في معرفة الحرارة والاحتراق ، ومع ذلك أي مع أن دعواهم تتضمن اعلى الدعاوي في ميدان المعرفة قد اظهروا العجز والضعف عن فهم حقيقة الكون ، و أنه مما يكشف عن ان دعواهم ليست إلا تخيلات محضة تنشأ من الخوض في ظلمات الروح الموجبة لتجسمات فكرية لا أصل لها ولا فرع ، و بالجملة ليس اظهار ضعفهم على حد عجز المتفكرين الذين ينظرون في الحقائق بطرق المباشرة الحسية والعقلية .

«والله لا موسى ولا عيسى المسيح ولا محمد (ص) علموا ولا جبريل وهو إلى محل القدس يصعد كلاً ولا النفس البسيطة لا ولا العقل المجرد من كنه ذاتك غير انك واحدي الذات سرمد وجدوا اضافات وسلبا و الحقيقة ليس توجد وراهب الانام بسكرهم ولذاك صاح القوم عربد فليخسء الحكماء عن حرم له الأملأك سجد و من ابن سينا حين قرر ما بناه و شيد

علموا ولا جبريل وهو إلى محل القدس يصعد من كنه ذاتك غير انك واحدي الذات سرمد ورأوا وجوداً واجباً يفنى الزمان وليس ينفد ونجى من الشرك الكثيف مجرد العزمات مفرد من انت يارسطو ومن افلاط قبلك يا مبلد ما أنتم إلا الفراش رأي السراج وقد توقد فدنا واحرق نفسه ولو اهتدي رشداً لا بعد

المنسوب الى ابن ابي الحديد (٢٢)

ولاشك إن العلماء و الفلاسفة كانوا يبحثون عن حقيقة المبدء الاعلى و ماله من الشؤون الوجودية ، بل و كثيراً ما كانوا يحكمون بجزم و يقين بأن حقيقته كذا ، وصلته بالموجودات كذا ، و سبب إيجاد العالم كذا ، وكان ما ينون عليه امثال هذه الدعاوي اموراً تستند إلى الحواس المحدودة الدائرة مدار مباشرتها بموضوعاتها فكما ان الحقيقة المطلقة

(٢٢) ينسب الايات الى ابن ابي الحديد وهي معروفة في كتب الكلام والفلسفة .

مما يستعصى على الأفهام لكونها في محل اعلى و أرفع مما تناله الادراكات كذلك لا يمكن لنا ان نشق بما تعطيه تلك الحواس على أنها حقائق واقعية ليس للشك فيه اي مدخل .

« و آراؤنا عن الاشياء (الاجسام والارواح) مبهمه لانجد من تجاربنا الحسية ما يؤيدها واذن فمن المحال القول : بان النفس شيء روحى او مادى منح القدرة على التفكير ، بل الواقع أن الانسان لا يدرك الكنه الحقيقي لاي شيء وهو مقيد بما تؤدى إليه تجاربه . ولا يستطيع الانسان ان يثق بشيء سوى وجوده الذاتى الذى عرفه بالالهام وسوي وجود الله الذى هو سبب وجود الانسان و هكذا . » وبعد ثلاث سنوات من نشر كتاب نيوتن «المبادئ» ذهب لوك في مقال له (١٦٠٩) إلى ان « العلم بالاشياء الطبيعية بعيد عن مدى ادراكاتنا (الا في حدود اولية) بينما اعتبر الرياضيات و علم الاخلاق حقيقة لانها تتعلق بالاراء وحدها » .

جون لوك (٢٣)

يتضح بهذه الأراء ان لوك لم يقدر على تفكيك مجالى العلم والفلسفة كما سمعناه سابقاً عن **مونتاني** ، فنقول : اما أن هناك اشياء مبهمه لاتهدينا اليها تجاربنا الحسية فمما لا يستره اي شيء وان في عالم الكون حقائق نعرفها و نصدق بوجودها بلا تدخل الحواس الظاهرية ، إلا ان قوله : الانسان لا يستطيع ان يثق بشيء سوى وجوده الذاتى الذى عرفه بالالهام فلا يخلو عن تجاهل ، فان العلم بالحقائق والروابط الموجودة بينها (على نحو الاضافة والنسبية المحدودة التي هى من شؤون العلم) في غاية الوضوح ، و أيضا لم يثبت ان العلم الحضورى بذواتنا يتم بلا تقريرها في مقابل اللذات وهو الاشياء الخارجية ، فعليه لو لم نفهم اللذات لما عرفنا الذات (على ما يقتضيه قانون التقابل) و ان كانت الذات من حيث حقيقتها المطلقة لاتخلو عن غموض .

« ولكن لا ينبغي ان تقتصر على علم الطبيعة هذا (الفيزيقا) بل يجب ان نتقل منه الى مرتبة الاسباب العليا و القوانين العامة - الى ما وراء الطبيعة - الى المتافيزيقا ، و هي عند بيكون نتيجة للعلوم الطبيعية تجيء بعدها و تتولد منها ، فان كانت الفيزيقا تعلمنا ان الحرارة نتيجة الحركة ، فان المتافيزيقا ترىنا طبيعة الحركة نفسها وتبين لنا كيف تتشعب الحركة الى شعب مختلفة . فمنها يكون الكون و الفساد ، و منها تنشأ الحرارة و يتولد الضوء ، و المتافيزيقا هو العلم الذي يفرض في الطبيعة عقلا و تدبيراً .

فرنسيس بيكون (٢٤)

ان تولد الاسباب العليا و القوانين العامة عن علم الطبيعة و كذلك تولد عدة من المسائل المتافيزيقية عن تلك الاسباب العليا و القوانين العامة مما لاشك فيه وسنرى تصديق كثير من زعماء العلم و الفلسفة به ، إلا ان هناك مسائل اخرى في ما وراء الطبيعة لا يترتب على تعقل الاسباب و القوانين الطبيعية بل هي في نفسها مما يتوجه اليه الافكار بلا وساطة شىء من الطبيعة و شئونها و سيجيء ان بعض الأدلة على اثبات الواجب الاعلى لا يتوقف على ملاحظة الطبيعة ، و من هذا القبيل : العدل و ضرورته الاجتماعية و احساس التكليف و امثاله... من الحقائق التي نسلم بها و ليس في عالم الطبيعة ما يؤيد وجودها بل ان بعضها يخالف الطبيعة الخارجية .

« كطفل صغير قد وقفت في شاطئ بحر يرمى رملا و حصة مضيئة إلا ان بين يديه بحر من المجهولات لاساحل له »

سير ايزاك نيوتن (٢٥)

الحق ان هذا الكلام إنما يليق بامثال نيوتن لانه حينما كان يكتشف اسراراً من الطبيعة

(٢٤) قصة الفلسفة الحديثة ٧٦ .

(٢٥) افاق العلم الحديث ص ٢٦ .

كالجازبية وقوانين الضوء وغيرهما بعقله الجبار وزكائه الخارق كان يعلو فكره على مافوقها الاعلى فالاعلى الى ما لانهاية له ، ولذلك يرى نفسه طفلاً صغيراً . واما دعوى العلم والقطع و الاحاطة بكل ما في الكون من الحقائق المدهشة محدودة كانت او غير محدودة فهي من خواص الافكار القاصرة و امنية شباب العلم والفلسفة المغرور بعدة اصطلاحات فخمة ، و أنت تطالع في العبارات التي ننقلها لتعيين حدود الافكار أيضا ان اية عبارة تتضمن الاعتراف بعظمة الكون و محدودية الافكار ترى قائلها من عظماء الفكر البشرى .

« ولقد اعترف بويل نفسه بانه يعجب « كيف ينشأ من المادة التي تحركت ببساطة ثم تركت لنفسها كل هذه الانسجة العجيبة كاجسام البشر و الحيوانات الكاملة ، و كيف يتم تكوين تلك النماذج من المادة هي بذور الكائنات الحية و هو ما يبعث لاشد العجب » و هو لهذا يفترض « قانون هندسة كونية ، او قوة هندسية عظمى » .

بويل (٢٦)

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

جورج ويلهلم فردريك هيجل (٢٧)

وقد ذكرنا سابقا ان حقائق الكون وصلة العقول بها يوجب الفحص عن عللها العالية لامحالة ولا يمكن تحديد العقول وحصرت بها بالوجودات والحادثات الجزئية المتشخصة لان كل حلقة من حلق الكون تتصل بالآخرى اشد اتصال لا يمكن معرفتها كاملة

(٢٦) عرض تاريخى للعلم والفلسفة ص ٥١ .

(٢٧) قصة الفلسفة الحديثة ص ٣٦٢ .

الا بما يتصل بها من القِطَع الأخرى ثم ان ما قاله هيجل : لاعن طريق البصيرة والالهام ... ،
يعنى به ان الالهام و الاشراق والشهود لاتصيب الحقيقة دائماً و ليس له ان ينكرها بتاتا
فانها قد تطابق الواقع وتخبر عنه وتوجب جزماً اعلى مما يوجب المنطق و الرياضة الا ان
اختلاطها بالوهم والتجسيم احياناً يسلب الثقة بصدقها عن اغلب الموارد فالتفكيك بينهما في
غاية الغموض ابتداءً ، نعم بعد ما حصل الالهام و تطابق الواقع يمكن اخضاعه للمنطق
الصريح و الرياضة الواضحة .

« ان للمعرفة الانسانية اساسين مختلفين لاغنى لاحدهما عن الآخر :

(١) الحس ، وبه نكتسب الادراكات الحسية باستقبالنا للاحاسيس .

(٢) الفكر ، وبه نكون الادراكات العقلية بواسطة اختيارنا مما يأتى الينا من
الاحساسات ما يلائمنا وما نحتاج إليه « فلا يمكن باية حالة ان تكون التجربة هي الميدان
الوحيد الذى تنحصر عقولنا في حدوده » فالتجربة تدلنا على ماهو واقع ، ولكنها لا تدلنا
على ان هذا الواقع لابد بالضرورة ان يكون هكذا ، ولا يكون على صورة اخرى ، وهي لذلك
لا تمدنا قط بالحقائق العامة ، مع ان هذا الضرب من المعرفة هو ما تنزع اليه عقولنا بصفة
خاصة ، فالتجربة توقف العقل أكثر مما تقنعه . وما دام العقل في مكنة ان يصل الى الحقائق
العامة مع انها ليست من التجربة ، فهو اذن مصدر للعلم الى جانب التجربة .

عمانوئل كانت (٢٨)

وقد عين كانت وظيفة التجربة التي تبين ما هو واقع من النواميس او تقع كذلك .
والسبب فيه واضح فان التحليل والتركيب التجريبيين يقعان على ماهو بالفعل من مادة وصورة
ورابطة على ان لاتتجاوز عما يحيط بالموجود شخصه فهي ان اوجبت انتزاع قاعدة كلية فانما
توجبها بقانون تماثل الافراد فقط ، كما انها لا تخبر عن العلل اصلاً ، ومن البديهي ان العلم
بما بالفعل من الموجود مادة او صورة او رابطة لا يشبع التعقل من ناحية الاسئلة التي يثيرها

دائماً وبصفة لا ينقطع ، وبالتحقيق فيما ذكره كانت وفيما بيناه يعلم ان التجربة توظف العقل أكثر مما تقنعه لان التجربة لاتتعدى عن ان يعرف للانسان ان حادثة ما قد وقعت كذلك واما انه لما ذا ؟ فلاتقنع العقل ابدا ؛ ومن المعلوم البديهي ان العقل لا يتوقف عند معرفة جزء من الكل المر تبط ، فالاستطلاع على جزء مرتبط بالآخر يشدد الحرص على معرفة الجزء الاخر وهكذا يوجب لنا ان نفحص عن جميع الكون وعلله حتى نعرف حقيقة ذرة واحدة ويمكن ان يعترض علينا بان التجربة الخارجية كما تعرف الحقيقة الواقعية كذلك تبين شؤون تلك الحقيقة وعللها السابقة و اللاحقة بها فاذن لاتنحصر نتيجتها فيما هو الواقع على جموده والا لم يتقدم شيء من العلوم والصنائع المتولدة من ناحية التجربة فانه من ثمرات البحث عن علل الواقع ونتائجه .

و نجيب عن هذا الاعتراض مطمئنين بان كانت أيضاً لا يمكن ان يغفل عن هذا الجانب البديهي من التجربة ، فانا صرحنا بان التجربة لا تجمد في نفس الظاهرة متطوعة عما يحيط بها من العلل والعوامل الطولية و العرضية الا ان جريان التجربة انما يكون على الشؤون الموضوعية نسبية فقط ، وبعبارة اوضح انما تتسع دائرة التجربة بمقدار ان لا يخرج الموضوع عن موضوعيته حتى تلاحظ علاقتها بموضوعات اخرى يرتبطها بها مفاهيم عالية و قوانين واسعة مما يمنع العقل انقطاعها عنها الى ان يجد وحدة شاملة تجمع تلك الموضوعات والروابط المحدودة المعينة . ومن الواضح ان الفحص عن موضوع التجربة بجميع نواحيه و منها عللها الموجبة لوجوده ليس من شان التجربة التي تقع على ماهو موجود بالفعل و بعبارة أوضح متضمنة للمثال ان التجربة تحكم بان الاكترون يدور حول البروتون واما انه لما ذا وقع كذلك فلا نخبرنا به .

«ومن اجل هذا يرى «شلنج» ان معرفة الانسان تتألف من الفلسفة و الفيزيقا «الطبيعة»

فالاولى تبده دراستها بالبحث في الفكر ثم تحاول ان تخلص منه الى الطبيعة ، واثانية تبده سيرها من الطبيعة لتشق طريقها صعوداً الى الفكر المطلق . اما فلسفة الطبيعة فتصور لنا العالم العقلي فيما نراه في عالم الظواهر الطبيعية من اشكال وقوانين ؛ واذن فموضوع تلك الفلسفة الطبيعية هو ان تستمد صورة العقل من الطبيعة . والطبيعة في فعالية دائمة ونشاط متواصل ، وكل ما ترمى إليه هو الحياة ، ولكنها تسعى الى الحيوية الكاملة ، ولذا ترى العقل الماثوث في ظواهر الطبيعة يجاهد لكي يصعد من صورة مادية دنيا الى صورة اعلى فاعلى حتى تبلغ إلى مرتبة الكائن العضوى الذى يتمكن فيها من الادراك . »

شلمنج (٢٩)

ان الفلسفة لا تبده بالبحث عن الفكر لا طريقاً ولا موضوعياً ان المعارف العلمية كلها انما تبده بالخارج ثم توسع دائرة البحث فتجمع بين مختلف الموضوعات وروابطها فيصير البحث فلسفياً ، الا انه يمكن ان نوافق شلمنج في صورة اخرى للبحث وهو ان المفاهيم العالية الفلسفية كثيراً ما تختلط بالموضوعات العلمية فتكون نتيجة ذلك حقيقة فلسفية - طبيعية ولكن شلمنج لا يريد بعبارة هذا : الاختلاط الذى ذكرناه بل الظاهر من كلامه انه يجعل البحث عن الفكر اولاً ثم تعقبه بالطبيعة ثانياً فلسفة ، وفي عكسه بحثاً فيزيقياً و عليه يمكن النظر فيه بان الضابط في البحث الفلسفي و الطبيعي ليس ما ذكره بل الضابطة خروج الموضوع عن مجال التجربة فيكون بحثاً فلسفياً و داخلياً فيه فالبحث طبيعي كان الموضوع هو الفكر او الطبيعة .

١ - « الحقيقة المغلقة The unknowable : يقدم سبنسر بين يدي كتابه « المبادئ الاولى » قضية لا يرتاب في صدقها ، وهى ان كل دراسة تقصد الى البحث في حقيقة الكون واستقصاء علته ، لا بد ان تنتهى الى مرحلة يقف حياء لها العقل عاجزاً لا يستطيع ان يدرك عندها من الحق شيئاً سواء سلك الى ذلك سبيل الدين او العلم او ماشئت من سبيل .

ابده بالدين وانظر كيف يعلل لك الكون : هذا الملحد يحاول ان يقدمك بان العالم وجد بذاته ، لم ينشأ عن علة وليس له بدء ، ولا ختام ، فلا يسعك ان تقابل قوله هذا الا بالجحود والانكار . لان العقل لا يسيغ معلولا بغير علة وموجوداً سار في الحياة شوطا لا بداية له . ثم استمع الى هذا الناسك المتدين ، ها هوذا يقص عليك علة الكون وكيف نشأ .

فخالق الكون عنده هو الله ، ولكنه لم يفسر بهذا لراي من المشكلة شيئاً ولم يرد على صاحبه سوى ان ارجعها خطوة الى الوراء . وكانني بك تسأله في سذاجة الطفل : ومن اوجد الله ؟ واذن فالدين بصورتيه - الايمان والالحاد - لم يستطع ان يقدم تعليلا واضحا معقولا .

خذ العلوم ، فلعلك واجد عندها ما يشبع غلتك . سائل العلم ما هذه المادة التي اراها والمسها والتي تملأ جوانب الكون ؟ تراه يحلل لك المادة الى ذرات ، ثم الى ذريرات ادق ، ثم الى اخريات اكثر رقة ، ثم ماذا ؟ هنا يقف العلم بين اثنتين : فهو اما ان يعترف بان المادة قابلة للتجزئة الى ما لانهاية له من الاجزاء وليس من اليسير ان تسيغ هذا القول ، واما ان يقرر بان ثمة حداً يقف عنده التقسيم ، وهو ما يستحيل عليك ان تقنع به . . . ثم سائل العلم عن القوة ماهي ؟ فلست احسبه يستطيع جوابا . . . وازن فالعلم كذلك عاجز عن شرح حقائق الكون . واي غرابة يصادف العقل البشري من ابهام لا يقوي على معرفته انه اعد لكي يفهم ظواهر الاشياء ، ولا يعدوها الى ماخفي وراء استارها ، ولكننا في الوقت نفسه لانستطيع ان ننكر هذا الشعور الذي تضرب به نفوسنا من ان وراء هذا الغشاء الظاهر حقيقة كامنة ، حسب العقل ان يدرك وجودها اما انا هم نحوها بالتحليل والتعليل خر عاجزاً . »

هربرت سبنسر (٣٠)

(٣٠) قصة الفلسفة الحديثة ص ٤٧٦ و ٤٧٧ و ٤٧٨ نقلا عن المبادئ الاولى « هربرت

سبنسر » .

وقد عرف سبنسر ماهي حقيقة العلم ؟ وكيف لا يشبع العلم حاجة الانسان الى تحقيق الواقع ، ولكنه اخطأ فاحشا في معنى الدين ولم يتصور حقيقته ولا شؤونه ، نعم انه حكم بما خلقته الكنائس ، ثم ان مسألة الصانع لا يرتبط بالمتدين بالخصوص فان الانسان الا من عرض عليه الأستباه يرى علة الكون حقيقة غير قابلة للأستنكار كان معتنقا بدين ام لا ، ثم انه اية ظاهرة يطلبها سبنسر من القول بوجود مبدء اعلى هل المبدء الخالق لا بد من ان يتجسم في صورة الانسان ويتنزل عن الوهيته و يدخل في مختبر سبنسر العالم ويشترك معه في الاستدلال على قضية رياضية ؟ ولا ينقضى عجب المتفكر عند ما يرى امثال سبنسر ممن يعد نفسه من المتفكرين ولا يدري معنى وجود الله وانه يثبت بادني نظر في الطبيعة ، ومما يوجب الحيرة ثانيا هو السؤال الذي يوجهه الى القائلين بعلة الكون : ومن اوجد الله ؟ ولم يظهر لي ما اوجب هذا التوجيه مثلما يختلج في ذهن طفل سانج ، وذلك لان علة الكون المطلقة بعد ما فرغنا عن وجوده لا يشبه المعاليل حتى يسئل من اين هو ؟ وبعبارة تدل على المقصود : ان السؤال عن العلة انما يتوجه الى المعلول وماله شائبة التغير من الكون الى الفساد او من الفساد الى الكون ، وحيث ان نتيجة ادلة اثبات العلة المطلقة هي حقيقة غير متغيرة وغير معلولة ، وان العلة المطلقة تشبه من هذه الجهة الحقائق التي لا تنفك حقيقتها عن وجودها ضرورة ، ككون اقصر الخطوط بين النقطتين في الابعاد المسطحة هو الحظ المستقيم و كسائر الاصول الرياضية فان السؤال عن علة ملازمة الاربعة (٤) لاضافة اثنين الى آخرين لغو وباطل ، اذ حقيقة تصور الطرفين يلزم التصديق بالملازمة وليس الا من جهة عدم امكان عروض التغير لها ، وهذا السؤال السانج قد حير بعضا من العقول يدعى انها من الكبار كما مثال داروين حيث ينقل عنه :

» في بعض كتبه كتبه لبعض الالمانيين ما ملخصه : يستحيل على العقل الرشيد

ان تمر به خلجة من الشك في هذا العالم الفسيح بما فيه من الايات البالغة و الانفس الناطقة المفكرة انها قد صدرت عن مصارفة عمياء لان العماء لا يخلق نظاما و لا يبدع حكمة ولقد قامت عندي شكوك كثيرة لاول عهدي بالبحث هل لهذا العالم علة ازلية ابدية تدعى في لغة الدين : «الله» و اذا كانت كذلك فمن اين جاءت تلك العلة غير اني ما لبثت الا قليلا قد عرض لي هذا الشك بعينه في المادة فاذا كانت المادة ازلية وغالب الظن على ذلك فمن اين جاءت تلك المادة ، تلك هي حدود يقف عندها الشكر الانساني معترفا بالعجز . (هذا مضمون عبارته المنقولة في اصل الانواع) .

شارلز روبرت داروين (٣١)

وما اشتبه على داروين اعظم مما تخيله سبنسر ان بعد ما فرض داروين الازلية وصفا للعلة المطلقة سئل عما اوجدها ، غفلة عن ان الازلية الملازمة لعدم عروض التغير عليها وثبوتها الحقيقي مما لا يجتمع مع السؤال عن علته و ان كل ما نسئله من العلل انما يجوز في الحقائق والحادثات الكونية المعروضة للكون والفساد المنتزعين من الحركة التي تلازم المواد وصورها ، والالهيون متفقون على ان الله ليس معروضا للتغير لانه ليس فيه حركة لانه ليس بجسم

٢ - « اية وظيفة تؤدي هذه المبادئ و الاصول العلمية في تكوين معرفة كاملة بجميع الظواهر الكونية ونواميسها هناك جواب واحد لتلك الاسئلة وهو : لا . »

هربرت سبنسر (٢٢)

(٣١) اصل الانواع ونشوتها في الانتخاب الطبيعي وحفظ الصفوف الغالبة في التنافس على البقا ج ١ ص ١٦ « داروين »
(٢٢) (٢) المبادئ الاولية هربرت سبنسر ومضمون العبارة عن «على اطلال المذهب المادي»

« واني ايضا اذعم اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلاً فان وجوه الفهم لاتنحصر فيما فعلت ولا تحصر ، والمعارف لاتتقيد بمارسمة ولا تحوى ، ان الحق اوسع من ان يحيط به عقل واعظم من ان يحصره عقد دون عقد » .

صدر المتألهين (٣٣)

مع ان صدر المتألهين قد ادعى استنارة الحقيقة والوصول الى ملحات الواقع شان جميع العرفاء والمتصوفة الزاعمين اكتشاف الحق في اكمامهم وجبتهم ، قد اعترف بما اقر عليه سائر المتفكرين العظام من الضعف عن معرفة الكون ، وقد بحثنا عن مقالة الوجوديين في المجلد الثاني من الكتاب مبسوطا .

« من هو المطلع الخبير ؟ ومن الذى يدفع الشك والريب عن نفسه بعدة معارف سطحية

وظاهرية من النتائج الفلسفية ؟ »

طائفة كبيرة من الماديين ٥ (٣٤)

ويرشو (٣٥) بخنر (٣٦) هرمان شفلر (٣٧)

وكت (٣٨) دو بواري موند (٣٩)

مولسكوت (٤٠)

ولا يقل اعتراف الماديين بالعجز عن ادراك الكون اهمية عن اقرار العرفاء الذين يدعون شهود الحقيقة في هر طقاتهم و كما ان المادى يقنع بما يخبره مختبره وينكر ماورائه وكذلك الوجودى يقنع بما تخيله من معرفة الوجود ، وسنبحث عن اشتراك الزميلين (الماديين والعرفاء المتصوفة) في اكثر الدعاوي والادلة .

« من الفلاسفة من يفتخر باجتناهم عن الفلسفة وهم لا يستدلون عليه الا بنفس

الفلسفة . »

چاينه (٤١) سيال (٤٢)

(٣٣) مقدمة السفر الاول من الاسفار صدر المتألهين ص ٥ طبعة ايران .

(٣٤) - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ (خدا در طبيعت كاميل فلامريون ص ١١٥ .

(٤١ و ٤٢) مضمون العبارة عن اسس الفلسفة ص ٩٨ .

وهذا عين ما افاده ارسطو بقوله : « فلو اقتضى الامران نتفلسف فلنعمل وان لم يقتض ذلك فلنتفلسف ايضا لنثبت ان لا مقتضى له » وقد بينا في المقدمة ان من الناس من ينكر المباديء الاولى والمفاهيم العالية على انها حقائق فلسفية لاتتعدي عن الخيال والتجسم ويدل على بطلان زعمهم هذا ان استنكار المبادى والمفاهيم العالية وطردها الفلسفة مما لا يغنينا عن شيء ولا يتم الا بمفاهيم عالية تخرج عن نطاق التجربة ايضا فيكون بذلك قد نفيت ضرورة الفلسفة بالفلسفة نفسه لوضوح ان انكار ما لا يدخل في التجربة لا ينشأ من التجربة فان التجربة سبيل اثباتى لشيء لا انه تنفى ما لا يخضع عليها .

«مع كون الفلسفة القديمة وهما وخيالا محضا كانت جامعة لنظرية محيطية على الكون باسره ، وكانت تقضى حاجة الانسان الى استكشاف نظرة جامعة ، بينما يبحث العلوم الحقيقية عن الواقع المحسوس ، لاتكاد تقضى تلك الحاجة للانسان اعنى بها فعالية العقل لبلوغه الى النظرة المطلقة ، والسبب في ذلك ان موضوعات العلوم امور عينية محدودة من الموجودات وحوادثها فلا توجب مطالعتها الوصول الى نظرية كاملة واحدة لتقضى تلك الحاجة .»

اوغوست كونت (٤٤)

قد جعلنا فصلا مستقلا للفرق بين الفلسفة القديمة والجديدة وعرفنا حقيقتيهما والصلة بينهما وما تفرقان فيه ، وقد اثبتنا هناك فروقا لابد للفيلسوف من تحقيقها ، واتضح هناك ايضا ان عمدة الفارق هو جعل الانسان نواة اصلية في الفلسفة القديمة مع ملاحظة الخارج معرضا لتصرفاته العقلية والخيالية ، وجعل الكون منتزعا عن عدة قطعات محدودة من طبيعة الخارج وجعل الانسان موجوداً ذا مرآة تقع فيها تلك الصور فحسب في الفلسفة الجديدة . وقد بينا هناك ايضا ان كلتا النظرتين لاتخلوان من الافراط والتفريط .

« ان الوضعية المنطقية قد احتفظت في باطنها بكل عناصر التفكير المتافيزيقي
 اذ استبدلت بالعالم المادى الذي يعرفه العلم عاملاً متافيزيقياً من التجربة الحسية وغيرها مما
 حرّصت على البحث فيه ، وحاولت الهرب من المتافيزيقا يرفض البحث في العالم وعلاقة
 الفكر بموضوعاتها ، فتادى هذا الرفض باصحابها الى مناقشات ميتافيزيقية عقيمة وليست
 «السيماطيقا» Semantic النظرية ميتافيزيقية . »

كورنفورث (١٩٤٤)

الذي اعتقده هوان المنطق الوضعي على نقيض مما يدعيه من انه يعالج العلوم و الفلسفة
 بطريق منطقي رياضى بل انه لم يثمر الا توسعة المناقشات في حقيقة ارتباط الفكر بالطبيعة
 الخارجية ، و ذلك :

أولاً قد بينا ان كل علم من العلوم انما يخدم الفلسفة على حد تعبير هانرى بوانكاريه
 حيث يقول بصراحة : نحن الرياضيون انما نعمل للفلسفة و الفيزياء ، فعلى فرض أن
 يكون المنطق الوضعي من قبيل العلوم ، فغاية ما يستنتج منه ان نتائجها المثبتة تقع مقدمات
 في المسائل العالية الفلسفية .

و ثانياً ان حصر المعارف الكونية فيما يثبتته المنطق الوضعي يوجب ستر العقل او
 تحميقة من جهة انه لازال يسئل عن الحقائق العالية ويصر بان يعلم ما حقيقة المطلق الذى
 يقال انها مادة وما معنى ازليتها وابديتها مع انها محل الحركة والتغير بل هى بنفسها التحول
 على ما نقل عن هراكليد ؟

وما هو القانون المسيطر على القوانين الجزئية و النواميس المتشعبة ؟

هل الجزء يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى او يقف عند حد و كلاهما مما لا يرضى
 به العقل الرياضى . . . وما اليهما من الحقائق التي اتعبت الافكار الجبارة ، ولم تقدر على
 طردها عن صفحة العلم و الفلسفة ، نعم لو اريد من المنطق الوضعي ان يعالج موضوعاته

المحدودة فحسب بلا رفض ما يجهره كان شأنه كسائر وسائل المعرفة التي بين ايدينا و نحل بها اسرار الطبيعة ، ومع هذا قد افرت بعض الكتاب في تقدير المنطق الوضعي بحيث لم يعتن بمعرفة لا تخضع له ، فمن الجدير حينئذ ان ننقل بعض عباراته لكي تعين على معرفة المنطق الوضعي لمن يجهره اولاً ، ثم نتوجه الى مبالغته الخارجة عن الاعتدال يقول :

« أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على اصحابه ولا على الناس شيئاً ، وعندني ان الأمة تأخذ من المدينة يكثر او يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم و منهجه ، فان كان نتاج العاطفة من فن وأدب وما اليهما ، قد صاحب المدينة الانسانية في كل ادوارها فلانه علامة تدل على وجودها ، أكثر منه عاملاً من عوامل ايجارها . ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة و الوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة هو اقرب المذاهب الفكرية مسابقة للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون اسباب الحضارة في معاملهم ؛ فقد اخذت به اخذ الواثق بصدق دعواه ، و طقت انظر بمنظاره الى شتى الدراسات ، فاحو منها - لنفسي - ما تقتضي مبادئ المذهب ان احوه . و كالهرة التي اكلت بنيتها جعلت المتأفزيقا اول صيدي - جعلتها اول ما انظر اليه بمنظار الوضعية المنطقية لاجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع الى أن يكون كذباً لان ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ، ولكن تدحضه التجربة ، اما هذه فكلامها كله من قبيل قولنا : ان المزاحلة مرتها خمالة اشكار - رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول - وانما يحتاج الامر الى تحليل منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيها . » (١)

ولقد اجاد فيما قاله اولاً بانه مؤمن بالعلم . . . لأن الايمان بشيء يأبى عن النظر فيه نظرة فحص وتحقيق وانما يقبله لانه عقيدة فهذا هو الايمان الذي لا يستند الى شيء من القوانين المنطقية الوضعية .

فلو اجاز لنا إيمان الكاتب في ان نسئل عنه ما معنى العلم؟ لسئلناه
وما الادوات التي يستعملها العلم للوصول الى المعارف الكونية؟
اوليس معنى العلم هو الانكشاف التام؟

فان اراد به الانكشاف فهل لنا ان نسئله : الانكشاف عندي او عندك؟

او لا تتأثر الحقائق بالآت الحاسة التي يستعملها العلم للوصول إلى الواقع؟
أي منطق وضعي دلنا على أن العلم حقيقة مطلقة لا يشوبها أي تحديد و اضافة
ليس المنطق الوضعي ينكر كل حقيقة مطلقة؟ وانما يدعن بحقيقة تخضع على احساسه
مباشرة؟ وبعبارة واضحة قولنا الحكم المطلق للعلم ، حقيقة مطلقة لا يدخل في نطاق المنطق
الوضعي ، و من اين يدعى المتفكر اليوم ان الحقيقة هو الذي يخضع للتجربة الخارجية؟
ثم الا عجب من ذلك عبارته الثانية : فان كان نتاج العاطفة من فن و ادب وما اليهما ، قد
صاحب المدينة الانسانية في كل ادوارها ، فلانه علامة تدل على وجودها ، اكثر منه عاملاً
من عوامل ايجادها . فهذه العبارة بعينها مازكره ذيلنا : ان المزاحلة مرتها خمالة اشكار
رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول ، لانه لم يعلم للنطاق بالضاد فرق بين الوجود و
الايجاد الا ان الثاني لوحظ فيه الوجود منسوباً إلى فاعله والاول لم يلحظ به الا نفس الكون
كالاخبار والخبر فانهما في الخارج متحدان وان اختلفا في لحاظ انتسابهما ، و نحن لانقصد
بهذا الكلام مناقشة حرفية ؛ وانما نريد ان نفهم الفرق بين الجملتين .

فاذا فرضنا ان العاطفة والادب والجمال والعدل و الاخلاق بصفة عامة و المطلقات
مادية كانت اوروجية قد صاحب المدينة الانسانية في كل ادوارها فقد تقومت المدينة الانسانية
بامور لا تخضع للعلم ابدأ حينما كانت تشكل روح المدينة ، و كذلك لم تفارقها ولن
تبتعد عنها ابدأ الا بتطور العقول والكون الخارجي فيفهم الانسان غير ما كان يتصل به الى اليوم
و على اي حال قد كان في المدينة الانسانية امور غير علمية على اصطلاح الكاتب و سيكون

كذلك سواء كان الانسان هو الذي اوجدها أو كانت موجودة من قبل نفسها .
واما ما قاله اخيراً : وكالهرة التي اكلت بنيتها جعلت المتافيزيقا اول صيدى ...
فتشبيه ادبى لا يعهد به المنطق الوضعى لان اكل شيء يلزمه اولاً ملاحظة انه هل يلائمه
اولاً؟ وهو يحتاج الى ان يعلم حقيقتها بالمنطق الوضعى فما لم يعلم حقيقة المتافيزيقا على ما
صرح به فكيف اصطاده واكله .

بل ولو ادعى انه عرفه فاكله لكان شططا من القول لا يرضى به المنطق الوضعى لان
المتافيزيقا معناه ما بعد الطبيعة وقد استعملناه في اللغة العربية فيما وراء الطبيعة و على اى
تقدير لا يمكن دعوى معرفة المتافيزيقا الا بعد معرفة الفيزيقا .

ومن اين فرغنا عن الطبيعة؟

ماهى الطبيعة؟

هل لها وجود في الواقع ام انا نحن الذين فرضنا انها موجودة لكي نرتب عليها
النواميس المشهودة كما ذهب اليه كثير من الفيزيائيين و الرياضيين في قرننا المعاصر
ك برتراند رسل وغيره من قادة الفيزياء والرياضة والفلسفة .

ثم على تقدير وجود الطبيعة هل اتممنا دراساتنا فيها ولم يبق لنا اى مجهول فيها أم
ان الحوادث الجارية في الذريرات لم يبق لنا اى معلوم طبيعي؟
فبعد ما احطت خبراً بما سلف من الايمان بالعلم فدقق النظرة فيما قاله في الانسان الذى لا بد
وان ينظر فيه بمنظار المنطق الوضعى قال :

« مشكلة العلوم الانسانية : على ان هذا الذى اسلفناه من ضرورة تحويل الكيف

الى كم في التفكير العلمى قد يكون يسيراً في العلوم الطبيعية ، عسيراً في العلوم الانسانية
كعلمى النفس والاجتماع ، بله العلوم المعيارية كعلمى الاخلاق و الجمال ، قد يكون
يسيراً ان نقيس الحرارة والصوت والضوء والكهرباء و ما الى ذلك من موضوعات العلوم

الطبيعية ، لكن كيف السبيل الى قياس كمى مضبوط للديمقراطية و الدولة و الشعور والارادة و الخير والواجب والجمال ؟ - بهذا قد يعترض اولئك الذين لا يرون ان تكون العلوم كلها في منهج البحث سواء . ذلك ان المفكرين في موضوع مناهج البحث ليسوا علي رأى واحد في منهج العلوم الانسانية ، وهم في ذلك فريقان .

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

(٢) وفريق اللاطبيين الذين يذهبون الى ان العلوم الانسانية تتميز بعنصر فريد لا يقابله مثيل في العلوم الطبيعية ، الا و هو الارادة الانسانية التي في وسعها ان تغير من مجرى الحوادث على اى نحو شئت ، ويحتج اللاطبيعيون تائيداً لوجهة نظرهم - فضلاً عن استنادهم الى حرية ارادة الانسان - بان العلوم الطبيعية قد امكنا بلوغ الدقة في قوانينها السهولة اجراء التجارب في موضوعاتها ، اما اجراء التجارب في الانسان و شؤونه عسير احياناً ، مستحيل في معظم الاحيان .

وبينما ترى القوانين الطبيعية منطبقة بغض النظر عن اختلاف الزمان و المكان ، ترى القوانين الانسانية مقيدة دائماً بطرو مكانية زمانية خاصة ، فقد تعمم القول الصحيح الذي يصدق على طبقة معينة من الناس في عصر معين من عصور التاريخ ، لكنك تراه لا يصدق على غير تلك الطبقة و لا في غير ذلك العصر ، هذا الى ان « القوانين » الانسانية ليست موضوعية خالصة ، كما هي الحال في العلوم الطبيعية ؛ اذ يتعذر او قل يستحيل على الباحث في الشؤون الانسانية ان يتجرد من اهوائه الذاتية ، كما يسهل عليه ان يفعل ازاء الجوامد من حديد وصخر وهواء ؛ فمادمت قد جعلت الانسان فرداً كان او مجتمعاً - موضوع بحثك فقد فتحت رأسك لعوامل « القيم » الاخلاقية والجمالية وما اليها ، وسواء اردت اولم ترد ستراك متأثراً بمحيطك الاجتماعى وثقافتك وتقاليد قومك ، اضع الى ذلك كله :

ان العلوم الطبيعية قد اكتسبت دقتها من الصورة الرياضية التي اصطبغت بها قوانينها لان قياس مقاديرها الكمية شيء ميسور ، وليست الظواهر النفسية والاجتماعية مما يخضع لهذا الضبط الكمي و بالتالي ليست تلك الظواهر الانسانية مما يمكن تصوره بالمعادلات الرياضية الدقيقة ، مما دعا فريقاً من اللاتبيين انفسهم ان يقولوا بان مجرد تعميم القول في صيغة القوانين العلمية مستحيل في العلوم الانسانية لكثرة ما يتعرض له كل موضوع من حالات شاذة - دع عنك ان تطالب هذه القوانين بالدقة التي تراها في العلوم الطبيعية . هذا ما يقوله اللاتبيين في منهج العلوم الانسانية ولسنا في هذا الكتاب بعلماء في النفس او الاجتماع او غيرهما من شؤون الانسان حتى نقول ان ما يقولونه صواب او خطأ ، فهم ادري بعلومهم ، لكننا بصدور بحث الجانب المنطقي وحده ولذلك نقول في حسم قاطع :

أنه اما ان تخضع القضية العلمية - كائنا ما كانت - للتحقيق بالمشاهدة واجراء التجارب ، واما ان تحذف حذفاً من قائمة العلوم ، و اذا خضع وصفنا شيئاً ما لمشاهدة المشاهدين وخضع لتجاربههم ، كان عبارة عن علاقات بين الظواهر (راجع ما قلنا آنفاً عن هيكل الادراك و مضمونه) ، و كل العلاقات يمكن ان تقاس اذا اسعفها نبوغ الباحثين ، فوجد لها معياراً يقيس التساوي بين وحداتها ، انه لاغرابة ان تتقدم العلوم الطبيعية بخطوات الجبابة و تظل العلوم الانسانية راكدة او كالراكدة لان الامر فيها لايزال « كلاماً في كلام » و لا سبيل هناك الى تائيد ما يقوله « المتكلم » من هؤلاء الا « بكلام » آخر . (١)

لابد لنا من ان ننظر في العبارات السالفة بدقة و امعان لكي نعرف قيمة المنطق الوضعي في المعارف ، وهل له دعوى حصر السبيل الى معرفة الكون فيه ام لا ؟

(١) قال ان تحول الكيف الى كم في التفكير العلمى قد يكون يسيراً في العلوم الطبيعية ، وما اسلفه في صفحة ٤٤٨ : ان من الظواهر الخارجية كالصوت واللون والحرارة وما اليها لا يمكن قيام البحث العلمى عليها الا بالقياس الكمى ، فمعنى ذلك انه لا يمكن قيام البحث العلمى عليها كيفيا لا ان معرفة الكيفية بملاحظة تبدلها الى الكم تكون ميسورة لتلك الظواهر وعبارته هناك ان الصوت واللون والحرارة وما اليها ، اشياء ندر كها بحواسنا ادراكا كيفيا ، فنعرف مثلا ان هذا اللون يختلف عن ذلك اللون من الوان الطيف بمجرد النظر ، لكن قيام البحث العلمى على هذه الاشياء - وغيرها - محال بغير طريقة القياس الكمى . « فمع قطع النظر عن هذا التهافت ، لماذا لا يخضع ما نراه بحواسنا كيفيا على التحليل الوضعى فانه امر مشاهد بالعيان لابد من ان يعالجه المنطق الوضعى على ما يشاهد محسوسا و ان كان البحث عن عوامله الاولية و التحليلية يحتاج الى استخدام الكميات .

وليعلم ان تطور الكم الى الكيف و الكيف الى الكم من الكلمات التى تستخدم احيانا لاعطاء الموضوع صورة علمية ظاهرية ، وقد استعملوه في حقيقة الحياة ايضا ، وقالوا انه ليست في ظاهرة الحياة اية عويصة بل انها من قبيل تطور الكم الى الكيف و لكن لم ير لهذه القاعدة تفسير علمى يقبله المنطق الوضعى ، ان الكيفيات لابد من ان تفسر علميا كالكميات ، و الأتكرار القاعدة كتكرار الفاظ جوفاء تملأ الصفحات بالامعانى موضوعة وانه كالأبار العميقة التى حفرها لاختفاء الاسئلة العلمية التى تتوجه الينا .

افهل توجه الى العقول ان الكميات باسرها يمكن ان تتبدل الى الكيفيات ام ليس كذلك ؟

فعلى الثانى ما العلة في تبدل بعض الكميات الى الكيفيات دون الاخر ؟
او ان الكم لا يستحيل الى الكيف اصلا كما هو مقتضى تحقيق النظر في حقيقتهما

الخارجية فان الكم هو الامتداد او المقدار الذي ينتزع من ملاحظة شيء ذي نقاط متصلة او منفصلة فيقال كم الجسم اى صورته التي ينتزع منها ما يمكن ان يعده عاد ، فليس هو امراً جوهرياً قابلاً للتغير والتحول . افهل يمكن ان يكون كون النواة على وزن او امتداد مخصوص هو العلة للعروق والساق واغصان الشجر ، او ان العلة هي نفس النواة المتشكلة من اجزائها المخصصة ، الا ان تبدل الجسم الى الصغير و الكبير و المساوى هو الذى يوجب تبدل الكم بالتبع كما يتبدل تحيزه الصغير الى الكبير او بالعكس ، فما يكون متغيراً وعاملاً للتغير هو المادة المعروضة للمقدار ، فان كان في الكم المتبدل شيئاً جوهرياً ظهر في ظاهرة الكيف فالمتبدل هو ذلك الشيء الجوهري و بالعكس فان كان في الكيف المتبدل الى كم فهو شيء جوهري اظهر مقداره الملازم بمعونة سائر العوامل .

(٢) مثل الكاتب بامور لا تقبل القياس الكمي كالديمقراطية والدولة والشعور والارادة والخير والواجب والجمال ولعله ظهر اخيراً :

ان ما عالج به الموضوعات المذكورة في مقدمة الكتاب بقوله : «فلانه علامة تدل على وجودها اكثر منه عاملاً من عوامل ايجادها» ليس معالجة منطقية وضعية ، فلم يظهر من الكاتب في المقام اية نظرية ، بل قال ان المفكرين في موضوع مناهج البحث ليسوا على رأي واحد ، والمتحصل من هذا ان هذه الموضوعات لم تمتثل او امر منطقنا الوضعي ، لانه لا معنى لاختلاف الآراء في موضوع منطقي وضعي ككون الأربعة نتيجة اضافة اثنين الى اثنين آخرين .

٣ - ان تميز العلوم الانسانية عن العلوم الطبيعية لا ينحصر في عنصر فريد وهو الارادة ، بل انها احدى الظواهر التي لاتسانح الحقائق والظواهر الفيزيائية ، وان الاختيار الذي يوجد بعد الارادة و يصدر الفعل عقبيه من الفاعل اشد غموضاً من نفس الارادة ، لان الارادة ان فسرها بالشوق الحاصل من علمها الموجبة لها لانتيميز عن الظواهر الفيزيائية

كثيراً ، على ان الارادة لا تختص بالانسان فان انواع الحيوانات تحس ما يلائمها وتريده فتتحرك نحوه ، وانما الاختيار هو الذي خاصة عجيبة للانسان حيث يؤدي تحققه كما هو كذلك الى الغاء قانون السببية الضرورية حيث ان الانسان يمكن ان يختار شيئاً بلا انتهاء عامله الى درجة العلة الكاملة حتى يكون الفعل ضروري الصدور ، و من هذا القبيل ادراك الانسان نفسه المسمى بالعلم الحضورى ، وهذه ظاهرة لا يعادلها شيء من الطبيعة ، وكذلك تجسيم غير الواقع وجعله واقعا ورفض الواقع وجعله غير واقع ، بل ربما يتاكد الامر في التجسيم فيفعل من الاثر ما يزيد على نفس الواقع أو غير الواقع ، ان فرداً فقيراً يتخيل انه لو كان غنياً لفعل كذا ثم يحسب نفسه غنياً فيؤكّد التجسيم فيكون غنياً في نفسه وهذا هو الجذر الاول لتلقين النفس على الواقع مع انه غير واقع ، ومسئلة الحافظة لانزال كلاماً في كلام كعشرات من امثال هذه الخواص ، والقول بانها لانسانخ النواميس الطبيعية ليس من مميزات اللاتبيين فإى عالم طبيعى سلو كى قدر على اخضاع هذه الظواهر على مختبره الطبيعى .

٤ - و بعد ما اعترف الكاتب بان العلوم الانسانية لا يمكن تفسيرها بالقياسات الوضعية اراح نفسه باناً - : « لسنا في هذا الكتاب بعلماء في النفس او الاجتماع او غيرها من شئون الانسان حتى نقول ان ما يقولونه صواب او خطأ ، فهم أدري بعلمهم ، ولا ادري و لعل غيري يدري ؛ انه بعد ما تسلّم بخروج الانسان عن دائرة منظار المنطق الوضعى و تصريحه بان اخضاع شئونه للقياسات الكمية محال فكيف انكر في المقام كونه عالم نفس او اجتماع فان الحكم بالاستحالة فرع تصور موضوعه تصوراً وافياً به ،

ثم ناقض نفسه ثانياً بان القضية التي لاتخضع للتحقيق بالمشاهدة و اجراء التجارب لا بد من ان تحذف من قائمة العلوم حذفاً مع انه اعتبر للانسانية علوماً ؛ فلو فرضنا انه لم يعتبر للانسان علم فهل هو الامكابرة محضة و اغفال للنفس عن جميع العلوم الانسانية الفردية والاجتماعية ، والمشكلة الهامة التي تهدم اسس المنطق الوضعى انه

كيف يفسر المادة الخارجية الموضوع بوضوح وجلاء مع ان العقل وغيره من الظواهر الانسانية ايضاً جزء من المادة الموضوع عندهم وما زال الامر فيها ايضاً كلاماً في كلام .

والقول الحق في بحثنا هذا ان نعترف في كل شيء بقيمته الواقعية ونحن لانخالف المنطق الوضعي وانه من وسائل معرفة الكون البتة ، الا انه لابد ان لا يتجاوز عن دائرته المحدودة وان لا ينكر شيئاً بمجرد عدم خضوع حقيقة ملخبره فان ذلك عجز يمكن ان يسلب ثقة المتفكرين به .

« لابدوان تكون ملاحظة الطبيعة مستمرة ، كما ان التفكير و التجربة لابدوان تكون دقيقة و يندر اجتماع . هذه الامور في مورد واحد .

ولهذه الجهة يلزم ان يحتاط العالم في اقدامه و يكون استنتاجه عقلا نيا حازماً . هناك موضوعات لاندري فيها الا احتمالات قلت او كثرت من دون ان تكون واقعيات . و فوق ذلك كله ان نجتنب عن الاحكام التي يصدرها العقل وهي مشحونة بالاشتباهاات .

وان حقيقة الفلسفة العقلانية تتكأ على احتمالات (في الحقيقة) و تسرع في حكمها و تتجرى فيه و تقول لا يمكن تجزئة النور .

ولكن التجربة الواقعية تسمع كلامها و تسكت قرونا ، ثم تصنع آلة التجزئة فاذا النور يتجزء ، و تقول التجربة بل يمكن تجزئته . »

دني ديدرو (٤٥)

وأما ديدرو المعترف بالعبارة السابقة قد ترك الاحتياط والحزم في الحكم و سلك سبيل المتفكرين البدائيين و حمل على المفاهيم العالية و منها الاديان باشد العنف ، وقد اضحك المحققين باستدلاله على دعاويه كما سنبحث عنه .

« يخيل للناس ان الافق المحيط بهم نهاية العالم . كل نظرية جديدة تقنعهم و تخمد حسهم الفاحص الفعال ، وهم يخالفون السير العادي للافكار ، وعندهم جرئة المخترعين ومقلبي العلم تعد من الجرائم ، ويتوهمون ان الانسان لا بد ان لا يزال من حالته التي عليها ولا يتفاوت عندهم العصر الحجري و عصر بناء الدور و قرون السكك الحديدية و غيرها من الفتوح العقلية ، هؤلاء يحسنون الظن بوراثةهم من الاباء والاجداد وهم قاعدون مستريحون ولا يجدون من نفسهم استحقاق التصديق بما لا يعلمون ، ولا يخطر ببالهم انهم لا يعلمون شيئاً ولا يدرون خلال كل معلوم مجهول على حدة و يكتبون بتغيير الالفاظ والعبارات .

لما ذا يسقط الحجر على الأرض ؟ الجواب انه نتيجة جازيبتها ، ومثل هذا الجواب الساذج يقضى آمالهم المقصودة من الفحص والتفتيش وفي هذه الحالة يزعمون انهم عرفوا ، ويسرهم النقوش الكلاسيكية كما كان يسرهم نقوش «مولير» .

لومير (٤٦)

« قد قامت كلمة القوة مقام المادة . ولا نعلم هل تقوم الروح مقام القوة ام لا ؟ هذه المسائل المحيرة بعد من الاسرار المستقبلية » .

فيلوبون (٤٧)

من المظنون ان المقصود بالقوة ليس مفهومه الفلسفي المقابل للمادة الفلسفية ، بل المراد به الطاقة الفيزيائية والكهرباء الذي يبعدان عن خواص المادة وهذا مما لا شك فيه فان المادة بمعناها الذي كانت تشغل الافكار على أنها الواقعة خارجاً قد عادت لاعين لها ولا اثر يعنى انه صار معروفاً للتشكيك بل للجزم بعدمه خارجاً بالنظرية الفلسفية والفيزيائية معاً .

« كلما ازدردنا علماً تفتحت أمامنا آفاق فما اقل ما نعلمه . . . و ما أكثر المجهول

(٤٩) المضمون على اطلال المنهب المادي ص ٥٢٦ .

(٤٧) المصدر ص ٢٦٠ .

الذي لم نتوصل الى معرفته بعد . »

سير همفري دايفي (٤٨)

ومع الأسف ان دايفي لم يعرف المنطق الوضعي حتى تطمئن نفسه و تقنع بعدة مسائل محدودة على ما يدعيه انصار المنطق الوضعي .

« من المسائل ماتلقاه العلوم منذ الخطوة الاولى ويجب عليها ان تحله .

و منها ما يجب عليها ان تغفلها باعتبار انها عوائق لادرية مهارتها اكبر من صدقها . (فمهارة اللادرية فيها اكبر من صدقها)

ان العلوم يستند كل واحد منها بالضرورة الى واقعيات تقبلها من غير بحث . فان لم يوجد هذا الاعتقاد الضمني والفطري لايمكن ان يقام للعلم بناء لانه يعوزه الاساس الذي يقوم عليه . اذاً يحسن علم الطبيعة صنعا اذا هو احتقر تلك الصنوف من الانكار الصلف السخيف واتخذ طريقة الهندسة التي لاتناقش الامسائل الهندسية البحتة . »

بارتلمى سانتهيلر (٤٩)

قوله : ان العلوم يستند كل واحد منها بالضرورة الى واقعيات تقبلها من غير بحث ، هذه الواقعيات ليست على نحو واحد ، فقسم منها مبادئ العلم يبحث عنها على انها قياسات لمسائل العلم بلا احتياج الى ان يكون من نفس العلم ككون المقدار قابلاً للتجزئة المأخوذة من العلم الرياضي او من الفلسفة المستعمل في الفيزياء على انه واقع لايقبل المناقشة فهذا القسم ليس من قبيل واقع لايقبل البحث عنه في غير العلم الذي يستعمل فيه . وقسم ثان لايمكن البرهنة عليه ككون الشيء هو هو وليس غيره فان كون A هو A و ليس B مما يتسلم الكل بالابحث عنه بل يكون مغفولاً عنه في كثير من الأحيان ، او ان العقل مثلاً هو مميز الصحيح عن

(٤٨) قصة العناصر ص ٦ .

(٤٩) مقدمة ترجمة علم الطبيعة لارسطو بارتلمى سانتهيلر ص ١٣ و ١٢ .

الباطل فلا يخطر ببال احد انه اين نشأ وصف الفارقية المذكورة للعقل هل من العقل نفسه فهذا اول المستحيلات اوانه لا بد من ان نسلم به بلا طلب دليل فان قيل ان الحاكم هو الوجدان فيعود السؤال بعينه .

«الانسان في روابطه بالعالم ليس الا سائراً بسيطاً يقنع بظواهر الاشياء .»

اميل بوترو (٥٠)

لا يقصد بوترو بقوله : يقنع بظواهر الاشياء انه لا يبحث عن ورائها بل المراد انه يعجز عن فحص ما وراء الظواهر ، ولا ينافيه ان يعترف بوترو بان الانسان مع كونه سائراً بسيطاً يعشق معرفة الواقع المطلق ايضاً .

«يجب على الانسان مع تعظيمه للعلوم الجديدة ان يعلم ان العلوم ناقصة بعد ، (وفي صفحة ٨ من كتاب الظواهر النفسية) : ان نقص حواسنا بمرتبة تفر معرفة حقيقة الوجود من ادراكها فلوسئنا فلاحاً مصرياً وبدوياً روسياً اوبربرياً لرأينا ان معارفه الطبيعية لا تزيد على عشر ما يعرفه احد التلامذة المبتدين . ويتضح لى ان علماء هذا العصر في مقابل علماء القرون المستقبلية كقروى بالنسبة الى استاد جامعة فرنسا .»

شارل ريشه (٥١)

فليعلم ان من يعرف حقيقة العلم ونتائجه يدري ان وظيفة العلم لا تزيد على تفسير ما نشاهده من المفاهيم والقضايا المحدودة و انما الانسان هو الذي يغامر ليجح الاسرار الغامضة رجاء وصولها ، فان قوة السيطرة على الواقع المرتبط الكامنة في طبيعة الانسان هي التي ترفع الحدود عن معلوماته المحدودة ، وانما قلنا ذلك لنشرك جميع المكاتب الفلسفية في دعوتنا حيث ان منها ما لا يقبل النقص في العلم ولا يؤمن بإمكان الخطأ في الحواس بملاحظة

(٥٠) ض عن على اطلال المذهب المادى ص ٦٥ ج ١ تقلاعن امكان قوانين الطبيعة اميل بوترو .

(٥١) الظواهر النفسية شارل ريشه ض عن على اطلال المذهب المادى ص ١٣٠ و ١٣١ .

العوامل الموثرة فيها فان رؤية الجسم العظيم اصغر مما هو الواقع اذا كانت المسافة بعيدة ليست نتيجة نقص في الحواس وانما العوامل المحيطة بالعين من كيفية انبساط النور وغيرها هي التي توجد هذه الظاهرة .

ومن هذا القبيل اغلب ما يدعى من اخطاء الحواس فانهم يتركون جانب العوامل في الظاهرة المفروضة ويتخيلون انها من ناحية اشتباه الحواس .

و من ذلك يعلم جهة اشتباه ريشه في بيان نقص الحواس حيث قال : ان حقيقة الوجود تفر من ادراك الحواس وهو الواقع الذي يسعى الأفكار وزائه .

فان ريشه لم يحقق حقيقة الحواس التي لا تعرفنا الا مفاهيم وقضايا محدودة وحاصل ما ذكرناه ان ما افاده ريشه من نقص الحواس وابتعاد حقيقة الوجود منها يصح من جهة ولا يصح من جهة اخرى اما جهة الصحة فان الحواس حينما يدرك شيئاً يحسب انه الواقع فحسب ولا يحتمل ان يكون قد ادرك جهة من جهاته التي تباشر الحاسة فقط ، واما الواقع المطلق فليس له ادعوى الاصابة القطعية ، واما الجهة التي لا تصح نظرية ريشه فيها هو زعمه بان الحواس يمكن ان تخطأ في الحكم ، ويظهر خطأ ريشه في هذه الجهة بما ذكرناه من ضرورة لحاظ العوامل المحيطة بها . فعليه لواحس البصر الشجر من بعيد كاحساسه من قريب في الطول مثلاً لكان مخطئاً لان قانون سعة دائرة النور في رؤية الاجسام ناموس فيزياوي ، نعم ليس للمتفكر ان يحد الواقع فيما يحده حواسه .

«نحن الرياضيون انما نعمل للفلسفة والفيزياء .»

هانرى بوانكاريه (١-٥٢)

(١-٥٢) قيمة العلم والعبارة مكتوبة على صفحة الجلد من الترجمة التركية (علمون قيمتى)

هانرى بوانكاريه .

ان هذا الرياضي الكبير الذي يعد من عرف حقيقة العلم والفلسفة ، قد عرف ان نتائج العلم المحدودة تقع مقدمات للفلسفة بعد ما الغى حدوده النسبية لاحالة ، وتوضيحه ما اشرنا إليه سابقا من ان العلوم انما تقصد ارتباط حادثة باخرى وتكشف عن عواملها المباشرة فحسب واما ان الظاهرة المخصوصة لما ذا وقعت كذلك ولم تقع على غير هذه الصورة كما نبه عليه كانت فيما سبق فلا يتكفله العلم وانما الفلسفة هي التي تدعى لتعليل الحادثات ثم ان نسبة الرياضة الى الفيزيا ، كنسبة الفيزياء الى الفلسفة تقريبا .

«الحقيقة العلمية عند المشاهد السطحي يبعد عن كل شك و ترديد و يخيل له ان المنطق لا يقبل اى غموض و ترديد وان اشتباه العلماء انما هو في استعمال تلك القواعد و تطبيقها على غير موردها .

و كذلك القواعد الرياضية في نظر العامى تشتق من قضايا لا تقبل التشكيك . وهكذا الحقائق عنده بمرتبة من اليقين كما يلزمنا اتباعها كذلك يجب على الطبيعة نفسها الانقياد لها ، وان في امكان هذه القوانين التجريبية تعليم جميع الزوايا المجهولة للعالم الا ان العلماء لما تاملوا هنيهة عرفوا ان هذه القواعد الرياضية و التجريبية عاجزة عن مثل هذا التعليم ولا يمكن الاكتفاء بها ، وكانوا يخاطبون انفسهم : هل تكفى هذه الكميات و الاصول لجميع معارفنا او ان نفخة واحدة تكفى لان تغير الاصول كلها .

وان من يشك او يلحد بهذه الاصول لا يفكر الاسطخيا ، ولما كان الشك و الالحاد لا يفتقران الى الاستدلال فيسر نفسه بهما . «

هانرى بوانكاريه (٢-٥٢)

و في الحقيقة ان عشاق العلم بمعناه المصطلح عليه اشد ايمانا بالمفاهيم العلمية

المعتادة في كل عصر من الفيلسوف الآمن بقضايه المطلقة المستندة الى نتائج العلوم ولا يطلقون انفسهم حتى يعرفوا المشاهدة الخارجية ، وهم الذين يغمضون الطرف عن رغبة الأ نسان في كل عصر في اكتشاف المطلق من المفاهيم والمسائل .

و كما قال **بوانكاريه** ان افناع النفس كذلك من خواص المتفكرين البدائيين ، حيث ان اسهل شيء عندهم هو الجزم في الأ ثبات والنفى الذي يشبه الجزم الذي يحصل للأ طفال في كل آن ولا يهتمون بالمنافضة التي يقعون فيها من جهة سرعة اجابتهم عن الحوادث العارضة ، ولجملة **بوانكاريه** الأ خيرة وهى قوله : (وان من يشك او يلحد بهذه الاصول لا يفكر الاسطخيا ، ولان الشك والاحاد لا يقتصران الى الاستدلال فيفسر نفسه بهما) ، من القيمة ما يجعلها في اعلى مراتب المعرفة ، وتوضيحها نحتاج الى بسط يناسب الموضوع .

١ - ان بوانكاريه ليس عالما دينيا و لا فيلسوفا متافيزيقيا كي يتخيل اصحاب

المنطق الوضعى ان ما ذكره مقتضى الدفاع عن مبدئه الدينى او عن مطلقه العالى في الفلسفة بل هو من اكبر علماء الرياضة في قرون العلم على الأ طلاق ، فمن يؤمن بفكرة هؤلاء الافذاذ الذين خلقوا الحضارة لنا في محبتهم فليتأمل في جملة التي ذكرناها ليرى ان العالم نفسه لا يعتقد بالعلم فوق ما يدل عليه العلم دلالة صريحة ويرى انه وسيلة غير كافية لمعارفنا التي نسعى ورائها مع احتمال تطور ما قطعنا بصدقه الى ما نقطع بكذبه في الايام القادمة . اولم تكن هيئة بطلميوس مقطوعا بها قرونا متوالية ؟ اولم تكن فلسفة افلاطون الاشراقى وارسطو المشائى وزينو الرواقى معرفة منحصرة في كثير من الأ جيال ، فلماذا لا نحتمل ان الأ صول المقطوع بها اليوم ستتقلب يوما آخر فتكون هباء منثورا .

٢ - لم يدلنا التاريخ الانسانى على عاقل يستند في الحاده او شكه الى الاصول العلمية الثابتة ، افهل استند في انكار المبدء الأ على او الخاود الى قانون رياضى او فيزيائى دل الانسان المتفكر على ان الله ليس بموجود ، والروح فانية بفناء الجسد ، وانما الذي يستند

اليه الملاحد هو المناقشة في ادلة مثبتين فغاية ما يمكن له ان لا يقبل ادلة المثبتين لان ينكر ما لم يفهمه بتاتا وهو الذي يحكم بالمنطق الوضعي ، لان ما وقع من الملاحد وضعيا ليس الا انكار اجراء قانون السببية في مجموع الكون مثلاً .

وهل اثبت ان المصادفة ممكنة ؟

وهل فرغ عن مطالعة مجموعة الكون ولم ير شيئاً يدعى في لغة الدين بالله ؟
فانك حامى المنطق الوضعي تعترف بان العلم قد اخفقت في الظواهر الانسانية وما زال العلم فيها كلاما في كلام ، فيما ذاعرت الروح وعلمت ان اسناد الخلود اليها من قبيل اسناد كلمة جوفاء خالية عن المعنى الى اختها واما الشك فهو ايضا شبه مرض فكري يتبلى به بعض الناس وما اشبه حالهم بالجنون الادوارى على حد تعبير وولتير حيث انهم يصدقون قانون السببية بكل جزم ويقين في جميع انحاء الكون صغيرا كان او كبيراً ففي هذه الحالة يتفكرون بمقتضى العقل السليم والمنطق والرياضة واذا سألت عنهم : فاذن ما هو السبب الأول للكون ؟ فيجيبك لا ادري هل له سبب ام لا ؟

فيقال له : اما كان كل قطعة من الكون معلولاً يحتاج الى سبب وعللة ؟ يجيبك نعم ، ثم تسأل عنه اوليس حكم الكل يتبع الجزء في غير الكميات ؟ يجيبك نعم فان قولنا كل جزء من اجزاء هذا الماء حار ينتج ان مجموع الماء حار بل عد القضية الثانية مستقلة مساححة جداً فان قولنا كل جزء من هذا الجسم كذا وقولنا فكله كذا عبارتان تكشفان عن معنى واحد وكذلك اذا كان كل جزء من هذا الماء يغلي فغليان مجموعه امر منطقي رياضى ، فقل له اذن ما معنى ان تشك في افتقار مجموع الكون الى مبدء اعلى مع مشاهدة ان كل جزء منه يحتاج الى علة ، فظهر مقصود بوانكارية من ان الاصول العلمية لا تقتضى شيئاً من الشك والاحاد ، بل على عكس منه لو كانت الاصول العلمية منظوراً فيها بمنظار العلم لا بمنظار

العقيدة التي حصلها الانسان من امور اخر لادت الى الجزم بوجود المبدء الاعلى و غيره من الحقائق العالية .

هذا هو الذي يقتضيه العلم فما نشاهده احيانا من بعض الكتاب يميلون الى الشخصيات البارزة في اقوالهم بالاتحقيق في نفس ما قالوه و يقنعون انفسهم بعدة اصطلاحات ادبية فلا يقدرّون على تغيير الواقع و الحقيقة علمية كانت او فلسفية اوردينية ، و مما يجلب النظر في بحثنا الحاضر ما قاله احد الكتاب في مصر ظاننا بانّه اوصل العلم الى نصابه ، وجاء في عبارته :

« والنقطة الهامة التي نريد ابرازها هنا ، هي ان الفروض المطلقة لا يسأل عنها ، لا

لاننا نحاول السّؤال فلان نجد الجواب ، بل لانه تناقض منطقي ان نقول عن القول انه افتراض مطلق ، ثم نظن في الوقت نفسه انه قابل للتعليل بما هو اعم منه واشمل ؛ و مما هو جدير بالذكر في هذا الصدد ان الناس يثير منهم الغيظ الشديد ان تسألهم اي سؤال عن فروضهم المطلقة ؛ فمثلا هنالك فرض مطلق تبنتى عليه احكام كثيرة و هو افتراض اسبقية الله على مخلوقاته ، فهانذا لو سألت : و كيف عرفت ان الله غير مسبوق بشيء آخر ، غضب منك المسؤل لانه يحس ان سؤالك غير ذي موضوع ، اذ هو منصب على ما لا يحتمل السؤال ، وهو لا يحتمل السؤال لانه فرض مطلق بالنسبة اليه .» (١)

لا بد من ان نحلل هذا الكلام على الدعاوى التي يتضمنها اولا ثم نذكر ما فيها من صحة و بطلان .

- ١- ان الفروض المطلقة لا يسأل عنها لانه تناقض منطقي .
- ٢- ان السؤال عن الفروض المطلقة يثير الغيظ الشديد لبعض الناس .
- ٣- افتراض اسبقية الله من هذا القبيل ، و كل هذه الدعاوى يحتاج الى تأمل ازيد مما يعتاده كتاب عصرنا من اطلاق الدعاوى بلا ملاحظة جوانبها ، اما الدعوى الاولى التي

تبدو في نظر الكاتب اهم موضوع اهتدى اليه مطروحة من اصلها بوجوه ثلثة :

الاول - ان جميع المطلقات ليس من قبيل الفروض الذوقية غيرالمبتنية على التعليل فكل حقيقة بالنسبة الى ماتحتها مطلقة فقولنا : كل جسم قابل للابعاد قانون مطلق يعم جميع الاجسام مع انه قانون علمي وليس بشيء من الفرض بحسب المنطق وهو مالا يمنع عن خلاف المفروض ، وجميع الاصول الرياضية مطلقة بالنسبة الى الطبيعة الخارجية كقولك كل الدوائر اذا ضرب مجذور شعاعها في العدد الثابت يعين كمية سطحها ، و ان العلم يعالج بمثل تلك القوانين موضوعاتها الجزئية بلاتوقف و حيرة ، ويمكن ان يعترض علينا الكاتب بان الموجود في الخارج ليس الا جزئيات متشخصة وليس لتلك المطلقات واقعية خارجية اصلا ، ونجيب عن هذا الاعتراض ان موضوع البحث هو العلم في مقابل الفرض ، و القوانين المذكورة علمية مطلقة وليست فروضا لم يؤيدها جميع مواردها ، و ان توهم ان القوانين انما هي طرق لمعرفة الجزئيات وليس لها واقع ، قلنا ان المنطق الوضعي ايضا ان صح في جميع المعارف فليس الا طريقا للمعارف وليس له واقع في الخارج اصلا و ان اجاب انه من اسباب العلم اجبنان المطلقات ايضا اسباب للعلم كما عرفته من الاراء الماضية

الثاني : ان من القوانين العلمية التي خلقت لنا الحضارة (و انما قلنا ذلك لان مدار صحة الحقيقة و بطلانها عندالكاتب هو امكان استخدامها في الحضارة التي خلقت لنا كل ما نريده من الوسيلة الى الوصول بجميع انحاء الشهوة و السبعية و حررتنا بحمدالله عن المبادئ العالية الانسانية بحيث لم يبق في المائة عشرون فرداً يعتدل في ظواهرها الروحية .. و امتلاء المستشفيات من المرضى المصابين باختلال الاعصاب و غيرهم من الممتنعين بالحضارة التي لم يخلقها لنا إلا حوادث غير مترقبة و عشقها الانسان لانه يحتاج اليها بل لان في كل جديد لذة لانه جديد فقط)

هو ارتباط ما بالعرض الى ما بالذات ومعنى ذلك بحيث لا يكون الفاطماً جوفاء .

انك اذا رأيت نهر يجري فيه الماء تقول بلا فصل ان لهذا الماء منبعاً يخرج منه ويجرى في النهر ، و ذلك لانك تدري انه من المستحيل ان يخلق التراب ماء من نفسه كما ان الفضاء لا يخلق مطراً من قبله بل المطر انما يستند الى سحابة في الجو وهي تتبدل الى قطرات الماء تحت شرائط مؤثرة فيه .

و كذلك اذا رأيت نوراً يدخل من باب مكتبتك فلا تزعم انه شيء بدائي ليس ورائه اي جسم نير ؛ بل تجزم بان هناك شيء يستند النور اليه ، لاظن احداً يشك في هذا الناموس الكلي فحينئذ لو سمينا ذلك المستند اليه الحادث : مطلقاً ، لما خرجنا من دائرة المنطق الوضعي ، ولا يضرك اختلاف الاسماء اذا اشار كل واحد منها جميعاً الى حقيقة واحدة ، و ذلك المستند اليه الحادث حقيقة موضوعية عملية لاتسمى في العلوم بالفرض على ماسياتي .
فما جعله ديكارت وغيره من الغربيين من عدة حقائق صادقة مبتنية على القانون المذكور

في محله جداً كقول ديكارت ان فكرة الواجب اجدها في نفسي لاحالة و النفس الانسانية بمقتضى حقيقتها المحدودة لاتوجب تلك الفكرة فلا بد من كون ملقن هذه الفكرة اعظم من هذه الموجودات المحدودة ومن جملتها نفسي و كقول الاخر : ان احساس التكليف مما لا ارى لنفسي فيه دخلاً لان النفس الانسانية لاتزال تحكم بجلب النفع و دفع الضرر ويجعل غيرهما في سبيل التضحية للوصول اليهما فلا بد ان يعلل هذا الاحساس بعلة خارجة عنهما .

وان اراد الكاتب بقوله الفروض المطلقة كذا تصرفاً في اللغة العربية بل انظر منه في المعنى

فلا يخالفه .

الثالث لا يختص السؤال عن المطلق بتأديته الى التناقض كما يأتي وان المطلق في هذه

المسئلة على قسمين الاول المطلق الذي يكون مادون الواجب كقولنا : المنطق الوضعي هو سبيل العلم بالمعارف الخارجية مطلقاً وان العقل هو الحاكم المطلق بتشخيص الحق و الباطل فالسؤال عن كونهما كذلك لغو ، لالانه ينجر الى التناقض بل لان المطلق الاول عند معتقده

والثاني عند قاطبة المتفكرين من الأوليات التي لا يمكن البرهنة عليها الا بما هو اخفى منها ، فان اى دليل فرضته على صحة المنطق الوضعى فهو مصادرة صرفة وان كان من غير القوانين المنطقية الوضعية فهو اما مردود لانه لا يعدو عن ان يكون كلمات جوفاء لامعنى لها واما انه بديهي لا يحتاج الى برهنة اصلا . واما الدليل على كون العقل حاكما مطلقا اما هو الوجدان فهو بديهي لا يقبل التعليل واما انه بنفس العقل فهو مصادرة محضة ، فعدم امكان تعليل هذا القسم من المطلق ليس من جهة التناقض الا على معنى لم يخطر ببال الكاتب لانه من اعلم المسائل التي تفر من ادراك كتابنا المعاصرين و لعلنا نعود اليه في مبحث آخر .

القسم الثاني المطلق الاعلى فسنبحث عنه في تحليل الدعوى الثالثة للكاتب . واما الدعوى الثانية وهي ان السؤال عن الفروض المطلقة يثير الغيظ الشديد ، و هذا الدعوى بنفسها مما يثير الضحك للمتفكرين ، فانها لم تقرر الا لاثارة الغيظ ، فان العالم الملتفت الى معارفه اذا اتضح له بطلان شيء منها لا تاخذه حمية ولا لومة لائم ، بل على عكس منه لو توجه الى اشتباهه لسر به سرور الطالب عند وصوله الى مقصده ، وان كان المسؤول من اعتنق حقيقة وسلم بها لانها عقيدة اخذها قلبه فهذا لا يختص بالفروض المطلقة بل كل عقيدة كذلك كما ان الكاتب المحترم يؤمن بالمنطق الوضعى ويتخذة عقيدة فمن هاجمه لأن يبطله وان كانت وسيلته في ذلك نفس المنطق الوضعى لاثار الغيظ في كاتبنا العالم ، و يخاطب السائل بانه جاهل يمشى حذو متفكرى القرون الوسطى .

واما الدعوى الثالثة فمما يثير الحيرة و يوجب سلب الثقة بما ينقل في المعارف و الحقائق عن الكتاب المتأخرين ، فانهم لا يتعبون انفسهم في سبيل تحصيل المعارف حتى يميزوها ويشخصو المقالات التي ينسبونها لاهل المعارف ، وذلك لان هناك عدة اسئلة يمكن توجيهها الى المبدء الاعلى كنسبة الصفات الى ذاته الأقدس فيقال لم كان الله عالماً ، مردياً

حياً ، قادراً وما إليها من الصفات و يعلل بان الجاهل لا يمكنه خلق النظام و بان الجبر ينافي وجوبه الذاتي وينقصه عن الكمال والعاجز يعجز عن تكوين الكون وغيرها . ولكن هناك اسئلة اخرى لا نتوجه اليها اصلا لانه تودى الى التناقض بل لانها من اللغو والخلف اولا وان ادى الى التناقض عند التحليل ثانياً شان جميع المستحيلات مثال ذلك : انه ليس لنا ان نسأل عن علة المبدء الأعلى التي خلقتة و منحت له الوجود لانه يوجب التناقض بل لان السؤال عن العلة مورده المعلول . فما فيه التغير والتطور من الكون الى الفساد او بالعكس يسأل عنه انه لماذا تغير من الفساد الى الكون او من الكون الى الفساد ومن القوة الى الفعل او بالعكس واذا فرضنا حقيقة غير معلولة فلامعنى لتوجه مثل هذا السؤال اليها ، و على سبيل التوضيح نمثل لك بالاصول الرياضية فنقول : السؤال عن العلة التي جعلت الاربع نتيجة اثنين مضافين الى اثنين اخرين لغو محض لان السؤال عن العلة يلزم معلولية المورد وان المعلول كان غير ماعليه الان فصار كذلك اى لم يكن الاربعة نتيجة اضافة الاثنين الى اثنين اخرين فلما تطور وصار كذلك فما هو السبب فيه و كلنا يدري ان الاربعة نتيجة اثنين مضافين الى اثنين ، كان هناك معدود اولم يكن وسواء كان انسان ادرك هذا ام لم يكن بل الاربعة ليست الا صورة اجمالية لاثنين واثنين وليس شيئاً آخر ، ومن ثم سميت المسائل الرياضية اشباه القضايا لاعينها لان القضية تحتاج الى موضوع و محمول يغاير كل منهما الاخر في المفهوم اقلا و من ذلك ايضا يستشكل في عد الحمل الاولى حملا حقيقيا كقولنا : الانسان انسان ، او الحيوان حيوان ، و على اى حال و في امثال الاصول الرياضية والمحمولات الأولية لايسأل بـ « لم » لانه تناقض بل لان ثبوت الشئ لنفسه اى الاوائل في الادراكات فاذن السؤال عن علة وجود الله كالسؤال عن انسانية الانسان لا يرجع الى محصل فان الله والوجود الخاص به كالانسان والبشر كلمتان تشيران الى معنى واحد ، ثم ان مما يوجب الحيرة قوله :

«ان الفروض المطلقة لايسأل عنها لانه تناقض منطقي» .

اليس المدار في صحة كل حقيقة وفساده هو ذلك كما اشرنا اليه

فانه اى مستحيل فرضته في واقعة فهو من جهة انه يؤدي الى التناقض فاذا قلت مثلا ان

الاربعة نتيجة اضافة اثنين الى اثنين فان شك احد في ذلك وقال : يمكن ان تكون الثلاثة

نتيجة الاضافة المذكورة فبماذا تستدل عليه ؟

اولست تقول ان مجموع الأربعة عدد ينحل الى وحدات اربع و الثلاثة مركبة من

وحدات تقل منها بواحد و كل اثنين يتالف من واحدين ، فاذا فرضنا ان الاربعة وحدات

اربع و كل اثنين يتركب من واحدين فملاحظة اثنين مضافين الى اثنين اخرين عين لحاظ

الاربع وكان الثلاثة تنقص بواحدة من الأربعة فافتراض الثلاثة نتيجة اثنين مضافين الى اثنين

يوجب ان تكون الاربعة مساويا للثلاث مع انه كان ينقص الثالث عن الاربعة بواحدة فالامر

الى افتراض الواحد وعدمه في آن واحده هو التناقض ، وبالجملة لايفرض في شيء مستحيلا

الا و انه يؤدي الى التناقض كان هذا الشيء جزئيا خارجيا او مطلقا .

«اضف الى ذلك ان هناك سرا لا يستطيع العلم ان يهتكه ، وسيظل موضوعا للشعر الى الابد:

اعنى السر الميتافيزيقي وما من حاجة الى ان نضيف الى الغموض الذي يكتنف ابدأ جوهر الاشياء

غموضا جديدا كما تفعل الاديان والنظريات اللاهوتية ، ان العالم نفسه حين يصل الى هذا الحد

لايسعه الا ان يتوقف وان يستسلم «لهدهدات ريح المجهول وروعة الجهل على حد تعبير كلود برنار

لقد يبدد العلم الأسرار المصطنعة التي توجد بها الأديان ، ان تحاول ان تطبق رموزها على

تفسير ظاهرات علمية محضة . ولن يأسف الشعر على تبديد هذه الاسرار المصطنعة . ولكن

العلم لن يبدد السر الميتافيزيقي هذا السر الذي لايشمل قوانين « غير معروفة » (معروفة)^(١)

(١) في النسخة المطبوعة : « غير معروفة » ولكنه يظهر بالتامل صحة احد امرين اما حذف

النفي من كلمة لايشمل او حذف غير من كلمة غير معروفة .

فحسب بل يشمل ايضاً جوهر الاشياء الذي قد «لا يمكن ان يعرف» . وحسبنا هذا السر حتى يعيش في الفن ، فوق الجمال المحض البسيط الشعور بالجمال . «

كلود برنار (٥٣) جان ماري جويو (٥٤)

الظاهر ان مقصود جويو من الشعر ليس معناه المصطلح عليه في الأدب بل يريد منه ان السر الميتافيزيائي لا بد من ان يعلل بالاحساس والوجدان و الفطرة الصافية التي تعلل بها عشرات من الحقائق العلمية كالعاطفة والجمال والعدل والواجب وادراك «الانا» وما اليها من الامور التي نشاهدها موضوعية ولا تقدر على البرهنة عليه بقياسات طبيعية ، ولكن اطلاق القول في ذلك نحو افراط في حق الفيزيقا وتفريط في شان الميتافيزيقا .

ليس وجود المبدء الأعلى نتيجة مقدمات علمية ؟

ليس التكليف مشهود انفسياً ؟ ولكن لقوله بعد ذلك : ومامن حاجة الى ان نضيف الى الغموض الذي يكتنف ابدأ جوهر الاشياء غموضاً جديداً . « من الأهمية ما يظهر بالتأمل فيه وهو ان هناك غموضاً في جوهر الأشياء ندر كه ونعجز عن معالجته و حل عقده وان العلم لم يقدر الى الآن على ان يكشف منه شيئاً وان نتيجة العلوم لا تتجاوز عن دائرة الحس و النسبية في حين ان الاجزاء الكونية مرتبطة باشد مما يتصور .

وهذا كلام خالقي الحضارة جميعاً فتوجه اليه ايها الشرقي المقلد ، ومما يجلب النظر ان الغموض الجديد لا يتوجه الينا من ناحية الاديان ابدأ وان ما يجعله غامضاً هو اغترارنا بعدة اصول علمية وظواهر محسوسة حيث نطلب منها الاجابة عن كل مشكلة نواجهها ، فلو عرفنا قيمتها الحقيقية لما طلبنا منها اكثر مما يتاتي منها و يمكن ان يقال ان الاديان المزعومة هي التي تصنع ما يناقض الاصول العلمية .

وهؤلاء الغربيون لا يعرفون الأسلام الا بما يكتبه المسلم البعيد عن الاسلام والمعجب

بما اكتشفه الغرب من ظواهر الطبيعة ، فاية حقيقة علمية عارضها الدين الاسلامي فان
 اخبر الدين عن حقائق لم يجد العلم اليه سبيلا واضحا فليس له طردها ، بل غاية ما يمكن
 له ان يقول : لا ادري ، لا ان كل ما لا اعرفه لعدم احاطتي به فهو باطل لانه سوف يندم
 عليه كما ندم في الوف من الحقائق التي لم يعرفها فانكرها ثم اتسعت دائرة احاطته فاعترف بها
 وضحك العقول على دعواها الأولى .

فبما ذكرناه عرفنا ان السرالميتا فيزيائي الذي يخبر عنه الاديان الحققة لا يمكن
 للعلم ان يبدا سراره لانه ليست بمصنوعة الأفكار المحدودة ، نعم ، نكرر القول بان الاديان
 المصنوعة هي التي تعارض العلم واين هي من دين الواقع الذي مازال يؤيده العلوم الحقيقية
 ويعلم الانسان حقيقة الكون وعلله .

« تخيل ان الحقائق العلمية تختلف عن الحقائق العامة من الاشتباه المحض .
 الحقائق العلمية تختص بسعة النظر ودقته ، الا انها تختلف من الوجهة العلمية . ولكن لا بد
 من ان لانسى ان تحقيقات العلماء تتحدد في ظواهر الاشياء فحسب ، ولا تنفذ الى الحقائق
 وجواهرها ، ولا يمكن ان يعرفوا من حقيقة الطبيعة شيئا .

ان العين الناظرة بالمنظار عين انسانية ، غاية الامر انها ترى اقوى وادق مما تراه
 العيون المعمولة ، واما حقيقة ما تراه هي عين ما تراه العين الطبيعية .

ان العالم يكثر روابط الانسان بالطبيعة الخارجية ، ويستحيل ان يوجد تغييرا ما
 في تلك الروابط ، كما انه كيف وجدت تلك الروابط فليس من شان العالم ايضا .

طلب نتيجة اخلاقية من العلم اشتباه ممنوع .

وقد كنا الى ما قبل ثلاثة قرون قاطعين بان ارضنا هذه مركز الخلق و نقطة دائرتها
 واما اليوم فانا علمنا انها ليست الا كتلة منجمدة من الشمس .

هناك تحترق غازات في ابعاد الكرات منا ، وايضاً نعلم ان نجوما توجد و اخرى
تنعدم .

اي تأثير اوجدت هذه الاكتشافات في اخلاقنا ؟ هل زادت عاطفة الامهات لاولادهن
عن السابق او نقصت ؟

وهل نحس بجمال النساء اليوم ازيد مما كنا نحسه امس ؟ لا ؛ لا ؛
ما اهمية كبر الأرض و صغرها لشان النفوس .
لا تبحثوا عنها فانها كبيرة با القدر اللازم .

اناتول فرانس (١-٥٥)

تأمل في الجمل التي تبين حقيقة العلم بصراحة ، تأمل في قوله : ان العين الناظرة
بالمناظر المكبر عين انسانية ، يعنى به انك لا تبدل الشيء الذي تشاهده في منظارك عن
واقعه الذي كانت العين تراه ، فان الناظر من ورائه عين انسانية بل من المحتمل ان يكون المانع
من المباشرة بالحقيقة شيئين : العين الانسانية والمنظار الذي جعل واسطة في الوصول الى
الواقع ، وقوله : « ان العالم يكثر روابط الانسان بالطبيعة الخارجية » . قد سبق مثله
عن كانت ايضاً حيث قال :

ان التجربة توقف العقل اكثر مما تقنعه فاكتشاف جزئى المادة قد اكثر
روابطنا بالطبيعة يعنى انه قبل ما نعلم ان المادة تتشكل من جزء موجب وآخر سالب ما
كنا نفهم ان الانسان يمكن ان يستشرف على المادة من وجهة الايجاب والسلب في اصغر
الذرات الكونية ولكننا بعد ذلك في جهل من حقيقة المادة مع ان العقل قد تنبه على اشياء لم
يكن يهتدي اليها من قبل ككون هذه الذريرات هل تخضع للقوانين الفيزيائية الميكانيكية
الكلاسيكية ام لا ؟

وهل نهاية ما لا بد من معرفته فيما يرجع الى المادة هذه الظواهر المشهودة ؟
وهل هى اجرام قد كان يخبرنا بها لوسيب و ذيمقراطيس و اخيراً دالتون و بعض
الرياضيين ام انها امواج كما يعتقد المتأخرون او انه ليس من اللازم ان تكون الذريرات
اما هذا واما ذاك ؟

بل من الممكن ان تكون لحقيقة واحدة حالتان مختلفتان . كل هذه روابط
ازدادت بين الانسان والطبيعة .
« ان **آنا تول** في حيرة ان جوانبه مملوءة بعلامة السؤال و لم يقدر على اجابة
شيء منها . »

ارانى عن **آنا تول** فرانس (٥٥-٢)

« انى نادم على ما كنت اججده سابقاً ، فلو توجه انسان الى ما وصل اليه معارفنا
اليوم لاستحال ان ينكر شيئاً بمجرد سماعه - راجع نظرية ابن سينا - نحن قد نسينا اليوم ما كان
يعلمنا به و وجر و **بيكون** حينما ندعى انا حسيون و نتكأ على التجربة والمشاهدة فقط . »

فاجو (٥٦)

ومن غفلة النفوس الانسانية الاختلاف في الاستنتاج من مقدمات متحدة ، مثال ذلك كان
بعض القدماء يستدل بوجود الدائرة على ثبوت جزء لا يتجزى حينما كان البعض الاخر يستدل
بعين المقدمة (وجود الدائرة) على نفيه ، وكالحركة في المادة الخارجية ، فانه استدل بها
فريق من الناس على ثبوت المحرك الاول **كارسطو** و اغلب من جاء بعده من الالهيين ،
حينما استدل بها بعض اخر باستغناء الكون عن المبدء الاول و المقدمة في المثاليين واحدة
بدواً والنتيجة متخالفة ، و قال **ارسطو** واكثر المتأخرين :

(٥٥ - ٢) علم الروح ارانى ص ٢٠٢ .

(٥٦) مجلة التاريخ السنوية لعلم النفس ض على اطلال المذهب المادى ص ١٣٠ ج ٢

ان الحركة حاكمة في جميع انحاء الكون فيحتاج الى موجد للحركة وهو المحرك
 الاول والمبدء الاعلى وان كانت المادة ازلية ، وهذا البيان يستغنى عن حدوث المادة ، وقال آخر :
 ان كون الحركة في جوهر المادة وصميمها يغنى عن القول بالمحرك ، فنرى ان المقدمة بحسب
 الظاهر متحدة ، و نحن قصدنا بالمثلين توضيح ما ابتلينا به اليوم من مشاهدة تطور العلم
 و وصوله الى ما لم يخطر ببال الماضين من المتفكرين فهذا حقيقة لان شك فيها .
 وانما العويصة في ان هذه الحقيقة قد صارت وسيلة لبعض الناس الى ان ينكروا كل
 مالا يخضع للحواس والتجربة حينما هي اوضح الوسائل عند بعض آخر كفاجو الى الاحتياط
 و الحزم في القول ، امعن النظر في عبارته :

« انى نادى على ما كنت اجدته سابقا ، فلو توجه انسان الى ما وصل اليه معارفنا
 اليوم لاستحال ان ينكر شيئاً بمجرد سماعه . »
 ولكن النظر الحقيقي به ان المقدمة في مثل هذه القياسات امر واحد في الظاهر و
 مختلف في الحقيقة ،

امامسئلة الحركة فمن يجعل الحركة في صميم المادة و يحسب بذلك انه يغنى
 عن ثبوت المحرك انما يزعم ان الحركة لو كانت عارضة على المادة من الخارج لاحتاجت
 الى محرك خارج عنها و اما اذا كانت ذاتية للمادة فالمحرك اذن نفس المادة .
 اولاً - ان النتيجة التي ياخذها ارسطو لا تتوقف على عروض الحركة بل لو كانت ذاتية
 لكان الاحتياج الى المحرك اوضح فان معنى الحركة الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً
 او المرور في صفحة الوجود متعاقباً و على اى تقدير يتركب الحركة من قطعات محدودة
 من الاكوان فيكون المادة محدودة فتصير مسبوقه بالعدم الصريح فيحتاج الى موجد للمادة
 المتحركة ،

و ثانيا ان مخالف ارسطو لا يقول ان العالم مستغن عن المحرك لانه متحرك ، بل انه يرد على ارسطو من استدلاله بالحركة انها انما تثبت المحرك اذا كانت خارجة عن صميم المادة وقد سمعت اجابتنا عنه . و اما مسألة الدائرة فسنبحث عنه في المجلد الثاني من الكتاب . و اما المثال الثالث المبحوث عنه في المقام فان من يستدل بتقدم العلوم على انها الحاكمة المطلقة يغفل عن ماضى من الانقلاب الموحش في مسائل العلم وقوانينه و عن النظر في موضوع العلم و وسائله فلا يخطر بباله الضيق ان موضوع العلم محدود و وسائله نسبية حينما تكشف هذه النسبية والارتباط عن مطلقات فوقها و ان العلم نفسه يعتمد على امور لا يمكن البرهنة عليها كما اسلفناه في الصفحات الماضية مراراً وان في معارفنا الموضوعية للفحص و التفتيش مات من الظواهر والحقائق لم تخضع للعلم ، وعلى حد تعبير كثير من المتفكرين انها لن تطيع العلم الى الابد ومن يعتبر العلم كسائر الوسائل المحدودة فهو قد التفت الى ما ذكرناه من الامور .

« نحن على ما ندرك الطبيعة نقول : انها نتيجة تركيب الذرات ، الا ان ما نسميه قانونا هو في الحقيقة ظاهرة من ظواهر جهة الحركة للقوة . نحن و ان قدرنا على ان نعلل حركة الاجزاء كحركة الاجسام الطبيعية ، و ايضا و امكننا ان نكتشف قوانين الحركة العامة .

لكننا لم نقترب الى حل مسألة ذات اهمية ، و هي مسألة الارادة و التدبير المشهود في تلك الاجزاء .

ماهي العلة الكامنة تشتغل في ما وراء الاجزاء ؟ فان اجزتموني اين لكم نتيجة معرفتنا المحدودة ، يستحيل ان نعرف كمية الاسرار التي يتضمن عالم الوجود ، وكذلك يستحيل ان نكتشف عواملها المحركة . »

كروكس (٥٧)

« نحن اناس نعيش في عصر نعتمد على العقل والمنطق فوق الحد والحصر .
وانا نقدر عقيدة الحرية والعدالة و الانسانية والتكامل ، و كذلك نتلقى النظريات
الاجتماعية كوحى منزل .

ومما لابد ان يعلم ان قدرة اقناع هذه العقائد لا تبنتى على الاصول المنطقية والعقلية ابدأ . »

اوزولداشبنجلر (٥٨)

سوف نبين في المباحث الالية ان اغلب ما يتكأ عليه الافكار البشرية في العلوم الاجتماعية
و السياسية و الفيزياوية و الكيماوية و الفنون الجمالية و الاخلاقيه هو ما يخرج عن نطاق
القوانين المصرحة للعقل و المنطق .

و لذلك يعجب الافكار العالية من دعوى اعتماد جميع المعارف البشرية على العلم
و المنطق ، فلو حكم العقل و المنطق بكون افناء القوى الضعيف في تناحرهما على البقاء
قانونا عقليا فاذن باى منطق و عقل ثبت حسن الحرية و العدالة و اعانة الضعفاء من الموجودات
نعم لو اصالح المتأخرون من العلماء ، و الفلاسفة في صورة العلماء في معنى المنطق
على ما ذهب اليه الاقدمون الموجب لتوسعته لشمئ تلك النواميس و لكان مطابقا لمذهبهم .
بيد ان ما ذهب اليه القدماء ، في معنى المنطق لما كان ارتجاعيا قهقريا في فكرة
مثقفي اليوم فلا بد لهم من تمييز الحقائق المنطقية و الغاء ثلثي معارفنا عن صفحة الافكار
البتة ، و ان ابوا الا التخلي عن كلمة المنطق القديم فليفسروا الظواهر المذكورة ليرفعوا
التناقض .

١ - ترون نفكر ؟

ولكن ما هو الفكر ؟

لا يقدر احد على الجواب عن هذا السؤال .

لا يقدر اعظم فكرة على الاجابة عن اسهل هذه الأسئلة

نمشي ، ما حقيقة العمل العضلي هذا ؟ لا يعرفها أحد .
 اري ارادتي أمراً غير مادي بل كل مالى من الخواص الروحية غير مادي .
 فاذا اردت ان ارفع يدي فعلته ، اري ان ارادتي هي التي حركت المادة ، ما حقيقة
 هذه الحادثة ؟

وما الحقيقة التي تتوسط في صدور امر مادي من القوة الحيوية ؟
 لا يوجد احد ان يجيب عن هذه الاسئلة .

اخبروني كيف ينقل الاعصاب البصرية الصور الخارجية الى الفكر ؟
 قولوا لي كيف تدرك حقيقة هذا الفكر ؟ واين محلّه ؟
 ما طبيعة العمل المخي ؟

اقدر على ان اوجه اليكم من هذه الاسئلة عشر سنين حينما لا يقدر اعظم فكرة على
 الاجابة عن اسهل الاسئلة هذه .

كاميل فلامريون (١-٥٩)

ليس لنا ان ندعي ان المتفكرين لم يبحثوا عن حقيقة التفكير و غفلوا عنه ، بل
 لزال المتفكرون من اقدم عصور الفلسفة الى ايام العلم الى يومنا هذا يفحصون عن حقيقة
 الفكرة ، ترى واحداً يقول : بعد يأس وخيبة :

دعوا التفكير في الفكرة و انتظروا تشريح المادة و الفراغ عن معرفة
 حقيقتها فعند ذلك نطلع على السر المحيط بالفكرة حينما يعكس الأمر متفكر آخر و
 يقول :

ميّز والفكرة عن المادة حتي نعرف ما معنى الفكرة فاذا عرفناها نفهم معنى المادة
 انشاء الله ، واما انعلم فلم يفسر لنا الاعدة ظواهر تصدر عن الفكر او توجب التفكير او يمنع

عنه... وما اليها من الشؤون الروحية ، فعلى سبيل التمثيل راجع كتب النفس فلا ترى بحثاً عن حقيقة الفكر اصلاً ، بل انهم يبحثون عن تداعى المعانى تارة .

وعن تكوينها المقدم على التفكير ثانياً .

و عن التفكير والتصور الحسى ثالثاً .

و عن التفكير والعلم او التصديق او الارادة او اللغة او الاعتقاد رابعاً .

و عن التفكير والاستدلال خامساً .

و عن التفكير والانتباه والفظانة سادساً . . .

و عن غيرها من الظواهر النفسية .

و أما ان التفكير ماهو ؟ فلم يبحثوا عنه او لم يقدروا على شرحه كغيره من الظواهر الفيزياوية الطبيعية ، نعم قد تخيل بعض الناس بانه عرف حقيقته و رفع عنه الغموض رأساً ، فقال ان الملح يفرز الفكر كما يفرز الكبد الصفراء فسرّ بهذا التعريف من يسر بالتشبيهات الأدبية حتى في معالجة العويصات العلمية .

فهل هذا التعريف الا تشبيهه شيء بغير مسانحه ؟

افهل العلة للافرازين واحدة ؟

افهل النتيجة لفعالين متحدة ؟

افحقيقة الافراز في كلالالموضعين واحد ؟

فلماذا لم يشبه بافراز اغصان الشجر ثمرته ؟

فهذا عين الحر كة الادبية التي وقعت في فكرة التحوّلين على ماسيجي ، فهذا التشبيه

و امثاله ابعد من حقيقة الفكر عما فسر به القدماء الذين لا يتجاوز اقوالهم عند المتأخرين

عن وسائل السخرية حيث قالوا :

الفكر حر كة الى المبادئ ومن المبادئ الى المراد .

فلماذا نضحك من هذه الجملة ؟ او ليس من جهة انها لم تعرفنا الفكر بطواهر

اوضح منه ؟

واما الارادة و الاختيار فهما امر ان غير ماديان على ما نعرف المادة بخواصها و لوازمها وقد سبق في تفسير بعض الاراء شيئاً من عدم خضوعهما للقوانين الطبيعية وسيجيىء بحث مبسوط فيهما في المباحث القادمة واما السؤال عن الواسطة بين القوى الحيوية وعمل العضلات الامادية فقلما تعرضوا له مع انه من دقيق المسائل الغامضة في علم الحيوان و لم يفسروا حقيقتها ، واما تعيين مواضع القوى النفسية و ان وقع بحسب التشريح العضوى من بعض الاطباء الا انه لايزيد عن افناع محدود لانهم لم يوضحوا لنا حدود كل موضع على حدة على ان افتراض الموضع العضوى ايضا لا يغنى عن السؤال عن كيفية ارتباط العمل السيكولوجي في محل فيسيولوجى ، خذ الحافظة مثلا كيف يحل فيها الوف من الاشكال والالوان والحقائق الكمية والكيفية .

ويبقى فيها الوف من الحوادث من الطفولة الى سبعين و ثمانين سنة مع كون الاجزاء العضوية للموضع المفروض في تطور وحر كة دائمية على ان الحقائق والحوادث الموجودة في الحافظة لا يمكن احساسها بادق الالات . . . وما الى هذه من العويصات .

« و من هذه الجهة تبدو عظمة العلم بديهية عند الجميع ، بيدان هناك نكتة دقيقة

يلرنا التنبه عليها .

وهى ان تلك العناوين : قد اشار فلا مريون اليها في الصفحة الماضية : وهى

الموضوعات التي تعالجها العلوم .

كالكيمياء Chimie

والفيزيا Physique

وعلم النبات Botanique

وعلم الحيوان Teologie

وعلم الانسان Anthrobologie

وعلم الكرات Astronomie

قد اوجدت وظيفة كبرى لابدان يؤديها العلوم ، فلو انحرف العلوم عن طريقها الأصلي و نسيت ما يجب عليها من وظيفتها و تجعل مجالها فضاء الموهوم و الخيالات الواهية لادى الى فقدها تلك العظمة الهائلة و لا وجب بطلان عناوينها الحقيقية .
و من جهة ان البراهين والادلة التي يستند اليها العلوم على خلاف ما عليه مفهومها الاصلى تزيلها عن مقامها التي تخص به و في هذه الحالة يمكننا ان نتصور العلم كملكة تريد ان تزول عن شغلها المخصوص بها .

و نتيجة ذلك ان لا يعتمد على العلم ، بل عندئذ يكون العلماء قد استقروا في كراسى خطابتهم يبحثون عن المسائل المختلفة ، وهم في ذلك في غاية التصنع ومظهرون ما ليس فيهم . ان طائفة من العلماء الذين ينتخبون مذهباً مخصوصاً و يدافعون عن الاعتقاد بالمادة ينطبق عليهم ما ذكرناه فوقاً .

لانهم يستندون في دفاعهم ذلك الى علوم الكيمياء والفيزياء والنجوم والفيسيولوجيا جاهلين بانه لا مدخل لشيء من هذه العلوم في عقيدتهم اصلاً ، وهم لا يريدون ان يحلوا المسائل المختلفة ، بل لا يمكن لهم اكتشاف نفس مباحثهم التي انتخبوها نهائياً .
و اذا اراد تابعوا العقيدة المذكورة فوقاً (الماديون) ان يتدخلوا في الامر استفادوا من العلم سوءاً ، و يمكن ان نشبه العلوم في هذا الحين بعبيد مقهورين اجبروا على اداء

وظائف تخرج عن نطاق قدرتهم . »

كاميل فلامريون (٢-٥٩)

و معنى ذلك كما ذكرناه ليس للعالم الافتحام فيما ليس وظيفته و من العبث للعالم ان يؤمن بعقيدة فلسفية ثم يدخلها في دائرة علمه فانهم يتصنعون بذلك و يظهرون شيئاً لا يدخل في تكليفهم و اشد من ذلك نكلاً ان يستدلوا على عقيدتهم الفلسفية بالعلوم التجريبية كعلوم الكيمياء والفيزياء والرياضة كما فعله بعض البسطاء من متفكرى الشرق والغرب قديما وحديثا مع انه لا ربط بينهما و بين ما حصله المتفكر من العقيدة المخصوصة وقد تمتى بعض المتحمسين للعلم ان يستخرجوا من قولنا : اقصر الخطوط بين النقطتين هو الخط المستقيم في الهندسة الاقليدية مثلاً ان الأصل هو الامتداد او ان الموجودات غير متناهية مادة و زمانا ، وكالاستدلال بقانون النسب في الكيمياء لاثبات الاجزاء غير المنقسمة لاستنتاج استغنائها عن الخالق ، انها مقدمات علمية لا تدل على شيء من النتائج المزبورة اليس الالهى يعترف بجميع تلك المسائل العلمية ؟ اليس يمكن له القول بالأجزاء غير المنقسم ؟ نعم ان اغلب المتكلمين ذهبوا الى ثبوتها وهم زعماء الألهيين ، او ما يعترف الالهى بجميع الحقائق الرياضية هل تعهد احدا منهم انكر شيئاً من العلم .

« و فسراً حدوزرا ، المعارف العامة ملاحظة احد الكتاب المعاصرين الصائبة القائلة « ان الحس النسبي يهيمن على الفكر في هذا العصر » فصرح مسرورا في خطبة له جاء فيها :

« ان استبدال المبادئ النسبية بالمبادئ المجردة في مختلف المعارف البشرية هو اعظم فوز تم للعلم . »

و نحن نقول ان هذا الفتح الذى اعلنت جدته هو قديم في الحقيقة ، فقد اتمته

(٢-٥٩) خدا در طبيعت (الله فى الطبيعة) كاميل فلامريون ص ٦٦ و ٦٧ .

فلسفة الهند منذ قرون طويلة و لا نرى ما يقتضى التهنئة على ذبوعه في الوقت الحاضر .
فالخطر الحقيقي على المجتمعات الحديثة ينجم عن فقد الناس لكل ثقة بقيمة المبادئ
التي تقوم عليها ، و لا اعلم منذ بدء العالم ان اى تمدن او اى نظام او اى معتقد وفق للبقاء
مستنداً الى مبادئ ليس لها غير قيمة نسبية . «

غوستاف لوبون (٦٠)

ولكنى اظن ان المفسر (وزير المعارف) و لوبون قد افراطا في الحكم ، فلو كانا
يدققان النظر في مسألة العلم والمبادئ الضرورية غير العلمية لكانا يحللان الموضوع الى جزئين :
الاول كون المطلوب هو الواقع المنشود المطلق فان العلم لا يتكفل تحصيله و لا
يعطى الهدوء للانسان المتشوق الى كشف الواقع المطلق في عامة المعارف التي قد جعلها
الانسان منذ بداية تفكيره اقصى الغايات . وللبلوغ الى هذه الغاية قد اضطر الى الغاء كل
إضافة و نسبية عن نتائج العلوم المحدودة او يحتاج اليه وان لم يفعل .

الثانى : ما يكون المراد به الوصول الى الموضوعات والنواميس الجارية فيها على
نحو الموضوعية على ان لا يضربها الانقطاع عما يرتبط بها من سلسلة الكون ، و لا يمكن
الارتياح في ان تجريد القوانين و النواميس في هذه الصورة مما لا ينتج المقصود الخاص
الا بالعلم .

« التصور العالى : لا يمكن للانسان ان يتسكا بشيء من عالم الوجود ،
ومع ذلك يصل اليها انذار من بنان مقتدر بان لا نغتر باى شيء من شئون العالم ،
والاكتفاء بهذا الكون الظاهر ممنوع لنا . . . »

جاسبر (٦١ - ١)

(٦٠) السنن النفسية لتطور الامم غوستاف لوبون ص ١٨٤

(٦١-١) مقدمة بر فلسفه (مقدمة للفلسفة) جاسبر ص ٨١ من الترجمة الفارسية اجريستانسياليسم

لاشك في ان المعارف التي نحصلها لا تتعدى عن كونها مقتضيات لما ندر كه بحواسنا وللوسائل التي خلقناها بحواسنا ، والمحصول بهاليس الا صوراً او ظاهرات متفككة لم نجمع او لا نقدر على تجميعها وربطها ويقرب مثلنا الفاحصين عن حقيقة الواقع من نملة تسير في سلسلة مرتبطة فانها كلما جازت من حلقتها شيئاً تتخيل انها قطعت مسافة مستقلة - ولا تعلم انها مرتبطة - وهذا التمثيل ينقص من جهة اخرى وهي ان النملة قد قطعت حلقة من السلسلة بلاشك و لا يتوقف السير فيها على السير في جميع الحلقات قطعاً ، وانما سيرها في حلقة مرتبطة لا يتم الا بقطع المسافة في جميع السلسلة بخلاف المعارف ، فالسير الحقيقي في شيء من الموجودات الخارجية يقتضى الفراغ عن جميعها . و بالتأمل في هذه الجملة تعرف مضمون العبارة التي قالها بعض المتفكرين الجبارين : انه اذا كان اقصر الخطوط في الابعاد الهندسية المسطحة هو الخط المستقيم ، فان في المعرفة الحقيقية الخط المستقيم اطول الخطوط بين نقطتي ابتدائها و اختتامها .

٢ « النقطة الأعلى للعشق للحقيقة يبتدء بالمعرفة الزمنية بحيث تعجز المعرفة عن تحقيق ما بقي منه ، ان الاصل الاولي الوحيد لمعرفتنا بالوجود يقع في جهل عميق الذي نعرفه معرفة واقعية . »

جاسبر (٦١-٢)

وقد عرفت فيما مضى ان البحث في المبارء العالية انما يتبدى من هذه الموجودات الجزئية ثم يتصاعد شيئاً فشيئاً الى حقائق يرفع عندها الاسئلة من رأسها خذ الليل والنهار

مثلا فنقول انهما قطعتان من الزمان يفرقهما طلوع الشمس وغروبها ثم نواجه سؤالا آخر فوق هذا فنقول : ما حقيقة الزمان ؟ وهل هو مصنوع لفكرتنا اوله حقيقة موضوعية او ليس هذا ولا ذاك وانما الموجود في الواقع الخارج الحركة وينتزع الفكر منها امتداداً زمانياً ثم يجزئه الى قرن وسنة وثانية . . . وعلى تقدير كونه منتزعا عن الحركة هل الحركة ازلية ابدية فيكون الزمان غير متناه او انه حادثه فيكون الزمان محدودا ومتناهما .

« اقول اذا لم تكن في شيء اشارة الواقعية فهو فاقد لكيفية خاصة من الفلسفة . »

جا بربيل مارسيل (٦٢)

وقد فسر جا بربيل الفلسفة على مصطلح القرون الوسطى بل وعلى سيرة القدماء حيث انهم كانوا يعرفونه بانه العلم بحقائق الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية و كانوا يجعلون العلوم فروعا للفلسفة من جهة وخدمة لها من جهة اخرى ، ولكن بعد ما قسم المتأخرون المعارف على قسمين معظمين ، فلا، أحدهما ما يدخل في نطاق الحس والتجربة فسموه بالعلم وثانيهما ما يخرج عنه فاصطلحوا عليه بالفلسفة وتفرق المتفكرون في المقام الى فرق ثلاث ، الاولى جماعة ذهبوا الى ان المعرفة لا بد من ان تكون علميا والا فهو لغو محض ، الثانية طائفة جعلوا الفلسفة كمثل اللب للعلوم و الثالثة جعلوا لكل منها قيمته الجديدة به . ونحن ندافع عن الاخيرة في هذا الكتاب فعلى الاصطلاح الاخير في الفلسفة والعلم لا نوافق جا بربيل فيما حصر الواقع في الفلسفة .

« قد سئلتكم مخلصا : اما نرى ان الاصل و القاعدة الاولى التي تتكفل لاثبات العلوم التجريبية هما المادة والقوة . وان العلماء يفحصون ليلا ونهارا عن الأصل الاولى للحياة . فان كان العلوم الفعلية بصدور اثبات تبدل امادة الحيوية من امادة الجامدة بتوسط

شروط مناسبة فان هذه المعرفة ليست منحصرة في العلماء والكبار من المتفكرين بل مثل هذه المعرفة يوجد عند التلامذة المبتدئين و كلهم يعلمون ان ما هو المحسوس كذلك (المادة الحيوية تتولد في ظاهر الطبيعة من المادة الجامدة بالنظرة السطحية) .

يقول بعض المتفكرين : لسنا مضطرين الى ان نعلم حقيقة الحياة فعلا ، بل يكشفها العلم في المستقبل ، ولكنه رجاء و ايمان يشبه بايمان اليهود بمجيء المسيح بعد .

كونت لئون تولستوى (٦٣)

ما افاده تولستوى من ان الأصل الاولي لاثبات العلوم التجريبية هما المادة والقوة راي رآه متفكر وقرنى الثامن عشر والتاسع عشر ولقد نادى به بعض الغربيين بكل صراحة وبلا حزم وتامل في القول وقال : نحن باكتشاف المادة و القوة قد وجدنا مفتاح الاسرار الكونية ولم يدرك انهما كانتا مغالقين لغزيرين المكون قد اجتهد في حلها الوف من المتفكرين ولم يزدادوا الاتحيراً ولم يواجهوا الاعويصة في صميمهما ثم لو فرضنا اكتشاف حقيقة المادة الحيوية علميا وفرضنا انا قد نجونا عن الحيرة التي خيمت على النفوس فيها كما قيل قدما :

الذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

لكان هذا الاكتشاف معطوفا على سائر معلوماتنا الحاكية عن الموضوعات والروابط المحدودة فحسب ، افهذا يكفي عن التعليل العام للواقع المرتبط ؟
وبعبارة اوضح بعد ما علمنا حقيقة الحياة فلم يتحصل في معارفنا غير موضوع محدود فهل لنا ان نقف عنده ام انه يؤدي الى اسئلة اخرى .

فهل يمكن لنا بعد ذلك معرفة تبدل الكمية الى الكيفية ؟

وانه لماذا صار الحي حيا وما الوساطة بينه وبين الجماد والنبات و من احسن ما تنبه عليه تولستوى هو ترفيع رتبة العلم الى الايمان به عندهم فان المسائل والمفاهيم العالية كما

تكون موضوعة للايمان والاعتقاد كذلك نفس العلم تقع موضوعا للايمان الذي لا يستقيم بالادلة المنطقية على ما اصطالحوا عليه في القرون الحديثة .

ومن اجال النظر فيما يقوله غير العلماء في الدفاع عن العلم يجزم بما ذكرناه ، فانك ترى في خلال هذه الاراء التي نقلتها عن العلماء انهم انفسهم لا ينظرون في نتائج العلم ومقدماتها الا نظرة عابر الى الحقائق العالية ، و ان المتعلمين الذين يشغلهم الاداب والشئون غير العلمية هم يدافعون عن العلم بما ليس فيه ، فان اثبات بطلان ما وراء المحسوس لا يستند الا الى العقيدة بالمحسوس والايمان به ولذلك كان ارسطويووجب التفلسف لنفى ضرورة الفلسفة .

«ولست استطيع ان اذهب حتى يومنا هذا ؟ الى ان هذه النظرية حتى في صيغتها الحاضرة هي آخر ماسوف نقول به ، وانها قد جدت وصارت بعيدة عن الاصلاح و التبديل ذلك لانك تعرف ان العلم ليس وحيامنزلاً ، وان المعرفة العلمية في اي ميدان من الميادين يعوزها اليقين والثبات والصواب الذي يتشوق اليه العقل الانساني شوقا كبيراً .

فهذه النظرية كما هي الان هي اقصى ما استطعنا الاهتداء اليه ، وعلى كل حال فان اي علم من العلوم بصورته الخاصة ليس علما الا بالقدر الذي استطاع ان يصل اليه الانسان .»

سيجمند فرويد (٦٤)

ان الاعتراف بالعجز عن الوصول الى اية حقيقة له بواعث مختلفة ونتائج متفرقة ، فقد يقول فرد من المتفكرين : اني لا ادري حقيقة الامر ثم لا يرتب على ادراكه اثر حقيقيا كما يقول العامي لا ادري اربح الف دينار ام لا ففى هذه الحالة يابى عن الاقدام باشتراء

شيء ثمنه الف دينار لانه لا يدري هل يربح الف دينار فيكون مالكاه حتى يشتري بازائه عينا لها من القيمة الف دينار فلا نشاهد رجلا عاقلا يقتحم في امثال هذه الموارد باحتمال انه سيكون مالكالالف دينار ورجل آخر يقتحم ويحكم بما اعترف بجهله .

والمتفكرون لا يبعد شانهم عن احد هذين الرجلين ، فان منهم من لوسئلته عن حقيقة ماهو بصدد ترتيب الاثر عليه يجيبك بقوله : لا ادري حينما لا يتحاشى عن ان يرتب عليه اثرا جزميا باحتمال ان يكون الواقع هو الذي وصل اليه بلا جزم فيه و فرويد من هذا القبيل فقد افرد في نظريته الجنسية بحيث ارجع جميع الشئون الانسانية الى غريزتها وسبب بذلك من فساد الاخلاق ما جعل انصار نظريته لا يعرفون الانسان الا بانه شيء . يوجد بنفسه لقضاء حاجته الجنسية فيظهر ذلك في الاخلاق وحب الخير والجمال و النبوغ . . . وما اليه من الشئون .

وهذا احد الشرور التي اوجبها لنا الافراط اوالتفريط في العلوم و الفلسفة . فلو سئلت اصحاب المنطق الوضعي بأن العلم اوصلنا الى ان فهمنا ان تحمسك في ميدان المنطق الوضعي ان هو الا اختلال تلك الغريزة او ظهورها في فكرتك المخصوصة لا جابنا ان هذا القول تجاوز عن حدود القلم وهتك لعفاف الكتابة .

ومن هذا القبيل ايضا العرفاء الشامخون القائلون باتحاد المبدء و الموجودات المصطلح عليه بوحدة الوجود ، فهم مع اعترافهم بالجهل بحقائق الاشياء بل بحقيقة نفسه التي هو اقرب الاشياء اليها يدعون الاتصال بالله العالم المطلق بل بانهم هو .

مع انه لو سئلت ما حقيقة الاشياء لاجابك انها اربعة عناصر قد اشرق عليها الوجود هذه الجملة قد كتبها فرويد حوالى عام ١٩٢٧ وهى تبين اقصى حقيقة العلم .

افليس في مستطاع الدافعين عن العلم ان يسمعو عن عالم من اكبر علماء النفس في

القرون الحديثة : ان المعرفة العلمية في اى ميدان من الميادين يعوزها اليقين و الثبات و الصواب الذي يتشوق اليه العقل الانساني ، لان نتائج العلم ليست قضايا كأنها الوحي المنزل لا يشوبه اى ترديد .

بيد ان من السابقين على فرويد و اللاحقين به قد كانوا في اشد تحمس دينى بما ينتجه العلم ، بل قد وعدونا باختتام العلم بسبب اكتشاف المادة والقوة (على ما حكى عن ارنست هكل) فلو كانوا يرون الازمنة الاخيرة (النصف الثاني من القرن العشرين) او كانوا واسعى الفكرة لبدلوا كلمتهم تلك بقولهم : هلموا الى ان نشرع فاتحة العلم واما انه متى يختتم فلا يمكن ، اولا اقل : انا لاندري .

« لايعنى البشر بالعلم ان يتفهم الحوادث و يوجه الطبيعة الى تسهيل امره فقط ، بل ان هناك هدفا منظورا فيه وهو معرفة الواقع و نفس الامر ، و لابد للعلم ان يتوجه الى اكتشاف هذا المجهول وجعله معقولا . »

ميرسون (٦٥)

« عن لسان الطبيعة : ايها الانسان ان العالم امامك جديد ، و يجب ان لا تغتر بمعلوماتك السابقة ، بل لابد ان تشرع كل شىء من جديد . »

امرسون (٦٦)

« العلم . جاء الانسان بمالم يخطر للسحرة ببال . ولم ينصف شتوبريان ولا اصاب بحكمه على العلم ورميه اياه بكل فرية ، اذيقول :

(٦٥) متد ولوجيا فيليبسين شاله ص ١٢١ من الترجمة الفارسية .

(٦٦) ض ربيع الفكر اليونانى ص ٦ .

« انه (العلم) يفسد كل ما يصل إليه »

فالنباتي لا يهيمه نكهة الازهار ولا يعباء بالوانها ولا يؤثر عليه جمالها انما الله في قوله
في محل اخر : « محاسن الطبيعة انما القلب مقرها » .

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

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

العقل لاغنى عنه . اجل انه قد يغلط فهو ليس معصوما ، ولكن كيف تعرف
ذلك ؟ بالعقل ؛ فهو ضرورى ولكن يجب الاعتدال في تقدير استطاعته .

نظرياتنا اليوم ليست الاوقتية ، وبرغم تقدم العلم وازدياد معرفتنا العجيبين ،
ان هذه الاراء و النظريات لاتزال تجريبية ابتدائية ، وكانها ارض تنبت مواد البحث
للاجيال الاتية .

« و دون الانتهاء الى حل مسألة الحياة و استطلاع سر هذا الكون العجيب المتاح
لنا ان نعيش فيه عظيمة هي الاشياء التى يترتب علينا علمها و عملها او تناسيها بعد
تعلمها . »

اللورد افبرى (٦٧)

« ومن جهة هذا الافساد رفع الشاعر كيتس كاسه قائلا : « لتسقط ذكري نيوتن »
و دهش الحاضرون غير قليل من الدهشة و اراد ورسورث ان يطلب ايضاحا لذلك قبل
ان يشرب فاجاب كيتس :

لانه هدم الجمال الشعري في قوس قزح بارجاعه الى الموشور و شرب الجماعة
نخب خزي الرجل (١)

وقد بين علم النفس ان ادراك الجمال و معاني العاطفة يقابل المدركات العلمية و
الفلسفية دائما بل ان منشاهما يختلفان في النفس اختلافا بينا و كلما اشتد فعالية احدهما
ضعف الآخر عن فعله ، و هذه ظاهرة صحيحة لا يقبل الانكار الا بمفاهيم مبهمه غير علمية .
الا ان كلا من الطرفين لا يجب ان يعدم الآخر ، فان كلا الامرين اصيلا في
النفس و ليس لنا ان نقضى بترجيح احدهما على الآخر ، ولا تبعد نسبة الامرين عن نسبة
الكف والاستجابة المتقابلين في النفس في ان ضرورتهما في النفس من حيث الوجود على السوية .
و اما ان مقر محاسن الطبيعة هو القلب فلا يبعد عن الصواب و ان كان ناقل صورتها
الى اعصاب المخ هي العين ثم تنتقل بواسطتها الى القلب و للكلام محل اخر لعلنا نعود
اليه وقد فرق العلوم الانسانية بين الظاهرتين على ما يسجبي .

و اما فيما قاله **اللورد افبري** : «العقل لاغنى عنه . اجل قد يغلط فهو ليس
معصوما ، ولكن كيف يعرف ذلك ؟ بالعقل ؛ فهو ضروري» من المحتمل انه اراد احد
معنيين على سبيل منع الخلو :

الاول ان يكون المنبه لخطأ العقل نفس العقل وذلك بتمييزه بين الحق والباطل
فان العقل بنفسه يدرك ان لقضاياه شطرين : حق و باطل ، فاذا اعتدل في حكمه فيميز
بينهما لاحالة .

الثاني ان يشير بذلك الى اللغز المعروف وهو : لو كان المصدق لقضايا العقل نفسه
لادى الى الدور المصحح المنطقي المستحيل و الى التناقض ان كان مكذبا فمن اللازم حينئذ
اتكاء العقل في احكامه الى الوجدان والاحساس غير العقلي .

« على خلاف الاصول المثالية التي تدعى ان الواقع هو شعورنا فقط ، و يزعم ان الوجود وعالم المادة انما هو انعكاس الشعور والحواس والتصورات و العقائد . ولكن فلسفة ماترياليسم لماركس ترى المادة في الرتبة الاولى ، لان المادة هي منبع الاحساس والتصور والشعور ، فيقع الشعور في الرتبة الثانية لانه انعكاس المادة و هي منعكسة عن الوجود . »

كارل ماركس (٦٨) جوزيف ستالين (٦٩)

ومن الواضح ان جعل الوجود اصلا للمادة و انعكاس الشعور منها ليس الا مسألة فلسفية محضة ، فان المادة التي هو غير الجسم الفيزيائي معنى عام فلسفي لاتتم مطالعتها بقوانين فيزيائية التي تتحدد في اجرامها المشخصة ، و المادة بارادة المطلق منها من المفاهيم العالية الفلسفية ، فكيف بمفهوم الوجود الذي يعلو فوق المادة و الصورة و غيرهما من الموجودات الخارجية ، و توضيح ذلك ان كلمة الوجود يمكن ان يتضمن احد معنيين .
احدهما : - الوجود و هي الحقيقة التي تلبس بالوجود ، وهذا القسم عند العلماء اليوم ما يمكن ان يحس و يخضع للتجربة فيكون بذلك مستعداً لاجراء القياسات الكمية عليها .

و ثانيهما : - هو المفهوم العام الذي لا يوجد في الادراكات اعم منها ولا شك انه اعلى مفهوم فلسفي نعرفه في المعارف الكلية فان اريد بكونه اصلا للمادة بمعناه الاول فهو اما مادة او مادي وهو اخفى من المادة فلا محصل لقولنا ان المادة او المادي اصل المادة لانه ليس هناك اصل ولا فرع بل ان الوجود حقيقة واحدة وهي المادة لاغير .

وان اريد ثانيا المعنيين فهو امر اعتباري لاحقيقة له في الخارج ، وان فرض كذلك فهو مفهوم فلسفي و ينافي ما يعشقه حماة العلم المؤمنون به لانهم لا يجزمون بان النواة الاصلية للعلوم هي الفلسفة بل يعتقدون ان المفاهيم العالية يخرج عن نطاق العلم .

(١) « بملاحظة العوامل المعمولة يمكن ان يتحصل في فكرة الانسان كلى انتزاعى من الكون مع قطع النظر عن الخواص الموجودة فيه بحيث لا يكون هذا الانتزاع الاحركة الاجسام المنفصلة في الفضا ، و ان الخواص العامة و امشتركة للاجسام كالانبساط والوزن تصل الى مرتبة تطابق الجرم . »

سرجى واويلوف (٧٠)

و هذه العبارة ايضا كسابقتها تنم عن حقيقة و مسألة فلسفيتين فان العلم على ما يعرفه عشاقه لا يقبل اى انتزاع كلى موجب للمعرفة و داخل فيها دخل شيء ضرورى فيه و اما المسئلة الفلسفية و هى ارجاع جميع الخواص الكيفية و الكمية على الجرم ، فلو قال: انالانقيس هذه الاشياء الا عندما نطبقها على الجرم من تلقاء انفسنا لكان اقرب الى الحق مع قطع النظر عن ان الفيزياء الحديثة لاتعترف بوجود جرم اصلا او يرى الجرم احدى حالتى الحقيقة الخارجية .

٢ - « ولعدم فهم الخواص الديالكتيكى فيهم (الفيزيوايين) وعدم ضوء فلسفى لهم زعموا ان جملة « فقدت المادة » من كلام اومو برهان عملى لانهمزام المذهب المادى و فتح العقيدة المثالية »

سرجى واويلوف (٧٠)

ان ملاحظة الكون منفصلا عن الخواص الموجودة فيه لاتتعقل الا بالنظرة الفلسفية البحتة ، و كذلك ملاحظة عينية ذلك الكلى المنتزع للاجسام المتحركة مما يتضمن شبه تناقض لايمكن حله الا بقضايا فلسفية ، وليس هذا من قبيل تكافؤ الضدين حتى تكون مسألة طبيعية علمية ، و اما العبارة الثانية فصراحتها في ضرورة الاستئاضة بالفلسفة وعدم كفاية المشى العلمى في المعارف في غاية الوضوح .

« لا يمكن الشك في ان العلم الانساني اليوم يبعد غاية البعد من ان يصنع المادة الحيوية (ملكول) و ايضا لا يمكن ان يرتاب في ان مادة الحياة تشكل عنصراً جديداً ، الا انه لا يتسنى لنا ان نفكر في ان الروح انما جاءت من الخارج او ان نعتقد ان شعاعا الهيا قد اختفى فيها . اما نحن في نهاية السداجة ننظر فيها نظرة متفكر دياالكتيكي فنقول : ان الروح هي استحالة كمية الى كيفية . »

فرنسيس هالبواكس (٧١)

و في هذه العبارات مسئلة لاتمكن معالجتها علميا ، الا وهي مسئلة الروح الغامضة فان تشكيل مات من المدارس العلمية لم تحل غامضة الروح فكيف تعالجها عبارة مختصرة مندمجة و هي استحالة كمية الى كيفية ، فهل من المعقول تبدل مقدار بما هو الى كيف كذلك الا بمفاهيم فلسفية . و قد ذكرنا عند البحث عن المنطق الوضعي ما يفيد في هذه القاعدة الفلسفية المزعوم انها علمية وقلنا انها كبر عميق حفر ليدفن فيه المجهولات كلفظه الوجود .

« ان الحياة الباطنة للذرة توضح لنا خواصا تتميز عن المضامين السابقة التي كان يدلنا عليها علم الفيزياء التي قد قضيت على سلطانها ، فالانرى لزاما لانفسنا ان نغتربها .
قد كُننا الى الحال مباشرين للحقيقة (كُننا نتخيل اننا عند الحقيقة) الا انها فرت من افكارنا بحيث لم نكن نحتمله بتاتا .

لكننا وجدنا ان وظيفة الفيزياء لاتنحصر في الفحص عن الظواهر الطبيعية واكتشاف روابطها ! بل ان الفيزياء بقواه العلمية والتئورية يقربنا الى واقعية واحدة . وهذه الواقعية تخرج عن حدود الاشياء المدركة و تبعد عنها غايته .

نحن قد عرفنا مرة اخرى عظمة الحقيقة التي لا يمكن البلوغ اليها .

و هذه المعرفة توجب استمرار التفكير العلمى وعدم انقطاعه ايجابا ضروريا .

او مو (٧٢)

هذه هي الحقيقة التي لا غبار عليها فان اكتشاف الوحدة ليست وظيفة الفيلسوف فقط بل ان الفيزيواى ايضا يري نفسه محتاجة اليه فان الجزئيات المتفككة ما لم تجمعها وحدة متماسكة لا يوجب وثوق العالم بانها حقائق فان الحوادث المتفرقة اذا تشابهت فهى تكشف عن وحدة واقعية لاحالة وان لم تتشابه بل كانت امورا متضادة فلا يمكن ان يبحث عنها بقاعدة واحدة او انها ذات موضوع واحد .

وعلى اى حال ان كلامنا من العلوم يختص بحقيقة واحدة يجعلها مدارا لمباحثه كالفيزيقا الباحثة عن الجرم بماله من الحالات المختلفة و الرياضة الباحثة عن العدد بما له من الشؤون وعلم الهندسة الباحث عن الشكل او عن مطلق الامتداد .

والسيكولوجية التي تبحث عن الروح و ان شئت سمها بالظواهر الانسانية الخاصة و الفيسيولوجية التي تبحث عن الحيوان بما ان له خواص التغذية و التوالد و التناسل و الاعضاء الحيوية و كيفية ارتباطها و تفاعلها الكيماوى .

فترى ان لكل علم وحدة جامعة لمسائلها فلا يبحث في احدهما مسائل الاخر فلا يطلب من الرياضة مسائل النحو ولا في علم النحو مسائل الطب ولا في الهندسة مسائل الحياة .

ثم ان الفيزيقا اختصت في القرون المتاخرة بالبحث عن الجرم فقط بماله من الظواهر و

على رغم من هذا الاختصاص فقد زال الجرم عن صفحة الطبيعة وكان المقلدون من الفيزيواوين

يتخيلون : ان الحقيقة : الخارجية التي تقضى جميع امالهم هو الجرم و كانوا يبحثون عنه

على انه الحقيقة المنحصرة فلما تحلل الجرم الى ظواهر كهربائية ورأوا انه لا تجرى فيها

القوانين الجرمية و الذرية فناروا با على اصواتهم :

ان الحقيقة قدفرت من مخبر اتنا الفيزياوية الى حيث يستحيل رجعتها فوق العلماء
 حيارى لا يجدون الى الخروج عن هذه الزلة سبيلا ، ومن جانب اخر لم يكونوا يكتفون
 بظواهر متضادة لواقع وحيد و كان من اقصى امنيتهم ان يعرفوا الواقع الواحد بعرض
 الظواهر عليها و لكن لم يروا بدأ من التسليم بوجوده من دون ان يعرفوا حقيقته فأثبتت
 هذه الظاهرة لاصحاب المنطق الوضعى ان يعترفوا وان جحدوا في سنتهم :
 بان من الممكن ان يبحث العلم عن امور لا يعرف حقيقتها اصلا و انما المجوز للتصديق
 بوجودها هو الاثار واللوازم الثابتة لها .

و قدحكى **وايلوف** رئيس اكاديميا العلوم في اتحاد الجماهير السوفيتى عن لنين انه
 راي قيمة عاليه لتلك الجملات المنقولة (راجع الصفحة المذكورة آنفا)

« ديالكتيك عبارة عن معرفة ذات نواحي عامة (التي تتزايد جهاتها دائما) مع مقدار
 من الظلال والاضواء الفلسفية المرتبطة بالمستقبل التي تقرب من الحقيقة تدريجا مع نظام
 فلسفى يتركب من تلك الظلال والاضواء الفلسفية التي تتحقق في صورة كلية . »
ولاديمير اوليانوف ايلجنيك لينين (٧٣)

هذه الجملة وما يشابهها تجعل للعلم والفلسفة ما يخصهما من مجال الفحص في
 الافكار . فاكتشاف صورة كلية من مد اليل العلم و حقائق الفلسفة هي امنية كل باحث
 عن حقائق الكون باسرها ، اما العلوم فيشارك في الازعان بنتائجها المحتممة كل مال و
 دان من المتفكرين عاملين كانوا او فلاسفة ، مثاليين او واقعيين ويستوى فيه الفنان والشاعر
 والعالم بانواعه والفلاسفة بمختلف مكاتبه .

و من ناحية اخرى لا يقضى العلوم ما يحتاج اليه الافكار من معرفة مفاهيم مطلقة
ومسائل عالية ، فلا بد في تحصيلها من ضم امور خارجة عن نطاق الحس و التجربة .
و مما يلزمنا التنبه عليه هو ان احتفاف مسائل الفلسفة بقوانين مختصه الناشئة من
القرائح والوجدانات الشخصية لا يلائم فكرة التحقق الموضوعى في المعارف الذى يعتنقه
الواقعيون الافراطيون ، او انصار المنطق الوضعى .

« ان الروح بسبب نفوزها الى الامام تحس عجزا و ضعفا عن حقيقة امرين .

الاول : انها ترى نفسها في ميدان الطبيعة غير المتناهية على حد قول **باسكال** :
«مر كزها كل العالم و لا يحيطها اى مكان» على ما عليها من الغرور ، فتكون مجبورة
بالاعتراف بالعجز ، و قد اظهر العجز ارقى الافكار البشرية في نهاية الياس و قد سقطوا
باجنحتهم المحترقة :

يعترف سقراط : « قد بلغ علمى الى ان علمت انى لا اعلم شيئاً »

يصيح ابن سينا : « وان عدوت بعقلى وقلبى في هذه البادية (عالم الكون والفساد)

ودقت النظر غايته الا انى لا اعلم قدر شعرة »

وايضا يقول : « يموت وليس له حاصل سوى علمه انه ما علم »

وقد استكان خيام قائلا : « لا يرى لهذا الدور الذى نجىء اليه و نذهب عنه بداية

و لا نهاية .

ويقول جوته : وبالجملة . . . قد حصلت الفلسفة ، الطب ، الحقوق ، و مع الاسف

قرأت الفقه والاصول ، الا انى الآن واقف هنا كالمجانين ولم تتجاوز معرفتى عما كنت عليه ،

على انى لقت بلبق الدكتور و الما جيسترا و اخر الامر ارى : نحن لا نقدر على المعرفة

بيدان ادراك هذه الحقيقة يحرق قلبي «

اراني (٧٤)

ان هذ القائل من الواقعيين الوضعيين الذي ليس لما وراء الحس و التجربة عنده اى مفهوم و هو عند محصلى الشرق الوضعيين من زعماء الواقعيين و هو مع ما اجتهد في كتابه السيكلوجيا (علم الروح) في تفسيره كل ظاهرة روحية على الموضوعية المادية - و كتابه المزبور يعدّ من اعلى ما الف في موضوعه - وسعى في سحق النواميس الروحية من اصلها لم يخلص نفسه من الواقع المشهود وهو الازعان بعدم كفاية الحس و التجربة و ان جوانب الكون تماؤها مجهولات لا يمكن للافكار ان تغمض عينها و تقول : ما رأيت شيئاً . ومثل ذلك يقال ان كلبا في دار رجل مؤمن بالطهارة و النجاسة قد تلطخ بماء البالوعة المخلوطة بانواع النجاسات فمس ثياب الرجل مع انه كان يراه غمض عينيه فقال كانت شاة انشاء الله لاني ما رأيتته .

افمن الممكن ان نغمض العين والعقل ونقول : لاارى شيئاً غير المحسوس بالبصر فما نراه من الاثار واللوازم التي لا نحس ملزوماتها فلنغمض عقلنا و نقول هي ايضا محسوسة انشاء الله تعالى او نهرب منه بعبارات لا تكشف عن معاني محسوسة .
ثم انه قد اخطأ الكاتب في استشهاده بيت الخيام المذكور فان ظاهره ان المقصود لا نهائية الكون و لا يدل على تحيره و قد نقلنا اياته الدالة على المبحوث عنه في المقام في اوائل الاراء .

« هل عرفنا بعد ما فسرنا و عللنا الظواهر الطبيعية التي كانت مبهمة : لماذا

ترجح وجود عالم الطبيعة بدلا من عدمه ؟

(٧٤) علم الروح اراني ص ٢٠١ و ٢٠٢ - اكمل تجليات الروح .

مع الاسف لا ندري !

يطمئن الفيلسوف الطبيعي لما يرى مقدارا معيناً من المادة والقوة والطاقة بلا مادة
انها هي معروضة لجميع القوانين والنواميس .

من اين جاءت تلك القوة ؟

وما هي العلة الاولى للطاقة ؟

هل يعرفنا الفيلسوف الطبيعي اجوبة هذه الاسئلة ، او هو يثبت باستدلال صحيح

ان لامورد لها ؟

اندرية كريسون (٧٥-١)

يقول الحسيون لم نجبر الى ان نعتقد ان للظواهر الطبيعية حقيقة ورائها هو الذي
اوجدها ورتبها ترتيباً وهذا ما زعموه بدلاً من ان يقولوا : لا ادري اولى من وظيفتي البحث
عن ذلك ، و هو حينما يجيب : بان ليس وراء هذه الظواهر شيئاً ، فيلسوف ينسج فلسفة
سلبية مع ان دعواه انه عالم طبيعي لا يؤمن الا بالحس والتجربة اللذين لا يعرفان شيئاً
الا وقد جعلاه موضوعاً محدوداً ، غفلة عن ان المعرفة الحسية في ميدان المحسوسات لاتنا في
الاقرار بمعارف من نوع آخر و الاسئلة المذكورة في العبارة انما تعجز من يتوقع صورة
كلية مطلقة لمعارفنا الوضعية المحدودة ، و السؤال الاخير في عبارة كريسون يطلب
الجواب من الحسيين الوضعيين من الأزمنة القديمة الى اليوم ولم يقدروا ان يجيبوا عنه
اجابة مقنعة ، وحاصله هل يقنعنا العالم الطبيعي ان الاسئلة المذكورة وما اليها من المسائل
التي لاتزال تزداد في جوانبنا مما لامورد لها وهل له ان يأمرنا بغمض العقل واغفاله عن ان
لايتوجه الى تلك المسائل ؟

« العلم . الذي يعرفنا مجموعة من عالم الوجود ليس الا معدوداً من معارف مبهمة ،

نحن لا نعرف عدد النجوم والكرات ، فعليه كلما نظهر من الفروض و الاراء الناظرة في الكون دعوى بلا دليل .

واما الطبيعيون من الفلاسفة المحافظون لمعلوماتهم السابقة و الفعلية لا يقبلون ان يتجاوز ارائهم في الكرات عن قصة خيالية في الاغلب ، فلولم تكن الفلسفة الطبيعية كعقيدة لاتفوق العلم المحدود ، فما هي ؟

هل يقصر الفيلسوف الطبيعي نظره فيما يعلم ويعرف او يصعد على ما فوق علمه ؟

هل يابى عن الحكم بما لا يعرف ؟ لا ؛

هل حل الكيماوى جميع التراكيبات الحيوية ؟

و كيف اثبت التولد الذاتى ؟

هل فسر احد الى الان التمثيل الوجداني ؟

هل كملت فلسفة النشوء والارتقاء ونجت من كل ابهام وظلمة ؟

هل انتهت نظرية المادة والقوة نهاية كاملة ؟

هل اتفقت كلمات العلماء في النقاط التي بحثوا عنها مختلفين ؟

هل بقى مجال الجدل في جريان عدة من القوانين الثابتة في الكون ؟

نعم يمكن ان يجيب العالم عن تلك الاسئلة ، ولكنه لا يتجاوز عن المرجحات ،

وايس من شان العالم امشى بامثال تلك العقائد . اما الفيلسوف الطبيعي يطمئن بان هذه العقائد

غير العلمية كانها لاتزال البتة ، في حين ان اقوى القوانين العلمية و اثبتها مشكوك فيها

من ناحية العلل ومباديهها ، ولا يقدر احد على اثباتها ضروريا كما ان ابطالها ايضا مما

لم يثبت . (ولاينا في ما ذكره كله من معرفة القطعات المحدودة من الكون)

اقول باختصار ان الفلسفة الطبيعية مملوءة من اراء لم تثبت ولا تثبت ابدا . »

اندرية كريسون (٧٥-٢)

(٧٥ - ٢) قواعد الفلسفة الطبيعية اندرية كريسون ض عن على اطلال المذهب المادى

« اخر الامر ... قد حصلت الفلسفة ، والطب ، والحقوق ، ... والان واقف هنا كالمجانين ولم يزد علمي على ما كنت عليه ، و ادرك ان الانسان لن يدرك شيئاً وبادراك هذه الحقيقة يحترق قلبي . »

جوته (٧٦)

« ان العلم يبدأ بالدهشة و ينتهى بالدهشة ، ومن الدهشة انما ينشا الشعر والفلسفة جميعاً وسيظل العلم اذن مصدر ايجاء لا ينتهى ومصدر شعر لا ينضب . »

كولردج (٧٧)

ان اول التوجه الى الطبيعة المنظمة بمالها من القوانين والنواميس مما يثير الدهشة والحيرة ثم بانكشافها شيئاً فشيئاً تاخذ الحيرة في الزوال و تتبدل الى العلم و الاطمينان ولكن في هذه الحالة لا يتجاوز المعلومات عن قطعات محدودة ، وفي انتهاء هذا الحالة يختلف المتفكرون ، فمنهم من يقنع بما حصله من تلك المعارف المحدودة ساكتاً عما لا يعلمه وبلا اثبات و نفى في غير ما لم يصل اليه علمه ، ومنهم من يكون اعلى تنبها و يقدر على ان يعترف بما لا يعرفه قياساً على ما يعهده من العلوم ، ولا يرى اى تناقض بين ما حصله من العلوم و بين ما يبعد عنها على ما يدلنا عليه المعرفة الجامعة للكون .

ومنهم من يكون اقدر من زميليه و يصعد الى معرفة الحقائق الاعلى فالاعلى ويكون بذلك مستطلعاً على الكون و نواميسه ، وان شذفي تاريخ العلم والفلسفة امثاله .

ولكن لا تتوهم انهم يمشى في هذه الطرق و يصل الى المقصود جازاً ما في ذلك بل يثير مارآه من عظمة الكون واسراره الغامضة دهشة في عقله و قلبه في حين انه يستلذ من تلك الدهشة ايضاً ، وقد توجه الى ما ذكرناه اغلب المتفكرين من العلماء والفلاسفة قديماً

(٧٦) علم الروح ص ٢٠٢ ارانى نقلا عن فاوست .

(٧٧) مسائل فلسفة الفن المعاصرة ص ١٠٢ ج م . جويو .

- ١٠٠ - ان معارفنا اليوم محاطة بحقيقة من نوع آخر لم نعرف من خواصها شيئاً

وحدثنا ، وفي ما ذكرناه في هذا الجزء من كتابنا و ماسوف نذكره ايضاً اعترافات صريحة به وقال **فرنسيس بيكون** : « ان القليل من الفلسفة يميل بعقل الانسان الى الاحادولكن التعمق فيها ينتهى بالعقول الى الايمان ، ذلك لان عقل الانسان ، قد يقف عند ما يصادفه من اسباب ثانوية مبعثرة فلا يتابع السير الى ماورائها ولكنه اذا امعن النظر فشهد سلسلة الاسباب كيف تتصل حلقاتها لا يجد بدأ من التسليم بالله . »

« الذي نعرفه الان بملاحظة ما لا نعرفه قليل جدا ، يقول هذه الجملة بعض الناس بلا اعتقاد ، الا اني اعتقدها ، واقول ومن يحصر المعارف البشرية في هذه الاكتشافات المشهودة فهو يخون رجالا افنوا انفسهم في سبيل حرية العلم . »

اوليورلدج (٧٨)

« قد ابتداء عصر العلم بغاليليو . . . كالا ، فلو كان علمنا نقطة فجهلنا بحرلا ساحل له ، الا ان مايجوز لنا ان نقول : هو ان معارفنا اليوم محاطة بحقيقة وسيعة من نوع اخر لم نعرف من خواصها شيئاً . »

وليم جيمس (٧٩-١)

« لم يحتقر العلم على العموم شيئاً من تلك البواقى غير المتسقة كما احتقر تلك المسائل الروحية الغامضة (وكان الاحتمار المذكور مما انار سخط المتفكرين به) .
وليس لعلم النفس على الخصوص تعلق بتلك الظواهر ، ازان علم النفس المحافظ يعرض عنها . »

واما الطب فينفىها بالكلية ، او يقول انها من عمل الوهم والخيال ، وذلك تعبير لايراد منه الا الرقتن ايضاً . (وبهذا الحكم المجازى يتجاوز الطب عن موضوعه)
ولكن الظواهر نفسها موجودة ومنتشرة على صفحات التاريخ ، فكلما تصفحت

(٧٨) الحالات العميقة للتنويم المغناطيسى ض على اطلال المذهب المادى ص ١٣٧ .

(٧٩-١) ارادة الاعتقاد وليم جيمس ض المصدر ص ١٣٥

صحيفة وجدت اشياء مدونة تحت اسم عيافة ، الهام ، مس الجن ، ظهور الاشباح ، غيبوبة ، وجد ، شفاء بالرقى والتعاويد ، شفاء خارق العادة ، وما إلى ذلك .

و نجد ايضا اتصاف بعض الاشخاص بقوى غريبة تؤثر على ماحولهم من افراد او من اشياء . والمشهور ان نظرية الوساطة قد بدأت في روتشستر ROCHESTER من اعمال نيويورك NEW-YORK وان مسمم هو الذى بدء نظرية « المغناطيسية الحيوانية » .

ولكن نظرة واحدة للتاريخ والسجلات الرسمية وللقصص العامة اولكتب القدامى تكفى لتبيين ان هذه الاشياء كانت موجودة في كل العصور الغابرة بالكثرة التي هي عليها الان . فكثيرا ما نعثر نحن الذين نشأنا في الجامعات وتبعنا تيارات الثقافة العالمية على بعض الجرائد القديمة او بعض المؤلفات الضخمة التي كتبها اشخاص لم نسمع بهم في دوائرننا ، مع ان قرائهم كثيرون ولا ندهش إلا قليلا حين نعلم ان هذه المجموعة من الناس لاتعيش جاهلة بنا وبالهناء فحسب ، و لكنهم يقرأون ايضا ويكتبون ويفكرون فعلا من غير تفكير في قوانيننا وسلطاننا (بل انهم متفكرون ينظرون في الكون كنظر تنافيه) .

وهناك جماعات اخرى لاتقل عددا من هذه الجماعة تحتفظ بالتعاليم السرية الغامضة وتنقلها من جيل الى جيل .

ولكن العلم الاكاديمي لايعنى باعتقاداتهم واراتهم ، الاكما تعنون انتم ايها القراء والمثقفون براء العوام ومعتقداتهم التي تقال بقصد التسلية وقت السهرات .

هذا وليس في مقدور عقل واحد من العقول ان يدرك جلية الحقيقة ، فخير نايفوته بعض الشيء لاعلى طريق المصادفة والعرض ، بل بعد ان يكون قد نظم ورتب ، ذلك لاننا نميل ولا بدلنا من ذلك .

ويستحيى كل من العقل الاكاديمي العلمي والعقل الصوفي من مواجهة حقائق الآخر

كما يهرب كل منها من روح الاخر ومزاجه

يحدث كل من علم النفس وعلم وظائف الاعضاء والطب انه كلما كان هناك جدل بين النظرية العلمية و النظرية الروحية ، فان النظرية العلمية كانت تكون على حق فيما يتعلق بالنظريات ، والنظرية الروحية فيما يتعلق بالواقعيات .

وليم جيمس (٢-٧٩)

لم نر لما فرقه جيمس بين العقل الاكاديمي العلمي و العقل الصوفي وجهاء علميا ان اراد بهما جهة اثباتهما ، وتوضيح ذلك قد مر سابقا : ان العقل العلمي ليس له التجاوز عن حدوده الحقيقية و انه كلما طغى و اراد ان ينال ما ليس له فهو ليس بعلم ولا فلسفة ولا شعر لان النتيجة العلمية حقيقة ثبتت من مقدمة مشهودة و تجريبية في حين ان نتيجة العقل العلمي المتجاوز عن حده ليس الاستنكار فعالية النفس الاشرافية المحسوسة ، فهذا الاستنكار ليست نتيجة مقدمة علمية رياضية او منطقية و كذلك العقل الصوفي بمعنى الاشرافي ان تجاوز عن حده و استنكر الوقائع العلمية فلا يصل الى نتيجة اشرافية بل هو وهم . و مما ذكرناه يعلم ان نتيجة التجاوز لكلا العقلين لا تكون فلسفية ايضا فان الفلسفة بمعناها الصحيح لا يمكن ان تكون مخالفة للعلم على ما ذكرناه مرارا من احتياج كل واحد الى الاخر .

كما انها ليست شعرية ايضا لانها لا نعطينا معاني خيالية تستلذ النفس بها . فلو كان العقل الاكاديمي العلمي و العقل الاشرافي صادقين في نظرتهم الى الواقع لما كان يفر احداهما عن الاخر . و مجمل القول ان العقل العلمي و الاشرافي كليهما يطلبان الحقيقة بطريقتين مختلفتين .

وهذا التاريخ يخبرنا عن عظماء المتفكرين المؤمنين بالفكرة المنطقية و الاشراف معا ولم يطرد احدهما الاخر و لم يتهمه بجهل .

هذا العالم الذي يبدولنا اليوم عظيما لا يحصره عقل قدره بعض الافراد صغيرا - ١٠٣ -

« يوجد اليوم في الولايات المتحدة كثير من النظم الدقيقة التي تعيش على ضوء هذه التجارب والتي تتجاهل العلم الحديث كما لو كانت تعيش في بوهيميا في القرن الثاني عشر الميلادي . انها لا تهتم بالعلم لان العلم لا يهتم بما تجريه من تجارب . وعلى الرغم من ان العلم لا يدل في جوهره على عقائد ثابتة ولكن على نظم وقواعد ، فان كثير من رجاله و من غير رجاله يعتبره ممثلا لمجموعة مقررة من العقائد وذلك كاعتقاد ان العالم نظام ميكانيكي كله .

وكاعتقاد ان كل ما ليس بميكانيكي من الطرائق والشروح فهو طريق عقيم لا يشرح شيئا ؛ ولا تشذ الحياة الانسانية عن ذلك . (و كل ذلك عقائد ايمانية متخذة لا تقبل التعليل) ولكن اذا ما تحكمت هذه العقلية الميكانيكية في التفكير واعتبرت الطريق الوحيد له فانها تؤدي الى الغاء طرائق التفكير الاخرى التي لعبت ا كبر دور في تاريخ الانسان فالتفكير الديني الخلقى و الخيال الشعري و التفكير الغائي و التفكير العاطفي و الانفعالي و كل ما يصفه الانسان بانه افكار شخصية ليميزه بذلك من الاراء الالية الميكانيكية، او كل ما يصفه بانه افكار رومانتيكية .

كل هذه الافكار كانت ولا تزال خارجة عن الدائرة العلمية ، وهي في نظر الميكانيكية العقلية حديث خرافة . «

وليم جيمس (٧٩-٣)

(٤) « وسأذهب الان خطوة ابعد من هذا كله واقول : اذا نظرنا من موقفنا اليوم الى المراحل الغابرة من التفكير الانساني ، سواء اكان تفكير اعلميا ام تفكير اديني ، فاننا نعجب : كيف ان هذا العالم الذي يبدولنا اليوم عظيما لا يحصره عقل ولا تحيط به قوانا ، كان قد راه بعض الافراد صغيرا زهيدا .

وان نظريات كل من **ديكارت** Descartes ونيوتون Newton حول العالم و نظريات الماديين في القرن الغابر حوله .
وكذا نظرية بريد جيوتر Bridgwater المعاصر حوله التي كانت معتبرة في غاية من القوة و الدقة قد اصبحت اليوم منظورا اليها بالشك ودالة على قصر في النظر ! و كذا نظريات اخرى في موضوعات علمية شتى ، مثل نظرية ليل Lyell و فراداي Faraday و مل Mill و داروين Darwin تظهر بمظهر الطفولة والسذاجة و بعد ما كان لها من سلطان في الدوائر العلمية ، فهل من المنتظر ، اذن ان ينجو العلم المعاصر من هذا المصير العام ، ويسلم من نقد الاحفاد له و من اعتبار عقول رجاله عقولاً جامدة قليلة ؟ (لا ينتظره إلا لمحافظون) قد يكون من الحماسة سلامته من هذا المصير . ولكن اذا ماصح لنا ان نحكم عليه اليوم مستنديين في احكامنا الى القياس على الماضي فاننا نقول : لا يصبح علمنا الحاضر من الطراز القديم بسبب فقد انه كلا من الروح و المبادئ العلمية ، فهذان متوافران فيه ولكنه قد يغدو كذلك بسبب تركه بعض الحقائق خارج اعتباره و بسبب تجاهله ما قد يكون للظواهر المراد شرحها من نظم ومدى . و من البديهي ان العلم يعنى بوضع القواعد و النظم ، و تلك هي روحه و مبادئه وليس فيها ما يمنعه من النجاح في بحث عالم تكون القوى الشخصية فيه المبدء الذي تنشأ عنه كل الاثار الاخرى (فيه تامل سيجيىء توضيحه) .
ولامراء في ان حياتنا الشخصية هي الصورة الوحيدة التي تواجهنا مباشرة ، و هي التجارب الوحيدة التي نجر بها (وفي هذا الكلام من الافراط ما لا يقل عن افراط الصوفي) .
ويحدثنا شيوخ من الفلاسفة ان النسق الذي تجرى عليه افكارنا هو نسق شخصياتنا وان كل نسق آخر تجريد منه .

واما انكار العلم والشخصية ، واما اعتقاده الجازم بان عالمنا هذا عالم غير شخصي في طبيعته وجوهره ، فقد يراه الاعقاب خللا و نقصا ، ومن ثم يهزأون مما فاخرنا به من علم ، و يحكمون على عالم هذا العلم بانه عالم قصير النظر و خلو من الاتساق و الشمول . «

وليم جيمس (٧٩-٤)

ولكن الذى يهون الخطب ان العلماء الخائضين في نظام الكون و نواميسه و المتعمقين في معرفتها لم يدعوا السيطرة على الكون العظيم وانما اعترفوا بقصور ادراكاتهم عن الوصول الى ما كان يلوح في حقيقة الكون وجوانبه الوسيعة ولسنا نتكلم في البسطاء . « وقد اشرت في الفصل الاخير الى ان وجهة الفيزياء الحديثة وجهة مثالية لاشك في ذلك ؛ وبعض الفلاسفة و على الاخص المرحوم الاستاد (ولدن كار) ذهبوا الى القول بان بعض التطورات الحديثة في معرفتنا بما نسميه العالم المادى انما تضيف براهين لصدق المثالية غير البراهين الفلسفية الخالصة لها ، فضلا عن ذلك فان احدى مدارس المثالية الجديدة المهمة المعروفة بالمثالية الجديدة تزدهر الآن في ايطاليا بزعامة الفيلسوفين (كروتشه) و (جنتايل) .

وهذه المدرسة تؤكّد على ان الكون لا بد ان يستند تفسيره على اساس العقل و هى تتمسك بهذه النظرة لانها تتماشى مع العلم الحديث حسب ، بل انها مما يقتضيه هذا العلم الحديث ذاته ، غير ان النظريات المثالية عامة انما تقوم على اساس غير الاسس العلمية على الرغم من ان قبول هذه النظريات في السنوات الاخيرة يعزى الى الاتجاهات العلمية إلى حد ما . «

ولدن كار (٨٠) - كروتشه (٨١)

جنتايل (٨٢) - جود (٨٣)

من اللازم لامثال هؤلاء المتفكرين ان يبينوا المقصود من المثالية .
 يقصدون بها المثالية الفلسفية المنكرة لكل واقع غير الادراك و الشيء المدرك ،
 او يريدون بها القضاء على الذرة المادية وانها من نوع الموج او الطاقة الذين لا يخضعان
 على القواعد الكمية الثابتة وانها اميل الى الوجة الرياضية من الظاهرة الفيزيائية ؟
 فان ارادوا من المثالية معناها الفلسفى فجعل الفيزياء الحديثة متوجهة اليها شطط
 من القول ، فان هناك واقعا في الخارج عن الذات المدركة كان هناك ادراك ام لم يكن وان
 لم يعرف العلم انه ذريرة قد تتشكل موجية اوانه موج قد يرى ذريرة ، فعليه لابد من
 ان يقصدوا بالمثالية ما ذكرناه من كون الظواهر الفيزيائية المشهودة غير ما كنا نعرف به في
 الازمنة السالفة من اشتغالها على ذرات خاضعة للقوانين الميكانيكية .

« وهلا بلغت بي الجراة ان اقترح - مع احتمال تعرضى لسخط كثير من المستمعين
 ان مجموع السعادة الانسانية خارج الدوائر العلمية لا ينقص حتما اذا اغلقنا كل المعامل
 الطبيعية و وجهنا جهود العلماء فيها ، وهم من اوسع الناس حيلة واصبرهم على العمل
 واقدرهم على التفكير نحو ميدان آخر يسترجع فيه فن التعاون و نبحت فيه عن قانون
 للموازنة في مجال الحياة الانسانية . »

• مطران ريبول (٨٤)

ليس لاحدان يشك في ان المعامل الطبيعية تستوحش من معرفة الشؤون الحيوية
 فردية واجتماعية لان المعامل الطبيعية اكبر وسيلتها في ميدان عملها هو القياسات الكمية
 حينما الحيوية و شؤونها الغريبة تدور على الظواهر الكيفية ، فقط ، وقد سمعته فيما سبق

وسيجيء في المطاوعة ايضا ، و قد عرفنا النتيجة النهائية للعلوم الانسانية خلال
عشرين قرنا وما ينيف بان كل ما قيل في الانسان هو كلام في كلام . . . لا غير ،
بل تعدى برجون من هذه النتيجة و اتى بلطيفة اخرى ، وقد جاء في كلام له - نقله
الكسيس كاريل في « الانسان ذلك المجهول ص ٨ - » :

« ان من خصائص الفكرة ان لا تفهم حقيقة الحياة » نعم ان تسيير المجتمع على
قوانين موضوعة مما هو ممكن في نفسها مع قطع النظر عن مستقبله الذي يكون معرضا للحوادث
المجهولة واما الحقيقة الفردية فكما قلنا : انه كلام في كلام في كلام كنفس الالكترودن فعلا .

« وفي نفس الوقت تقريبا حدثت تغيرات كبيرة في ميادين العلم العامة وفي الدراسات
النظرية لم يحدث مثلها منذ ثلاثة قرون فتصدت اسس الرياضيات بالمنازعات بين
الافتراضيين والمنطقيين ، واختفت النظريات التي صورها لنا فيوتن و ماكسول وجاءت
بدلا منها النظرية النسبية و نظرية الكم اللتان لم يتم فهمهما بعد فلا زالتا كالا حاجي
والالغاز . »

برنال (٨٥)

« بين جميع الاشياء التي لا يمكن ادراكها في الكون يقف الانسان في الطليعة ،
وبين الاشياء التي لا يمكن ادراكها في الانسان يتركز الصعوبة الكبرى فيما له من منح
و ذكاء و ذاكرة و آمال و قوة كشف و بحث و قدرة على تذليل العقبات . »

اوسبورن (٨٦)

(٨٥) رسالة العلم الاجتماعية ص ١٢

(٨٦) - العلم يدعو للايمان ص ٤٤ - كريسى موريسون

« ان تقدم العلم في العصور الحديثة كما كان في العصور القديمة ايضا معناه امتداد معرفة الطبيعة و الثبات على قمع دعاوى ما وراء الطبيعة فالعمل الاساسى للعلم هو استكشاف النظام من خلال ظواهر الكون ، فهو يقصد ان يصوغ القوانين التى تلازم الحوادث الكونية و يفسرها من غير التجاه الى ما هو سحرى او ميتولوجى او خارق الطبيعة .

ولكن العقل الانساني شديد النزوع الى الغيب شديد الحيرة ، حتى ان بعض كبار رواد العلم الحديث لم يستطيعوا ان يجردوا انفسهم تماما من قيود ما وراء الطبيعة وجاء خلفائهم من بعدهم و خضعوا كثيرا لاهامها .

وقد اجتهد في التوفيق بين الاخلاص في المذهبين ، و لا تزال محاولة هذا التوفيق شائعة حتى في ايامنا ، و احدث ما التجأ اليه من ضروب التوفيق بينهما ان يكون الانسان علميا على اكمل وجه في ايام الاسبوع ، و مؤمنا بما فوق الطبيعة في ايام الاحاد ، او ان يكون علميا حين يكتب عن الفلك او الطبيعة او الكيمياء وما اليها ، و مؤمنا بما وراء الطبيعة حين يكتب في الموضوعات الفلسفية و الدينية ، على ان هذا التقسيم في الشخصية لم يكن شانهم جميعا . »

وولف (٨٧ - ١)

لم افهم معنى هذا لتناقض الواضح في كلام وولف حيث قال اولاً: ان معنى تقدم العلم هو امتداد معرفة الطبيعة و اثبات على قمع دعاوى ما وراء الطبيعة ثم قال ثانياً : ولكن العقل الانساني شديد النزوع الى الغيب شديد الحيرة حتى ان كبار رواد العلم الحديث لم يستطيعوا ان يجردوا انفسهم من قيود ما وراء الطبيعة .

ان امثال هذه العبارات وان كانت تترك امامنا ميادين واسعة للمعرفة و توجب ان لانفتقر

بما في ايدينا من العلوم المحدودة و الفلسفات الذوقية الا انها مع ذلك تفقد حدود الفيزيكا و تجهل معنى المتافيزيكا ، يقول وولف ان نتيجة العلم قمع دعاوى ماوراء الطبيعة ، وهذا هو الكاشف عن ان بعضا من العلماء مع خوضهم في العلوم لا يعرفون العلم و حدوده ، و ان ما يقمع ماوراء الطبيعة من العلوم اى علم هو ؟ والظاهر انه لم يولد بعد

و باى دليل نطق العلم بلغوية ماوراء الطبيعة بل بنفيها راسا ؟

ابا اكتشافه المصادفة في اصغر اجزاء العالم ؟

او بكون الانسان حيوانا عاليا لا يتجاوز علمه عن الوهم والخيال .

او باستقراء جميع الكون وبامتداد العلم من الازل الى الابد ؟

او باكتشافه بداية الكون و نهايته او باثبات ان لا اول له و لا آخر لها اكتشافا

علميا ؟ و ما اليها من مئات من الاسئلة ؟

اليس العمل الاساسى للعلم هو استكشاف النظام من خلال ظواهر الكون اولا يكفى

هذا النظام المدهش باثبات وجود منظم شاعر ؟

فقد اتفق العلماء والفلاسفة على ان المادة العمياء لا تتضمن في ذاتها اى نظام وهندسة ،

فمن اين جاء ذلك النظام امن تلقاء نفسها ؟

اليس العلم هو الذى يثبت ذلك فلما ذا تناقض نفسك بان العلم يفعل لان يقمع

دعاوى ماوراء الطبيعة .

ثم ما ذكر من التوفيق بان يكون الانسان عالما في ايام الاسبوع و مؤمنا في ايام

الاحاد كاشف آخر عن عدم معرفة حدود العلم و حقيقة الدين حتى بعد بينهما زاعما انه

نحو توفيق بينهما ، والانسان حينما يكون عالما حقيقة معترف بماوراء الطبيعة ، كما ان

الاعتقاد به في اكمل وجهه عند ما يكون عالما كان في ايام الاحاد في المعبد او في غيره في الاكاديمى .

« و بالضرورة قد اشترك الفلاسفة في هذا التنوير العام ، فقد كان بعض الفلاسفة طبيعى التفكير ووضعيين كاشد رجال العلم المكافحين ، ولكن نسبة كثيرة من الفلاسفة كانوا معروفين بانهم مدافعون عن تعاليم الكنيسة و كان هذا مما يكفى لاثارة عداء رجال العلم و محاربتهم لهم . وهذه العلاقات المتوترة بين العلم وبين الفلسفة واللاهوت جهة اخرى قد تبدو عجيبة لمن يرى ما سيتلو ذلك من تذبذب الخطار (الذى يتضح في الرسالة التى تظهر عن الفلسفة الحديثة و المعاصرة) ولكن النقد الذى تبودل في فترة العداة قد لا يكون نصيبه قليلا في ايجاد التفاهم المتبادل الذى تقوم عليه الصداقة التى تسود العلائق بين الثلثة في الوقت الحاضر . »

وولف (٨٧ - ٢)

« وقد كتب **باول جاوش** : انى اتعجب من العقول الضالة التى تطلب ادراك فلسفة الحقوق من دون دليل ولا بد من الأزعان بان القواعد الكلية لفلسفة الحقوق مبهمة و مجملة .

ان حدود المفاهيم الاصلية غير مقطوع بها وفيها بعد مواضع للمشكلات . »

كلوددوباكية (٨٨)

قد ذكرنا في ما سيجيىء في مباحث الدين قيمة العبارة المذكورة .
« **ووندى كـ كانت** يرى المعرفة البشرية قاصرة على ما يقع في دائرة اختبارها و كلما جاوز الأختبار لا يصل الا الى مثال للاعتقاد . »

ووندى وكانت (٨٩)

وبذلك يعرف كيفية تدخل المفاهيم العالية في المسائل العلمية . لان الحقائق التى

(٢-٨٧) المصدر ص ٩٢ .

(٨٨) تئورى كلى وفلسفه حقوق ص ١ كلوددوباكيه - من الترجمة الفارسية .

(٨٩) عرض تاريخى للعلم والفلسفه ص ٧٥ وولف .

يعرفها الانسان بالأختبار محصورة في عدة ظواهر حينما يتعدى معلوماتنا عنها لا محالة ،
ومن هذه الجهة قد يدعى ان كل عالم مؤمن بعدة حقائق لا تدخل في مختبره .
« لا يحتاج الى دليل على ان معارفنا لا بد ان لا تكون محصورة بين ما لا يتجاوز
التجربة .

و ذلك يدولنا بديهيا ان قصور علمنا بالعالم الخارجى مما لا يقبل الانكار .
فالا نقاديون والواقعيون والشكاكون ايضا لا ينكرون ذلك .

اوزولد كولبه (٩٠)

وانك قد طالعت في هذا الكتاب الوانا من الاعتراف من مختلف المكاتب الفلسفية و
المدارس العلمية بما افاده اوزولد كولبه وقد شاهدت ايضا ان من العبارات ما يدلنا على
انه لا يوجد متفكر ذو خبرة بالانسان والكون والصلة القائمة بينهما حصر العلم او حذر
مالا بد من معرفته لكل عالم وفيلسوف في ما يحسه ويلمسه .
و ان الجملة التي حكيناها عن المتفكر المزبور من تلكم العبارات التي تجعل
صفحة الأفكار موضوعة للفحص والتفتيش ، ونرى منها انهم مع شدة الاختلاف في المسالك لا
يشكون في ان العلم بالعالم الخارجى لا يفيد مانحن بصدده من الاستطلاع المطلق .
« انى اعد الشعور شيئا اساسيا واعد المادة مشتقة منه ولن نذهب ابعده من الشعور
فكل ما نتحدث عنه و كل ما يفترض وجوده يتطلب حقا من الشعور . »

ماكس بلنك (٩١)

ان ما نقله جود عن ماكس بلنك لم يقع موضعا لتحليله فلم يعلم ما يريد بلنك
بالعبارة المتقدمة وهو قوله : انى اعد الشعور شيئا اساسيا ، انه يحاول به تجديد مثالية
بركلى او مثالية ارنست ماخ اولا هذا ولا ذاك بل يقصد به تدخل الشعور في الحقائق و

(٩٠) ض المدخل الى الفلسفة اوزولد كولبه .

(٩١) مناظر الفكر الحديث ص ١٢٥ جود عن مجلة الاوبرر فر ٢٥ كانون الثانى - ١٩٣١

الحادثات الخارجية تدخلاً أساسياً فيشير بذلك الى ما يريد **ديكارت** : من كون الصفات و العوارض الخارجية مما يتقوم وجودها بالادراك ، وقد اصطلحنا عليه في محله بالمثالية المعتدلة التى اعتنقها جميع كثير من العلماء والفلاسفة .

وعلى اى حال العبارة المذكورة تدافع عن المثالية بوجه وهو يضمن الوجود الخارجى بشيء من الشعور ، ولكن بين اول العبارة و آخرها تهافت واضح من حيث جعله المادة مشتقة من الشعور اولا وهو لا يبعد عن مثالية بر كلى ثم يعود فيقول : فكل ما نتحدث عنه و كل ما نفرض وجوده يتطلب حقا من الشعور و ظاهره احد امرين على سبيل منع الخلو :

اما ان كل مفروض الوجود ذو شعور و هو بعيد غايته لان **بلنك** لا يقول بمقالة **برونو** و **ليبنتز** من حيوية المادة الخارجية (الموناد على اصطلاح برونو)

او ان تكونه انما يتوقف بتعلق ادراكنا به و كلاهما مما يسلب عن المادة واقعيتهما التى تسلم بها العلوم والفلسفة ، و على اى تقدير لم نعرف ان **بلنك** من اية الطائفتين امثالية هو ام واقعية ، وما اشبهه بما قاله بعض من المتفكرين ان العلم ليس الا انواراً مزاحمة للحقيقة فلم يعلم هل القائل نقص بذلك عن قيمة العلم اوزاد في قيمة الفلسفه ؟

ولا ندري ايضا ما يريد **بلنك** بقوله المذكور هل هو نقص عن قيمة الواقعية او زيادة في قيمة الشعور وذلك لان طلب كل مفروض الوجود حقا من الشعور لو كان دليلا على اصالة الشعور كما صرح به لاستلزم اصالة المادة من جهة لان الشعور ايضا يتطلب حقا من المادة العضوية وان التفاعل المؤثر انما هو يوجد بملاحظتهما معا ، فحينئذ تكون الاصالة لكنا الحقيقتين (المادة والشعور) لا المادة فقط كما يدعيه الاماديون ولا الشعور وحده كما يعتقد المثاليون .

«الاراء والنظريات التى نجعلها مبادئ للعلوم لا بد ان تكون فعالة (غير جامدة فيما قطعنا به)»

فلا بد لنا من توجيه الاسئلة الى انفسنا دائماً وان كانت في معرض الانتقاد بعد ، بل تبدو من الوجهة العلمية جوفاء خالية عن المعنى (فان كل حقيقة قبلما تستكشف كان السؤال عنها مورد انتقاد وغرابة وكان ما اجيب في حلها جوفاء خالية عن المعنى) بل لورفعنا اليد عن المجهولات و عما يبدو مستحيلة لا لغينا المجهودات عن جميع العلوم وتبقى راکدة لان العشق الى تجسس . المجهولات من ضروريات طبيعة الانسان ، و هذا التعشق في جريان دائم من دون خضوعه لقانون وبلا استثناء ، ان عقولنا يقبل الاشياء بدافع غريزي كالغارة المحبوسة تفتش باظافرها الصغيرة كل تفصيل في جحرها .

والعشق الى التجسس يدفعنا الى كشف حقيقة العالم و يؤدينا بطوره الخاص الى عالم مجهول لاحالة . «

الكسيس كاريل (٩١-١)

فقد نظر كاريل في الانسان نظرة عالم **فيسيولوجي** ، وبذلك يريد تحليل الغريزة الانسانية بقواعد علمية و نواميس محسوسة ، فليس لاحد دعوى تحديد العلم بحقائق يراها مقطوعا بها كما ان دعوى تكميل نظام فلسفي من دون الفراغ عن مطالعة حقيقة الانسان مضحكة جداً .

فقد تضمن تاريخ المعرفة الوفا من المسائل العلمية و الفلسفية التي قد كانت اوضح البديهيات عند عالم او فيلسوف قد صارت اغرب مجهول عند الاخر بل كثيراً ما تضاد و تناقض اول البديهيات .

فانا لم ننس الاعتقاد بصحة هيئة **بطلميوس** الجزمية التي كانت تسيطر على الافكار قرونا طويلة .

و كذلك يتعجب الانسان اليوم حينما ينظر في الاستدلال العقلي الذي اقيم في الماضي على

اثبات ان العناصر اربعة لاتزيد ولاتنقص ، وبطلان هذه الامور عندنا بحيث لانقوّمها الا قيمة اقايص و اساطير قد شرب الدهر عليها وأكل .

«قبل ان نشير الى الطرق الحديثة لابد لنا ان نرجع الى ادوار رنسانس لمعرفة عالم الفكر فنفهم اطوار تفكراتهم في تلك الازمنة ، وننظر في حرصهم على المشهودات التجريبية وولعهم على تحقيق النظم الفلسفية .

ومن اللازم علينا ان نميز الخصائص الاصلية وفروعها و ان نعين قيم كل منهما ، فنرفع الثنوية التي كان ينادى بها **ديكارت** فعندئذ يمتزج المادة بالروح ولا تنفك ابدا فيكون التوجه الى الظواهر الروحية كالتوجه الى الظواهر الجسمية .

ومن المحقق ان : **ملاحظة الكيفية اشد غموضا من ملاحظة الكمية** . ومن جانب اخر « ان العوامل المحسوسة لاتقع ما تجده نفوسنا من الميل الى جانب التجريديات القطعية .

وان ليس للعلم ان يحصر في مشيه في الطرق الظريفة والواضحة وفي سبيل الجمال على حسابه ، بل لابد ان يكون هدفه تكامل الانسانية ، ولابد لنا من ان نهتم بالحقائق المعطاة من ناحية الشعور كما نهتم بالقضايا **الترموديناميكية** ، ونتوجه الى جميع ظواهر الحقيقة

نحن لا نقبل ترجيح جانب الكمية وعلوم الفيزياء والكيمياء بل نخلص نفوسنا من التفكرات التي ربّيت في حجر ازمنة رنسانس التي كانت تفسر الواقع على خلاف قانونه . ومن ناحية اخرى نتحفظ بالفتوح التي نالها الانسان من نواميس العلم وقوانينه ، ونحن على يقين من ان التخلص عن مخالب العقائد التي اشغلت افكار المتمدنين منذ ثلثمائة سنة

من المشكلات بطيء الانحلال ، لان طائفة كبيرة من العلماء يعتقدون اولوية الكمية و
المادية في نظام الوجود .

و يؤمنون بثنوية الجسم والروح ولا يقدرّون على التخلي عن هذه العقائد لان مثل
هذا الترك والتحول عما هم عليه يشوش جميع ما بنوا عليه من القواعد العلمية في التربية و
الطبابة والفلسفة وعلم الاجتماع وغيرها ، ويقلب حديقة صغيرة من معلوماتهم الى غابة
عظيمة من المعارف التي يحتاج التمتع بها الى مساعي وافرة فلوترك العلم الحديث الطرق
التي يمضى عليها من ازمة رنسانس ويقنع بما يشاهده لصادف حوادث عجيبة ، و عندئذ
تفقد المادة اولويتها .

والمطالعة في المسائل الاخلاقية والاجتماعية والدينية تبدو ضرورة المسائل
الرياضية والفيزيائية والكيمائية

الكسيس كاريل (١٩٢-٤)

قد غفل كاريل عن عدم استلزام القول باولوية الكمية وكذلك ثنوية الروح و
الجسم للمادية ، بل ان زعماء تلك العقيدة لا يتحاشون عن جعل الكمية والكيفية
متبادلين بل عن تقريرهما ثم اثبات التكافؤ بينهما شان سائر الاضداد الجارية في التكافؤ
وكذا ان الماديين يمنعون عن الثنوية بجميع معانيها ويجعلون الموجود المنحصر هو المادة
وغيرها من شؤونها ، نعم من الناحية العلمية لا بد لهم من القول بثنويات عديدة الا انه لا
يرتبط بفلسفتهم .

فاذا استثنينا من كلمات كاريل ما ذكرناه فانها تعلن عن واقعيات خارجية لا يتدخل
فيها شك وترديد ، فانها ضرورة لاحساسنا ولا يمكننا ستره باصطلاحات والفاظ جالبة

(١٩٢-٢) الانسان ذلك المجهول الكسيس كاريل ص ٢٦٨ و ٢٦٩ و ٢٧٠ من الترجمة

جوفاء تقنع المبتدئين من المتفكرين ، فان حاولنا تضيق طرائقنا العلمية و تحديدها بما يؤدي الى القضايا والنتائج الوضعية القابلة للاشارة والى الفيزيائية والكيمائية كذلك نضطر الى معرفة المسائل الاخلاقية والقيم الجمالية والمسائل العالية وغيرها مما لا يتكفله الحس المصطلح عليه .

« ان العلوم التحقيقية تستمر في البحث عن الحالة الثابتة والمستقرة التي لم تتمكن من تحصيلها بعد . »

ارنست رذرفورد (٩٣)

وهذا القائل ارنست رذرفورد الذي لاشك في انه من ابطال علم الذرة الذين يشاهدون الحقائق المؤجلة في مختبراتهم على عكس من الناظرين من بعيد حيث يكرهون العلم بل يكرهون الطبيعة ايضا ان توافقهم على آرائهم الساذجة .

« كم اكرر القول بانى لا اعلم شيئاً .

وايضا كم اكرر القول بانه لا يوجد احد يعرف شيئاً .

فلو كان يعرف لعلم جميع الناس و لكنوا يعرفون اسرار الوجود .

فعلى هذا كل ما نقول في حديث الخلقه واسرارها و نهايتها مما يبدو لفكر تناخضة و نعتقه على طبق نظرياتنا في هذه المسائل ، و بعد يوم يبدو ما تخيلناه جواب تلك الاسئلة موهونا لا اساس له .

و ما ا قوله في هذا مقام انما هو بقدر ما وصل اليه عقلى ، ولا ادعى انه الصحيح

فقط .

قد اتلفت ثمانين من عمري ولم افهم شيئاً . . . وها انا اودع الكون جاهلاً - ١١٧ -

ومن يدعي انه يصدق فيما يقوله فليقل ذلك لاري هل يصدق او يكذب . «

موريس مترلينج (١-٩٤)

لو التفت جميع المتفكرين الى الحقيقة التي تنبه عليها موريس مترلينج لكان من شطط بعض الالسنه مانعا عقليا ، ولكن المطمئنين بما ادر كوه من الاراء المحدودة لا يقتنعون به وانك اذا قلت له ايها العالم الخبير ليست الطبيعة و قوانينها خاضعة لفكرتك المحدودة فقد اسخطت هذا الساذج المغتر بفكرته .

« **عجزي** ، وقد كتبت في خاتمة كتاب الفضاء : اني اسكت واعظم حضرته (الله)

لاني كلما اقبلت الى معرفة اسراره باى نوع من المعرفة فقد ابتعدت عن اسراره .
و كلما تأملت في فهم تلك الاسرار رأيتني اعجز عن فهمها الا عن اقل قليل منها .
بيد اني كلما عجزت عن ادراك تلك الاسرار تحقق عندي : انه (الله) موجود .
لانه لو لم يكن موجوداً لكان الكون معدوما ،
وايضا لم يكن يتعقله احد .

و اني الآن اردد في نظري هذه السطور ولا يزيدني الاعجزاً وجهلاً .
فاني قد جاوزت الثمانين ، وعزرائيل واقف في عتبة دارى واني الان كما كنت في الخامسة
والاربعين من عمري جاهلاً ولا افهم شيئاً .

او ه ، قد اتلفت ثمانين من عمري ولم افهم شيئاً ، وقضيت عمري ولم يكشف الكون
لى عن وجه اسراره .

وها انا اودع الكون جاهلاً .

ولم اترك ورائي الاعدة مجهولات وفروض خالية عن الحقيقة تكون في معرض التبدد
خلال عدة اسابيع او اشهر .

وارانى عاجزا واغبط الحجر الواقع في جادة حيث يبقى بعدى ولعله يصبح يوماً ما
وهو عالم بالاسرار بعدى .

واما انا فقد ارتحلت جاهلاً .»

موريس مترلينج (٩٤-٢)

يشير مترلينج بعبارة : لانه لو لم يكن الله موجوداً لكان الكون معدوماً ، الى
اعرف الأدلة على اثبات الصانع المطلق ، وبيانه اختصاراً :

انه لا ريب في كون كل من اجزاء الكون حادثة و معلولة بعد مالم يكن او انه
معروض للحركة العامة لاحتمال فيكون الكل معلولاً او متحركاً و كل من الوصفين مع قطع
النظر عن العلة والمحرك معدوم فكل الموجودات من دون المبدء الاعلى معدوم .

واما جملته الاخرى : « وايضا لم يكن يتعقله احد » لعلها اخذت جذورها الاولية
مما قرره **ديكارت** من البرهنة على وجود الله ، فانه يقول :

لاشك في ان فكرة الله موجودة عند الازهان عامة ، و كل انسان متفكراً كان او
عامياً يتوجه اليه ، وليس لنا ان نقول : ان هذه الفكرة العظيمة جاءت الى الازهان
من الطبيعة الخارجية فانها تشير الى حقيقة ليس كمثليها شيء في الطبيعة من الحقيقة او
الاصاف .

وكذلك لا يجوز لي ان اتخيل انى موجودها من تلقاء نفسى ، لان افعالها محدودة
ابدأ فيلزم من ذلك ان تدخل هذه الفكرة في العقول او القلوب من ناحية الله .

وهناك برهان ثان لديكارت لعلنا سوف نتعرض به في المباحث القادمة .

« وصور الواقع التى يقدمها الينا العقل تشبه شيها تماما بسلسلة من المناظر قبل ان

توضع على جهاز العرض ، و هذه الصورة تستبدل على هذا النحو تماما الفيض المتصل و التغيير الدائم للاصل بتعاقب اجسام ممتدة في الحيز .

فالعقل يقدم الينا عن الواقع نظرة مخطئة ، ذلك لان العقل يمثل الواقع مكونا من نقط يمكن ان نركن اليها كى يقدم في اغراضنا العلمية اى الغايات التي نرغب الحصول عليها

وعليه فالعقل يسعى على الدوام الى ان يقدم الينا نتائج الحر كة و غايات العمل وليس من مصلحته في شىء الاهتمام بحقيقة الحر كة و واقع العمل فالعقل اذا يدخل الوقفات والفواصل في فيض الواقع غير المنقطع ، وان هذه الوقفات والفواصل التي يضعها العقل في الواقع من اجلنا هي التي تمدنا بالاساس للفكرة البديهية عن الواقع من حيث انه مكون من اجسام صلبة منفصلة بعضها عن بعض بمميزات حقيقية .

هنرى برجسون (٩٥)

وكان لبرجسون ان يتوجه الى بذل العقل غاية مجهوده لرفع غائلة الكثرة من الموجودات الخارجية ليوحدها ، كما انه يجزئها الى اجزاء منفصلة جسما كان او غير جسم فان من الواضح اتفاق النظم الفلسفية المختلفة في ان العقل كما يجد في سيره للتجزئة كذلك لم يزل يهوى الى ايجاد الوحدة بينها بالغاء المميزات و المشخصات .

نعم لوغير برجسون كلامه هذا بان يقول : ان من شان العقل ان يحلل الواقع الخارج في الفكرة تحليلا لايتناهى اوتر كيبا غير محدود مع حكمه بان مار كبتة الفكرة من الحقائق من مميزاتها لاابد وان يكون محدوداً منقطعا لكان اقرب الى الواقع و هذا غير ما يدعيه برجسون - فانه يتمشى مع العقل في دائرة اضيق مما نرى عليه العقل .

ويمكن ان يدقق برجسون نظره من جهة اخرى بان يقول : ان كل مفهوم و

قضية اذا لبس الوجود خارجيا كان او زهينا فلا بد من كونه متشخصا و محدوداً ، مع ان الواقع الذي نحسه بالذوق الحياتي هو متصل دائم لا انفصال فيه .

وعلى اى حال فيشترك بـ **رجسون** ايضا مع سائر المتفكرين الذين تلوونا عباراتهم في عدم قدرتهم على اغناء العقل عما يرومه الأفكار من الوصول الى الواقع المطلق .
« فالظاهرة الذهنية تجعل الحافظة بين علم النفس وما وراء الطبيعة .

ولكى نفهم جوهرها الاصلى لابد من ان نفهم الفلسفة .

ويوم يرى الفيلسوف انه قد اضطر ان يحل اللغز الدائم لارتباط الروح بالجسم فلا بد من ان يتوجه الى هذه العويصة ايضا» .

جان فيلو (١-٩٦)

ومن البون البعيد ما بينه وبين دعاوى بعض المكاتب حيث لا تفرق بين العلوم التي يكون موضوعها ماديا قابلا لملاحظة الكم والكيف فيه على سبيل الحس وبين علم النفس الذي تدور عمدة مسائله حول الكيف .

«وان مسألة الحافظة احدى المسائل العويصة لارتباط المنح بالفكر .

اين يحل الخواطر وتحفظ فيه ؟

ماهي شرائط تشكل الخاطرة ؟

فلو اردنا ان نجيب عن هذه الاسئلة فلا بد من ان ندافع عن نظام فلسفي مخصوص

ونظر ما يخالفه . »

جان فيلو (٢-٩٦)

ومن نتائج الخلط بين مسائل العلم والفلسفة ان لا يعرف العلماء ولا الفلاسفة ان

مسئلة الحافظة تدخل في حيطه اى منهما ، و لكن لا نحتاج الى ان نجعل غوامض الحافظة من الفلسفة كغيرها من العويصات التي اذا عجز عن حلها العالم يحسبها من الفلسفة ، بل ان هذه كلها من العلوم ، بيدان تقيد العلم بالمعارف الحسية اخرج العلم عن دوائره وجعله محدودا في نطاق ضيق .

« ولكنى اريد قبل ذلك ان أقدم بهذه الكلمة التي تبين لنا السبب العام لاستمرار الفلسفة على مر العصور :

لقد فهم الناس المعرفة دائما بمعنيين مختلفين : فاحيانا يتصورها المرء كمالو كانت تقدا داخليا في نفوسنا ، و احيانا كمالو كانت نمواً مطرداً لقدرة الانسان في السيطرة على العالم الخارجى .

والفكرة الاولى هي فكرة افلاطون التي يعرضها بطريقة اسطورية ، فهو يتخيل ان النفس كانت تعيش قبل هذه الحياة الدنيا ، في عالم الهى تتامل فيها الحقائق الثابتة الدائمة ، وهي المعانى او المثل ، وكانت تنعم هناك بحياة سعيدة كاملة في صحبة الالهة ، ثم فقدت اجنحتها ، فهبطت الى الارض ، ومع هذا فانها تشعر برغبة كامنة تدعوها الى العودة الى حالتها الاولى .

وهذه الرغبة في السمو بذاتها تتجلى في المعرفة العلمية و هي تذكر عالم المعانى (١) وهكذا فان المعرفة قد تهيىء لنا حالة الكمال التي حرمانا منها ، وذلك عن طريق اتصالنا بالعالم الالهى . و من المستحيل ان لا نعترف بالحقيقة العميقة التي تنطوى عليها هذه الاسطورة :

(١) وهذا المعنى قد شرح فى القصيدة المنسوبة الى ابن سينا سائلا عن علة هبوطها

و رقاء ذات تعزر وتمنع .

هبطت اليك من المحل الارفع

فليست النفس في مسألة المعرفة جامدة تعكس الاشياء - كما كان يريد سبينوزا
فان الانتقال من المعرفة الغامضة الى المعرفة الواضحة المتميزة مبعث السرور و
الكمال ، بل انه يحور النفس .

ولكن هناك فكرة اخرى عن المعرفة وهي مختلفة جدا عن الفكرة الاولى ، فليست
المعرفة غاية في ذاتها ، وانما هي وسيلة تمكنا من السيطرة على الاشياء « فالمعرفة
كوسيلة للقدرة » هي الشعار الذي املقه « فرانسوا بيكون » Francais Bacon على هذه
الفكرة ، وقد اخذ عنه « اوجست كونت » فيما بعد .

واصحاب هذه الفكرة يرون ايضا ان المعرفة نوع من التقدم ، ولكنه ليس كمالات
داخيا ، بل امتداد لسيطرتنا على الأشياء الخارجية ، و اميزة الكبرى التي تسمو بها
هذه الصورة من المعرفة على الصورة السابقة هي ان تقدمها يمكن ان لا تنقيد بالفرد كما
لا يخفى باختفائه فان اكتشاف وسيلة فنية الامر يمكن اثباته في صيغة لغوية ، بل
يمكن تسجيله في اداة مادية .

ومن الممكن ضم هذه الاكتشافات بعضها الى بعض باعتبار ان الاكتشافات السابقة
تؤدي الى اللاحقة ، وبذا يصبح التقدم جماعيا ، اى تقدا انسانيا .

و من اليسيران نرى التضاد الكبير الذي يوجد بين المعرفة التي تعد تحوير الوجودنا
الذاتي ، وبين المعرفة التي تعتبر نموا مطردا لقدرتنا على الاشياء .
فالمعرفة الاولى تتصل باخص مصائر الشخصية .

والثانية تنصب على وسائلنا في العمل .

فالاولى تتعلق بجوهرنا الذاتي ، اى بمصيرنا الشخصي .

في حين ان الثانية هي التي تهتم بالامور التي يمكننا اكتسابها بها بصرف النظر عن تحديد الغاية من هذا الاكتساب ، فقد نشأت الحضارة الحديثة منذ القرن السادس عشر على وجه الخصوص ، من انجذابنا المتزايد المطرد نحو الصورة الثانية من المعرفة بفضل التقدم الذي يزيد دائماً من عتادنا العقلي نجد ان وسائل العمل التي في متناول الانسان تزداد عدداً وقوة وتقوم هذه الوسائل على اساس اساليب مهنية ومعارف نظرية لا يحيط به سوى عدد قليل من الناس ، بل ربما لم يحيط بها احياناً الاخفنة منهم ، ولذا فانها اذا يسّرت وسائل العمل لجميع الناس فانها لا تفرض عليهم غاية معينة ولقد جالت في خيال اكبر مفكرى القرون الثلاثة الماضية فكرة مثالية ، اي تلك الفكرة المثالية لمعرفة تخطو نحو الامام ، وتكفل للانسان السيطرة على العالم المادى وهذا المثال الاعلى هو الذى حدد فكرتهم عن الكون ، بل عن الانسان : فان نظام الحركة الكونية اتاح «لديكارت» : ان يتخيل العمليات الانسانية كما لو كانت تندمج في الاشياء الخارجية و تحور ظروف حياة الجسم الانسانى وتصل عن طريقه الى العواطف و الاهواء التى ترتبط به وفي الواقع حاول مفكرى القرنين الثامن عشر و التاسع عشر ان يمدوا نطاق فكرة القانون الطبيعى الى الانسان نفسه الذى يعد بدوره شيئاً بين الاشياء .

وهنا يبدو ان مأساة حضارتنا الغربية قد بدأت بعد الحرب العالمية الاولى بقليل ، اى منذ ثلاثين سنة حضرت حفلة عامة فسمعت احد سفراء بلاد الشرق الاقصى .

يغبط اوروبا على تقدمها العظيم في الفنون العملية .

و يعتقد انه يمكن تقسيم المجهود الانسانى الى قسمين :

احدهما للعالم الغربى وهو في رايه ان يعمل الغرب على ان يكفل للانسان اسباب

الحياة في حين يكون القسم الآخر من نصيب الشرق الذي . يقدم للانسان الحكمة التي تكشف له عن غايته .

ومن ثم فانه لم يكن قد رأى سوى الجانب المادى لحضارتنا ، و الان اذا ولينا وجهنا شطر الفلسفة امكننا ان نفهم حقيقة جوهرها على نحو افضل : فهي في جملتها مجهود جدير بالاعجاب يراد به حفظ التوازن بين هذين النوعين من المعرفة و بيان ان النوع الاول منهما هو وحده الذي يجعل للثاني قيمته .

فالفلسفة هي احتجاج مستمر للعقل ضد الاستغراق في العادات المادية الجامدة التي تؤدي اليها الصناعة ، ان **ديكارت** يحاول الارتفاع بمستوى الشروط المادية لحياة الانسان لكنه يجعل للعقل المقام الاول ، اما **كانت** فانه يؤكد خضوع جميع الظواهر الكونية للقوانين ، ولكنه عند ما يرى ان ذلك لا يصدق الا بالنسبة الى الظواهر المادية ، فانه يعتقد ان القانون الاخلاقي هو الذي يفسر لنا مصيرنا وغايتنا في الحياة . و ربما صدم هذا الاحتجاج بعض العقول التي تسم نفسها بانها علمية ، والتي ترى في تطبيقات العلوم الحل الوحيد لجميع المشاكل الانسانية ومع ذلك مازال هذا الاحتجاج مستمرا في الفلسفة المعاصرة غير انه يقوم في ظروف عسيرة وفي وسط كل اخطاء من اللون .

اميل برييهيه (١-٩٧)

ان هذه العبارات التي نقلناها عن **اميل برييهيه** من اسهل الطرق التي يتسنى للمفكر سلوكها الى الوصول الى اثبات ضرورة الفلسفة والمسائل المتجاوزة عن المحسوس في الافكار وان التقسيم الذي اورده على المعرفة على انها موضوعية تارة و طريقية اخرى من الاصول الصحيحة التي لا بد من الاعتراف بها .

غير ان الذى يمكن ان يقال في التقسيم بطريق اكمل هو :

ان المعرفة تكون تارة موضوعية بحتة وتكون بنفسها مورداً للمعرفة و التامل من حيث حقيقتها واقسامها من الجزم والظن والشك وغيرها او من حيث منشأته وغير ذلك .

و اخرى تكون طريقية بان يلاحظ بها الحقائق الخارجية كمرآة ينظر فيها الى الصورة وليست النظر فيها الا طريقا وفانيا في الصورة وفي هذا القسم يكون الشيء تارة هو الانسان نفسه ، واخرى هو الخارج عن الانسان فيكون الاقسام ثلثة . (١)

اما في القسم الاول فالمعرفة غاية بذاتها وفي القسم الثاني والثالث فالغاية خارجة منها فهى انسان تارة ، وخارج عنه اخرى ، ولاريب ان افلاطون لم ينظر في المعرفة على انها مقصودة اصيلة ، وبعبارة اخرى لم ينظر فيها على انها هى الغاية التى تكون مفاد القسم الاول - بل ولم يحاول ان يجعل غاية المعرفة هو الانسان نفسه كما صنعه شيخه سقراط وانما جعل حالة سابقة للروح ادر كت الحقائق والمعانى فيها قبلما تهبط الى عالم الاشباح والاضلال . فما يراه افلاطون من شان المعرفة عين ما ذهب اليه اوغوست كونت وقبله فرانسيس بيكون ، وانما الاختلاف بين المتفكرين (افلاطون و كونت) من جهة الخارج الذى يقع غاية للمعرفة ، بمعنى ان الاول يرى ان ما في الخارج ليس الا اشباح الحقائق قد وصلت اليها الروح في محلها الارفع .

واما الثانى منهما لا يرى للروح وشؤونها وللخارج وحوادثها موضوعية الا ما نحسه ونلمسه بحواسنا الفعلية . و من ذلك تبين ان ما ذكره اخيرا بقوله : « فهى (الفلسفة) في جملتها مجهود جدير بالاعجاب يراد به حفظ التوازن بين هذين النوعين من المعرفة و بيان ان

(١) وليلم ان المعرفة تقبل التقسيم من جهات اخرى ايضا من حيث الجزئية والكمية وغيرهما .

النوع الاول منهما هو وحده الذي يجعل للثاني قيمته . فالفلسفة هي احتياج مستمر للعقل ضد الاستغراق في العادات المادية الجامدة التي تودى اليها الصناعة « ليس على ما ينبغي ؛ فان القسامين المذكورين من المعرفة لا يتعدى موضوعها عن الانسان و الخارج ولا ريب ان مخالفي الفلسفة ايضا يلزمون انفسهم بان يفهموها ويصلوا فيهما الى القوانين والنواميس النهائية . فليست علة افتقارنا الى الفلسفة ضرورة الموازنة بين النوعين من المعرفة لانهما كما ذكرناه مما لا ينكره احد ، و اما انهم هل نجحوا فيها ؟ مسألة لا بد عن الاجابة عنها .

نعم ان جعل المباحث القائمة حول الانسان الداخلية فلسفة ، و منشأها علة لها ، فلا يبعد ان يكون ما قرره صحيحا الا انه يشبه طريقة القدامى في الفلسفة حيث جعلوا الفلسفة كل العلوم ، نعم يمكن ان ينتزع عن مسائل التوازن مفاهيم وقضايا باعالية تكون فلسفية بلا واسطة او تؤدى اليها معها .

ولكن كما سنذكره هذا شان جميع المسائل العلمية كانت انسانية او خارجية فانها عند ما يراد ارتباطها بما يحيطها من العوامل الخاصة و العامة فانه ينجر الى مسائل فلسفية تخرج عن نطاق العلوم ، غالبا و مما يلفت النظر في العبارات الماضية ما افاده من تقابل محاولتي **ديكارت و كانت** حيث ان الاول منهما يجعل للعقل المقام الاول ، والثاني يؤكده خضوع جميع الظواهر الكونية للقوانين ؛ وعندى ان وجه التقابل ما بين اسلوبي المتفكرين لا يخلو عن غموض ، فان خضوع جميع الظواهر الكونية للقوانين ليس مما ينكره **ديكارت** ، حينما يقسم **كانت** طرق المعرفة الى الحس السامى *Transcendental Aesthetic* وهو يجعلها اول مراتب المعرفة و به تتوجه الى الخارج ، والتحليل السامى *Transcendental Analytic* وهو ما يجعلنا ان نفحص عن تلك المحسوسات التي وصلت الى العقل ، و كلا الامرين مما

لا ينكره احد منهما ، فان ضرورة خضوع جميع الظواهر الكونية مما يصر اليه **ديكارت** ايضا غاية الامران السبيل اليها ينحصر في المعرفة اليقينية بعد ما محصها العقل .

وليس لنا ان نطمئن بجميع ما ياتينا به الحواس من دون تمحيص من العقل وهذا

لا ينكره **كانت** ايضا ، بيد انه يرى للعقل حدودا لا يمكن له التجاوز عنها .

ولا ميل **بريهيه** عبارات اخرى في الاحتياج الى الفلسفة اوضح مما نقلناه انفاوهي :

« نقد المبادئ - تدل المبادئ سواء اكانت خاصة بالعلوم ام بالاخلاق ، تدل

على القضايا الاولية التي تعد نقط بدء ضرورية لكل بحث .

كمبادئ علم الهندسة . و كمبدء الحتمية العام في علم الطبيعة .

و كمبدء الواجب المطلق في الاخلاق ، وهذا هو منشأ ذلك الشعار الذي اكده مفكروا

العصور الوسطى « من الواجب ان لا توضع المبادئ موضع الشك او المناقشة » .

وقد ذهب كثير من الفلاسفة من امثال **القديس اوغسطين** الى ان هذه المبادئ

حقائق ابدية ترتبط بالوجود الالهي ، ومن الاكيد انه قد وجد عدد كبير من فلاسفة الشك

قبل عصرنا هذا ، لكن شكهم كان لا ينصب على الوظيفة التي يجب ان تؤديها المبادئ في

تحصيل المعرفة ولا على بدايتها اليقينية ، بل كان ينصب بالاحرى على عجز العقل الانساني

عن الاهتداء الى معرفة منبع هذا اليقين .

مثال ذلك ان « هيوم » كان لا ينكر مبدء السببية ، بل كان يحاول تفسير :

لماذا نستخدم هذا المبدء بثقة مستمرة مع انه لا يقوم على اساس من البداهة المنطقية او على

التجارب ففي ازمة المبادئ التي نشهدها منذ بدء هذا القرن نرى ان الامر ليس خالصا من

الشك او الريب ، بل نجد أن موضع الاشكال ينحصر في دور المبادئ ووظيفتها ، فلم يعد

موضع البحث ان نتساءل عن اصل المبادئ التي قد يشهد بصدقها ، بل عن مكان هذه المبادئ في عملية المعرفة ...

والامر الذي اريد استنباطه من هذه المناقشات هو المكان الذي يجب ان يخصص بالمبادئ ففي حين يعتقد بعضهم انه يستطيع تحديد المبادئ الضرورية التي تكفي في استنباط جميع القضايا الرياضية ، لا يريد الآخرون سوى الاستمرار في البحث دائماً و الصعود الى المبادئ للوقوف على شروط الفشل والنجاح ، وذلك تبعاً لفشلهم او نجاحهم .

وهكذا نرى ان قيمة المبادئ لا تحدد في ذاتها ، وانما تقاس بقدرتها على البرهنة وهي تلك القدرة التي لا يمكن معرفتها الا اذا وضعت موضع الاختبار ، فليست البرهنة في خدمة المبادئ بل المبادئ هي التي في خدمة البرهنة .

اميل برييه (١٩٧-٢)

وما احسن ما افاده اميل من ان « موضع الاشكال ينحصر في دور المبادئ ووظيفتها » وهو يبين ما ذكرناه في مبحث « ارتباط الفلسفة بعوامل المحيط » من ان المفاهيم العالية و المسائل الاصلية الفلسفية انما تتغير من حيث التطبيق والامور العارضة بحسب تطور الازمنة والشؤون المحيطة بها ، و اما نفس المبادئ و المفاهيم والمسائل المذكورة فلا يمكن الشك في ثبوتها و ضرورتها في كل فكرة عالية او متوسطة ، من دون تاثرها من العوامل المحيطة بها .

نعم تبقى الجملة الاخيرة مورد للبحث والمناقشة ، حيث ان اميل انما استخرج المبادئ بتحليل البراهين العلمية عليها فقط فقال « فليست البرهنة في خدمة المبادئ بل المبادئ هي التي في خدمة البرهنة » .

في هذا البحث نظريتان مختلفتان على ما يظهر من امثال هذه الجمل ولكن عند الفحص الدقيق يعلم ان كلتا النظر يتين حقيقة واحدة في الافكار ، فهناك مبادئ في خدمة

البرهنة كمبدء السببية والحركة وغيرهما واخرى تكون البرهنة من مقدمات ثبوتها ، فان مبدء السببية مثلا يستخدم للبرهنة على احتياج معمول خاص بعامله في حين ان نفس المبدء مما يتصحح ثبوته بالبرهنة الشاملة لمبادئ اخرى الى ان تنتهي الى مبادئ اولية لا تقبل البرهنة وقد حاول بعض الواقعيين الجدد ان يعضوا النظر عن سبق المبادئ و تقدمها العلمى على البرهنة و يعتقدوا بان المبادئ امور كلية لا تعالج الامور الجزئية بل وقد رأي فيه نحو رجعة الى الوراء قال :

«ولقد قرر **او قليدس** انه لو وقعت عدة قضايا واضحة اصولا واسسا لامكن استخراج الغوامض من الاشكال بسببها ، ولكن الهندسات الحديثة التي تتمايل نحو المطلق تعمل غير تقرير **او قليدس** ، فانهم يحرزون قبل الاستخراج اصولا كلية و يجعلونها اسسا ثم يستنتجون منها القضايا على اسلوب القياس ومن هذا القبيل الهندسة الخطية والمترية وفرضية **ريمان** ثم يسئل عن تعيين صحة احد الطرفين - ويجب عنه بان المنطق الجامد يرحج الثانى سيما بملاحظة الايدولوجية الاجتماعية الارتجاعية لانه يدافع عن المبادئ العالية المطلقة »

ولم افهم وقد فحصت عن بعض الافكار العالية وهم ايضا لم يفهموا جداً : انه لاى سبب قرر **او قليدس** نفسه عدة اصول يبرهن عليها ويجعلها اسسا لاستنتاجاته في القضايا النظرية الهندسية ، او ليست هى كليات جعلت اصولا اولية يحتاج اليها القضايا في استنتاجها ؟ .

ثم لا يختص اخذ الكليات و المبادئ اصولا للبرهنة **باو قليدس** و **ريمان** و الرياضيين الجدد ، بل اذا فحصنا عن صميم الدليل اياما كان فنرى ان صفة الدلالة انما تقوم بمبادئ مسلم بها منطقيا اورياضيا او طبيعيا اوغيرها من الفنون ، وان كان التسليم بها يختلف باختلاف الموارد فاستنتاج نتيجة خاصة من معادلة معينة يحتاج الى مبادئ رياضية

كتبديل طرفيها مثلاً ، وان لم يلتفت اليها المستنتج حين العمل .

كما انه قد يكون المبدء حال استخدامه للبرهنة كلياً مستفاداً من الحس .

ولهذين السببين نحتمل ان يقصد بترجيحه طريقة **اوقليدس** حسن ابتنائها على الحس ، وهو جيد في مورده ولا يستلزم ان يكون جميع الموارد تابعه له على ان المبدء المحسوس ايضاً يحتاج في كليته التي تلازم كونه مبدءاً الى تجريد و اطلاق ولا يلزمه الارتجاع الى المنطق الجامد اصلاً .

ثم ان الكاتب يقول في كتاب آخر له :

« ان معرفة اجزاء الطبيعة انما تتم بواسطة العلوم التي تكشف عن روابط الطبيعة

كشفاً استمرارياً وتوجد اجزاء من الطبيعة دقيقة ومترايدة .

وعلى عكس من ذلك يمكن ان يقال ايضاً ان معرفة الطبيعة بتمامها من المقدمات

الخاصة بالعلم .

افتراض ان الطبيعة تشكل وحدة ، مقدمة لكل علم .

كل واحد من العلوم جزء من العلم الكلي المتركب منها .

فبالنتيجة : من المهم تحقيق الاصول والقوانين الكلية في كل من العلوم المخصوصة .

فالجملية التي قال فيها : « افتراض ان الطبيعة تشكل وحدة ، مقدمة لكل علم . »

اشد تجريداً من المبادئ الكلية التي تكون في خدمة البرهنة . فان المبادئ الكلية حقائق

محدودة ومجردة عن المحسوس بواسطة واحدة او وسائط قليلة بمعنى ليس بين المحسوس

والمبدء المجرد الا ما ذكرناه من قسمي الواسطة .

بينما لا يمكن افتراض وحدة الطبيعة الا بعد تجريدها عن الوف من الخواص

المحسوسة . وبعبارة واضحة : معنى افتراض وحدة الطبيعة في مقدمة كل علم يلازم كون

الانسان فيلسوفاً اولاً ورياضياً ثانياً .

« خلال المشاجرات الواقعة بين النظريات الجديدة و القديمة يبدو التعشق الى ادراك نظام الكون شديدا و كلما يزداد الموانع والمشكلات ازداد التشوق اليه . »

لثوبولد اينفلد (٩٨) البرت انيشتين (٩٩-١)

نعم ضرورة النظام في اجزاء الكون بمرتبة من اللزوم لا يرى العالم بسبب تفكك معرفة اخلا لا في النظام بل يتشوق الى ان يستكشفه من خلال جهالاته التي لا يرتبط بالواقع .
وقد ذكرنا سابقا ان واقع الكون غير معرفة الكون ، وقد تسلم بهذه الحقيقة جمهور المتفكرين ولا يخالفهم الا السوفسطائيين اللاعبين بعقول الناس والكون جميعا ، وبالجملة لا يؤثر في حقيقة الكون علمنا ولا جهلنا به فهو مستمر في نظامه سواء ادر كناه ام جهلناه فان ادنى خلل في النظم يوجب اختلال الكل فلو فرضنا : انه وقعت نار على قطن يابس ولم يمنع عن تاثيرها فيه شيء ومع ذلك لم يحترق القطن فحينئذ لا بد من افتراض سلب التاثير عن النار والخاصة الاحترافية عن القطن وهو يوجب سلب السببية عن علمتهما السابقتين وهكذا يتسلسل السلوب فلا يوجد في الكون اقل نظم .

« لو عرفت قوانين الفيزياء عامة لتوجه الافكار الفعالة الى ميادين اخرى من العلم ، ويمكن ان يوجب هذا التوجه اشياء مغيرة لحقيقة الحياة . »

البرت انيشتين (٩٩-٢)

« ومن العجيب ان الفيزياء لم يعرف لنا من الواقع الا قليلا ، و ان العوامل

(٩٨ - ٩٩ - ١) السير التكاملي للفكر من التصورات القديمة الى النظرية النسبية ص ٢٦٩
البرت انيشتين ولثوبولد اينفلد من الترجمة الفارسية .

(٩٩ - ٢) مفهوم النسبية ص ٢٥ انيشتين بقلم برتراندرسل من الترجمة الفارسية .

المقررة على طبق مصلحتنا وما يخص انتخابنا بتوسط الآلات الإدراكية تحددها علمونا . »

البرت انيشتين (٣-٩٩)

ومع هذا الاعتراف الصريح من بطل الفيزيقي والرياضة كيف يؤمن بعض المحصلين والكتاب

بما وصلنا إليه من القواعد المحدودة ويجعلها فراء في جوفه كل الصيد .

مع أنك لو فحصت عن عقول اكبر العلماء الذين يفحصون عن الطبيعة غير معترين

بعده ظواهر معينة لما وجدت منهم تلك التجسمات الخالية عن الحقيقة التي يجعلها ابناء

العلم البدائيين في الشرق و الغرب .

« ليس ما يقصده العلم اثبات حقائق ثابتة و اكتشاف عقائد قطعية و ابدية .

و انما العلم يسعى بان يقرب من الحقيقة ، و يفتح الابواب المسدودة من اسرار

الطبيعة ، ويرفع استار الابهام واحدا بعد واحد حتى يصل الى قمة المعرفة الممكنة او

يتقرب اليها بلا دعوى الصحة الكاملة في جميع مراحلها الصعورية . »

البرت انيشتين (٤-٩٩)

خالفا للمستعجلين من شباننا حيث يجزمون بكل شيء بادنى الملائمة بينه و بين

نفوسهم الضيقة ، فهؤلاء لو عاشوا من اقدم الأزمنة العلمية الى اليوم لجزموا بكل ما

ادركوه واحداً بعد واحد و لعاشوا في ظل تناقض القول والفكرة دائماً .

« ان العلوم الطبيعية محدودة في دوائر المعرفة الانسانية ولا تتجاوز عنها . حينما

يوجد هناك مجال لمدخل المعرفة من غير الطرق التي يهدى اليها العلوم الطبيعية . »

سيرار توراڤينجتون (١٠٠)

. (٣-٩٩) المصدر ص ١٩٤ .

. (٤-٩٩) المصدر ص ١٧٤ .

. (١٠٠) من نظرية النسبية الخاصة ص ٥٠ مصطفى مشرفه بك .

« في سبيل التطرق و السير التكاملي نحو المجردات و الوحدة الكاملة ، نرى الانقسامات البدائية لعلم الفيزياء كانت واضحة و مما لم يمكن اجتنابها .
وانما ترك الفيزياء تلك الانقسامات البدائية من جهة سيره الكمالى الذى كان يترك
الانسان انتباهاته الابتدائية ورائه وكان ايضاً يغير الموضوعات التى كانت ماخوذة عن الحواس
و الفنون الفيسيو لوجية اخذاً مستقيماً .

وببيان اخصر كان ذلك حينما كان المتفكرون يتمايلون عن المحسوسات الى المجردات .
ولننبه على ان الملاحظات المذكورة كانت تدافع عن الفلسفة الواقعية . »

بول جودرك (١٠١)

ولكنك عرفت فيما سبق غير مرة بان بعض المعاصرين من الفيزيائيين و الفلاسفة
استنتجوا من العلوم : الفلسفة المثالية ، وعندنا انه قد اشتبه على جمع من معاصرينا حقيقة هذه
المشاجرات وزعموا : ان هذه الاصول المجردة والقوانين العالية تسلب الواقعية الخارجية
عماء الادراك ، وتجدر الخرافات الحاكمة في القرون الخالية . و كل ذلك من عدم
تدقيق النظر في تلك المناقشات الهائلة وعمدة هذه الاوهام كانت نتيجة الجهل بمعنى الواقع
والادراك والرابط بينهما ، فتخييل الرجوع الى ما لفظه الانسان في صفحات تاريخه السالفة
التي يكذبها علومه اليوم .

« قد بدأنا بحكايتنا عن السؤال عن اصغر جزء من الذرة (ما هو اصغر جزء

للمادة ؟)

و هل نقدر على تجزئته باصغر من ذلك ، و ختمناها باكتشاف الذرة القوية

(Atom) المتشكلة من الالكترونات الدوارة والبروتونات المركزية « اسس علمنا هذا »

الذرة القوية التي تحتوى على مخزن عظيم من الطاقة ، وقد تهتز في ماوراء الفضاء غير المتناهية ، وتولد امواجاً في الاثير كالامواج المحسوسة في حياض الماء .

الا لكترون والبروتون وامواج الاثير المجهولة هي التي تشكل اسس الكون : ولم يتجاوز اليوم معارفنا عن اقل رتبة المعرفة الحقيقية ، ولم تنكشف القمم العظيمة في حدود العلم بعد .

و ان امامنا مناظر هائلة وعوالم جديدة لا بد من ان نستولى عليها ، وهو شان الواردين في العلوم السائرين في سبيل الحقيقة المنشودة ، وكان كتابنا هذا اشارة الى ما يجرى امامنا . «

جان لنجدن دويس (١٠٢)

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

« فامسائل المختلف عليها بين رسل و الفلاسفة التقليديين تتعلق بالموضوع و الطريقة على الاكثر .

اذا اعتقد الفلاسفة ان مهمتهم هي اتخاذا المعرفة كلها ميداناً للبحث ، والسعى على الحصول على نظرة في الكون في مجموعة من شانها ان تكون اكثر شمولاً من اية نظرة يستطيع علم واحد بمفرده ان يقدمها ، و ذلك بترتيب النتائج التي تحصل عليها العلوم الخاصة .

يعتقد **رسل** ان الفلسفة يجب ان تتناول مشكلاتها واحدة بعد واحدة - ١٣٥ -

فبينما يسلم الفلاسفة من دون اعتراض بالنتائج التي توصل اليها كل علم من العلوم المتعددة في ميدان بحثه الخاص يمضون بطرائق عقلية خالصة في استخلاص اعتبارات معينة تنزع الى تبين ما يجب ان تكون عليه طبيعة الكون بصفته الكلية فالفيلسوف لا يهتم بالعلم من حيث هو بل بطبيعة الكون التي يتضمنها وجود العلم ، وهو لا يهتم بالخبرة ذاتها بل بمسئلة الظروف او المستلزمات التي تؤدي بالضرورة الى جعل الخبرة كما هي .

اما **رسل** فقد شك من البداية في هذا المفهوم لاهداف الفلسفة و طرائقها و شاركه في شكه هذا عدد كبير من الواقعيين الجدد . وهو يرى انه لا يمكن الحصول على نتائج محسوسة كما لم يمكن الحصول على نتائج محسوسة بطرائق الاستدلال القبلي *Apriori Reasoning* التي كانت الفلسفة تتبعها قبل الان و لذلك يدعو **رسل** الى ان الفلسفة يجب ان تحل نفسها في العلوم الخاصة المتعددة ، و يجب ان تسير على طرائق علمية كى تتوصل الى نتائج جزئية منعزلة بدلا من ان ينظر بصورة عامة في النتائج التي حصلت عليها انواع البحوث الاخرى .

بعبارة اخرى انه يعتقد ان الفلسفة يجب ان تتناول مشكلاتها واحدة بعد واحدة ، وان تسعى الى حلها بصورة انفرادية و ان هذه الحلول الانفرادية لا تطلب ضرورة وجود نظرية تامة عن الكون ، وانه لا يوجد شيء يدعى حقيقة فلسفية اى حقيقة عن الكون في مجموعة تضاف الى مجموعة الحلول الصحيحة للمشكلات العلمية الجزئية الخاصة وتختلف عنها .

وعلى كل اذا كان **رسل** مصيبا فيما يدعوا اليه اصبح اكبر قسط من الفلسفة لغوا اما اذا كان مخطئا ، فلعلنا نامل ان نصل الى الحقيقة عن الكون بالطرائق التي اتبعتها الفلاسفة اتباعاً تقليدياً .

وسوا اكان رسل مصيبا ام مخطئا فمن المحقق ان البشر سيواصلون تفلسفهم على اية حال لالشيء الا لان للتأمل الفلسفى اثر عميق سام في العقل ولان غريزة حب الاستطلاع التي يخاطبها هذا التأمل متصلة في النفس .

برتراند رسل (١٠٣)

قد اخطأ رسل في اهمال الناحية العظمى من الواقع المؤلف من الانسان والواقع (الانسان - الواقع الموضوع) وقصّر نظره في الواقع وطرائقه التي لا بد من ان توضع طرائق محضة ، و بعبارة اوضح يريد رسل ان يرى الواقع كما يرى الانسان ، الحجر ، و الشجر ، ولكنه لم يتوجه الى الانسان مرتبطا بالواقع على ما توجه اليه جود من ان حب الاستطلاع و عدم اقتناع النفس بنتائج جزئية متحصلة من مسائل العلوم الجزئية من غريزة الانسان التي نحسها ونشعر بها . واطن ان رسل وغيره من الواقعيين الجدد لم يتنبهوا على عقم ما اتعب كونه في تحقيقه وعلى ما ظهر بعده بصورة المنطق الوضعي ، فلو كان ما زعمه منتجا لادى الى انقراض جميع الفلسفات الايجابية و السلبية مع انها تتزايد يوما بعد يوم و يبدو البحث عن المسائل والمفاهيم العالية المتكفلة لتوحيد النظر في الكون شديدا .

فلا بد لنا من النظر في الواقع الذي ينادى رسل بعدم التجاوز في الوصول اليها عن الملاحظات الحسية انفرادية :

« ان طريقة رسل للتخلص من هذه الصعوبة هي ازالة ما يدعى بالاجسام المادية من الكون مع الاحتفاظ بوجود عالم خارجي . و في الحال يتبادر الى اذهاننا هذا السؤال :

مماذا يتكون العالم الخارجى اذا لم يكن متكونا من الاجسام المادية ؟

جواب رسل هو أن العالم يتكون من حقائق الحس المعطاة Data و حقائق الحس المعطاة هذه ليست اجساماً مادية بل هي موجودات مثل قرعات الصوت و انواع الالوان نعرفها - بلغة مشكلات الفلسفة - بواسطة التعرف اى نعيها مباشرة عند الاحساس . ويسمى رسل حقائق الحس المعطاة هذه الاجسام المحسوسة (Sensibl object) للتمييز بين الاحساس الذي هو حدث عقلي يقوم على وعينا الجسم المحسوس وبين الجسم المحسوس الذي نعيه عند الاحساس .

و يعضى رسل قائلاً : عند ما اتحدث عن الجسم المحسوس يجب ان لا يفهم انى لا اعنى به شيئاً كالمنضدة ، بل ذلك النوع من اللون الذي نراه بصورة انيية عند ما ننظر الى المنضدة . وتلك الصلابة التي نشعر بها عند الضغط على المنضدة باليد . و ذلك الصوت الخاص الذي نسمعه عند ما نضرب عليها باليد . اسمى كل واحد من هذه جسماً محسوساً كما اسمى و عينا اياه احساساً

اذا فما هي المنضدة التي نقتنع بوجودها اقتناعاً لاشك فيه ؟

يقول رسل ان المنضدة انشاء او بناء منطقي من المظاهر المختلفة التي تقدمها مجموعة من حقائق الحس المعطاة الى اشخاص مختلفين .

وهذا هو الواقع الذي يهدينا رسل الى ان نعتقه به و نكون مخالفين للمثالية ، ولكنه ماخوذ في نظام فلسفي قدرنا اليه ديكرت من قبل وكان صورة من الصور المثالية ، حيث ان الكيفيات الثانوية المذكورة في فلسفة ديكرت كانت انشآت للعقل والحواس في حين انه كان يسلم بوجود المادة في الخارج ، الا ان رسل لم يمتنع به بل انكر المادة بتأناً و ارجعها الى حقائق الحس المعطاة فان كان ديكرت مثاليا في العوارض التي تعرض المادة فرسل مثالي في الكيفيات والمادة معا .

ثم يرفع رسل هذا المبني المنطقي والحسي الى مصاف امثالية ، و بما بيناه تعرف
 التهافت الظاهر في كلام رسل حيث انه ينكر الفلسفة لانها تخرج عن نطاق الواقع الخارج
 ثم يثبت العلوم لانها يبحث عن الواقع حين انه انكره بتاتا ، مع ان المفاهيم و المسائل
 العالية التي تعترض علينا في سبيل الانسان والواقع الخارج لم تنقيد بان يكون الواقع
 هو المادة الموجودة ما وراء الحس كما يدعيه الواقعي الحقيقي .
 بل الواقع المفروض كل ما هو يقع موضوعا للدراك .

ثم ان ما اختاره من ضرورة انحلال الفلسفة على الامور الانفرادية مما لا يعقل ، بداهة
 ان المتكفل لا يصل الافكار الى تلك الامور هو العلم غالبا ، فانه لا معنى لقولنا ان المتكفل
 لاستنتاج الاربعة من اضافة اثنين الى اثنين اخر هو الفلسفة ، وبعبارة اخرى ان الموضوعات
 المحدودة بما هي منقطعة عن الوحدة الشاملة في نظام الفلسفة لا تنحل على مسائل ومفاهيم
 عالية مختصة بالفلسفة ، و انما تنحل على مبادئ يتسلم بها الباحث .
 ولو كانت الفلسفة على ما يزعمه رسل قابلا للمعنى الذي ذكره فهو لم يعالج مشكلة
 حب الاستطلاع بمعناه الغريزي للانسان ، و نحن نبين ما يقصده رسل بعبارة كاملة ونحقق
 اشتباهه العلمى والفلسفى :

«ان هذا هو ما يدعونا اليه المنهج الحديث (متدولوجيا) و قد قام له انصار في
 القرون الثلاثة الاخيرة ، و بيانها بوجه اخصر ان المفاهيم و القوانين التي يضعها العلم مورد
 استنتاجه اثباتا و نفيا ، لا بد ان يلاحظها موضوعية في المرة الثانية و يبحث عن ارتباطها
 بما حصل من علم اخر ، و كذلك لا بد من ان يوقع جميع النتائج الحاصلة عن العلوم موقعا
 يناسبه في الفكر الانساني بملاحظة الواقع . و يمكن بيان المنهج العلمى ببيان اخر سيجيىء
 في محله ، و لكنك تدرى ان مثل هذا المنهج لا يخلو عن لحاظين : موضوعى و طريقي ،

بمعنى قد يلاحظ المنهج موضوعيا كالفلسفة التي لها موضوعها ومسائلها مستقلة ، وقد يلاحظ مشيرا الى مفاد العلوم ، وشيء من اللحاظين لا يكفي لما نسعى ورائه من الحقائق المطلقة المطلوبة لادراك الانسان من ناحية غريزته الاستطلاعية التي قد مر انها من اكبر الغرائز الانسانية و اوضحها وقد عرفت كرارا ان ليس الاستطلاع من قبيل ما يستحسنه الافكار كالمسائل الادبية و التخيلات الشعرية بل الانسان المتفكر لا يرى في نفسه بدا من الاستشراق على الكون مجموعا ، وعليه فان كان المنهج موضوعيا فلا ريب انه عبارة اخرى عن الفلسفة حيث تتطلب استقلاله شانه ، وان كان طريقيا فهو لا يزيد على ما استفاده الانسان من نفس العلوم ، فلو كان الانسان يكتفى به لما تفكر في انه هل للعلوم منهج سطلق ام لا ؟ فلنمثل لذلك مثلا : نرى ان من الحركة ما هو انتقال من اين الى اين ثان (الحركة الاينية) كما نراه في الاجسام و الكرات على اقسامها ، وهذه الحركة في نفسها ينقسم بانقسام الاتجاهات التي تتخذها من الدوران و الاستقامة و الانكسار وغيرها ، ثم نرى الحركات الكيفية و الكمية في النباتات و الحيوانات بل و الجمادات ايضا كتبدل الثمرة من الخضرة الى الحمرة و الجنين الى خلفة سوية و الاحجار و المعادن من لون و خاصية الى لون و خاصية اخرى و كالصغر و الكبر و القلة و الكثرة العارضتين لتلك الاشياء ، و نرى ايضا ان تلك الظواهر تشترك في جامع واحد ، و هو الخروج من القوة الى الفعل مثلا ، ولها فوارق يمتاز بها كل واحدة من الاخرى

فحينئذ لا بد من ملاحظة ما يؤديه العلوم و ما تقدمه لنا في مقولة الحركة ، ان ما قدمه لنا العلوم هو ادراك الحركة و اقسامها و الحقيقة الجامعة و الفارقة بينها فقط ، ومن الواضح انه لم يتم بما ذكرناه جميع ما لا بد لنا من ان نعرفه في حقيقة الحركة ، فان هناك اسئلة اخرى يثيرها العقل بلا انقطاع و يتطلب الاجوبة عنها طلبا للاستقرار الذي يتشوق اليه بعد ما القى نفسه في الاضطراب من ناحية التجربة ، على حد ما قاله كانت : التجربة توظف

العقل أكثر مما تقنعه . وبعض هذه الأسئلة ككون الحركة حقيقة الجسم الطبيعي أو لازمه أو خاصته ؟

و هل لها نشأة ومعاد ؟

و ما تدخلها في حديث الزمان والمكان ، والزمان - المكان ؟

وفوق ذلك كله ما حقيقة الحركة ؟

و هنا يتخير الانسان بين امرين اما ان يسكت عن الاجابة بالمرّة و هو مما لا يقنع العقل و العقلاء والفكرة و المتفكرون به ، و الا لكنا واقفين في عصر الحجر متحيرين واما ان يبحث عن الاجابة عنها ، فهنا ايضا لا يخلو عن امرين .

الاول ان ترتب الاجوبة ترتيبا علميا ونضعها فيما تقتضيه من الموضوع العلمي ، ومعنى

ذلك ان يكون البحث علميا وطرقه علمية لا تتجاوز عن الحس و العيان .

الثاني ان نبحث عن عدة مفاهيم وقضايا عالية كى نستدرج الأسئلة تحتها ونصل

الى ما كنا نشده من المطلق للاستقرار .

الطريقة الاولى : هو المنهج العلمي الذى نادى به مفكروا القرنين الماضيين ، الطريقة

الثانية هي الفلسفة بمعناها الحقيقي الذى لم تخل عن اعمالها اية فكرة قوية إلى ان تصل الى

نظرة واحدة شاملة للكون باسره كما ترون في الافوال و الاراء التى نقلتها و سأنقلها ،

اما الطريقة الاولى فالاراء لها نتيجة ازيد من المعرفة العلمية التى تصل اليها من العلوم الجزئية

الا انها تتكفل ترتيبها من حيث جعل كل منها في رتبته التى يقتضيتها ، واما امثال

الاسئلة المذكورة فلا تتمتع بالاجابة عنها بالمنهج العلمي ابدأ و سابحث عن المنهج العلمي

وافيا في المباحث الاخرى .

« هل الغرور الفلسفى ينشأ من الكبر والاستعلاء الذى يختص بالفلسفة ؟

الم ينشأ كل تغيير و تكامل من نفس الفلسفة الكاهنة ؟ انى مؤمن بان التقدم والعلو بحسب الحقيقة للفلسفة فقط . واما المسائرات العلمية وقطعية احكامها تتبع الارادة التاريخية و العقلانية والاكتشافات التى كلها للفلسفة وهى (الفلسفة) تستقر في اقصى نقطة التحليل (Quoderata demonstrandum)

و نحن الان نعمم النتيجة ونقول بصراحة : ان العلم لم يكشف مجهولا بلا تائيد وتشويق و تجهيز من الفلسفة . «

توماس مان (١٠٤)

و هذه الجملة على حد التفريط في مسألة العلم كما ان الجملة التى نقلناها عن برتراند رسل على طرف الافراط ، فمن لاحظ الجمليتين وراق النظر فيهما راي ان البعد ما بين الفكرتين يمنع عن اية مصالحة مقربة بينهما ، و لذلك اظن ان الطرفين قد غفلا عن حقيقة العلم و الفلسفة نعم لو بدل **توماس مان** كلامه المذكور الى ان منشأ التحقيقات العلمية و جميع الاكتشافات التى منحت على الانسان و كذلك الفلسفة بمعناها الواقعى هو حب الاستطلاع الذى يعد اكبر و ابرز غرائز الانسان لاصاب في رايه و جعل لكل من العلم و الفلسفة رتبته الحقيقية .

« فهناك مسائل تقليدية معينة ظل الناس على مر الاجيال يتسائلون عنها ، ولا يزالون كذلك حتى يومنا هذا .

فهل الكون خليط من الذرات تجمعت عرضا او هو تنسيق منظم يتجسد فيه القصد و التصميم ؟

هل العالم كما نعرفه اتى مصادفة و اتفاقا ، او ان ورائه خطة مرسومة تتمثل فيه ؟

هل الحياة حصيلة ثانوية لعمليات مادية ، لاتعدو ان تكون نثارا متطائرا من الطينة الاولى ، او انها خاصة اساسية في نظام الاشياء ؟

هل ان عملية التطور اتت خبط عشواء ، او انها وليدة الغرض والقصد ؟

هل الانسانية ، وهى اعلى ما بلغه التطور و ادعاه للامل و الرجاء مقدر لها ان تسمو بالحياة الى معارج ارفع مما وصلت اليه ، او انها مقضى عليها بالخيبة و الانقراض اول ما تزول الظروف المادية التى مهدت لنموها و تقدمها و ساعدت عليه ؟

هل الانسان حر في ان يشكل حياته كما يشتهى ، او ان ارادته يقررها ما في تكوينه الجسمي من افعال منعكسة و مالمديه من رغبات لا شعورية ؟

هل الذهن نوع من الفاعليات المتميزة عن غيرها من النشاط الحيوى المستقلة عنها ؟ او انه محض وظيفة لعمليات جسدية يتولد عنها الشعور ينبثق عن الدماغ كاله الضياء ، كما يحصل في بعض الاغشية الدهنية عنها الالوان البراقة ؟

ان معالجة هذه المسائل و تمحيصها من شأن الفلسفة لا من شأن العلم . و الحق انه ليس بين الفلاسفة من استطاع ان يجزم في هذه المسائل بصورة حاسمة مقنعة - بل لقد يكون من المشكوك فيه ان تكون هذه المسائل قابلة لمثل هذا الجزم - و على الرغم من ذلك ، فانهم قد عرضوا بعض فرضيات نافعة ارادوا بها ان تكون اجوبة لهذه المسائل و قدموا من الادلة في تأييدها ما يعده كثير من اصحاب الراى ادلة مقنعة .

والفيلسوف في صياغة فرضياته (وهو في الغالب لا يدعوها فرضيات و انما يسميها فلسفة او مذهباً او نظرية في الكون) انما يستعين بسائر فروع المعرفة الانسانية ، و مجمل ما وصل اليه الانسان من خبرة ينظر إلى جميع ذلك بعين الرعاية والاهتمام فلا يفوته ان يعنى بالهام الفنان و برؤيا التصوف و بالباعث الاجتماعى في دعاة الاصلاح و بانفعالات العاشق و بالاحكام الخلقية التى تصدر عن بديهة الرجل من اوساط الناس - جميع هذه مادة يتناولها

ان مضامين العلم الحديث ابعده من ان تكون واضحة بل هي مضطربة - ١٤٣ -

الفيلسوف ليلقيها في طاحوته ، و كذلك فان عليه ان ياخذ بنظر العناية ما يصل العالم من نتائج ومستكشفات .

ان العالم وهو يعمل في ميدانه الخاص ، ليقصر اهتمامه و يحصره في جزء محدود من الكون والطبيعة ، يعكف عليه ويعتزل ماسواه وهو في هذه العزلة لقد يصل الى نتائج محدودة حاسمة نوعا ما ، و لكنه يقف ان يتامل في ما قد يكون من الصلات بين نتائجه و نتائج غيره من العلماء وهم يعملون في ميادينهم الخاصة .

و ليس هذا نقدا يوجه الى العالم فليس من شأنه ان يعنى بالمقارنة بين الأحكام المختلفة عن جوانب الكون المتعددة ، واستنباط ما بينها من علاقات شاملة فلا عجب إذا كان بين هذه الاحكام ما يناقض بعضها مع بعض ، لازالة ما قد يكون فيهما من التناقض ، عسى ان يتهيأ لنا عند النظر اليها جميعها نظرة شاملة يمكن ان يستخلص منها فكرة عن الكون الذي نحن فيه ، وان نرى على سبيل الحدس و التخمين رايا عن مصير الانسانية في هذا الكون وهذا من وظيفة الفلسفة .

سى . اى . م١ - حود (١٠٥-١)

٢ « خلاصة » ويظهر من هذا التلخيص ان مضامين العلم الحديث ابعده من ان تكون واضحة ، انما هي في الواقع مضطربة اشد الاضطراب ففروع العلوم المختلفة نتيجة اتجاهات متباعدة ، والنتائج التي تصل اليها من الباحثين فيها تناقض بعضها بعضا .

وقد ذكرنا على وجه الخصوص المعارضة بين الفيزياء وعالم الاحياء من ناحية وبين علم النفس من ناحية ثانية .

ففى الفيزياء خاصة وفي علم الحياة ما يوحى بتفسير مثالى للكون ، وهو تفسير لا يستبعد القول بالغرض والتصميم .

ولكن علم النفس على العكس من ذلك - يوحى بان العالم احداث تقع مصادفة و اتفاقاً ، ينتهى تحليلها تحليلاً عميقاً الى أن لا اثر للعقل فيها . فان المذهبين الذين اشرت اليهما في علم النفس الحديث ليس فيهما بتاتا ما يتضمن القول بحرية الارادة و التفكير ، او ان العقل امر جوهري وفيه من الخصائص الاساسية ما يمت الى طبيعة الاشياء ، بل انما يوحيان بخلاف ذلك تماما - اي ان العقل حادث وقع في الكون مصادفة لم يسبقه القصد و التصميم و ان الظواهر الروحية لم تتولد عما يشبهها و انما تولدت عن الد و افع العجماوية العمياء الغريبة عنها فهي التي تقررها و تتحكم بها .

سى . اى . م١ . جود

ولقد رفق جود نظرتة في نتائج العلوم و ضرورة ارتباط مسائل الفلسفة بها ارتباط المقدمة بالنتيجة ، وهو يؤكّد مانحن بصدده من اثبات ضرورة المفاهيم و المسائل العلمية في عامة الافكار . غير ان المضامين التي قررهما في سبيل الدعوى و الاستدلال عليها لا تخلو من مناقشات معنوية تشير الى جملة منها :

(١) اما في العبارات الاولى فقد قرر **جود** تقابلا بين القول بكون العالم خليطاً من الذرات تجمعت عرضاً و بين كونه منظماً يتجسد فيه القصد و التصميم ، فكانه زعماً منه بما لزمه القول بتجمع الذرات و المصادفة ضد الغرض و التصميم .

ولكن تفصيل الحق الصريح في المسئلة يقتضى الدقة باكثر من ذلك ، بان يقال: ان احتمال كون العالم خليطاً من الذرات لا يوجب القول بالمصادفة ايجاباً ضرورياً اذا القول المذكور يجمع وجود علة لحرركاتها الاجتماعية و الافتراقية كما رأيناه و نرى في تاريخ العلم و الفلسفة ان مات من المتفكرين ذهبوا الى ان جميع الاجسام الكونية تتركب من اجزاء لا تتجزى مع اصرارهم بضرورة العلة الموجبة لذلك ، وقد اعتنقه جمهور المتكلمين المسلمين و كثير من الفلاسفة الالهيين :

كابى رشيد ، و ابى بشر صالح بن ابى صالح ، و ابى على الجبائى ، والنظام وهشام الفوطى ، و ابى القاسم البلخى و غيرهم من المتكلمين والقدامى والمتأخرين من الفلاسفة ، وقد صدر هذا لاشتباه من كثير من كتابنا اليوم فزعموا ان اعتقاد تركيب الاجسام من الذرات او قدم الهيولى يستلزم القول بالمصادفة ومثل هذا الاشتباه مما لا يغمض عنه في مثل هذه المسئلة المهمة ، الا ان يشترطوا في مفهوم عقيدتهم المصادفة والاتفاق ولكن مما لاسترة عليه ان القول بالمصادفة لا يقتضى افتراض الذرات ابداً ، فلو فرضنا صدور الموجودات مصادفة لا تفترق الحال فيها ان تكون مركبة مما لا يتجزى او مما يقبل التجزئة وبعبارة اخرى ان مسئلة تجزى الذرات قضية رياضية بحيث لا ترتبط باعلى مسائل الفلسفة ؛ وان المسئلة المذكورة قد وقعت موضع النقاش والجدل بين نفس الالهيين ايضا ، وقد اشرنا اجمالاً الى اسماء عدة من المتكلمين الذين لا يتجاوزون عن نطاق الالهية و التدين في مشيهم القائلين بتركيب الاجسام من اجزاء لا تتجزى كما ان من الماديين من انكرها بتاتا .

واما السئوال عن كون عملية التطور وليدة الغرض و القصد ، او انما اتت خبط عشواء ؟ فمع قطع النظر عما ينظر فيه لا اراه الا تكراراً للمسئلة السابقة فانه مورد من مواردنا ، وبعبارة اوضح ان صحت المصادفة في الكون صحت الصدفة في عملية التطور والا فلا . الا ان يحتمل ان يكون وجوب العلة لمجموع الكون ضرورياً من دون ضرورتها لبعض اجزائه .

مع ان مسئلة عملية التطور مما تبدو حكاية لا اصل لها اذ ان جميع مساقه اصحاب التطور من الادلة لا يتجاوز عن كونه فروضا و تخمينات لا توجب ادنى ظن للفكر الذي اعتاد التصديق بالشىء بادلة واقعية ، وان ما استندوا اليه كما يقرره علم الجنين ليس الا حكايات مجعولة شبيهة بلطائف ادبية ، راجع ما افاده وون باير ، و بسمان ، و بربر وغيرهم

عن علماء الجينين في مسألة التطور .

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

(٤) قد افاد **جود** ان ليس بين الفلاسفة من استطاع ان يجزم في هذه المسائل بصورة حاسمة مقنعة ، واطن ان **جود** لم يتوجه الى آراء عدة كثيرة من مكاتب الفلسفة كالروحيين والمتصوفة وما يقابلهما من الماديين (تقابلاً لفظياً) حيث انهم يجزمون بما يعتقدونه ، ولم يبق عندهم اي احتمال لخلاف ما اعتنقوه ، فحينئذ لا بد من ان يريد **جود** : امكان الشك في جميع المكاتب الفلسفية حينما اخذنا عنها اصولها المقبولة المسلم بها عندهم حينما ينظر فيها نظرة غير مسبوقه بشيء من الاصول .

فان اراد بعبارته هذا المعنى فهو دقيق جداً ، حيث لم ارالى الا ان شيئاً من النظم الفلسفية يقدر على ايجاد الاستقرار والهدوء في الفكر الساعي ورائه و ان ادعى كل فيلسوف ان فلسفته رفعت كل سؤال واخبرت عن صميم الواقع .

ثم ان **جود** يفيد في عباراته الثانية :

(١) ان في الفيزياء و علم الحياة تفسير مثالي للكون وهو تفسير لا يستبعد القول بالعرض والتصميم ، ولكن علم النفس على العكس من ذلك - يوحى بان العالم عالم احداث تقع مصادفة و اتفاقاً ، ينتهي تحليلها تحليلاً عميقاً الى ان لا اثر للعقل فيها . وقد اجمل **جود** مسائل هامة في هاتين الجملتين لا بدلنا من ان نبينها اختصاراً :

فقد قرر التقابل بين المثالية والمصادفة اولا ومعنى ذلك ان الاخذ بالمثالية لا يوافق القول بالصدفة ، فلا يخفى ان معنى المثالية انكار واقعية ما وراء الادراك وليس هناك ما يمنع عن المصادفة في نفس الادراك فهو لا يكبر شانا عن المادة الواقعية من هذه الجهة اى الافتقار الى العلة وعدمه ، على انه يمكن انتزاع تالزم اخر عن كلامه فيكون طرفاه الواقعية والمصادفة كما يتخيله بعض المكاتب ويعتقد ان القول بالواقعية لا يلائم الغرض والقصد ، ولا اظن في مسائل الفلسفة خطأ كمثلها ، الا يرى هؤلاء المتفلسفون : ان اغلب فلاسفة العالم قديما وحديثا يذهب الى واقعية ما وراء الادراك ومع ذلك يرون الغرض والقصد فيه ضروريا .

(٢) ان انعدام اغلب خواص المادة الثابتة للمادة في القرن التاسع عشر في نظرياتنا اليوم (في القرن العشرين) لا يدل على نفى الواقعية ابدأ وان ما نشاهده اليوم من الذريرة ، او الموج ، او الذريرة - اموج لم نخلقه بافكارنا وان له واقعية كان هناك مدرك ام لم يكن . كما ان وقوع الاحداث عن غير علة ميكانيكية في النفس لا يدل على امكان الصدفة في الكون ، بل غاية ما ينتج هذه الظاهرة هي ان نفهم لمعنى السببية معينين .

احدهما العلة بمعناها الاصطلاحى في العلوم والفلسفة ومن خواصها استمرار وجودها الى صدور المعلول وضرورة الرابطة والسنخية بينهما .

وثانيهما السبب بمعنى الفاعل الذي ليس فيه تلك الخواص ، فلتكن الظواهر النفسية مسببات من قبيل القسم الثاني ، وهذا ينفي المصادفة في اصل الكون ايضا على ما يسلمون به . ومن غفلتهم عن قسمى السبب المذكورين نشأ الاشتباه المذكور وامثاله حيث تخيلوا ان حقيقة العلية في الخارج والنفس على معنى واحد ، ولم يتوجهوا الى ان الظواهر النفسية و نوااميسها في غير ما يرتبط بموضوع علم الاعضاء لا يخضع لاي شيء من النوااميس والقواعد الفيزيائية في الخارج ، فالاعتقاد بالتسوية بين النفس والخارج يوجب احد امرين : اما التزام نفى خواص للنفس ليست موجودة في الخارج او بالعكس ، وكلا الامرين يكذبهما

الحس والعيان فان للنفس خواصا لا توجد في خارج الطبيعة :

(١) يمكن للنفس ان ينتزع كليات من الموجودات الجزئية في الخارج .

(٢) في النفس فعالية خالقة للتجسيمات التي تجعل الواقع غير واقع وبالعكس ، ولقد حير

العلماء الذين يفسرون النفس وشؤونها على وزن الطبيعة الخارجية وشؤونها . و مثال ذلك يظهر في التعشق والتالم وغيرهما ، و كما قد يتخيل الانسان العادى انه زومنصب عظيم وهو زعيم الجماهير مثلا ويجسم بسبب هذا التخيل حقيقة الزعامة في نفسه ويظهر آثارها الطبيعية في اعضائه فكانه زعيم الجماهير حقيقة يمشى مشيهم وينظر نظرتهم و يأمر امرهم و ينهى نهيمهم . . . وهو لو سئل حين ذلك عن هذا الأمر لضحك ولا اعترف بعدم مطابقة تلك التجسيمات للواقع وان مؤداها كذب محض وانه لا يتعدى عن ان يكون انسانا عاديا بائع البقل مثلا .

(٣) ان بعضا من القوانين الديناميكية منقوض في النفس ، والمحسوس عدم جريانها

فيه لأن تطابق كميته العمل و النتيجة مما لا اثر له في النفس ، فان العمل والنتيجة قد يتخالفان في النفس وتبدو النتيجة اكثر من كمية العمل الذي وجد لتحصيلها .

(٤) ليست في الطبيعة ظاهرة تسمى بالاختيار في حين ان النفس تتصف به و ان بناء

المحاكم العقلانية في جميع انحاء العالم انما يقوم على الاختيار وغيرها من الخواص التي طالما سعى علماء النفس وراء التوحيد بينها وبين الطبيعة ولم يحصل لهم ادنى توفيق في ذلك كما سيبنى .

ثم ان جود اثبت مسألة المصادفة للنفس (من دون توجه الى اختلاف معانى السبب)

وغفل عما يقع في ذرات الطبيعة على ما يخبرنا الفيزياء الحديثة ونحن ننقل العبارات التي

اثبتتها جود نفسه في المقام :

(١) «الارادة المطلقة في الذرة . ليست الذرة في وضع ثابت على الدوام ،

فهي قد تمتص الطاقة من خارجها وقد تشعها الى خارجها .

ففي الحالة الاولى عند ما تمتص الطاقة يقفز احد الالكترونات من مدار داخلي الى

مدار خارجي .

وفي الحالة الثانية اي عند ما تشع الطاقة ، يحدث العكس فيقفز من مدار خارجي

الى مدار داخلي ومن الخصائص الغريبة في هذه القفزات للالكترونات الذي يكون عليه ان

يقفز من مدار الى آخر لا يبدو كأنه يجتاز الفراغ بين المدارين ، المدار الذي انتقل منه و

المدار الذي وصل اليه ، و كلما يلاحظ في هذا الصدد ان الالكترونات يبدو في المدار

الجديد بعد ان كان قد شوهد في المدار القديم ، فكان وجوده يتلشى في مدار ثم يبرز

في مدار آخر .

وخاصية اخرى لقفزات الالكترونات هذه ، في اننا لا نعلم زمن حدوثها ولا سببه

فنحن نجهل متى تحدث ولماذا تحدث . فهي تبدو في الواقع غير مسببة ، الى الحد الذي

تصل اليه معرفتنا في الوقت الحاضر ، فاذا كان الامر يتعلق بعدد كبير من الالكترونات

فاننا نستطيع ان نصل الى تقدير احصائي عن نسبة الالكترونات التي سيحدث لها ان

تقفز ضمن فترة معينة الى المجموع الكلي لها ، ونستطيع ان نعلم كذلك عن مدى قفزاتها

و عما سيحدث في المنطقة المجاورة للذرة عند حصول القفزات في الكترونات ، و لكننا

لا نستطيع ان نعين اي الالكترونات من بين مجموعها سيكون لها ان يقفز .

وقد ذكر الاستاد شروينجر في حديث له اورده جريدة (الاوبزرفر) .

«ان كلا من تلك الوحدات المنتهية في الصغر تتبع خطتها . مستقلة كما يبدو

عن اي قانون معين . فان جاز لنا ان نبحث عن نوع من النظام والتقييد بالسنة في هذا المجال

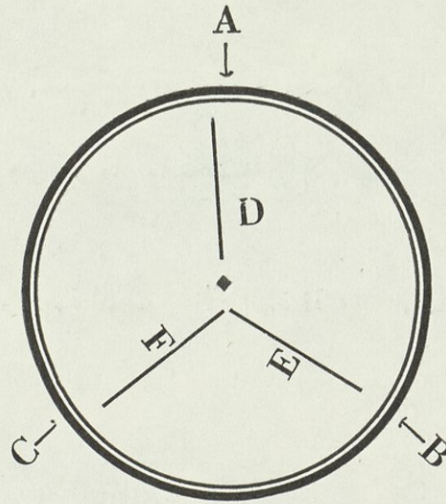
فهو نظام قائم على الاحصاء وحده ، ويتجلى في المجال الواسع للمجموع وحده ، اما الوحدات الصغيرة فلا تخضع لقاعدة معينة « . . .

فالالكترونات المفردة تتصرف و كأنها تملك شيئاً من التلقائية او حرية الارادة . و نسبة الارادة المطلقة لحركات الوحدات الاساسية للمادة يمكن ان تعتبر من النواحي الملحوظة في الفيزياء الحديثة و لكنها مصدر الحيرة ايضا لانها يمكن ان تكون اساسا للقول بان عوامل المصادفة والنزوات العارضة انما تكمن في صميم الاشياء وان ما يبدو من النظام واتصال العلة بالمعلول و السبب بالنتيجة ، انما هي خصائص للمجموع الشامل الذي يشترك فيه عدد عديد من الاحداث الصغيرة العارضة التي تقوم وهي فرادى على محض المصادفة والاتفاق ، ولكنهما منتظمة مسببة اذا شوهدت وهي مجتمعة .

و يقول **شروودنجر** في شرح هذه النظرة بان « المصادفة و الاتفاق - (حدوث الاشياء لغيرما سبب) هي الاصل والحال الاولى التي ليس لها تفسير مقبول ، بينا لا يظهر النظام واتباع القواعد والقوانين الا في عالم الظواهر الكبيرة و ذلك لكونها بتضافر فيها عدد عديد من الجزئيات التي تعمل بمحض المصادفة وهي فرادى » .

فكان لوجود بعد هذه المعلومات الفيزيائية الحديثة ان يستشهد للمصادفة بنفس الوحدات الصغيرة (الكترونات) فهي بنفسها كافية لمقصود **جود** . فن المصادفة لو كانت صحيحة في الخارج فهي اقرب الى ما يريد جود من جعل فاعلية النفس دليلا على امكان المصادفة في جميع الكون (وان كان تفسير السبب بمعنيين : علة و فاعل ، يرفع المصادفة عن مسألة الكترونات ايضا الا ان ما ذكرته لكونه تماشيا له) واما المصادفة فان كانت صحيحة في الخارج فهو يؤدي الى تناقض صريح لا يقبل التصحيح اذ لو لم يخضع كل واحدة من تلك الذرات لقانون السببية لما خضع المجموع لها اذا اجتماع عدة من الاصفار (الاعداد)

لا يشكل عدداً ، واجتماع عدة لا يخضع افرادها للقانون لا يوجب جريان القانون عليه .
ويمكن اثبات جريان القوانين السببية في هذه الوحدات بنظرية اقرارها زيلاً .
ان حادثة ما يمكن ترقبها من علة وشرايطها المعينة الا ان دقة الحادثة توجب لحاظ
جوانب اخرى لعلتها ، ولنمثل لذلك مثلاً يوضح ما نريده من هذه النظرية :
نفرض ان حادثة C . B . A ، معلول مر كب من خصوصيات ، وقد لاحظنا علته افرانها
F.E.D وتكررت هذه الحادثة إلى ان اعتقدنا ان الاجزاء الاولى (C.B.A) تترتب على
الاجزاء الثانية (F.E.D) فوزعنا لكل واحد من اجزاء المعلوم جزء من العلة فانطبق
(A على D . D على B و E على C و F على A) على ان يكون كل واحد من اجزاء العلة موثراً في
كل واحد من اجزاء المعلوم انظر الشكل التالي :



ثم اذا وجدنا مورداً كان يؤثر في جزء من اجزاء المعلوم (فليكن F) شيء اخر غير C
(فليكن G) غير اجزاء العلة السابقة ، او بالعكس بان وجدنا ان جزءاً من العلة يؤثر في

شيء آخر غير اجزاء المعلول (فليكن A يؤثر في H)
 فهل لنا حينئذ نقض قانون السببية مستدلين بعدم انحصار تأثير اجزاء العلة فيما له
 من اجزاء المعلول او بالعكس ؟

او ان هذه الظاهرة تدل على سعة دائرة تاثير العلة و صدور المعلول ، كما يقال في
 العلل النوعية كالنار و الشمس والدلك المؤثرة في الحرارة و لنفس الحرارة المؤثرة في ظواهر
 اخرى غير مسانحة .

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

« ان العلم وسيلة غير مهمة للوصول الى الحقيقة » .

شروودنجر (١٠٦)

« ان الدنيا كما ينظر اليها العلم غير الدنيا كما هو الواقع . »

جوزيف نيدهان (١٠٧)

(١٠٦) منازع الفكر الحديث ص ١٤٣

(١٠٧) عالم الاحياء الشاك ص ٢٤٥ جوزيف نيدهان ض عن منازع الفكر الحديث

ص ١٤٥ .

وقد تنبه على هذا المضمون اغلب العلماء والفلاسفة على اختلاف دعاويهم واستدلالاتهم فمنهم من عبر كما حكيناه عن نيدهان ، ومنهم من قال ان الكون غير معرفته ، و عن بعض آخر ان العلم والفلسفة يأخذان تصويراً من الكون على حسب نظر العالم و الفيلسوف الناظر في الكون ، وطائفة اخرى يدعي ذلك ويستدل عليه بان الصورة غير الواقع وما ينعكس في ذهن العالم والفيلسوف هي الصورة ، فقط والا فان كان المأخوذ عن الخارج واقع الكون للزم ان يحترق الملح عند تصور الحرارة و ان تقع صورة المستطيل فيه عند تصور شكله .

«اننا لو قصرنا النظر على مفاهيم العلوم المادية وحدها لكانت المحافظة على الحياة في المخلوقات الحية وتوالدها معجزة من المعجزات .

ذلك ان التوافق الحاصل في كيان المخلوق الحي و نشاطه لا يمكن تفسيره على اساس المفهوم الالى الذي يرى ان المادة والطاقة كلامنهما موجود بذاته .

ج . س . هالدين (١٠٨)

«تقف الانسانية اليوم في بداية قوة طبيعية جديدة .

اتوهان (١٠٩)

« وما دامت عقولنا محدودة ، فاننا لا نقدر ان ندرك ماهو غير محدود ، وعلى ذلك لا نقدر الا على ان نؤمن بوجود الخالق المدبر الذي خلق كل الاشياء ، بما فيها من تكوين الذرات والكواكب والشمس والسدم (جمع سديم) .

(١٠٨) محاضرات هالدين في جامعة دبلن الموسومة بـ (الاساس الفلسفي لعلم الحياة) و

الترجمة عن المصدر ص ١٤٥ .

(١٠٩) المصدر ص ١٤٣ .

والزمن والفضاء هما عنصران في هذا الإدراك . وان محاولة معرفة حقيقة الخالق لتجوير
اذكى الأذكياء ، كذلك لا يمكننا ان نحسب ان الانسان هو الغرض الوحيد او النهائي ،
ولكننا يمكننا ان ننظر الى الانسان على انه اعجب مظهر لذلك الغرض .
على اننا لسنا مضطرين لان نفهم ذلك كله حتى نتقدم كثيراً وان زيادة العلم
لتشير الى هذه النهاية .

اننا نقرب فعلا من عالم المجهول الشاسع ، اذ ندرك ان المادة كلها قد اصبحت من
الوجهة العلمية مجرد مظهر لوحدة عالمية هي في جوهرها كهربية .
ولكن مما لا ريب فيه ان المصادفة لم يكن لها دخل في تكوين الكون ، لان هذا العالم
خاضع للقانون . «

كريسي موريسون (١١٠)

(١) « ان العقل الانساني يميل بطبعه ميلا شديداً الى ان يجمع بين الشئتين
المختلف في وحدة مؤتلفة . ان ما تقع عليه العين يبدو لحواسنا لاول وهلة متعدد امتنوعا .
غير ان العقل البشري الذي يتعطش دائماً لتفسير الغامض وتوضيحه يخال ان يجعل
من الأختلاف ائتلافا والفكرة التي ترمى الى توحيد الاشتات ، او التي تصمد لتقلبات
الزمان تلقى في نفوسنا رواجاً . ان النفس لترتاح الى الفكرة التي تخضع المتنوعات
التي لا ترتبط في الظاهر برباط معقول الى وحدة معقولة .

والى هذه الحقيقة السيكولوجية الاساسية ترجع نشأة العلم والفلسفة والدين .
اننا اذا لم نحاول دائماً ان نوجد من الاختلاف ائتلافا يعسر علينا التفكير كل

العسر ، وبات العالم فوضى لانظام له ، و اضحى سلسلة مفككة الظواهر التي لايمسكها رباط : غير انا كثيرا مانغالى حينما نحاول ان نجتمع الاشتات في وحدة مؤتلفة و اكثر الناس ميلا الى المبالغة في ذلك ، المفكرون الذين يعملون في ميادين لاتخضع لقواعدالعلوم الطبيعية المنظمة .

ان علماء الطبيعة يعترفون بان الكون لا تزال به بقية من الظواهر المختلفة التي لم يستطع العقل حتى الان ان يكتشف ما بينها من روابط ، ولم يتمكن بعد من اخضاعها لوحدة مؤتلفة اوالعقل والمنطق .

اما في العلوم غير المنتظمة فالامر ليس كذلك .

اذا الاتجاه الاول فيها هوالتوحيد وايجاد الفكرة العامة . و يترتب على ذلك ان يلجأ الباحثون في هذه العلوم الى المبالغة في التبسيط .

الدوس هكسلى (١١١-١)

ان ما ذكره الدوس (والى هذه الحقيقة السيكو لوجيه الاساسية ترجع نشأة العلم والفلسفة والدين .) يتضمن معنى عاليا هى النواة الاصلية لاجراء الانسان ادراكه في نفسه والخارج الشامل للعلم والفلسفة والدين ، ونحن نشرحه فيما ياتى من المباحث .

« فالناس يعيشون طبقا لفلسفتهم في الحياة و فكرتهم عن الدنيا . و كل فرد - حتى اقل الناس تفكرا له فلسفته الخاصة ، و يستحيل على المرء ان يحيا بغير عقائد متافيزيقية .

وقد تكون هذه العقائد طيبة وقد تكون خبيثة ، وقد تتفق و الحقيقة وقد لاتتفق

واياها .

ولكنها موجودة على اية حال ، وكان ينبغي - بحكم المنطق - ان يسبق هذا البحث في طبيعة الدنيا البحث في الطرق و الوسائل العلمية للنهوض بانفسنا و بالمجتمع الذى نعيش فيه . ولكن الترتيب المنطقي ليس دائما هو الترتيب الملائم . وقد آثرت الاسباب عدة ان ارجى هذا البحث في المعتقدات والمبادئ الى الفصول الاخيرة من الكتاب . ولنبدء بملخص غاية في الایجاز عما نعرف عن العالم الذى نعيش فيه :

العلم في عبارة ميرسون Meyerson هو الجمع بين المختلفات في وحدة شاملة . وحواسنا هي التي تهدينا الى المختلفات ، والى الحقيقة الساذجة التي لم ينظمها العقل . ولكننا لانقع بما تهدينا اليه الحواس . انما نحن نتعطش الى تفسير الظاهر . والتفسير معناه ايجاد الائتلاف الكامن خلف الاختلاف الظاهر . و كل نظرية تصل الى توحيد مختلف المظاهر تبدولنا نظرية طيبة مقبولة .

والطبيعة تروى فينا هذا التعطش العقلي ، لان البحث فيها يهدينا الى ذلك الائتلاف الذى نشده من وراء الاختلاف ، ولكن هذا التفسير ليس في الحقيقة كاملا . فكثير من الحقائق الحسية والحوادث تخرج عن حد المعقول ولا يمكن الجمع بينها في وحدة شاملة مؤتلفة .

والعلم يعترف بان للاشياء خصائص مميزة . كما يعترف بان بينها تشابها يكمن وراء اختلافها الظاهري .

و قد اخطأ هيجل حينما تصور ان الطبيعة كلها تخضع لاحكام العقل ، و خلص من ذلك الى امكان استنتاج الحادث قبل وقوعه .
و كم كنا نود لو كان الامر كذلك ! ،

(الدوس هكسلي (١١١-٢)

« ان القوانين العلمية تبدولنا واقعية ، فهل هى اذن صيغ مخبوءة في بواطن

الاشياء ؟

هل هى أوامر قد اصدرت الى الذرات فهى تنفذها لانها تعلمها علم اليقين ؟

كلا ، انما نعلمن واقعية هذه القوانين بمقتضى صفتها المنطقية دون ان نعلم ما عساه يوجد في حقيقتها مما يمكن ان يكون شيئاً غير مانعلم . وليس الامر كذلك في القوانين وحدها بل هو في الأشياء سواء ، فقد تجادل العلماء دهرأ طويلاً في الذرات او اقعة هى ؟

وعلماء الكيمياء والطبيعة يجيبون اليوم بانها كذلك ، لماذا ؟

لانها نتيجة منطقية معقولة لتجارب مختلفة في الضغط والحرارة واللزوجة والحركة

البرونية والتحليل الكهربائي وانكسار الضوء الشمسى والصفائح الرقيقة النخ .

حتى واقعية ادراكى الحالى مقدورة بصحة الاحكام التى يرتبط بها و يحتويها فمن

يثبت لى اننى للاحلم ؟ . »

اندرية لالاند (١١٢)

« من الحقائق التى لن تعلم : الجوهر والعرض وقوى النفس وحقيقتها وفعاليتها و الجبر والاختيار والاتفاق والمادة والحركة ومبادئ الاجسام ولا نهائية العدد والكم المتصل الزمان والمكان والكليات .

وان ماصرف من الاوقات في حل هذه المسائل اكثر مما صرفه السلاطين و الملوك

لفتح البلدان . »

جان اوف ساليسبورى (١١٣)

(١١٢) محاضرات فى الفلسفة فى الجامعة المصرية من ١٣ و١٤ اندرية لالاند

(١١٣) ض عن تاريخ الفلسفة الاروية فى العصر الوسيط من ١٠٨

١٥٨- الانسان متى ما اراد ان يخوض في عالم الطبيعة يقف حائرا بين اللامتناهيين

« كل معرفة نحصلها في مسائل الجنس و النوع والجوهر والعرض انما هي لفظية
مقدورة للانسان فقط . »

بويس (١١٤)

« ليست الفلسفة واللاهوت نقيضين ولكنهما في حقيقة الامر خطوتان متتابعتان تكمل
احديهما الاخرى في تحصيل المعرفة ، فان الانسان يبدء في تحصيلها باستخدام ملكاته
العقلية ثم يتناول هذا الذي حصله فبمحضه بالعقيدة والالهام حتى يبلغ به درجة بعيدة من
الكمال واليقين . »

توماس اكويناس (١١٥)

وهذه الجملة التي نقلناها عن اكويناس جديرة بالتأمل والتحقيق حيث انها تكشف
عن سبق اعلى الحقائق الى فكرة الفيلسوف وهو تعاون الفلسفة واللاهوت ولاشك انه لا يريد
بالفلسفة معناها المصطلح عليه اليوم بل يقصد بها ما يعم العلم على ما هو المعروف في القرون
الوسطى .

« وهذا الانسان الضعيف متى ما اراد ان يخوض في عالم الطبيعة او ان يحيط به يقف
بين اللامتناهيين حائرا ، اللامتناهي من حيث الكبر ، واللامتناهي من حيث الصغر ،
فانا لاحظنا الانسان في قبال الطبيعة والفضاء غير المتناهي فنراه في غاية الصغر ، ولهذا
السبب لا رابطة بينه وبين الطبيعة حتى يدرك عللها ومعاليها .

وكلما اراد العقل الانساني ان يعرف نظام الكون واجزائه ونواميس بدؤها ونهايتها
فهو يعجز عن ذلك الا بعدة معارف محدودة تدور في السوق البشرى . »

بليز باسكال (١١٦)

(١١٤) المصدر ص ٧١

(١١٥) قصة الفلسفة الحديثة ص ٢٨

(١١٦) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٨٦

« ان انكار الملحد للمبدء ناش عن عجزه . . . ومع ذلك انه يؤمن بامور لم يفهمها اصلا ، وهذه كالجاذبية ، وانتقال الحركة ، والمادة ، والفكر .
و ياله من احق ، فان كان قادراً على تعريف حقيقة رملة فكنت اعرفه حقيقة المبدء (الله) . »

فيلاستي دي لامنه (١١٧)

« نحن لا نعرف غير وجودنا فان سعدنا الى السماء و نزلنا تحت الارض فلن نخرج عن انفسنا . »

كندياك (١١٨)

« يعتقد شو بنهور ان الفلسفة التي لا بد ان تعقب ما بناه كانت فقد فعله لان الفلسفة عنده ليس امرافنيا يستحسنه الانسان . فحسب بل هو امر ضروري ، لان الانسان لا بد من ان يعرف مبداه ومنتهاه وهو يفتقر اليه افتقارا ضروريا وهذا الافتقار هو الذي قد يؤسس الديانة وقد يوجد الفلسفة ، والديانة ليست الا الفلسفة العامة وان المنظور الاصلى منهما هو امر واحد . »

ارتور شو بنهور (١١٩)

« ان معتدى المادية وتبعة كانت ليسئلون : هل يمكن ان يتجاوز العالم الحقيقي (الذي ارى وجوده وواقعيته ضرورية) عن الاساطير والتوهمات ؟ وهم على يقين من ان الظواهر الخلقية وما اليها من الشؤون يمكن ان نحققها و نقضى لها تحقيقا وقضاء علمياً وحينئذ

(١١٧) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٦٥

(١١٨) سير حكمت دراروبا ص ١٢٧ ج ٢

(١١٩) المصدر ص ٣٤٥ ج ٣ .

لاستثنى حقائق القيم عن المسائل العلمية واصولها ، و لكنهم لا يقدرّون على الاعتراض بان كثيرا من الأحكام الجارية على القيم يخرج عن الاصول العلمية ابدأ .

جيمز كونانت (١٢٠-١٣٠)

« في حين انه لو كانت التجربة هي الطريقة الوحيدة للايصال الى الحقائق لعرفنا ان جهلنا بحر لاساحل له (مع الاسف) ومع هذا نحن لانقدر ان نحدد توسعة افكارنا بالاضافة الى المستقبل .

الذي يوصيه العلم الحديث للانسان الجديد هو ان التقليل من شان التجربة لانه من الممكن فحسب ، بل وهو حائز للاهميّة العظيمة .

جيمز كونانت (١٣٠-٢)

« ليس في وسع احد ان يفكر تفكيرا مجديا ان لم يعترف بما في العقل من حدود متصلة في تركيبه . فحواسنا قليلة و مداها ضيق ، وليس بينها سوى حاستين (البصر و اللمس) تساعدنا حقا على توسيع نطاق معرفتنا .

ففي جميع ارجاء العالم تقع حوادث خطيرة او ممتعة ، ولكن حواسنا لا تنقل انبائها اليها ، او هي لا تستطيع .

ان الامواج و تيارات الطاقة لاتفتأ تنساب فيما حولنا ، وحتى في اجسامنا ، ونحن لانراها ولا نسمعها او نشعر بها .

و في طبيعة اغراض العلوم ان تمتد نطاق حواسنا المحدود بصنع عيون قوية نرى بها او بتحويل الظواهر التي لاترى ولا تسمع الى حوادث في الوسع سماعها و رؤيتها .

(١٢٠ - ١) العلم الحديث والانسان الجديد ص ١١٦ جيمز كونانت من الترجمة الفارسية .
(٢-١٢٠) المصدر ص ١٣١ .

واهم من ذلك شأننا ان تركيب عقلنا نفسه محدود . و من البين ان عقول الناس تتفاوت ضعفا ، فثمة عقل لا يستطيع ان يدرك الرمز ، و اخر تعوزه الذلاقة في التعبير . ولكن كل عقل بشري محدود حدا قويا . وهذه الحقيقة هي جوهر فلسفة عمانوئيل كانت ، فقد بين بياننا معقدا - ولكنه بيان حاسم - ان العقل البشري مقسور بحكم تركيبه ان يرتب ضروب خبرته بطرق محدودة ، تنتظمها صور معينة من الزمان و المكان ، مع ان تيار الحوادث نفسه قد تنتظمه صور اخرى مخالفة ، اذا ما خبرته عقول اخرى ونحن لا يسعنا طبعاً ، ان ندخل في نطاق خبرتنا سوى جزء يسير من تيار الحوادث بكامله .

استحالة انواع معينة من المعرفة .

ثم هناك انواع ذات شأن من المعرفة هي بطبيعتها ناقصة او مستحيلة ، فمعرفتنا بذواتنا هي دائما معرفة ناقصة و معرفتنا بالامور الالهية ، هي دائما معرفة قاصرة . و قد مضت قرون انصرف فيها عدد من الرجال و النساء ذوى الفطنة و التبصر الى دراسة انفسهم و غيرهم من الناس في ميادين التربية و السياسة و الاداب و الحياة الاجتماعية و غيرها من ضروب الدراسات النفسية .

و قد كادوا يجمعون على ان معرفة عقول الغير تكاد تكون من المستحيل .

و انه اشق الامور على المرء ان يفهم عقله هو .

و ليس في وسع احدنا ان يتنبأ بما قد يفعله اقرب اقاربه ، او هو نفسه ، في

المواقف الحرجة .

و ليس منا من يستطيع ان يقدر نمو عقله و خلقه في المستقبل . و التاريخ السياسي .

اذا نظرت اليه من ناحية معينة ، الفيته سلسلة من التقديرات الخاطئة ، و المفاجات

التي تذهل النفس و تصدمها .

ان معرفة نفسية الجماعة شيء عسير الى حد يثير السخط و اما معرفة نفسية الفرد
تكد تكون مستحيلة .

و ليس ثمة ريب في ان علم النفس خليق بان يتقدم في المستقبل تقدما كبيرا و باعثا
على الرضا كتقدم الطب خلال القرون الخمسة الاخيرة . لسناندرى .
و لكنه حتى الان لا يكاد يعرف شيء عن الوان نشاط العقل . «

جلبرت هايت (١٢١-١)

« ايتها الزهرة النابتة في شق الجدار .

انتزعك من الشق .

احملك في يدي ، جذرك و كل شيء فيك .

ايتها الزهرة - الصغيرة - لو كان في طاقتي ان افهم ما انت ؟ جذرك و كل شيء

في مجملك .

لقدرت (على ان) اعرف ما الله ، و ما الانسان .

جلبرت هايت (١٢١-٢)

« جميع الاشياء تنتهي إلى الغاز . »

احد فلاسفة القرون الوسطى نقله جلبرت هايت (١٢٢)

(١٢١-١) جبروت العقل ص ١٤٦ و ١٤٧ و ١٤٨ جلبرت هايت .

(١٢١-٢) المصدر ص ١٥٠

(١٢٢) المصدر ص ١٦٠

« انه لا يوجد شيء يطلق عليه عمل فني في حين يخلو من أي مضمون أيديولوجي »
بليخانوف (١٢٣)

« في الفلسفة وعدم اطمينان النفس اليها : كرجل بنى قصرأً عاليًا جميلًا ولكنه

ابي عن ان يدخل فيه وقعد ينظر فيه من قريب . »
كيركنارد (١٢٤)

« ويبدولي ان راى (هايرز) هو ان من الخطأ الجسيم ان نتصور ان الانسانية سواء تجلت في جسد او تجردت منه تستوعب جميع امكانيات الحياة الشعورية في الكون . و اننا في مطلع دراسات لقوى وامكانيات لعلها تكون متاحة لملكات غير ملكتنا وان واجبنا الاول ان نتحقق عما ينبغى ان نعلمه في هذا الصدد من دون ان تؤثر علينا سوابق الاحكام او نقول باستحالة هذه الاحداث قولاً يستند بالضرورة الى قوانا العادية ، كما نالفها على كو كبننا . و كان لا يفتأ يردد ان الكون غير محدود و يمكن ان يتجلى بصور لانهاية لها . و انه لمن محض الادعاء الكاذب ان ينكر المستكشف و هو في بداية الرحلة الاستطلاعية للكون وجود انواع من الخيرات لالسبب الا انها تختلف وما يالف .

فقد كان يرى (هايرز) اننا في بداية سلسلة مستفيضة من البحوث ، و اننا نفتتح صفحاتها الاولى حسب ، و لابد من ان نتابع المجهود في البحوث في هذه الناحية فتتال من اهتمام طبقات مستنيرة في المستقبل البعيد . . . »

جود (١٢٥) مايرز (١٢٦)

(١٢٣) الادب بين المادية والمثالية بليخانوف ص ١
(١٢٤) النسبة معروفة من كيركنارد ولذلك لم نذكر المرجع
(١٢٦ و ١٢٥) منازع الفكر الحديث دكتور جود ص ٢٢٦ و ٢٢٧

نعم انه يختلف الكون في انظار الباحثين عنه فمن قصر النظر في ما يراه من الاجسام و حوادثها المحدودة تخيل ان العلم بها يغنيه عن جميع الكون لانه قد عرفه من البدو الى النهاية ومن ادار نظرتة في ميادين الوجود و عرف انه لا يتحدد في عدة من تلك الاجسام و الظواهر يجزم بغير شك بانه في بداية الرحلة الاستطلاعية .

فقد نقلنا لك من العبارات الفلسفية و العلمية ما يوجب الجزم بما ذكرناه من تحديد العلم و عجزه من الوصول الى الواقع الذى لايزال الانسان يسعى روائه ؛ و كذلك يوجب اليقين بقصور العلم عن انكار ما لا يحس و لا يلمس بالتجربة الخارجية و العبارات المتقدمة نقلناها عن مائة وست وعشرين من المتفكرين ما بين عالم وفيلسوف و شرقى و غربى ، ولا اظن ان يبقى لك ادنى ريب في صحة النتائج التى عددناها قبل ذكر الآراء فراجع و لا حظ ثم انظر في النتائج حتى تتحقق تطبيقها عليها .



الدين

الله ، و التكليف ، والمعاد

تفسير اجمالى للدين .

اثبات وجود الله بالطريقتين النفسى و الخارجى

حقيقة الدين

لسنا في هذا المبحث بصدداستعراض لغوى للدين كما انا لانهتم بخصوصياته الفرعية من الطقوس و المناسك الجزئية التي يتضمنها كل دين ، و كذلك لا نحتاج في اثبات ضرورة الدين الى عوارض غير اصيلة كالسياسات اليومية التي تسرع الى الزوال بحسب تطور الازمنة و مقاصد الرجال كعدم اعتدادنا بما توحيه عوارض اخرى من كون الدين مجعولا للافكار الضعيفة ، وغيرها من الامور التي تشوه الحقائق بل نقصد بالمبحث عن حقيقة الدين ما يجده البشر في غريزته الاولى ضروريا قبلما يتدخل فيها اوصاف ثانوية و عوامل عارضة من المحيط و غيره . . . وقد عرف المتفكرون من اولى الاديان و غيرهم الدين : بامور مختلفة لاترجع الى الاختلاف في الحقيقة و من المظنون انها جميعا تشير الى حقيقة وحيدة : هو ضرورة الاعتراف بالمبدء الاعلى الذى خلق الكون بعد ما لم يكن ، و الاعتقاد بالتكليف ثم الايمان بالمعاد ، وان الانسان سيواجه يوما اخر مطلقا لا يوجد فيه حاكم و مالك الا الله ، هذا هو الدين الذى جاء في تفسير اكثر المتفكرين للدين ونحن ايضا نقبله و نبحث عنه تحليلا و تأليفا .

فهذا التفسير يشتمل على حقائق ثلاث لا بد ان نفهمها فهما جديراً بها ثم نفحص عن ما يدعيه بعض الناس من التنازع بين الدين و العلم و الفلسفة لنرى هل يوجد هناك تنازع بين تلكم الامور ؟

ان الحقائق الثلاث التى شملها التعريف هو : الاعتقاد بـ

الله - هو الذات الواجب بنفسه لا يسبقه عدم ولا يجرى عليه حال ، غير متناه في ذاته

وصفاته التى تساوقه كالعلم و الحياة و القدرة ، وان حذفنا من هذه الحقيقة اختلاف اللغات

و تشتت الاشارات رأينا الكل متفقاً على اثباته ، و على اى حال انه موجود حقيقى رأى الانسان التوجه اليه لزاما لنفسه سواء اثبتته ام نفاه ام شك فيه ، وليس لهذا التوجه عامل طبيعى ولا نفسى حتى يقال انه من ناحية الطبيعة الخارجية او من مجعولات النفس و تجسيماتها الفارغة عن الحقيقة ؛ ولا تعجب من قولنا ان التوجه الى حضرته لزام لنفس البشر وان نفاه او شك فيه فان الشك يحتاج الى موضوع يكون مشكوكا فيه و كذلك النفسى يحتاج الى موضوع يسلب عنه الوجود ، فالتوجه إلى المبدء الاعلى ضرورى غاية .

و ان شئت قلت : ان النافى والشاك انما ينفى أو يشك في وجود حقيقة يثبتها المعتقد بوجودها فإذن قد تصور حقيقة ثم نفاها وشك فيها ، وهذا التوجه يثبت الصانع المطلق بلا حاجة الى شيء زائد ؛ لان التوجه المذكور لم يحصل من قبل الطبيعة المتغيرة المتطورة لأنها في تغير وحرارة دائمة و كل نقطة منها فيزيائية كانت أو رياضية محدودة بما قبلها وما بعدها و المبدء الأعلى الذى توجه اليه الانسان منذ نشأته الأولى و ستوجه اليه كذلك انما هو موجود غير متطور وغير متناه .

و كذلك ليس للنفس جعل حقيقة غير متطورة وغير متناهية فانها انما يكتسب المعارف من الطبيعة الخارجية المتطورة المحدودة ، فلا بد من ان يكون عامل التوجه الى الله هو نفس المبدء الاعلى ، هذه البرهنة الفطرية القيمة الواضحة نجده عند بعض العقول الجبارة ولكنها اخذت شكلا معقولا واسلوبا قايما عند **ديكارت** و تبعه بعض العظماء الغربيين و الشرقيين وقد تصدى بعض الكتاب لنقدها وهدمها بامور تكشف عن عدم التوجه إلى صميم البرهان و حقيقته الواضحة ونحن نذكر عمدتها القابلة للفحص والتمحيص :

قيل اولاً : من الممكن ان نأخذ جنود التوجه المذكور من الطبيعة الخارجية ، و ان المأخوذ منها وان كان متغيراً ومحدوداً الا ان النفس هى التى ترفع التحديد والتطور و المادية

فتجعل الموضوع المتوجه اليه ذاتا لما غير متطور وغير متناه وذلك كالعديد حيث ان الموجود منه في الخارج محدود لاحالة بيدان للنفس ان تضيف اليه قطعات غير متناهية .
 والمظنون ان هذا الاعتراض على البرهنة المذكورة اقوى ما شاهدناه من الاعتراضات ،
 ولكننا نجزم بانه سوف يزول عند ما اهتم المتفكر بحقيقة الطبيعة الخارجية و بالنفس
 المستطلعة عليها والصلة القائمة بينهما ، خذ الطبيعة و تفكر فيها فانك تجدها اجساما
 محدودة ذات كميات و كفيات متعينة ، ثم اضع اليها كلما شئت من الاجسام والمقادير
 فهل تقدر على ان تجعلها لا محدودة ؟ حينما ترى القانون الرياضى العام في غاية البدهاهة
 يمنعك ان تجعلها غير محدودة الا وهو ان الزايد على المحدود محدود لا محالة ، فانك اذا
 فرضت رقم العشرة و اضفت اليها كل ماشئت من الاعداد كانت متناهية بلا ارتياب ، لان
 العشرة محدودة و المضاف اليها اذا طرحت عنه العشرة تنقص عنه لا محالة و كلنا يعلم
 بالضرورة ان التساوى والنقص والزيادة امور لا تلحق الا بالمحدودات .

قيل ثانيا : و من الممكن ان تكون النفس هي التي خلقت موجودا اعلى له اوصافه
 المذكورة ، قلنا ليس للنفس في معارفها المعمولة عند المنكر فعل من تلقائها تخلقه بلا
 منشاء خارج ، و كلما تفعله و يتخيل عند البسطاء انه تلقائية محضة لا بد له من عامل نصل
 اليه عند التحليل ، هناك توهم آخر يجعل التوجه الى الله والتصديق بوجوده نتيجة العجز
 عن ادراك الطبيعة و اسرارها والكون و غوامضها وعند المتفكرين يعد هذا التوهم شعرا في
 عبارة فلسفية لا يستند الى الحقيقة المشهودة خارجا لانه ان كان المفروض ان الداعي الى
 الاعتقاد بوجود الله هو العجز و الضعف فلماذا وجد جمع من الناس انكروا المبدء الأعلى
 وقد اعترفوا بالعجز عن الوصول الى الطبيعة و اسرارها ، و كذلك العكس ، هناك ملائتين
 من الاقوياء على اختلاف قدرتهم العلمية والملكية و قد رأوا انفسهم مسيطرين على الكون

و آفاهه و مع الوصف المذكور لم يروا بدا من التسليم بوجود المبدء الصانع المطلق ، اما سمعت قول القائل من بعض اعظم العلماء والفلاسفة : انه لم يبق عنده اى مجهول في الطبيعة واسرارها بحيث كان يدعى : لو اعطيت المادة والحركة لخلقت الكون و اجريت القوانين عليه ، اترى هذا المتفكر الجبار يعتقد بوجود الله بعجزه عن غوامض الطبيعة ، نعم يمكننا ان نصدق بهذا التعليل ونعترف بان الضعف هو الذي اوجب التوجه اليه ، ولكن هل يوجد هناك قوى مالك لوته وحياته وعالم بما تكسبه نفسه غداً و بانه لماذا خلق والى ما زاميره؟ ثم ما ذكرناه من عدم انتزاع التوجه الى الله عن الشؤون الطبيعية لم نقصد به ان الطبيعة لا تدلنا على ذلك بل المقصود ان هذا التوجه لم ينشأ منها و ان كانت الطبيعة موصلة الى المبدء بطريق آخر سنبحث عنه وهناك ظاهرة نفسية اخرى ولعلها اقوى الظواهر :

اعلم قبلما تجد نفسك مضطربة : ان قيمة الاحتمال بحسب موضوعه ، فلو احتملت انك لو دخلت على مكتبك لرايت الكتاب الذي طالعته ليلا و وضعت في المكان الخاص به قد نقله ولدك الصغير الى غير مكانه المتعين له لما تاثرت نفسك بشيء هام لانه من الممكن ان تنقله الى مكانه الخاص بلا ضرر مالى او نفسى يعود اليك من هذا الفعل ، ولو فرضنا الماشى في طريق احتمال السقوط فيه وابتلائه بضرر جسمانى وان كان غير مهم لتترك المشى فيه واخذ طريقا اخر في مشيه الي مقصده فهذا الاحتمال كما لو قطع بالموضوع نفسه في الابتعاد عن الطريق الذي احتمال مواجهة الضرر فيه ، وقس عليه سائر الموضوعات المحتملة التي تهتم المحتمل اهمية نفسية او جسمية او مالية ، فعليه اذا كان موضوع الاحتمال وجود الله تبارك و تعالى لقد دهاك خسران لا يجبر ، فعليه يؤثر هذا الاحتمال اثرأ لا نجده عند اليقين بالحقائق والقضايا المعمولة ، ثم انظر الى النظام الحاكم في الكون تانى المادة العمياء عن دعوى كونها هى الموجدة له ، ومن العجائب المضحكة او المبهكية ما نراه من

بعض الناس يعرف مادة الكون بشيء لا يملك شعورا ولا حركة من نفسها ثم اذا راح الى ان يعلل النظام والحياة اللذين حارت البرية فيهما يتخيل انهما انبثقا من نفس المادة ، فكان التناقض الرياضى والمنطقى يفقد مفهومهما عند النظر الى مجموعة الكون التي ليست الا نفس اجزائه ، وقد طالعت في بعض الكتب المقلدة لبعض الغربيين ان القانون المستحکم الذي لا يدخله اي غموض وريب هو احتياج المعلول الى علة تدفعه ، و لا قيمة لغيره مطلقة ، ثم هذا الكاتب اورد الشك في وجود الله تبعا لزعيمه الغربى ايضا و لم يلتفت الى المناقضة الصريحة بين اعتناق القانون في الاجزاء والشك في العلة المطلقة لمجموعة الكون .
اليس الحكم بكل فرد استيعابا ، واستثناء الكل الذي هو عين استغراق كل فرد لعبا بالافكار المنطقية والرياضية ؟

اما يشبه مثل هذا الحكم على جميع الاجزاء ثم طرده عن الكل بالحكم : بان كل جزء من هذا الماء حار ولكن كله بارد ؟

او بالحكم بان كل جزء من هذا القرطاس ابيض ولكن كله احمر ؟

و ليس خفيا على الفكرة الرياضية والعلمية ان المناقشات الحرفية او الاشتباهات العارضة لتفسير مفهوم العلة والمعلول لا يخرق قوام برهنة العلة والمعلول .

ثم ارجع البصر في ظاهرة الحركة العامة للموجودات ، ان الحركة لا تنطبق على نفس المادة لان خروج المادة عن القوة الى الفعل لا يدخل في صميم المادة بتاتا فسل نفسك من الذى منح الحركة والتطور للمادة ؟

اكان هناك محرك اوجد الحركة في المادة ، او حدثت من تلقائها او المصادفة هي التي اوجبت ان تتحرك المادة منتظمة فان كانت تلقائية ديناميكية فلماذا ترجح ان تظهر الموجودات بحركتها الى الفعلية وفي زمان متعين ؟ والى اين ذهبت هذه المصادفة ولا ترى منها اثرا في صفحة الوجود ؟ وهل تعود يوما و توجب ان يستنتج من اضافة تفاحتين الى احزبين خمس

تفاحات بل لو فرضنا ان الحركة تدخل في صميم المادة وهى مما تقوم به المادة لكان احتياجها الى المؤثر اوضح واشد مما كانت تخرج عن حقيقتها ، و يتضح ذلك عند ما نتامل في حقيقة الحركة :

المعنى الجامع للحركة بعد حذف المناقشات الحرفية والتشاجرات الاصطلاحية هى خروج الشيء من القوة الى الفعل ولا شك انه يستلزم تعاقب الافعال و تدرج الاحداث الخارجة من القوة ، فان شئت ضع التفاحة موضع التامل لترى انها نتيجة الوجود من الاحداث المتعاقبة على النواة الاصلية ، ولا شك في ان الحادثة الثانية وهو تبدل النواة الى عروق الشجرة لم تشرع في الحدوث الا بعد ان تم الفعل الاول وهو اجتماع النواة والتراب والماء وغيرهما وقد تفاعلت كيميائيا ، و كذلك الاحداث الثالثة والرابعة والخامسة لم تتحقق في سبيل ايجاد التفاحة الا بتحديد كل لاحق سابقه المنصرم ، اذن فالحركة التى اخذناها جوهرية للمادة ودخيلة في تجوهرها كون بعد كون ، فالمادة بجوهرها كون بعد كون ، وقد فرضنا ان كل كون سابق يحد الكون اللاحق ابتداء و كل كون لاحق يحد السابق انتهاء فاذا صدقت هذه الحقيقة صدقا تجريبيا بان كل جزء من المادة كون محدود وصلنا الى نتيجة صادقة تجريبية وهى ان المادة كلها محدودة لان قولنا كل جزء من المادة محدود الكون لا يحتاج في اثبات محدودية المادة كلها الى قضية اخرى كما سبق في العلة والمعلول .

وهناك ادلة اخرى على اثبات وجود الله لانحتاج الى تفصيلها .

Faint, illegible handwriting, possibly bleed-through from the reverse side of the page. The text is too light to transcribe accurately.

التكليف

المحسوس العام في غريزة الانسان .

لا يخلو تكليف ديني من علة مقتضية له .

اختفاء علة التكليف يعم النظم القانونية البشرية أيضا

التكليف - المحسوس العام في غريزة الانسان

هذا هو الجزء الثاني من حقيقة الدين ، يحكم العقول السليمة بان الكون لم يخلق عبثاً لاغاية ورائه ، كيف يمكنها التفوه بكلمة يردها المشهود الخارجى وهو النظام الاعلى الذي منحه الله لاجزاء الكون وهداها الى قوانينها الجارية ، وان العقل الذي لا يقبل صدور فعل من الانسان الشاعر عبثاً بل من الحيوان المدرك جزافاً كيف يقبل خلق العالم الفسيح بما فيه من الايات البالغة والانفس الناطقة المفكرة من الله الحكيم بلاغاية يريدنا من الخلق ، و انما قصد بخلق العالم الفسيح وصول كل موجود الى كما له الأقصى الممكن في حقه . و لو قطعنا النظر عن هذه الحقيقة والقينا النظرة السليمة على النفس لرايناها تحكم بانها مكلفة وليست بمطلقة ، و احساس التكليف هذا حقيقة عامة لا تقبل اية سترة وقد دعت كثيراً من المتفكرين الى ان يستنتجوا منها وجود مكلف مطلق .

هذا **عمانوئل كانت** اكبر فلاسفة الجرمن في القرون الماضية القريبة ، يرى ان التكليف محسوس في النفوس ينشأ احساسها تلقائياً لا يمكن ان تكون علتها طبيعية و قد رأينا من الضروري ان ننقل جملاً مختصرة عن كانت تؤيد ما اوضحناه :

« ايها التكليف ، و ايها الاسم العظيم .

لست مما يسرّ النفس ، ولكن تطلب الطاعة من النفوس و تهيج ارادة الناس حتى

تشتاق الى طاعتك .

ولا تخوف النفوس مما تكرهه .

و تضع قوانين تنفذ في النفوس بلا موجب لذلك من الخارج .

و نحن وان لم نطعك لنعظم شانك .

و مع ان الميول النفسانية تتمشى على خلافك فانها ساكتة في عتبتك المقدسة .
ايها التكليف ما هو الأصل العريق الذي نشأت منه ؟
اين يوجد اصلك السامى الذي يأبى عن التراضى مع الميول (الشهوية و الغضبية)
ان شرط القيمة الحقيقية التي يمكن ان تمنح للانسان يرتبط بالخضوع لك .
ثم انالانهم في هذا المبحث بتفسير التكليف لغويا كى نكون بذلك قد استعرضنا
موضوعاً مجالاً للمناقشات الحرفية ، بل نريد ان نبين ان الانسان مكلف لامحالة ولا يمكن
له الاطلاق عنه و ان كانت علة التكليف تختلف بحسب الحقيقة او الصورة ، فالتكليف
الأجتماعى معلول للمصالح و المفاسد التي تعرض للاجتماع في مسيره و يفهمها زعمائه ، و
الفردى معلول لامور دافعة عن الضرر او جالبة للنفع ، فهذا ان القسمان من التكليف لا يخلو
منهما انسان اصلا ، و هناك يأمرنا الدين بتكليف و يطلب منا الطاعة لها ، و ذلك لان
الدين يدلنا على علة الخلقه و على ما تحتاج اليه النفوس الانسانية فيما يرجع الى الخضوع
للمبدء الاعلى و الى ربط الانسان باخيه الانسان في المجتمع و الى اليوم الآخر ، و قد توهم
بعض الناس ان الجهل بعلة التكليف الدينية بل خلوها عند بعض آخر عن العلة يجعلها
موهومة او مرشدة الى النظام الاجتماعى فحسب ، فحينئذ فما يلائم منها الحقائق الاجتماعيه
يعمل بها ، و ما يناقضها فيطرح رأساً ، و لا بد لنا من توضيح هذه الجملة ايضاحاً ينفعنا في
فهم حقيقة التكليف ، امان التكليف الدينية تخلو عن العلة فمما لا يصغى اليه وان صدر
عن بعض البسطاء و ان كانوا متدينين فان الوظائف المقررة في الدين تنقسم الى انواع مختلفة :

١ - الامور المترتبة بالاقتصاد من التجارة و الفلاحة و الصناعة و غيرها مما يدخل

في قوام المعيشة فالوامر و النواهي التي وردت في مثل تلك الامور انما هي في الاغلب
امضاءات لمافي ايدي الافراد و المجتمع ، فمصالح الاوامر و مفاسد المنهيات التي صدرت

عن النبي ، ص ، في الامور المذكورة مما اتضحت عند العقلاء كافة الاماخذ منها حيث لم يفهم العقول حقيقة علته ، ولو حققنا و فحصنا عن التكاليف الاقتصادية التي لم تفهم عليها لرأينا النسبة بينها وبين ما عرفت مصالحها و مفسدها هي نسبة الخمس الى المائة و من المظنون ان المستقبل سيكشف السترة عن تلك العلل المجهولة ايضاً ، كما كشف الماضي عن مات من العلل المخفية .

٢- التكاليف المتعلقة بالحدود والديات ، المعبر عنها بقوانين الجنايات في العصور الاخيرة ، فلولا حظ المتفكر المحقق معاني الحدود الدية و شروطها و اجتنب العصبية العمياء والاعتراض بفلسفات مموهة في صورة القوانين اليومية لراى علاجلية لتلك المقررات الشرعية ، بل لو فكر في حقيقة الانسان و صاته باخيه لراى ان القصاص بقلع عين من قلع عين اخيه الانسان قانون رياضي لوحظ فيه مسانخة الجناية للجزاء و ان يداً خانت بمملوك حرز بملاحظة القيود المذكورة في الفقه من عدم الضرورة وغيره لاتصلح ان تكون جزءاً للمجتمع السليم ولا تتوهمن فتعترض ان قيمة العضو الانساني ثابتة لا تتغير ، بل ليست للعضو اية قيمة عالية او رخيصة ، و انما الروح الانسانية هي التي تصل الى اعلى القيم في عالم الوجود ان صلحت ، و تنزل الى ان لا يتصور لها اية قيمة رديئة ان فسدت ، فالتكليف الديني الذي ينادى بقطع يد السارق غير المعذور انما يأمر باجراء حد على الروح بوساطة العضو الذي ظهرت به تلك الخيانة .

نعم ان الانسان اشرف ما نراه في الكون واعظمه و اعلاه ، و لكن المجتمع الذي خف في نظر السارق اعلى و ارقى منه و لحاظ صلاحه و فساده اكبر من مراعاة جانب فرد فاسد ، و مما يشتد به عجب المتفكر ان القاتل عن عمد لا يجزى لانه انسان و الانسان شريف ، و لكن المقتول لا يراعى جانبه مع انه ايضاً اخوه شرفاً و عظمة ، بل ان قطع يد السارق و

قصاص القاتل مما يسقط الانسان عن قيمته ، ولكن المقاتلة الاجتماعية لا تنزله عن مرتبته العالية و مجمل القول ان هذا القسم من الوظائف ايضا لم نجد في علمها ما يخالف العقول السليمة ، وان كان فيها قليل مما لا ندر كه بعقولنا المحدودة ، مع الظن القوي بإمكان اكتشافه جليا في المستقبل قريبا او بعيداً كما ذكرناه في القسم الاول .

٣- الاحكام المتعلقة بالعائلة فكلمنا نرى منها انما هي وظائف معللة بعلم عقلية و منطقية واضحة لا تحتاج الى تفصيل .

٤- القوانين المقررة لربط الانسان بفرد منه او بمجتمعه ، لم نرى في تلك القوانين شيئا بلا علة واضحة ، فان الدين هو الذي علمنا حقيقة الانسان وانه المختار من الموجودات و كذلك علمنا قيمته العالية بمدى صلاحه و قيمته الرديئة عند فساده ، فحقوق الفرد على الاخر او على المجتمع اول ما اعتنى به الدين لامحالة ، فتفكر في حقيقة العدل والتعاون والاحسان و ضرورتها في ربط الانسان باخيه الانسان ، ثم انظر في كتابنا الالهى وفيما وصل اليه الانسان في تقويمها ، فاذن لا يمكن ان تشك في ان ما بينه الكتاب من معانى العدل والتعاون والاحسان و ضرورتها هو القول الفصل فقط .

ثم ان المجتمع في كتاب الدين اخذ من الاصاله ما لم ينله الفرد ، وان مصالح الفرد المزاخمة للمجتمع غير مشروعة في لغة الدين ، فانظر الى مسئلة الاحتكار ونحوها .

٥ - العبادات و المناسك التي يطلب منها التقرب الى المبدء الاعلى ، وهذا القسم من الوظائف لا يمكن تعليه تخصصها بامور مشخصة بعقولنا الساذجة المحاطة بحجب الماديات وانما المعقول منها انها تقرب الانسان الى ربه و تمنع عن الخوض في ظلمات المادة ، و ان الانسان يحصل بها حالة تعادل بين النزول المادى والصعود الروحى .

هذه مطالب مجملة في مسألة التكليف الذي جاء به الدين ولم فصلها بجزئياتها لانها قد اتضحت في القرون الاخيرة و ستبين شيئاً فشيئاً في السنين و القرون الآتية التي تتكفل لتمحيص الحق والباطل ، واخيراً لا بد من ان ننبه على نكتة هامة قد توجه اليها الباحثون في فلسفة الشرائع الالهية والبشرية ، و هو ان اختفاء علل التكليف احياناً لا يختص بالمقررات الالهية فحسب ، بل يعم الاختفاء جميع النظم القانونية في اصولها فتفكر في العبارة التي ننقلها عن باول جاش على ما يحكيه عنه كلوددوباكيه ذيلاً :

« انى اتعجب من العقول الضالة التي تطلب ادراك فلسفة الحقوق بلا دليل ، ولا بد من الازعان بان القواعد الكلية لفلسفة الحقوق في ابهام واجمال ، ان حدود المفاهيم الاصلية للمحقوق غير مقطوع بها وبعد فيها مواضع للمشكلات . » « تئورى كلى و فلسفة حقوق ص ١ كلوددوباكيه » فلو راجعنا علل القوانين التي يجعلها الانسان ويلزم نفسه على العمل بها لو وجدناها اما مجهولة رأساً واما لايعم جميع الموارد .



البعان

حكم المثليين واحد

المعاد

ان النفوس اذا خلقت وطبعها لا ترى لها انقضاء باعتناق الموت ، فانها لا تقهر بالزمان
وامكان والقوانين المادية ولا تطيع اوامر الطبيعة ونواهيها كي تقع معروضة للفساد ، فلو حللنا
كل نفس و وصلنا الى اعماقها لرأينا انها تمتزج بالخلود والبقاء ، لست اقول : ان مسألة
الخلود قد تسلم بها الكل ؛ فان التفلسف قد تدخل فيها ايضا و شوش ما تكشف عنه
حقيقة النفس على ما هو شأنه من التدخل في الحقائق الواقعية وتشويشها ، على ان المعاد
وهو اليوم الاخر وراء هذه الايام الذي قد جعله الله ان يحشر فيه الاجساد مع ارواحها لا
يتوقف على خلود الروح اصلا ، فلنفرض ان الروح فانية كما ربما يدل عليه الفرقان
العظيم : كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام ، و قوله
عز شأنه : كل شيء هالك الا وجهه الا ان اعادتها مرة اخرى ليست باشكل من احداثها
اول مرة فمن اعترف بوجود المبدء الذي خلق الانسان فسواء فقد اقر بامكان انشائه ثانيا ،
وما احسن ما افاده الفيلسوف العظيم نصير الدين الطوسي في بحثنا هذا بان :

حكم المثليين واحد

كانت هذه النشأة ممكنة بمجموعها ، و دليلها وجودها اول مرة ، فالاستدلال
على استحالة العود مرة ثانية بامتناع اعادة المعدوم بعد الغض عن ان الموجود لا ينعدم
باصطلاحات فلسفية جوفاء لا ترجع الى محصل بعد ما كانت الموجودات ممكنة من بدوها
ولا يتضيق على القائل بالمعاد مجال القول بالمثل الحقيقي اذا تم الاستدلال من القائلين
باستحالة اعادة المعدوم ايضا ، فبعد الفراغ عن امكان العود ثانيا تثبت ضرورته بالاعتراف
بكون المبدء لم يخلق الانسان ليتركه سدى ، و ليس في هذه النشأة جزاء للإفعال

والتروك فيجب ان يوجد يوم تجد فيه كل نفس ما عملت .

فهذه الحقائق الثلاث هي التي تقوم الدين ، فهل ترى فيها ما يناقض العلم ؟

ايمكن ان يتوهم عاقل ان لو كان هناك آله لكن الجسم غير محسوس او غير خاضع

لقوانين جعلها الاله ان تجرى عليها ؟

ام لو كان العالم حادثاً ومسبقاً بخالق اوجده لكن على غير هذا النظام ؟

اتوهم انه لو وجبت الصلوة والخضوع والتقرب اليه تعالى لكانت التفاحة بيضوية

او مربعة في شكلها ؟

ولو كلف الله عباده بان يطوفوا البيت وبان يأتوا فيه بمناسبة معينة للزم ان لا

يسقط الحجر على الأرض عند القائه من شاهق ؟

ولو كان هناك يوم تشخص فيه الأبصار لكن محل العيون في هذه الدنيا الر كبتين

بدلا من اعلى الوجه ؟

فلا تغتروا ايها البسطاء بعدة بجمالات جوفاء سيقت لايجاد المناقضة بين الدين والعلم

فانهما اقدم الاحباء ، بل الدين بلاعلم لاتجد اية قيمة ، والعلم بلادين وبلا عقيدة صنعة بلا

لب . وای عالم لم يعتنق باصول موضوعه لا تقبل الاثبات عنده وعند غيره ؟ فقد طالعت فيما

مضى شان العلم والعالم وعرفت انه لا يوجد علم لايلجأ الى عقيدة موضوعه . ثم من المظنون

ان الاعتراض على الاديان ليس جوهرياً على ما يتضح من مقالة المعترضين بل المشكلات

التي وجهوها انما تشمل اموراً خارجة عن حقيقة الدين ، ولاثبات هذه الحقيقة راينا من

اللازم ان نورد بعضاً من تلك المقالات الاعتراضية .

يقول **دفي ديدرو** . « يرتبط دين كل احد بتاريخه المعين وبلدته التي يتولد فيها

(ويقصد **ديدرو** بذلك ان كل زمان يحكم فيه دين كاملان لامحالة فاذن يتعين مسير الفرد

الدينى بذلك الزمان والمكان الذي نشأ فيهما واجبر على الانقياد بعواملهما) تدعى طائفة

من الأديان أنها زوات الوحي و الالهام ، والحال ان كلامها يخالف الاخر و يناقضه ، فلو كان هناك من يحكم بمقتضى وجدانه على ترجيح شيء منها وكان في غير زمانه و بلده هل كان يحكم به ام لا ؟ (اراد ديدرو بهذه الجملة : ان ترجيح دين من الاديان يرتبط بان يعيش الحاكم المرجح في زمان ذلك الدين ومكانه) فكان معتقد **جوبتير** مصدقاً بالله لوعاش في بلد الاسلام .

انى اسمع من كل مكان صوت الالحاد والانحراف عن الدين ، فالنصراني يخرج عن دينه في البلاد الاسيوية ، والمسلم يكفر بدينه في الأقطار الاروية وكذلك يكفر حامى الاسقف في لندن وتابع كالون في باريس ، فمن هو الملحد ؟ فاما كل احد ملحد ، واما لا احد ملحد في الدنيا ، واما المسيحيون فيعترضون بما ذكرناه قائلين بانه لا بد من استثناء دينهم عن هذه المشكلة فانه يتكأ على اقوال معتبرة مأخوذة من الكتاب المقدس (لا يمكن التريد فيها) . قبل كل شيء لا بد من ان يكون الدين الواقعى ابديا ، بديها حينما لا نجد ديناً يجمع هذه الامور المذكورة ، فثبت كذب الاديان مرات ثلث (اثبتنا سخافة الاديان بثلاثة وجوه :

١ - كل دين يرتبط بزمانه ومكانه ويعتق المتدين ما يقتضيه زمانه الخاص ومكانه

المعين .

٢ - كل فردي غير معتقده في غير محيطه الذي عاش فيه وصار معتقداً فيه .

٣ - ان الدين الواقعى لا بد ان يجمع الابدية والعمومية والبداهة . وليس هناك

دين يتصف بها .) و الوجه الاخير اعظم خطراً للمسيحية من سائر الاديان ، هل نزل هذا الدين الى جميع الانسان ؟ لا . لانه نشأ في زمان معين ولم يكن من قبله عالماً به .

هل كان موجوداً في جميع الازمنة ؟ كلا . لان المسيح انما ظهر في زمان معين . هل اثبتت

المسيحية عقائد غير مشكوكة ؟ من الذي يدعى ذلك حينما يجيل النظر في اساطير المعصية

الاولى (التي ارتكبها آدم الاول) هل يوجد هناك شعور سليم يعلل ابتلاء جميع افراد الانسان بالمعصية بما فعله ابوه الاول ؟ وهل يوجد عاقل يعتقد بلزوم كون الطفل من اهل النار اذا مات قبل ان يغتسل كفارة لمعصية ابيه ؛ لكن المسيحية تبالغ في القول بالاعتقاد بروايات الانجيل والتورات حينما ليس هناك اى دليل لهذا الاعتقاد الا ان تكون هذه المتون العتيقة ذات مسحة الهية وسماوية والحال ليست فيها المزية المذكورة لوجوه :

١ - ان صوغ تراكييها الجمالية في غاية السداجة والبدوية بحيث لا يمكن انتسابها

الى الله .

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

الروم غير قليل مع انا نقطع بعدم ضرورة التصديق بها .

٣ - يشتمل الكتب المذكورة على جمل وردت في النجوم والعلوم الطبيعية تكشف

عن جهالة كاتبها فكيف يمكن الأعتقاد بصدورها من آله عالم قادر .

٤ - ان بين الكتب المقدسة اختلافات فاحشة .

واكبر ما يثير التعجب انه هل يليق بالله ان يشرع قوانين مؤقتة ؟ ولان يثبت

عدله يكون مجبوراً على تغييره ، بل ينسخ ماشرعه اولاً ويلغيه من راسه ، ثم يجعل قوانين

اخرى . فلو ارينا المتون المذهبية لشخص غير معتقد لا ختلج في باله اسئلة ولا يجد الا

اجوبة غرارة . وهو آله عجيب لانه لو كان يريد تحسين الدنيا لعجز عن تحقيق مراده .

وان اساقفته خدمة عجيبة له حيث يسببون الشرور والآلام . ان حب النفع هو الذي اوجد

الاساقفة وهم الذين اختلفوا الاوهام والخرافات ، والاهوام هي المسببة للحروب ، فالحروب

تدوم مادامت الاوهام ، وهي ايضا دائمة مادام الاساقفة موجودين ، وهم لايزالون مادام حب

النفع موجوداً . « (ديدرو - الفلاسفة الكبار ص ٣٦ و ٣٧ و ٣٨ اندريه كريسون من الترجمة

الفارسية) .

ان مقالة **ديدرو** تتركب من دعوى وهى سخافة الاديان جميعا ومن ادلة ثلاث ذكرها لاثباتها ، وادلة اخرى اوردها على خرافة المسيحية خاصة ، ونحن نرى من الضرورى ان نحلل مازعمه من الامور الدالة على دعواه حتى يتضح وهنها جميعاً ، وقبل ان نشرع في التحليل لا نرى بدامن التنبيه على نكتة قد غفل عنها **ديدرو** غفلة لا يمكن للمتفكر الاغماض عنها وهو النظر في الاسباب التى تجعل الدين حقيقة ضرورية يعتنقها الرجل المتدين ، نجد هنا اسبابا قوية لنفوز الدين في عقل الانسان وقلبه . لا يمكننا الغض عنها بحسبانها اموراً خيالية تلقائية او انها مما يوجد من قبل المحيط (الزمان والمكان) ، وما نجده من العلل المذكورة نبينها في ضمن عدة امور :

١ - الافكار العالية التى اعتادت ان تعمل كل ظاهرة في الطبيعة و الانسان ترى ان لا نهاية لهذه التعليقات الا ان تصل الى اصول مطلقة لم يعط مفاتيحها للانسان فحينئذ ترى نفسها خائضة في اسرار لا تقبل الحل حينما لا تجد لنفسها سبيلا الى اسكاتها عن السؤال عن علة اولى لتلك الاسرار تفوقها وتحكم فيها ، وقد اعترف بهذا التعليل جمع من عظماء الافكار التى يعتنى بها في عالم المعرفة قال **هربرت سبنسر** :

« ان الدين يتواد في الانسان حينما يرى نفسه خائضة في بحار من الاسرار . » (١) .

وقال الارانى :

ان الروح بسبب نفوذها الى الامام تحس في نفسها ذلتين كبيرتين . الاولى انها تجد نفسها في ميدان الطبيعة غير المتناهية « على حد قول باسكال لا يحيط به اى شيء وهو مركز كل مكان » وهى مع اغترارها المبالغ تظهر العجز الى حد يحترق جناح اعلى الافكار في كمال اليأس ، يعترف **سقراط** : ان معرفتى وصلت الى حد عرفت فيه انى لا اعلم شيئاً ، وهذا ابن سينا يصيح باعلى صوته و ان جد القلب واجتهد في بيداء

المعرفة وشق دقائق الامور كشق الشعرة ، لكنه لم يعرف بمقدار الشعرة الحقيمة ، ويقول
ايضا : يموت و ليس له حاصل سوى علمه انه ما علم ، وقد استكان الخيام النيسابورى
قائلا : الدورة التي فيها مجيئنا و زهابنا لا يرى لها ابتداء ولا اختتام . و يقول **جوته**
في كتابه **فاوست** : وبعد ما حصلت الفلسفة والطب والحقوق والفقہ و الاصول (مع الاسف)
قد وفقت الان كالمجنون ولم تزد معرفتى عن الحالة الاولى التي كنت عليها و ان
آنا تول فرانس في حسرة مدهشة لان جوانبه قدملات بعلامات السؤال (؟) ولم يجد
لها جوابا .

ان الانسان يحس هذه المسكنة من اليوم الاول وهو يحاول ان يرفعها و يستريح
من تلك المسكنة بمعنى انه يفحص عن ملجأ لكي يعتمد عليه وهذا الملجأ هي العقائد الدينية^(١)
وقد اجاد **آنا تول فرانس** في كتابه (حديقة ابيقور) فيما يرجع الى السبب
المذكور ، قال :

« ان من حسن الاديان و قدرتها انها تعلم الانسان علة الوجود وعاقبة الامر ، فلو
طردنا الاصول وعقائد الفلسفة الالهية «على ما نتخيل نحن في هذه العصور ، عصور العلم وحرية
الفكر» لم يبق لنا ما يعرفنا لاي شيء خلقنا ، و قد احاط بنا الاسرار العظيمة
و ان الجذور الاولى للآلام والغصص انما هي جهلنا بعلة وجودنا ، ولو كنا معتقدين بمشية
الهيئة لكننا نتحمل جميع الآلام الجسمية والروحية من احساس سعادة الخاطئين و زلة رجال الصواب
والعظمة ، ان المؤمن بدين ليفرح من العذاب والالم»^(١)

وقد نقل لى احد الاعاظم قصة ظريفة تنفع في بحثنا هذا وتؤيد ما استحسنته **آنا تول**
وقال : انه عند ما كان في احدى مستشفيات الالمانيا يعالج قرحة في بعض اعضائه ، وقد استصوب
الطبيب المعالج ان يعمل بالقرحة عملا جراحيا ففعله وامر ان لا يتحرك الى ايام معينة وفي

(١) بيسكولوذى (علم الروح) - اكمل تجليات روح ص ٢٠١ و ٢٠٢

(١) حديقة ابيقور ص ٣١ آنا تول فرانس من الترجمة الفارسية .

خلال تلك الايام احس خفة في وجعه وقام يصلى بر كوع وسجود ، وفي اشتغاله يوما بالصلوة ورد معاون الطبيب المعالج فرأى اشتغاله بالصلوة وحركاته المقررة فيها فاخبر معاون الطبيب المعالج بتلك الحركات فدخل الطبيب على المريض فسئل عن فعله وعلّة حركاته فاجابه ابنه (لانه كان عارفا باللغة الالمانية) ان اياه يصلى ويتقرب به الى الله فقال الطبيب : اما انى فلم يثبت عندى ضرورة هذه الافعال ومع ذلك لانكرها بل اراها حسنة ثم قال : انى كنت اتصدى بمعالجة جرحى جيوش الحلفاء في الحرب العالمية الثانية ، و رأيت ظاهرة عجيبة مذهشة حيث كان يؤتى ببعض الجرحى وقد اصابه جرح خفيف لا يعنى به وكان اعضائه الحيوية ايضا قوية بحيث كانت قادرة على تحمل عدة من تلك الجراحة ولكن قد اصابه وهن كانه يموت بعد ساعة .

وعلى عكس من ذلك كان يوتى بأخرين قد اصابتهم جروح شديدة وكانوا في حالة كان لم يصبهم اى جرح اصلا ضاحكين فرحين حينما لم تكن قواهم الحيوية متحملة لتلك الجراحات ، وهذه ظاهرة تهدم بناء الطب الثابت بالتجربة والعيان ، فانا نقطع بانه كلما كانت القوى الحيوية والاعصاب الجسمية قوية اشتدت مقاومتها عند الاصابات .

ولكنى لم اقنع بالمشاهدة و الدهشة فقط بل كنت ابحت عن علل الظاهرة و عن سبب سقوط الاولين و نجاح الاخرين وقد سئلت عن الجرحى انفسهم فرأيت ان الساقطين بادنى الجرح مع استعداد قواهم للمقاومة لم يكونوا يعتقدون بشيء وراء العالم المحسوس حينما كان المقاومون معتقدين بعقائد دينية ويسندون الآلام والمكراه الى قضاء وقدر او كفارة ذنب وامثالها .

وقال كاريل - من اكبر علماء الفيسيولوجيا - في عبارة له جاءت في تحليل حقيقة المذهب .

« يوجد اليوم كما في سائر الاعصار رجال ونساء ليست الحياة غاية مقصودة منحصرة لهم ،

وايضا ليست الحياة في عقيدتهم الموهوب الاعلى يستلذ منه وانما يقصدون بالحياة الوصول الى العشق والجمال والصلة بالله .

ولم تجب الفلسفة عن اسئلتهم الابامور حقيرة لايعتنى بها .

ولم يوفق سقراط ولا افلاطون الى تسكين الاضطرابات الحيوية ، وان المذهب هو الذي يقدم الحل النهائي للمسائل الانسانية وهو الذى اوجد غاية الاطمئنان فيما يرجع الى غاية الحياة طيلة القرون (طريق العيش ص ١٢٦) من الترجمة الفارسية .

وقد فحصنا عن كل نظام فلسفى اوجده الانسان لفهم حقائق الكون عموماً وحقيقة الحياة خصوصاً لم نجد فيه من اطمئت نفسه بفلسفته التى اوجدها ولم يخلصها من الشكوك و الظنون التى لا ترفع التشويش عن النفس فكيف يمكن ان يجد سائر الناس معالجة دائهم في تلك الفلسفات .

ونحن وان لم نعلل الاديان بكونها اسبابا لرفع المكاره فقط ، ولكن مما لا شك فيه انه من اعظم اثارها و اوضح لوازمها كما تنبه عليه فرانس :

فمن المتفكرين من يغمض النظر ويقطع احساسه عن الاسرار الكونية التى تنادى بملائين من الالسنه الطبيعية والانسانية باعلى صوتها : ان الاضطراب والتشويش و الدهشة من تلك الاسرار لا ترفع الا بذكر الله . نعم .

« الا بذكر الله تظمن القلوب »

وهذه الطائفة لا تنفى ضرورة التوجه الى المبدء الاعلى الا باثبات مبادئ اخرى اشد اغلاقاً منه . ما احسن تمثيل الموضوع بقصة ينقلها دوستو ويسكى .

عن مثقف متنور الفكر قد على فكره يوماً (الى قمة معرفة الطبيعة) فمحا صورة كل مقدس في معبده الصغير الذى كان يزينه بتلك الصور والتماثيل ثم وضع مكان تلك الصور المقدسة كتب بخنر ومولسكوت ثم انار الشموع التى كانت قبل ذلك تضيء تلك الصور .

نعم قد تبدل موضوع عقيدة صاحبنا فهل تبدل اصل العقيدة ؟ »

ومعنى ذلك كما ان العقيدة الدينية كانت مقدسة لا تقبل الارتياح والاستدلال ، كذلك ليس كل ما في كتب الفلاسفة الملحدون مما يقبل الاستدلال المنطقي و الرياضي . فالعقيدة الدينية تتركب من اصول لا تقبل الشك والاستدلال والعقائد الفلسفية مادية كانت او غيرها لا تقبلهما ايضا .

من الاسباب القوية لاعتناق الدين هو الخضوع الغريزي للاعلى وقد سلكه بعض المتفكرين في اثبات ضرورة الدين كـ **شيلر ماخر** ، ويمكن ارجاع ما قيل من سبب آخر لضرورة الدين الى العلة المذكورة و هي غريزة احساس اللامتناهي . و هذان السببان او السبب الواحد على ما نقلناه من الاحتمال يحتاج الى ايضاح نذكره على سبيل الاختصار لان شك فيما ذكر من الميل الى الخضوع للوجود العالى فانه محسوس في كل فرد عاقل الا انه لا بد من تقسيم هذا الميل الغريزي الى امرين ربما يتغيران في الاستنتاج ، اولهما : - تكون الظاهرة المذكورة على بساطتها مورداً للاستنتاج المزبور .

وثانيهما : - ان يراد بها ان الفطرة الاولى السليمة عن العوارض المحرقة تجد في اعماقها رغبة الخضوع والتوجه الى وجودا على مما تجده في عالمي الانسان والطبيعة ، اننا نظن قويا ان الظاهرة على صورتها الاولى لا تساوى صورتها الثانية في الوضوح والدلالة على ضرورة الدين فان الخضوع للعالى يمكن ان ينشأ من خوف الاضطهاد من ناحية الاقوياء الطبيعية ولا يستند الى حقيقة اخرى ، ولكن الصورة الثانية تخلو عن هذه المشكلة وتزيد على برهنة **ديكار** من جهة اثبات ضرورة الخضوع للوجود العالى ايضا حينما كانت تلك البرهنة لا تثبت الوجود المبدء الاعلى ، الا ان يقال ان ثبوت الواجب الاعظم بنفسه يلازم ضرورة الخضوع له .

ويمكن ان يفسر بهذا السبب ما جاء في مقالة كثير من المتفكرين ومنهم **لانك**

الاسكاتلندى من : « ان كل انسان يجد فكرة السببية في نفسه و هذه الفكرة تكفى في التزامه بعقيدة ودين . » (١)

٣ - هناك سبب ثالث قد عده بعض العظماء من عوامل ضرورة الدين في النفوس وهو اعم الاسباب الماضية و يقررونه بـ « ان كل متفكر ساع في سبيل الحقيقة يحس وجود عامل الايمان في نفسه ان اراد ان تشتغل قواه الروحية في نظم واتساق ، ولذلك لم يكن من الصدفة العمياء اعتناق عظماء المتفكرين في كل عصر بدين من الاديان » (٢) قاله ماكس بلنك . الذى نعتده سبب التدين انه لا ينحصر فيما ذكر من الاسباب بل انها متجاوز عن العشرات عند ما نفحص عن الأفكار البشرية وعن حقيقة الدين ويجمعها جميعا امران وهما المنطق العقلى ، والاحساس القلبي (٣) في حين انها جميعا تبتدء من الاعتقاد بالله فمثل قضية

(١) يوجد المضمون في نشأة الدين ص ١٨٤ .

(٢) اين يذهب العلم - ماكس بلنك .

(٣) ولقد اعترض المتوسطون من المتفكرين على صحة الاستنتاج من الاحساس القلبي في معرفة الحقائق ، ولكننى اسمع صوت القلب في كل زمان و مكان عن كل انسان متفكرا كان او متوسطا او اميا محضا ، وارى تعليلا عشرات من الحقائق التى لا يخبر عنها العقل يعالجها القلب فحسب ، وقد رأيت فيما مضى متفكرا جبارا يحدث نفسه بخطابات يوجهها الى القلب قائلا :

ايها القلب لست ادري ما حقيقتك واين مكانك ؟

لست ادري انت قطعة دموية ؟ ام انت لغز من الغاز الاعصاب التى لم تنحل الى الان ولن تنحل ابدا او انك لست الا فعلا من افاعيل المخ ؟

كن كلما شئت ان تكون ، ولكن انت الذى تعرفنا الحقائق بشهودك النافذ فى اعماقها ان الخير والعدل والجمال والاستلذاز من الموسيقى وحب الحق وان كان علينا « بل ونفس حاكمة العقل كلها تستند الى شهودك ولولا احساسك تلك الحقائق وتصديقك اياها لما كان منطق العقل يرشدنا الى شىء منها ، بل انك تتصور مفاهيمها بازيد مما تتصوره عند ما نسمع كلمات جوفاء يلعب بها الافكار وقد اخذ كل احد نصيبه الاوفى منك وان كان يدرو نفسه حيث كان يغفل عن نفسه « عند ما يرى الحقيقة والصدق ويتلذذ بمشاهدته ، كالمعكس حيث كان يرى ظلما ويتاثر عنه بحيث يفقد قدرة القضاء الصحيح كما ان منظرا كان يحس فيه العدل والانصاف يفرح ويسر منه بحيث لا يرى نفسه آية عن تسليم حياتها فى تلك اللحظة و حينذاك يرى قلبه منبسطا فى باطنه و سابجا (فى بحر مرموز) . . . » ديدرو
= الفلاسفة الكبار - مزاج اخلاقي ديدرو ص ٩٧ .

النظام الحاكم في الكون دليل منطقي يؤدّي الى اليقين بوجود الله تعالى فبالتكليف والمعاد ومثل شهود الوجود العالي مما يحسه القلب ويؤمن به ، فعلى **ديدرو** و امثاله ان يفحصوا عن هذه الاسباب قبلما ينتقدوا الاديان بجملات سوقية لا ترجع الى حقيقه منطقية تثبت خرافة الاديان .

فلنرجع الى ادلته التي تخيل انه اقامها على هدم الاديان ، وقد قسمناها الى ثلاثة اقسام .

الاول - كل دين يرتبط بزمانه ومكانه وان امتدين يعتقد دينا يقتضيه زمانه الخاص ومكانه المعين ، نقول اولاً : ان مازعمه من قانون التبعية لم يثبت علمياً بحيث لا يشوبه ريب وان جنح اليه جمع من متفكري العصور الأخيرة ، ولان نوضح هذا التوهم يجب علينا ان نبسط نبذة مما نراد في تواريخ الانسان من قدرته على اجتناب عوامله الزمنية وعلى الالتزام بما يخالف ما يحيط به ، وليعلم قبل ذلك اننا لاندعى بطلان قانون التبعية كلية فانه ايضا خلاف المحسوس ، وانما نحاول ان نرفع اضطرار اعتناق الانسان بما يحيط به على طريقة السببية الكلية .

فنقول : نرى ان محيطاً صغيراً يتضمن عقائد مختلفة و اديانا متضادة ، والعوامل السياسية والاجتماعية والطبيعية تجري على نسق واحد في بلدة محقرة ، مع ان قاطنيها تعتنق اديانا مختلفة وعقائد متشعبة وعلى عكس من ذلك نرى دينا واحداً قد انتشر في نقاط مختلفة يحيط بها عوامل متضادة ، نعم ، لا يمكن الشك في ان العوامل الطبيعية ايضا تؤثر اثراً كبيراً في العقول والقلوب و لها دخل في احداث الرسوم و العادات . الا ان القول بالسببية التامة بين الدين والعوامل الطبيعية يخالف المشهود الواقعي ، ومن المقطوع ان كلامن اليهودية والمسيحية والبوذية والاسلام انما وجد في نقطة خاصة محاطة بعوامل خاصة ، ثم انتشر في الافاق المختلفة وصير المحيط تابعاً لنفسه ، والسبب الوحيد لذلك ان

غريزة التاثر من عوامل المحيط انما تفعل فعلها الى زمان محدود ، ولعله يمتد الى خمسة عشرة سنة في الذكور فهو في معرض التاثر من العوامل الى الوقت المحدود ثم تاخذ فكرته سبيلها الاستقلالي فتقدر على جعل المحيط تابعاً له ولا اقل على ان يمنع نفسه عن التلون بالوانه واشكاله . ان ظاهرة الانقلابات الاجتماعية اوضح شاهد على استقلال النفوس فان فكرة القيام على هدم بناء مستمر قد اتقنه الافراد وعوامل المحيط دينياً كان البناء او اجتماعياً تناقض المحيط وماله من الاسباب ، وهذا مما لا يمكن استنكاره . فحينئذ فماذا يجب عنه امثال **ديدرو** ؟ ولم نر الى الان جواباً عن تلك الظاهرة الا بعبارات لا تدل على معاني واقعية . ثم ان هناك حقائق تشترك فيها النفوس عامة بلا اختصاصها بامة دون اخرى و يمكن دون آخر وهذه الحقائق العالمية هي :

الله . التكليف . المعاد .

لم يزل التاريخ الانساني يخبرنا عن الاعتقاد بالله على انه الظاهرة العميقة تمتد جذورها الى اقدم انسان نعرفه تاريخياً ، وان كل حدس او فرض يوجب اتهام الانسان الاول بالالحاد مما لا يؤيده ادنى شاهد صدق ، فمن نظر في علم الاديان والكتب المؤلفة في تحليل تاريخها وفي الوصول الى اصولها الاولية يطمئن قلبه بما ذكرناه من كون الانسان من اقدم تاريخه مكيباً على طقوس ومناسك يدل على توجهه الى شيء يفوق الطبيعة وان مذهب عبادة الطبيعة فيما قبل التاريخ ، فان نجا من المناقشات والمشكلات ليس على معنى الالحاد كما توهمه بعض كتاب الموضوع وانما كان على وجه الوساطة .

و بالجملة لم نطلع الى الآن على امة موجودة او خلت من قبلنا ان تعيش بلافكرة الله بلا مناسك كانت تتقرب النفوس بها الى آلههم و ان اختلفت سبلها . ان من خواص النفس الانسانية ان تعتمد الى موجود يفوقه ويعلو عليها و يكون مبداء للحوادث الكونية و الحقائق التي تكون موضوعاً لها ، إلا ان الاختلاف انما هو في تصوير ذلك الموجود في

الطرق الموصلة إليه كاختلاف الاسماء المشيرة الى مسمى وحيد ، وكذلك التكليف و طلب
الجزاء الموكول الى يوم آخر ، و هذا هو الدين . و يمكن للفاحص الدقيق ان يجد هذه
الحقائق (المواد الاولية للدين) في جميع النفوس اجمالا او تفصيلا اولا اقل على نحو الاشارة اليها
وعلى سبيل العموم ، وأخيرا يمكن للمتفكر ان يقطع بان الانسان بلا دين كقولنا : الانسان
بلا ادراك .

فقد اثبت ما ذكرناه الدكتور غوستاف لوبون بعبارات سازجة وشواهد قوية رأينا من
اللازم ان ننقلها بالفاظها ، قال .

« بيّنا ان الجماعات لا تتعقل و إنها تقبل الافكار او ترفضها جملة واحدة ، و انها لا
تطبق الجدل ولا المناقضة و ان التلقين اذ يؤثر فيها يستحوذ على قوة ادراكها فلا يلبث
ان يتحول الى عمل ، و بيّنا ان الجماعات اذا ما لقت كما ينبغي استعدت للتضحية بنفسها
في سبيل ما لقت من مثل عال ، ثم بيّنا ان الجماعات لا تعرف سوى المشاعر الشديدة المتطرفة
وان الميل العاطفي لا يلبث ان ينقلب فيها الى عبادة وان النفور لا يكاد يظهر فيها حتى يتحول
الى حقد ، فهذه البيانات العامة تشعر بطبيعة عقائد الجماعات .

و نحن اذا ما بحثنا عن كثر في عقائد الجماعات سواء في ادوار الايمان ام في
الانقلابات السياسية العظيمة كالتي حدثت في القرن السابق ، وجدناها :
ذات شكل خاص لم نر خيرا من تسميته بالشعور الديني ، ولهذا الشعور مميزات
بسيطة جداً وهي : عبادة موجود افتراض سموه وخشية ما يعزى اليه من القدرة ، و الانقياد
الأعمى لاوامره و تعذر الجدل في تعاليمه ، و الرغبة في نشر هذه التعاليم ، و عد كل من
يرفض اعتناقها عدوا ، و يظل ذلك الشعور الديني من جوهر واحد على الدوام سواء اطبق
على الهخفى ام على صنم حجري ام على بطل أو فكر سياسي وتجد في ذلك الشعور مافوق
الطبيعة وما هو معجز على السواء والجماعات تلبس مثل هذه القدرة الدينية ما يغير بها على

التعصب من صيغة سياسية او زعيم منصور حيناً من الزمن .

ولا يكون الانسان متديناً الا إذا عبد آلهما فقط ، بل يصبح متديناً ايضاً عند ما يضع جميع منابع نفسه وجميع أنقيادات ارادته وجميع اجاج تعصبه في خدمة قضية او موجود غدا غاية المشاعر ورائدها .

والتعصب و عدم التسامح يلازمان الشعور الديني ملازمة دائمة ولا مناص منهما عند من يعتقدون حيازتهم سر السعادة الدنيوية او الابدية ، وتجد هاتين الصفتين في افراد كل جماعة إذا ما اثارها معتقد ما ، فكان يعاقبة الهول متدينين في الصميم كتدين كاثوليك محاكم التفتيش ، وكانت حماستهم الجائرة تشتق من المصدر نفسه .

و تتصف عقائد الجماعات بما يلازم الشعو الديني من الخضوع الاعمى و التعصب الشديد و الاكراه في الدعوة ، ويمكن ان يقال : اذن ان جميع المعتقدات ذات صبغة دينية وعند الجماعات ان البطل الذي تصفق له هو اله في الحقيقة ، وذلك هو امرنا بليون مدة خمس عشرة سنة ، ولم يتفق لآله من العباد الخالص ما اتفق لنا بليون ، ولا ترى آله استطاع ان يقود الرجال الى الموت بسهولة كما استطاع ، ولم يكن لآلهة الوثنية و النصرانية من السلطان المطلق على النفوس اكثر مما كان له .

ولم يتم مؤسسو المعتقدات الدينية او السياسية هذه المعتقدات الا بعد ان عرفوا ان يفرضوا على الجماعات مشاعر التعصب الديني التي يجد بها الانسان سعاده في العبادة و التي تحفزه الى التضحية بحياته في سبيل معبوده ، وهذا ما حدث في كل دور ، و من قول مسيو فوستل دو كولنج الصائب في كتابه الممتع عن بلاد الغول الرومانية ان سلطان الامبراطورية الرومانية لم يدم بالقهر قط ، بل دام بما كان يوحى به من الاعجاب الديني « فليس في تاريخ العالم مثال على دوام نظام تمقته الشعوب خمسة قرون ... و الا لم نفسر

كيف ان فرق الامبراطورية الثلاثين استطاعت ان تكره مئة مليون من الناس على الطاعة ، وازا ما اطاع مئة المليون هؤلاء فلان عظمة رومة كانت تتجسد في القيصر فيعبد بالاجماع كآله ، فتجد له محارب حتى في احقر القرى ، «ومما ساور نفوس أهل ذلك الزمن في جميع ارجاء الامبراطورية دين جديد كان القياصرة انفسهم آلهته ، وقبل التاريخ الميلادي بيضع سنين اقامت جميع بلاد الغول الممثلة بستين مدينة معبدا مشتركا للقيصر اغسطس قريبا من مدينة ليون وكان كهنة هذا المعبد الذين انتخبوا في مجاس المدن الغولية اعيان بلادهم ومن المستحيل ان تعزو جميع هذا الى الخوف والندالة . فالندالة لا تكون في شعوب باسرها ، وازا وجدت فلا تدوم ثلاثة قرون ، وليس افراد الحاشية هم الذين كانوا يعبدون القيصر ، بل رومة ، وليست رومة وحدها هي التي كانت تعبده ، بل بلاد الغول و اسبانية واليونان وآسية أيضاً .»

واليوم لا ترى لمعظم فاتحى النفوس هيا كل ابدا ، ولكنه تجد لهم تماثيل أوصورا وما يتفق لهم من عبادة لا يختلف كثيرا عن عبادتهم في الماضى ، ولا يدرك شيء من فلسفة التاريخ الا بعد ان تنفذ هذه الناحية الاساسية من روح الجماعات فمن لم يكن الآهالدى الجماعات فلا يكون شيئا عندها . ولا تقل ان هذه هي خرافات جيل ماض هزمها العقل نهائيا ، فالمشاعر لم تغلب قط في صراعها الازلى ضد العقل ، اجل ، ان الجماعات عادت لا تطبق سماع ما كان قد هيمن طويلا زمن من اسماء الالهية والدين ، بيد انها لم تقم في دور من التماثيل والهياكل بمقدار ما اقامه منذ قرن ، وما كان الحركة الشعبية المعروفة بالبولانجية فيثبت مبلغ استعداد الغرائز الدينية للظهور ثانية ، فلم يدخل فندق في قرية من صورة للبطل وكانت تعزى اليه قدرة على معالجة ضروب الجور و جميع الشرور وما كان الوف الرجال ليضنوا بحياتهم في سبيله ، وما اعظم المقام الذي كان تحيله في التاريخ لو اتفق له من السجية ما تدعم به اسطوره .

ومما لا طائل تحته ان نعيد القول بانه لا بد للجماعات من دين ، ولا تستقر المعتقدات السياسية و الالهية والاجتماعية بالجماعات إلا باكتسابها شكلا دينيا على الدوام فتكون به في همى من الجدل ، ولو أمكن حمل الجماعات على الحاد لاكتسب هذا الاحاد ما في الشعور الدينى من شدة تعصب ، ولاضحى في وجوهه الظاهرة ضربا من العبادة بسرعة ، ولنا في تطور المذهب الوضعى الصغير مثال طريف على ذلك ، و يشابه هذا المذهب ذلك العدمى الذى روي العلامة دوستوفيسكى لنا قصته .

فقد سطعت انوار العقل على هذا العدمى ذات يوم وحطم صور الآلهة والقديسين التي كانت تزين هيكل معبده الصغير ، وأطفأ الشمع ولم يبدد من الوقت ثانية فاحل محل الصور المحطمة كتب بعض الفلاسفة الملحدون كبوخنز ومولشوت ثم اشعل الشموع ثانية بورع اجل لقد تحول موضوع معتقداته الدينية ، ولكن امكن ان يقال ان مشاعره الدينية تغيرت ؟

اقول مكرراً ان بعض الحوادث التاريخية ، ولا سيما اهمها لا يدرك امره الا بعد النظر الى الشكل الدينى الذى لا تلبث عقائد الجماعات ان تصطبغ به على الدوام ، ويتطلب كثير من الحوادث الاجتماعية دراسة على طريقة علماء النفس اكثر من تطلبه دراسة على طريقة علماء التاريخ الطبيعى ، ولم يدرس مؤرخنا الكبير تايين الثورة الفرنسية الا كعالم من علماء طريقة التاريخ الطبيعى .

فغاب عنه تكوين الحوادث في الغالب ، نعم ، ان ملاحظة الكاتب الشهير الحوادث كاملة ، ولكنه اذا لم ينفذ في روح الجماعات لم يعرف ان يصل الى عللها في كل وقت ، و اذا فرغته الحوادث من ناحيتها الدموية و الفوضوية والوحشية فانه لم ير في ابطال تلك الواقعة غير قوم من المصروعين السائرين وراء غرائزهم بلا رادع ، ولا يفسر ما نشأ عن الثورة الفرنسية من اعمال العنف وسفك الدماء والاحتياج الى الدعاية وشهر الحروب على جميع الملوك الا اذا عدت تلك الثورة وليدة معتقد دينى جديد في روح الجماعات ، وما ثورة الاصلاح

الدينى ومذبحة سان بار تلمى والحروب الدينية ومحاكم التفتيش و الهول الاحداث من ينبوع واحد ، اى صادرة عن تلقين تلك المشاعر الدينية التى تقود بحكم الضرورة الى ابادة من يعارض قيام المعتقد الجديد بالنار والحديد ، وما اساليب محاكم التفتيش و الهول الا اساليب المؤمنين الحقيقيين ، وهؤلاء اذا ما اتخذوا اساليب اخرى لم يكونوا مؤمنين .» (١)

ليس فيما بين ايدينا من الذين اجتهدوا في تحليل روح الاجتماع وعروقه و جذوره كـ **لوبون** في ارجاع ظواهر الجماعات الى جذورها الاولية .

انظر الى متانة قوله : « ولا تقل ان هذه خرافات جيل ماض هزمها العقل نهائيا فالمشاعر لم تغلب قط : » وقد بينا قبيل نقل العبارات ان الجذور الروحية لا يمكن ان تخالط عناصر المحيط جوهرياً ، بل لها الاستقلال في غرائزها الاولية ، ولنا في تطور موضوعات الجمال ايضا شواهد على ذلك ، فان الانسان من اقدم تاريخه يحب قسما من الاشكال و الالوان و الهينات و الاصوات على انها جميلة ، و يؤكدها التماثيل الحجرية و المصورة في سائر المواد ، وقد تبدلت تلك الموضوعات بتجدد الازمنة كاختلافها باختلاف الامم المتفرقة الا ان حب الجمال والرغبة فيه لا زال يعد من غرائز النفوس ، ومن هذا القبيل الموضوعات التى يخصص علم النفس ادراكها بالقلب دون العقل .

ثم انظر الى قوله : «البطل الذى تصفق له هو الآه فى الحقيقة ، اذ الجماعات لا تقدر على اثبات ما عشته منطقيا ولا يتقوى عقلها الناظر فى المقدمات والنتائج على سبيل الرياضة ان يبرهن على ما يؤلّفه ، ومن امثلة ذلك : الاصنام الفلسفية التى يقال انها مطلقات ويزعم المتعلم السانج انها مما قد ثبتت بالمنطق والرياضة حينما لا يخبر عن وجودها وعن حقيقتها الا عدة مطالب شعرية وذوقية والمطلق تفصيل ياتى . وعلى اى حال لم يتوجه **ديدرو** الى النفوس الانسانية نظرة الفاحص عن صميم الموضوع ولم يطلع على حقيقة الشعور الدينى الذى لا يخلو منه فرد من الانسان ، وان شئت قلت لا يخلو انسان من عقيدة فلسفية كانت او اجتماعية

(١) روح الجماعات ص ٦٧ الى ٧١ .

او الهية . . . او غيرها . ومن العبارات الطريفة التي تشير الى حقيقة واضحة هو قول بعض المتفكرين : ان جميع الافراد الانسانية فلاسفة او متدينون بدين ولا يوجد ثالث بينهما . نعم كان لديدرو واتباعه دعوى اختلاف خصائص الاديان باختلاف الازمنة كما فعله بحسبان انه رد آخر للدين حيث قال : لا يليق بالله ان يضع قوانين موقته ثم يبدلها راساً وذلك لاثبات عدالته - ولكن هذه الدعوى التي جعلها **ديدرو** من علامات خرافة الاديان لم تنشأ عن ملاحظة الواقع المشهود ، فلو كان ملتفتاً اليه لما جعلها وجها يرد به الاديان وذلك لثلاثة وجوه :

الاول ان جميع القوانين الموضوعية والطبيعية لا تنجو من هذا التطور الملازم للكون فكل مقنن خبير بشؤون الانسان والطبيعة يجعل قوانين يتخذها عن مصالح الانسان و مفاسده ثم يعرض التطور للانسان من حيث تكامل عقله وصلته بالكون فيستلزم ذلك تطور القوانين وجعل ما يلائمه و يناسبه ، فلم يصدر القوانين الماضية عن جهل ، بل انما تقررت بملاحظة الخصوصيات الزمنية وغيرها ، وليس تطور القوانين في طول الازمان الا باختلافها في الامم المختلفة في عصر واحد ، فالقوانين الموضوعية في صحارى الأفرىقا المخالفة للقوانين المجمعولة في البلاد الاروبية ذات الحضارة الراقية لا تكشف عن جهل واضعها بل لو فرض العكس وجعل ما للبلاد المتقدمة من القوانين في صحارى الافريقا لدل على جهالة مقننها بلاشك .

و ليست نسبة كتاب روح الشرائع لـ منتسكيو الى جمهورية افلاطون الا كنسبة نظرية جاذبية نيوتن ونسبية اينشتين الى كتاب الكون والفساد لـ **ارسطو** والى **طيمايس** لـ **افلاطون** . اجل ان من حاول ان ينظر في علم الطبيعة في يومنا هذا بمنظار علم الطبيعة لـ **ارسطو** فهو كاشف عن جهله و حماقته ، وملحظ ما نذكره في حل دعوى ديدرو وامثاله هو ان التكامل في الطبيعة انما يتم بالتدريج شيئاً فشيئاً وقد اراد الله الحكيم ان يتكامل الانسان من الطفولة الى المشيب و من القرون الخالية الى العصور الحاضرة . ومن العجيب انه لم

يستشكل ديدرو على هذا التدريج التكويني ولم يقل انه كان من اللازم لله ان يخلق الانسان على شكل الانسان الذي يعيش في القرن العشرين دفعة واحدة ، و كذلك لم يتوهم انه لو كان الانسان يتولد وهو زوعقل كامل كما في الاربعين من حياته لكان ادل بحكمته بل كان هو مقتضى الحكمة ، و يتضح من جميع ما اسلفناه ان التطور في القوانين التشريعية كالتطور في النواميس التكوينية ، وانها اخذت في الرقى حذوا بحذو التكوين .

ثم مما زهل عنه **ديدرو** راساً الفرق المايزين انقضاء امد المصلحة الموجبة لجعل القانون و بين تبديله من جهة انكشاف انه خلاف الحقيقة . فقد يجعل احدنا قانونا عائليا جهلا بحقيقة الحال ثم يغيره بعد انكشافها ، وقد يجعل قانونا موقتا بوقت معين لعلمه بان المصلحة المقتضية له ستنقض في ذلك الوقت ، فلو كان المستشكل متوجها الى التواريخ الماضية والى اديانها الحق لراي ان كلا من تلك الاديان انما كان يحكم بمقتضى الظواهر و نواميس انسانيه الموجود ، فان قوانين التوراة الاصلية التي نزلت على موسى بن عمران كانت على ما يقتضيه عصرها ، و كذلك ما جاء به عيسى بن مريم انما كان عقيب التوراة وتصرم ما اقتضاه نزول التوراة ، ثم يجيء الملبس الأ عظم محمد بن عبدالله (ﷺ) بقوانينه الكاملة فينسخ بها جميع ما مضى من الشرائع ، وهو بقرآنه العظيم وسننه الابدية قد تكفل سعادة الانسان الخالدة الا ان اخواننا الاروبيين لم يطلعوا على حقيقة الاسلام ، اولا يريدون الخوض في اعماقه حتى يبتعدوا من التحكمات الجائرة في حديث الدين .

وقد طغت تلك التحكمات حتى شملت البلاد الاسلامية فغرت ابناء المسلمين ايضا و جعلوا يهجمون في صفوف الاروبيين على الاديان مقلدين بلا فحص عن دليل و شاهد . وهذه بلية عظمية تلعب بعقول المبتدئين بالعلوم والمغترين بعدة اصطلاحات لطيفة لاتخبر عن معنى منطقي .

و عمدة ما يسخر به عقول البسطاء هو تسمية الفرض و التخمين علما ثم تزئينه بعدة لغات ادبية ظريفة ، ومن هذا القبيل ايضا ما كتبه بعض الشرقيين على ضوء الاروبيين بالتحقيق

وتمحيص وقد جاء في عبارته :

« ولما كان اليونانيون في تلك الدورة مهوورين للطبيعة ولم يكونوا عارفين بروابط القضايا (العلية والمعلولية) كانوا يقولون لكل قضية عامل يجانس الانسان في انه ايضا وروح ولهذا السبب وجدت آلهة في القرى والبلاد اليونانية وعبادة رب النوع وسائر الاساطير ، ولان يشتغل الأشراف و الملوك في عيشتهم قد شاع الرسوم المذهبية والتغنى وانشاء الشعر حينما كان عمال الملوك في الفحص عما يوجب تسلية قلوبهم ، فظهر حينئذ اصول عقيدة التصوف وخلود الروح وتحقير اللذات الجسمانية وما اليها من التصورات التي يحتاج اليها المقهور والضعيف ، وهذه العقائد كانت نحو رد للفعل الذي كان عليه الاغنياء في عيشتهم الجميلة و من البديهي ان العقائد المذكورة كانت نتيجة مستقيمة للعوامل المادية المذكورة . وقد ظهر الاثار الاولية للتصوف في ديونيسم ثم في اورفيسم

ولم يكن ديونيزوس آله الشراب ولقد صار كذلك بعد زمان ، لان متصوفة يونان كانت تعتقد بان الذي كان يوجد ديونيزوس في الارواح كان شبيها بسكر الخمر ، و امثال تلك العقائد كانت تشغل الشعب اليونانية ، وقد كان الاعمال اليدوية على عهد العبيد في الاغريق ، و لذلك كانت للطبقة المتوسطة والاغنياء اوقات يتفكرون فيها في القضايا الطبيعية وروابطها العلية والمعلولية وفي قوانين التفكير » « عرفان واصل مادي ص ٦٥ اراني »
والعبارات كما نشاهد رتب بنظم ادبية ، ولكنها لا تتضمن مضامين تقطع النفس
اولا اقل من ان تطمئن بها وذلك :

اولا - ان القضايا المنقولة عما قبل الميلاذ امور تخمينية لا يوجد فيها دليل قاطع على اثباتها لاسيما الحوادث الجزئية التي تستحيل تجميعها وتحليلها .
ثانيا- لم نفهم الى الان ان يكون دليل الاعتقاد بخلود الارواح وعبادة الرب هو الضعف عن استيفاء الحقوق المادية لان المعابد والآلهة المعبودة كان يستقبلها الشعب جميعا ضعفاؤهم واغنيائهم ، كما ان البحث عن حقائق الطبيعة والتفكير لم يكن منحصراً في طبقة الاغنياء بل ان

تاريخ العلم والفلسفة مملوء بالمتفكرين الذين كانوا يعدون ضعفاء الشعب ، كما ان تاريخ التصوف يخبرنا عن الاغنياء باكبر الاعداد في اصناف الصوفية ، بل ومن هذ النحو ما نشاهده في العصور الحديثة من رغبة الاغنياء والاثرياء في التصوف الى حد لا يوجد فيهم واحد من الضعفاء في العشرين من الاغنياء . وكذلك في العصور الوسيطة، انظر الى تاريخ ما ركس اورليوس و ابراهيم الادهم من الملوك المتصوفة .

ثالثا - ليست عقيدة التصوف بتلك الحداثة التي ذكرها وانما هي تنتهي الى الازمنة الغابرة الى كتاب ويد المسموع فيما قبل عشرة آلاف سنة قبل الميلاد على ما قيل
رابعا - ان اعتناق الانسان بالاديان اقدم ظاهرة انسانية يخبرنا عنها التاريخ فلا وجه لتخصيصه بالبلاد الاغريقية واغنيائهم ، و مما يؤيد ما قلناه ما سبق من الكاتب في مسألة حدود العلم الذي قد حكيناه عن كتابه « علم الروح ص ٢٠٢ » ان المذهب انما اعتنقه الانسان لما رأى نفسه محاطة بالاسرار و الغوامض الكونية على انه المعتمد و الملجأ و من المعلوم البديهي ان الانسان منذصلته بالطبيعة خائض في الاسرار و الغوامض .

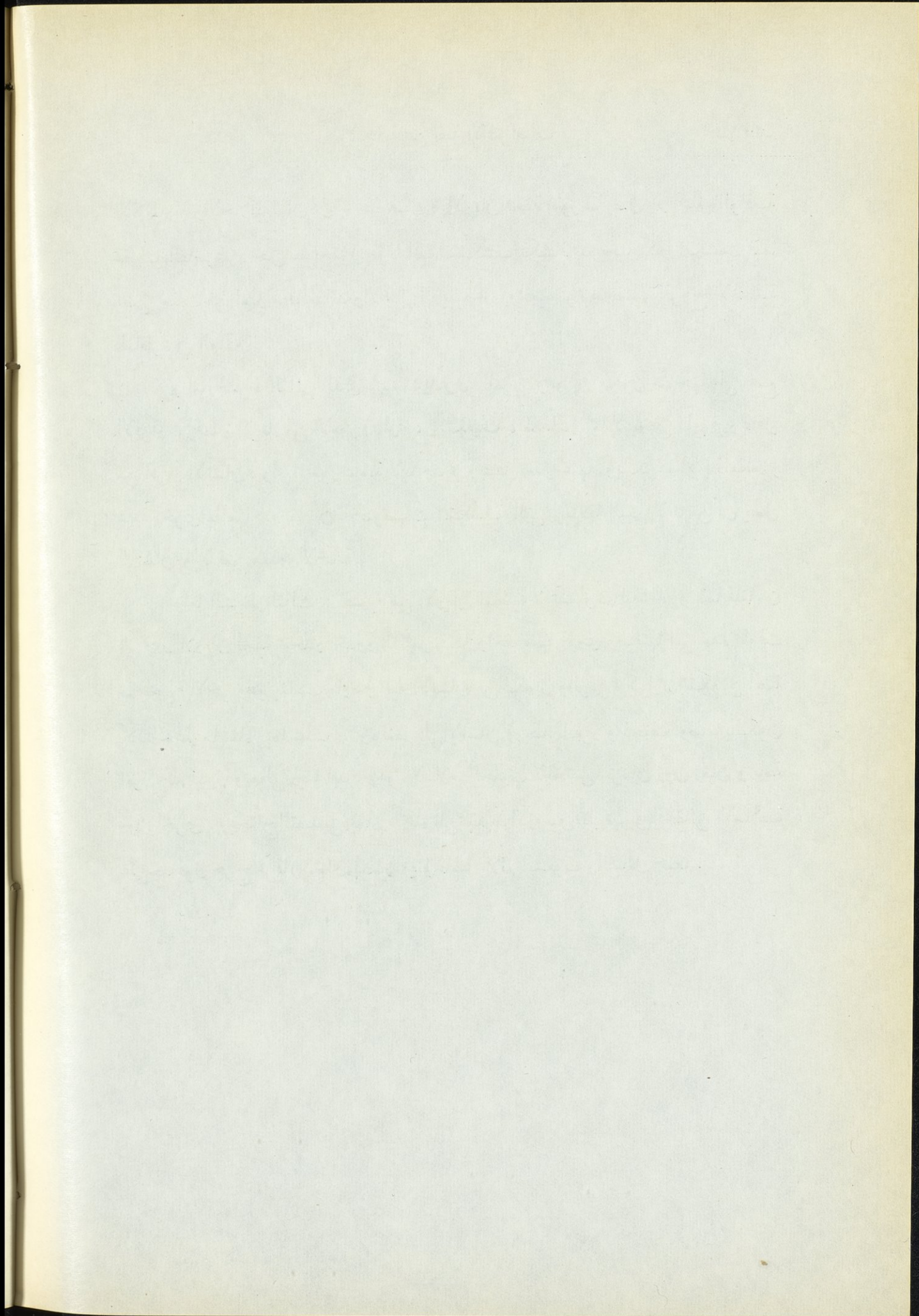
وجملة القول ان التاريخ و استنتاج القضايا الاجتماعية و الدينية و السياسية احوج الاشياء الى الدليل المثبت ولا يمكن للمحقق ان يتحكم فيه بما شاء من الفرضيات و التخمينات .
ثم ذكر ديدرو ان قبل كل شىء يجب ان يكون المذهب امرا واقعيا و يتوجه اليه جميع الافراد ويكون ابديا ، ولا يوجد دين يتصف بهذه الاوصاف .

لاشك في ان لكل دين جهتين كبيرتين : العقائد ، و الاعمال ، ان اصول العقائد الدينية التي تلازم جميع الاديان الحققة امور ثلاثة وقد ذكرناها مرارا وهو **الله ، التكليف ، المعاد** ، وقد برهننا على كل واحد منها فيما سبق و اثبتنا انها امور واقعية وليست خيالية محضة ، و اما الاعمال فهي وظائف توجهت الى العباد بوساطة الانبياء الحققة الذين اثبتوا صلتهم بما وراء الطبيعة بمعجزاتهم التي قد صدرت منهم هي شواهد على دعاويهم وقد فصلنا فيما مر ايضا ان اغلب التكاليف المتوجهة الى العباد مما يفهم العقول مصالحتها الاجتماعية و

الاقتصادية والاخلاقية وان كان يوجد هناك في الاديان الحقبة امور لم يصل الي عللها الواقعية عقولنا القاصرة ، حين ما يحتمل قويا انها ستنكشف انكشافات تدريجيا كما انكشفت فيما مضى مئات من العلل ، فالعقائد والاعمال الدينية امور واقعية ترتبط بصميم الروح الانسانية الناظرة في الواقع .

و اما الشرط الثاني الذي عينه **ديدرو** للدين وهو ان يكون متوجها الى جميع الافراد ، فما ذكرناه من الامور (**الله ، التكليف ، المعاد**) مما لا يخفى على فرد عاقل من افراد الانسان ، وانها امور عالمية لا يوجد فرد عاقل يغفل عنها او ينكرها الا باقامة امور عامة اخرى مقامها ، نعم ان خصوصيات التكليف التي يبلغها النبي لا بد من ان يصل الانسان وإلا فهو معذور لاحالة .

واما الشرط الثالث : فشيء من الاديان الماضية لا تستلزمه ابدأ ، و كما قلنا ان الآجال للاديان الحقبة تتحدد بحدود التكامل فكل واحد منها يؤدي وظيفتها الى امده الموقت ثم يجيء الآخر وهو يناسب ما وصل اليه الانسان من الكمال والرقى ، كما ان التكوين ايضا كذلك على ما بيناه فيما سلف ، وبالنظر الى الانسان وربطه بالفرد والمجتمع وصلته بالكون انزل الله تبارك وتعالى ديننا ابديا وهو الاسلام الحنيف لا يختص بزمان دون زمان و بامة دون اخرى ، ويحتاج التصديق بما ذكرناه الى تجديد الارويين نظرهم في الحقائق الاسلامية على حد قول **جرج برنارد شاو** ليصير ديننا عالميا بلائم الشعوب والقبائل جميعا .



الفروض ، والقوانين

تسمية الفرض قانونا

تسمية القانون فرضا

الفروض ، و القوانين

وقد بحثوا عن عنوانى الفرض و القانون في العصور الاخيرة كثيراً ، و عينوا للفرض وظيفة المنحصرة في الاحتمال وللقانون من التحقق والشبوت و نادوا بصراحة ايضا انهما وسيلتان مختلفتان للسعى وراء الواقع ، حيث ان القانون ظاهرة ثبتت بمبادئها الخاصة بها وهو يوصل الى الواقع المطلوب منه في كل من العلم والصناعة بحسبه ، فالقوانين الرياضية امور ثبتت اوليا ليستدل بها على استنتاج المطالب الرياضية ، و كذلك القوانين الفيزيائية والزئولوجية والفيسيولوجية وما اليها واما الفرض بمعناه المصطلح عليه ليس الا قضية مجعولة لتصحيح امر احتمالى ، مثاله الواضع في العلوم هو الاثير المفروض لتصحيح ظاهرة الضوء وقد اشغل هذا الاثير المفروض صفحات من العلم مدة من الزمن ، ثم جاءت عدة تجارب في حقيقة النور فنفاه من صفحة العلم بالمرّة ، فالاختلاف بين الفرض والقانون ليس مما يقبل الانكار بتاتا .

الا ان الانسان العجيب مع انه يعرف قيمة كل من العنوانين و الاختلاف الواقع بينهما يستعمل كلا منهما بدلا من الاخر فيسمى الفرض قانونا ، والقانون فرضا ، ويشوش بذلك صورة الحقيقة فيترك البسطاء حيارى لا يجدون الى نفس الحقيقة سبيلا . ولكن الذى يهون الخطبان سيطرة الحقيقة على الانسان والكون بمرتبة لا تحتاج الى ان يدافع عنها امثالى او يخالفها الآخرون ، و جملة القول ليس لاحد ان يشك في استعانة العلوم بالفرضيات التى لم تثبت وانها التى سهلت صعاب الطرق العلمية عند عالم يتدخل فيها قانون اولم يقدر على اثبات الحقيقة كليا في حين ان الفرض اثبت امكان الكلية بطريق آخر محتمل و بنى العلماء صدق الحقيقة المفروضة عليه ، ثم جاءت التجارب فدل على صحة

الفرض وانكشاف الحقيقة ، فلنبين عدة من الموارد التي استعملوا فيها الفروض بدلا من القوانين و بالعكس .

الفروض التي استعملوها بدلا من القوانين :

١ - كل ما قيل في حقيقة المادة الاولية فروض لا يؤيدها برهان حسي ولا مقدمات عقلية ، فما قاله فيثاغورث في حقيقة المادة بانها اعداد فرض محض لا يدل عليه ادنى دليل ، ومع ذلك فهو في عقيدته كقانون حقيقي يظهر من كيفية اثباته في فلسفته ، وبعبارة اخرى ان فيثاغورث ومن تبعه يرون العدد حقيقة الموجودات الخارجية لانها تعد بالاعداد بالضرورة - على ما نسب اليهم - والماء في نظرية طاليس المليطي ايضا من هذا القبيل ، نعم لو كان طاليس يخص مطلقه المذكور بعالم الاحياء لكان القطع به قانونيا ومن هذا القبيل كل تعريف قيل للمادة الخارجية فلسفيا واريده انطباق الفيزياوى على الخارج المحسوس من الاجرام .

ولا يتوهم من احداث استعمال الفرض بدلا من القانون يختص بالعصور الماضية . لا ، بل لا زال الاختلاط بينهما واستبدال احدهما من الاخر من داب المشتغلين بالفلسفة والعلوم الى اليوم الذي نعيش فيه ، والمرجو من القارئ الكريم التوجه الى ما نعدده من الفروض المستعملة في القرون الحديثة بدلا من النواميس الملقوع بها :

٢ - وقد اختلف العلماء والفلاسفة في تقدير عمر الكرات السابحة في الفضاء فكل ما قيل فيه لا يزيد عن الفرض و التخمين على ما هو ظاهرة الاختلاف في كل مسألة علمية او فلسفية فاليك بعض ما عثرنا عليه من الارقام المفروضة في مسألة عمر الكرات .

١ - ان المدة الفاصلة من حين انفجار الطبيعة الى الحالة الفعلية ما بين ثلثة و ستة

بالاين . (٣٠٠٠٠٠٠٠٠٠ الى ٦٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠)

وليم بولارد

٢ - ومن هذه الجهة يمكن ان يقال ان عمر الدنيا الف و سبعمائة و خمسين مليون سنة (١٧٥٠٠٠٠٠٠٠)

عدة من علماء النجوم

٣ - يزيد عمر العالم عن الفى مليون سنة (٢٠٠٠٠٠٠٠٠٠)

تقريبا

بعض آخر من العلماء ووافقهم عدة من الفلاسفة

٤ - المتحصل من نتائج بعض المقدمات دوران عمر العالم ما بين خمسة و عشرة بلايين

(١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ الى ٥٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠)

طائفة من علماء الزئولوجيا

٥ - وفي الحالة الحاضرة يدل نظام الكرات على ان عمرها يمتد الى بليون سنة الا ان

الادلة والشواهد التى تقال في الموضوع متناقضة وليست هناك نتيجة قطعية . (١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠)

سير جيمس جينز

٦ - ان امتداد عالمنا الطبيعي هذا اكثر مما كان يقول به القدماء ، بل يزيد على

ما قيل بمقدار ضعفه ، وانا حينما نحاسب عمر العالم الطبيعي من حالته البسيطة الى حالته

الحاضرة نرى انه ما بين ثلثه واربعة بلايين (٣٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ الى ٤٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠)

هارلو شابلي

٧ - يستلزم نظرية هارلو شابلي المذكورة رقمين آخرين وهما :

(٢٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ الى ١٥٠٠٠٠٠٠٠٠٠)

جمع من الماضين

« وقد بين مليكان الأمريكى نظريته في مسألة الاشعة الكونية انها : اشعة

(٢) افاق العلم الحديث ص ٦ .

(٣) العصبه ص ٧١٢ ص ٦ .

(٤) المصدر ص ٧ و ٨ .

(٥) النجوم فى مسالكها ص ١٦٢ سير جيمس جينز .

(٦) العصبه ص ٢٣٤ رقم ٣ سنة ١٣ .

كهرطيسية او انها ذرات نورية تشبه الاشعة المجهولة واشعة جاما ثم قال في ظاهرة تلك الاشعة بجملة ادبية انها صحيحة الذرات عند ولادتها فعالم الوجود عند ميليكان يبتدء من حيث ينتهى اليه ، فالعالم عنده ازلى وابدلى . «

فالاختلاف المدهش بين الارقام يكشف عن ان ما ذكره في تقدير عمر العالم لا يتجاوز عن كونه فرضا لم يقم عليه برهان حاسم ، ومع ذلك يختار كاتب في الموضوع احد الارقام المفروضة على حسب ما يلائم ذوقه الادبي مثلا ، ثم يحكم بان الشمس ايضا عمرها كذا فالأرض التي انفصلت منها عمرها كذا فاذن انما وجدت الحياة في الأرض منذ سنة كذا . ثم يوجد الترتيب بهذه التقديرات الفرضية في جميع الأجزاء الكونية ويحسبه نصاب المعرفة الحقيقية ، حينما لو اردنا تحليل هذه القوانين المزعومة لرأيناها معلولة لعدة فروض لا يؤيدها العلم .

٣ - ومن قبيل الفروض المستعملة بدلا من القانون مسألة تدرج الانواع و تسلسله في التكوين و انها انما وجدت مترتبة - من البسائط الى المركبات - الى الاعلى منها فالاعلى ، ولا نحتاج الى شرح الموضوع بعد ما تعرض له اكثر الكتاب .

وكلنا يدري انه اشبه بجملة ادبية قد صدر مثلها عن العرفاء الادباء الذين يعرضون مسائلهم الادبية في صورة العلم والفلسفة^(١) . وما يوجب الاسف او مما يسر العلم والفلسفة

(١) كقواهم : ان الوجود المطلق سار في حر كته النزولية فوصل الى صورة العقل الاول ثم الى الثانى والفلك وهكذا تسلسل التكوين النزولى وكذلك يتحرك من ادنى مراتب الكون وهو الجماد الى ارقاها وهو الواجب الاعلى ، ومن هذا القبيل نظرياتهم الاخر في حركة الموجودات ، فعند الفاحص الدقيق لا يزيد امثال الفكرة المذكورة عن حقيقة شعرية تلبست بلباس العلم والفلسفة ، وما يؤيد ان المقالات المزبورة ليست الا اشعاراً في صورة النشر العلمى ان ما قرره في استنتاجاتهم ينحصر غالبا في المفاهيم الجمالية كالصورة الحسناء والخمر والحبيب والمحبوب والعاشق والمعشوق والقدح وامثالها المعيارية

ان ابطال تحول الانواع قد صرحوا بان ما أظهره من الرأى في هذا الموضوع لا يتعدى عن ان يكون فرضا او نظرية وسيعة فيه ومع ان الحالة هذه فقد جزم الناظرون فيه عن بعيد بان الموضوع ثابت و مقطوع به ، ومعنى ذلك ان مكتشفى الفرض المزبور لم يفهموا حقيقة الامر او ارادوا التواضع في العلم حيث قالوا ان فرضية تحول الانواع كذا ، و ان نظرية التدرج كذا . . . و امثال هذه العبارات مما يدل على ان المذكور من حديث تطور انواع الحيوان لا يزيد على فرض او عقيدة ولا يتوهم ان الادلة التي ذكرت في مسألة التحول توجب ادنى ثقة بالعقيدة المذكورة فمثل التشابه على تقدير الصحة لا يؤيد اكثر من ان يقول ان النوعين بينهما تماثل دموى مثلا وبعبارة اوضح ان التشابه لا يرى الا في قليل من الاجزاء بين النوعين مثلا لاعلى نحو العموم ، على انه لو ثبت - كما لو فرض ثبوت امر غير واقع - ان التشابه بين النوعين واقع من جميع الجهات فمن اين ثبت لنا ان هذا النوع اصل وذلك فرعه ولما لا لا يكون الامر بالعكس ؟

فمن اين علمنا ان الاصل هو القرد والانسان فرعه ؟ فليكن التحول بالعكس بمعنى ان القرد كان نوعا من الانسان فلما بعد عن المدين الانسانية وعاش في الغابات والبرارى ففقد اعضائه العالية على القانون المفروض في الزئولو جيا من ان كل عضوان لم يعمل عمله المختص به يتحوّل عما كان يقتضيه من العمل الى ان ينعدم بتاتا ، وقد ابتلت النظرية بمشكلات لم تقدر على التخلص منها خلال ازمة تقرب من قرن ، بل وفوق ذلك قد حدثت في مسألة التحول صميمها او خصوصياتها نظريات اخر قد جاءت كل واحدة منها بغوامض مضافة الى ما قبلها ، ومع ذلك كله قد اضاف اليها بعض الناس اسم القانون و قالوا بصراحة : ان قانون تحول الانواع يحكم بكذا ، بل زاد بعضهم على ان القانون المذكور منطقي لا يشوبه اى شك وترديد من ذلك ما قاله **قارنيون** في ما كتبه في الموضوع :

« ولما اثبت **داروين** ما اكتشفه جديداً من نظرية تكامل الموجودات الحية اثبت قطعيا ان الانسان انما تحول من الحيوان ونحن سوف نثبت في هذا الكتاب صحة

النظرية المذكورة بدلائل علمية و نثبت انها منطقية » (١)

وقد عرفت في الصفحات الماضية من الكتاب بما لا مزيد عليه : ان الدليل العلمى و الطريقة المنطقية قد فقدتا ما لهما من المعنى الحقيقى فى مصطلح بعض الكتاب ، وقد ذكرنا ايضا ان القرون الحديثة تمتاز بصفة خاصة من العصور القديمة والوسيطه ، و تلك الصفة الخاصة هى دعوى تفكيك مجالى العلم والفلسفة فى اصطلاح المحدثين وتسمية ما يدخل فى نطاق الحس والتجربة علماً وما عداه فلسفة او فرضاً او معيارياً ، و التفكيك المذكور يتسلم به العلماء حين ما يهاجمون على ما عدا العلم ، ولكن يختلط الامور عند ما يحاولون تحليله مارغبوا فيه ، فترى حينئذ عالماً يتفلسف وفيلسوفاً يسند نظريته الشاملة الى الحس والتجربة وما الى ذلك فلو سئلت الكاتب الذى طالعنا عبارته قريباً ما حقيقة العلم ؟ وما معنى الدليل العلمى ؟ لاجابك بما تقرء فى مقدمات العلوم من ان العلم هو انكشاف الواقع حسيّاً او بما يقرب من حس ، والدليل العلمى هو الأمر القطعى الذى يوجب حصول الانكشاف المذكور لا غير . فحينئذ ان اعدت السؤال عليه عن الوجه المبرر لما استعمله من الدليل العلمى فى مورد الفرض والتخمين فليس له الا احد السبيلين للأجابة عنه فاما ان يتحير و يعترف بالتناقض واما ان يرفع اليد عن تفسير العلم بما ذكرناه رأساً وذلك بتعميم تعريفه المتفق عليه بين العلماء الى اليوم بان يقول : العلم هو المعرفة العامة يحصلها الانسان حول موضوع خاص فتلك المعرفة تعم العلم والظن والمحتمل جميعاً ، وعليه لا بد لنا من حذف التفكيك بين العلم وما عداه من الفلسفة وغيرها ، ولا يوجد فى الافكار حينئذ الا علماً ، ولا ظن احداً من العلماء يرضى بهذا التفسير .

ثم ان الكاتب المذكور يعترف بعد ذلك ببطلان اهم المقدمات التى تقوم النظرية الداروينية به وقال بعد ذلك بعدة صفحات :

(١) پيدایش انسان (ظهور الانسان) ص ٤ آ . اى . قارئون مقدمة .

« ليس هناك ادنى ريب في ان العوامل التي يبينها داروين في نظريته ذات اهمية كبرى في الادوار الاولى لتحول الانسان من الحيوان ، الا ان الانتخاب الطبيعي (وهو اهم تلك العوامل في نظرية داروين التحولية) قد فقد ماله من الاهمية وانقضى اخيراً (بالتدريج) وان العامل المؤثر في تحول الانسان من القرده هو الفعالية فحسب ، ولم يدرك داروين اثر هذا العامل المهم في حديث التحول ، وان طائفة من العلماء يفرضون الان نظريات داروين غير كاملة . » (١)

وقد جاء في العبارة الاولى للكاتب ما يناقض العبارة المذكورة حيث قال فيها بصراحة : « و لما اثبت داروين ما اكتشفه جديداً من نظرية تكامل الموجودات و اثبته قطعياً . » و كلنا يدري ان الخدشة في اقوى عوامل التحول في فرضية داروين و هو الانتخاب الطبيعي تبطل الفرضية من اساسها و لا اقل من ان يوجب احتمال خلاف ما بنى عليه داروين من فرضيته ، ومع ان الحالة هذه كيف يمكن لداروين ان يثبت فرضيته قطعياً ثم مع صرف النظر عما ذكرناه من التهاوت (او قلنا بان المقصود اثبات الفرضية في الجملة) كيف اثبت الكاتب نفسه الفرضية المذكورة اثباتاً منطقياً ، وهل الشواهد التي ذكرها في المسئلة غير تخمينات وتشبيهات لا توجب الحدس العلمي فكيف بالحس الذي تبعد الفرضية عنه غايته . ولهذا لسبب لم يدع ابطال الفرضية المذكورة انفسهم : انها منطقية او حسية . فلننقل للقراء الكرام جملة من عباراتهم تكشف عن ان قيمة النظرية المذكورة لا تزيد عندهم عن العقيدة أو الفرضية و يمنعهم الاطلاع على حقيقة المنطق ان يدعوا المنطق فيما ليس له غير قيمة الفرض ، قال داروين (شارلز روبرت) بطل التحول بعد جان باتيست لامارك « مع وجود الغوامض الكثيرة في نظريتي هذه بل و اعتقدانها لا تنحل في المستقبل البعيد ايضاً - الا اني لما صرفت كثيراً من الاوقات وسافرت في البحث و التحقيق في هذه النظرية

لاشك في ان الحالة الاولى التى كنت عليها كسائر العلماء الطبيعيين قد زالت منى واعتقد الآن ان الانواع متبدلة . « (١)

وفي عبارته المذكورة امران يجلبان نظر الفاحص عن الموضوع فحصا حقيقيا ، احدهما : المشكلات التى تحيط بنظرية التحول ، لا اقول ان العلماء لم يجتهدوا بعد داروين في حل تلك المشكلات ، بل اتعبوا انفسهم بما لا يزيد عليه فانهم اجالوا النظر ووسعوه في كل ما كانوا يحتملون حل المشكلات فيه فلم يظفروا في جدهم و اجتهادهم على شىء بل وكلما احتملوا ان يكون سببا لحل المشكلة قد اوجد مشكلات اخر لا تقل غموضا عما كانوا بصدده ، ويكفيك شاهداً على ما ذكرناه مقاله علماء معرفة الارض في تقدير عمرها اوتكون الحياة فيها من انه لا يزيد عن ١٠٠٠٠٠٠٠ سنة والتغيرات الواقعة في تبدل الانواع تشغل زمناً اكثر بكثير من الرقم المذكور وكذلك كل ما قيل في الحلقة المفقودة ان هو الا احتمال وفرض .

وكذلك الظواهر الجنينية تخالف الفرضية المذكورة على ما سنتقله من علمائها ، ثانيهما : - ما كنا بصدده اثباته في هذا المبحث من ان مسألة التحول فرض واعتقاد وليس قانونا علميا يتحتم على الباحث اعتناقه ، وقد ايد ما نقلناه عن داروين (من اعترافه بان نظريته لا تزيد من كونها عقيدة) ماجاء في رسالاته : انه كتب الى مستر هيات كتابا وفيه يقول :

«استجيز ان اضيف الى كلامى : انى لست « قليل التعقل » لكى ادعى ان ما وصلت

(١) اصل الانواع ونشوتها في الانتخاب الطبيعى وحفظ الصفوف الغالبة في التناسل

اليه من المقصود يتجاوز عن نتيجة لبيان وسيع في اصل الانواع . « (١)
 واما ما يراه المتفكرون المعاصرون في نظرية داروين من القيمة العلمية فهو يؤيد
 ما ذكرناه ، قال جمع من علماء الزئولوجيا :

« ان فرضية داروين ايضا ابتلت بما ابتلت به الفرضيات السالفة فلم تقدر بعد تكامل
 العلوم الطبيعية بشعبها المختلفة كمعرفة السلور وغيرها ان تتحفظ بسيطرتها الاولى . « (٢)
 وقال وون باير :

« النظرية القائلة بتحول الانسان من القرد نظرية تقرب من الجنون و السفاهة ،
 ان هذه النظرية قد قررها رجل فيما يرجع الى تاريخ الانسان ، الا انه من الجدير بان يعرف
 الناس في المستقبل حماقة الماخذ بهذه العلامة الحديثة ، لانه من المستحيل ان يقوم دليل
 بالاكتشافات الأرضية على هذا الرأي المضحك (وفي مورد آخر) قال :

من الممكن الآن معرفة بطلان العقائد والايمان بالتحولات الداروينية واللاماركية
 بادنى نظرة دقيقة . فان لم تنف اليوم فرضيات اولئك الذين هم انبياء بسطاء العلم عن
 الافكار البشرية بالمرّة فلا اقل من انها لا توجد الا في المكتبات العتيقة . « (٣)

وقال بيرروسو : « ومع الاسف ان العلم بعد موت هكل قد غادر ما كان يرجوه مع
 ميادين الوسيعة . فقد تركزت نظريات النبي (عند البسطاء) داروين في موضع من مكتبات الامانيا
 لا يراجعها الناس الا قليلا ان الحلق المختلفة الرابطة بين الانسان و الحيوان تنعدم
 تدريجا ويتضح انها لم تكن الا مبعولة . ان العظام والاحجار المنحوتة التي وجدت في

(١) رسالات داروين ض عن على اطلال المذهب المادى ص ١٠٢ .

(٢) فروض التكامل ص ٣٠ من الترجمة الفارسية .

(٣) هدم مذهب داروين وون باير ض عن على اطلال المذهب المادى .

اسبى بلجيك سنة ١٨٨٦ و في الانكلترة سنة ١٨٨٧ و في الجاوه سنة ١٨٩٠ و في الالمانيا سنة ١٩٠٧ و في فرنسا سنة ١٩٠٨ و في الصين سنة ١٨٢٩ توضح لنا ان الاروبيين من ولد الافراد الذين كانوا لا يقلون فكرة وجسمانيا عن الشعب الموجودة فعلا . (١)

ولاشك ان ما استكشف من العظام والاثار يمتد تاريخها الى ما قبل المدة التي جاءت في فرضية داروين انها تاريخ الانسان المتحول . ومما يلزم التوجه اليه في العبارة الماضية اطلاق عنوان النبي على داروين كما اطلق مثله على كثير من الثائرين في ميدان العلم والفلسفة والاجتماع ، وهو اطلاق صحيح بالنظر الى رغبة تبعة الثائر البطل فيما قاله او فعله من دون ان يقبل اي تعليل وسؤال ، فقد اسلفنا فيما مضى من المباحث ان البطل قد يصل من المنزلة الى حيث يعبد بمناسبة مناسبة له كتصفيق اليد وما اليه من الشعائر .

و جاء في كتاب « الله و العلم » : و بعد عشرين سنة قد نزل المخالفون النظرية الداروينية عن منصبها ، بل ان من اشد تابعيها ايضا اخذوا في الحكم ببطلانها رأسا ، وان اقوى شواهد داروين وهما الانتخاب الطبيعي والوراثة قد خضعا للانتقاد الصحيح الذي وجهه اليهما علماء معرفة الجنين كـ بسمان ، وون باير ، بربر ، و اثبتوا ببطلانها قطعيا ووضحوا ان هذه التجارب شبه قصص مجعولة ولا تزيد قيمتها عن كلام الرضيع . (٢)

فالفرضية التي لم تثبت صحتها وانما خطرت ببال متفكر كما تخطر قضية ادبية بهيمة ببال الاديب لا تجوز تسميتها قانونا لترتيب الاثر العلمي عليها .

٤ - ومن الفرضيات المستعملة باسم القوانين اغلب ما قيل في مسألة الروح .

ان ثما يعد من البديهي في عصرنا الحاضر ان مسألة الروح اعظم المسائل العلمية غموضا وعويصة وقد اشرنا الى شيء من الألغاز الروحية عند استقراء الافكار العظيمة وقد

(١) تاريخ العلوم بيير روسو ص ٦٩٩ .

(٢) الله والعلم - ايلي دوسيون ض عن على اطلال المذهب المادى ج ١ ص ١٠٦ .

رأينا هناك : ان النوابع العلمية و الفلسفية كيف عجزوا عن تفسير الظواهر عجزاً غير مخلوط بالرياء ، وقد رأينا ايضاً ان ما قيل في تفسير تلك الظواهر لم يتجاوز عن كونه فرضاً وتخميناً ، ومع ان الحالة هذه ، قد تجرّى بعض الكتاب على ان يسموا تلك الفروض قوانين مسلمة وان يحكموا بمقتضاها كما يحكم العالم او الفنان بمقتضى قانونه امتطوع به نعم هناك طائفة اخرى من المحصلين حلفوا بان لا يميزوا بين القوانين الطبيعية والظواهر النفسانية الا انهم عند الوصول الى غوامضها يستريحون بعدة كلمات ايمانية تعدهم الانكشاف فيما سيأتي ، وعلى سبيل المثال اذا وصلوا الى تفسير التجسيم وما للنفس من قدرتها على جعل الواقع غير واقع و بالعكس مع ترتيب الاثر عليه حقيقة ورأوا انها ظاهرة لا توافق الاصول الطبيعية الخارجية فيقولون ان هذه المشكلة مما يتكفل المستقبل ان يحلها نهائياً ، و اذا ارادوا ان يحلوا مسألة ادراك الذات حضورياً يعولونها الى احد المجهولين اما الى عبارات مجهولة لا تدلنا على شيء واضح علمي ، او الى ان العلم سيرفع السترة عنه ايضاً وكذلك الحافظة والارادة والاختيار والذكاء والكف والاستجابة و الالهامات الابتدائية غير المسبوقة وما اليها من الظواهر الروحية و يقرب مثلهم من بطل مصارع اراد ان يشم صورة الاسد على صدره فلما ابتداء العامل بوشم عين الاسد فاجعت المصارع ابرة العمل فسمّله : اى عضو من الاسد هذا ؟ فاجابه : هذه عين صورة الاسد ، فقال المصارع اترك العين و ابدء بعضو آخر من الاسد ، فشرع الفنان في وشم ذنب الاسد فاحس المصارع وجع الذنب فسمّله اى عضو من الاسد هذا ؟ قال ذنبه ، قال اترك الذنب و ابدء بعضو آخر من الاسد ، فعند ذلك رفع العامل يده من عمله فقال : تريد صورة اسد بلاعين و بلاذنب و يد و رجل و شعر و هذا النحو من الاسد لم يخلقه الله ولم اره لكى اشم صورته ، قال احد الكتاب الوضعيين في ظاهرة التجسيم :

« ان فائدة التجسيم هو تسلط الروح على القضايا الخارجية في دوائر واسعة ، فقد يشاهد احيانا و في الحالات الطبيعية ان التجسمات تقع ازيدو اشد من اصل الموضوع الواقعي و يسمى التجسيم في هذه الحالة في الاصطلاح العام بالوهم وان الروح قادرة على توليد التجسيم كرجل او حجر مضافا اليه جميع صفاته واغلبها ، و ان هذا الشكل المجسم في الروح لم يتبين بالوسائل العلمية بعد . »

ومن المظنون ان المقصود بعدم تبين الشكل المجسم في الروح هو قدرتها على التجسيم وجعل غير الواقع واقعا او بالعكس لانفس الشكل المجسم ، فانه من مسائل الحافظة ولا يرتبط بالتجسيم فان جميع الموجودات المنعكسة في الحافظة اشكال مجسمة ، ولكن لا بد من التوجه الى انا بارجاعنا الاشكال الى مسألة الحافظة لم نفسرها علميا بل سنطالع الكلام في الحافظة ونرى عند ذلك ان انطباع الصور فيها ليس كانطباع الصورة في الجسم او في المرآة و الماء الصافي بحيث يمكن احساسها مباشرة او بادق الآلات المجهزة لاحساس الدقائق ، وعلى اى حال فالتجسيم هو موضوع مستقل في موضوعيته في السيكلوجيا و انه من اقوى ما ينافي الطبيعة وقوانينها عن الروح وظواهرها .

واما حديث الحافظة وقدا رعد و ابرق الفيسيولوجيون والسيكلوجيون في تحديد حقيقتها ، وفي محلها العضوى ، وفي شرائط انعقاد المحفوظات فيها ، وفي علل التبعض في بقاء بعضها دون اخرى ، وفي عوامل قدرتها في بعض الافراد وضعفها في الآخريين وفي صلتها بالذاكرة فلولوا انه يحط من عظمة السيكلوجيا لقلت فيه ما قاله بعض الجبابرة من المتفكرين من ان السيكلوجيا لو اعتذر من حل مسألة الحافظة لبقى الاطمئنان به على حاله والا فهو يدعى شيئا ليس من شأنه ، فانه بعد استثناء عدة معارف سطحية - التي كنا نعرفها من مجموعة العلوم والفلسفة قديما وفي العصر الوسيط - لم يقنع النفوس بحقائق النفس المخالفة لظواهر الطبيعة حينما كشف علم الفيزياء والكيمياء وعلم النبات والطب في العصور الحديثة الوفا

من الحقائق والظواهر .

وجملة القول : ان العالم السيكولوجى و ان جدني تدقيق نظرتة في الامور الروحية واجتهد في انتزاع قوانين قطعية من ظواهرها غايته فهو صفر الكف منها و انكان جوانب الفرض والتخمين وسبعة ، وله الحدس بها مؤقتا فحسب وقد قال الارانى في كتابه السيكولوجيا (علم الروح) :

« ولم يعلم الى الان ان القضايا التى تتولد في اللحظات المتوالية في حياة الانسان هل تبقى في الروح وتحفظ فيها ام لا ؟ . » وقال جان فيلو :

« فظاهر الحافظة انما قررت نفسها بين السيكولوجيا و المتافيزيقا ، ولكى نفهم الجوهر الاصلى للذاكرة لابد من ان نتدخل في الفلسفة ونعرفها ففي اليوم الذى يجبر الفيلسوف على حل غامضة الروح وصلته بالجسم تتوجه لا محالة الى مسألة الحافظة و الذاكرة ايضا . » وقال العالم المذكور ايضا :

« ان مسألة الحافظة من المسائل الجزئية لاعظم صعوبات الرابطة بين المنخ والفكرة اين محل الخواطر هل تحفظ في المنخ او الروح ؟ ماهى شرائط تشكل الخاطرة ؟ فان اردنا الاجابة عن امثال هذه الاسئلة فلا بد من ان ندافع عن فلسفة ونطرد غيرها . »

فتوجه الى العبارة الاولى لفيلو : ان الحافظة انما قررت نفسها بين السيكولوجيا و المتافيزيقا . « كانه يقصد بها ان النواميس المشهودة في الطبيعة لا تجرى في الظواهر الروحية وهى لا تخضع لما نسميه قانون السببية في الطبيعة ولا تنطبق لما نسميه قانون الحال والمحل فيها (في مسألة الحافظة) فالقضايا الروحية طبيعية من جهة - يبحث عنها في السيكولوجيا - وغير طبيعية - يبحث عنها في المتافيزيقا - وعمدة ما يحير العالم من مسألة الحافظة ثلاثة امور الاول كيفية تجمع الحوادث والاشكال والالوان والالفاظ والمعاني باختلاف

حقيقتها وظواهرها في محل محدود ربما لاتزيد عن ثلاث سنتيميرات بل عن اقل منها على مايعينه الفيسيولوجيون من المحل العضوى للحافظة ، وقد سمعت بعض الحفاظ يقول انى احفظ من الابيات الفارسية والعربية مايزيد على مأتى الف ونفرض ان كل بيت (بعدالتعديل) يتركب من ثمانية كلمات و كل كلمة منها تتركب من ثلاثة حروف فحينئذ تبلغ عدد الحروف الى اربعة ملايين وثمانمائة الف (٢٨٠٠٠٠٠) ولكلمات تلك المحفوظات معان مفردة و بملاحظة تركيبها لهامعانى مركبة و هناك للحافظة غير الابيات المذكورة ملايين من الحوادث والاشكالوالالوان ونحن نفرضها مأتى الف فيبلغ عدد المحفوظات خمسة ملايين فاين محل هذه الحروف في الحافظة ، وقد فرض بعض السيكولوجيين ان محل الحافظة يتركب من سلولات ربما يبلغ عددها الى مليون ولم نر من ذهب الى اكثر من ذلك . فان وزعنا كل شكل الى سلول واحد فاين محل اربعة ملايين الاخر ؟ اصف الى ذلك ان الحافظة :

قد تختزن امورا ليست لها اى شكل وصورة كالكليات المنتزعة من الاشخاص و القوانين المجردة عن الموارد المخصصة ومثلها الامور العدمية.

الثانى لا يستقيم بقاء الوف من الحوادث والاشكال المختلفة في عضو مادى مقدار خمسين او ستين سنة مع عروض التغيرات الجوهرية في ذلك العضو المادى فليس من الفيسيولوجيين من يعتقد بعروض التبدل لجميع الاعضاء الحيوية وغير الحيوية ويستثنى منها العضو المادى للحافظة فقط ، ومما يدل على عروض الحركة للسلولات المخية اختلاف ادراك الزمان في الشباب والشيوخ فان الحركة الزمانية عند الشيخ اسرع مما يدركه الشاب قطعا وان مقدار يوم من الزمان عند من عمر ثمانين سنة اكثر من اليوم الذى يدركه من عمر ثلاثين سنة ، وهذا الاختلاف في قسمى الادراك انما هو بسبب انتزاع الزمان من الحوادث الخارجية وقد ذهب اكثر السيكولوجيين الى ان العامل الوحيد لانتزاع الزمان

هو ما ذكرناه من السلوات التي تمتزج الامتداد الزماني في حدائتها على خلاف ما تنتزعه بعد مشيبيها فذلك تدل على عروض التحول على السلوات قطعا ، وان ابواعن جعل السبب لادراك الزمان هو ما ذكرناه من الاجزاء المادية (السلوات) فلم يبق للعالم الفيسيولوجي او السيكلوجي محل طبيعي يسند اليه الظواهر المذكورة فنكون عند ذلك قد واجهنا في مسألة الحافظة عملا غير مادي في محل غير مادي .

الثالث من مشكلات الحافظة انطباع الصور و الاشكال فيها فانه لا يشابه انطباع الصور و الاشكال في الاجسام الخارجية ، فان الحافظة لا تحتاج في اخذها الشكل و الصورة الى استقرارى الصورة حيا لها كما في امرأة بل للنفس ان تجسم صورة من تلقاء نفسها ثم تتركها لان تختزنها الحافظة اتوماتيكيا بلا احتياجها الى صورة في الخارج وقد تاملنا في هذه المشكلة ولم نرها مرتبطة بمسألة الحافظة ، راجع ما قررناه ذيلاً ، (١) نعم يمكن ان يجعل الاختلاف بين الانطباعين الطبيعي والنفسي في ان الصور و الاشكال المنطبعة في الحافظة لا يمكن ملاحظتها فيها عينية حينما يمكن ذلك في الاجسام الطبيعية ، ولكن التلويزيون سهل امر هذه المشكلة ايضا وان لم يتوافقا من جميع الجهات الا انه مما يوجب

(١) هذه المشكلة و ان عدّها بعض العلماء من الغموضات التي تذكر في مسألة الحافظة الا ان شيئاً من تدقيق النظر يدلنا على انها لا ترتبط بالحافظة وانما هي من خواص التجسيم فالصورة المتحصلة من التجسيم كالصورة الموجودة في جسم خارجي والفرق انما هو في عامل ايجادها حيث انه في الجسم الخارج يكون العامل خارجياً و في التجسيم يكون داخلياً و كما ان الحافظة لم تخلق الصورة عند ما كان عاملها خارجياً كذلك لم تتصرف في شيء منها عندما اوجدها التجسيم الداخلي ، فالمسألة من مسائل التجسيم لامن مسائل الحافظة والذاكرة .

زيادة التامل في المشكلة نفسها فان الصورة تنتقل من محلها ولا يمكن مشاهدتها في ما يسير الى ظهورها ، وعلى اى حال ان ما ذكرناه من العويصتين الاولتين في قضية الحافظة مضافتين الى مشكلات اخر لم تنحل الا بفروض ليس لها اساس علمي ، على ان ما ذكرناه من ظاهرة التلويزيون ايضا لا يزيد عن تمثيل شيء بشي او نظيره به و نحن لم نجد الى الان ان شرائط الحافظة وعواملها المقتضية تنطبق على التلويزيون حرفا بحرف و ظاهرة بظاهرة .

ومن الخواص النفسية المغايرة للقوانين الطبيعية الخارجية التي لم يحلها العلم الا بفروضه الاحتمالية ظاهرة الالهام ، وقد عرفوها بايجاد الشيء لاعلى مثال ، وهو يعم الابداع الوجدى وقد اختلف علماء النفس في صحة هذا التعريف و بطلانه وسعته و ضيقه ، و الظاهر انه و امثاله من التعريفات ليست بصدد بيان تمام الحقيقة كى يستشكل فيها بكونها اعم من الحقيقة المفروضة او اخص منها ولذلك نظن انها جميعا تشير الى تفسير شي واضح وهو ان الالهام ظهور حقيقة او قضية في النفس بالامثال سابق والابداع ايضا يقرب من هذا المعنى ، و على اى حال لانرى للتفصيل في تفسير الظاهرة المذكورة جدوى فان اغلب الناس يعرفونها كما يعرفون المكتشف والشاعر والفنان ، واما التعليل العلمى لها كسائر التعليقات في الظواهر النفسية لا يزيد على ان تشرح ماهو الواقع بلا بيان علتها وقوانينها وقد قال جمع من علماء النفس :

« لاشك في ان التحليل العلمى ، مهما دق وعمق ليظل دائما عاجزاً عن ان يميظ اللثام تماما عن حقيقة جميع العوامل التي تساهم في تهيمته الجو الذي تضطرم فيه نار الالهام وتنقدح فيه شرارة الحدس (Tntition) و ربما يكون العلم اكثر توفيقا لو استطلع الفنانين المبتدعين والعلماء والمكتشفين عما يختبرونه في انفسهم اثناء بحثهم عن الصور والحقائق و المعانى المنشودة ، ولكن لم تات الاستخبارات التي قام بها علماء النفس بنتائج حاسمة

سوى انه يخيل دائماً الى الشخص ان اهم عامل في الابداع هو الالهام الذي قد تسبقه مباشرة فترة من البحث او فترة من الكمون اما عن الالهام ذاته فهو امر خفى يحدث فجأة وفي ظروف لم يكن الفكر مشغولة بالمشكلة ، بل يكون في حالة سلبية او في جمالة غفلة ، وقد يأتي الالهام في الحلم أثناء النوم (٢) .

وهذه العبارات كما نشاهدها تفسير للظاهرة المذكورة بلا نظر الى عواملها الاولى بل وبلا تحقيق في حقيقة نفس الظاهرة ، وقد تعرضت عدة اخرى لتفسيرها طبيعياً ولم يأت بشيء يشبه الناموس الطبيعي فقال : « ان الالهام والظهور البدوي ليس غير مسبوق بشيء اصلاً بل العلل التوليدية الكامنة في النفس قد كانت تستتم فعليتها الى ان تمت علل الالهام فظهرت في النفس ، فهذه الجملة لا نستنكرها بتاتاً ومن المحتمل حقاً ان يكون كما ذكره الا انه يتمشى في بعض من الالهامات التي ظهرت في نفس باحث علمي او فني كانت نفسه مشغلة بالفحص عن مسألة علمية او فنية مدة من الزمان فيقال حينئذ بعد ما اجتمعت العلل في النفس وتم دورها في ايجاد الالهام تدريجاً فظهر مستنداً الى تلك العلل وان خفى الاستناد اليها في نظر الملهم الذي لا يراه الا ابتداءً ، لكن كثيراً من الالهامات ليس من هذا القبيل فهي بوارق تلمع في النفس بلا اشتراطها بزمان مخصوص ومكان معين ، وقد راجعنا كثيراً من الاكتشافات ووجدناها من هذا القبيل ولم نواجه فيها عللاً خاصة اوجبت ظهور الالهام كانت تستمر في تشكيلها كما ذكرناه في القسم الاول فبقى هذا السؤال آخر وهو ان الالهة لوصول تلك المقدمات الاولى الى صيغتها الاخيرة التي سميت بظاهرة الالهام ما هي ؟ على ان ما ذكرناه من مسألة اخذ المقدمات في التشكل بنفسها لا يزيد عن الفرض ، و مما قيل في ان الالهام اكثر ما يقع في ذهن الملهم يقع غير مسبوق بشيء من المقدمات القبلية وانه مما لم يكشفه العلم و بعد من المحولات ما عن **كلود برنار** : « انه ليس من الممكن اراءة قانون معين وتعيين دستور خاص لبيان كيفية ظهور فكرة (متبذعة)

في رأس المتفكر قد كانت مسبوقه بتطرق امور صحيحة .

نعم بعد ما ظهرت الفكرة يمكن ان تخضع لدساتير معينه وقوانين مصرحة منطقية التي لا يمكن لمحقق ان ينصرف عنها ، الا ان علة الفكرة الا بداعية غير معلومة و هي طبيعة شخصية محضة وخاصة ينشأ منها الابتكار والاختراع والنبوغ .^(١) ولا يخفى ان ما افاده **كلود برنار** : « من انه بعد ما ظهرت الفكرة الابتداعية يمكن اخضاعها لدساتير معينة وقوانين مصرحة منطقية » لا نوافقه على ظاهره فان كثيرا من الاكتشافات يأتي بقوانين خاصة غير مسبوقه بشيء من النواميس المعهودة ، فاكتشاف الطاقة والذرات الموجبة والسالبة اتت بقوانين حديثة تخص بها ، نعم يصح ما ذكره بالنسبة الى القوانين العامة والمبادئ الضرورية كمبدء السببية وكاشغال كل حادثة زمانا مخصوصا به . وقد توجه الى ما اسلفناه من الجهل بحقيقة الالهام بعض آخر من السيكولوجيين و رأينا ان نحكى عباراته مختصرة من المرجع الذي يمكن ان يرجع اليه جمهور القراء الكرام ، وفيها عدة امثلة توضح المقصود قال :

«الواقع ان ما رواه الفنانون و العلماء عن المرحلة التي ينفتح اثنائها في بصيرتهم ستار الغيب و تنقدح في ذهنهم شرارة الالهام يؤيد هذا الراى الشائع . فيقولون لنا ان المعانى الجديدة ترد على الذهن من حيث لا يشعرون وان الحقيقة التي ينشدونها تتجلى فجأة امام اعينهم وهم في شبه غفلة عما يدور في خلد هم .

فقد روى العالم الفرنسى الشهير **هنرى بوانكاريه** Henri Poincare ان كثيرا من كشافه الرياضية بدت له فجأة و في مناسبات لم يفكر في اثناءها في مسائله العلمية ، كاثناء اجتيازه شوارع باريس او وضع قدمه على سلم العربى عند قيامه الى الريف لاستجمامه و يقال ان فاجنر Wagner سمع في منامه النغم الاساسى الذى يتردد في استهلال

(١) متدولوجيا فيليبسين شاله من الترجمة الفارسية ص ٤٢ .

Ovrtur احدى اياته الموسيقية Das Reingold وان الشاعر الانجليزى كولردج Coleridge غلبه النعاس في صباح يوم وهو يطالع ، ثم افاق من نومه واخذ يخط بسرعة قصيدته المشهورة Kubla Khan حتى وصل الى البيت الرابع والخمسين ثم خمدت نار الالهام فكف عن الكتابة و ترك القصيدة ناقصة ولم يعد اليها قط ، و يقول : **جون ماسفيلد** الشاعر الانجليزى المعاصر ان قصيدته « امرئة تتكلم » ظهرت له في الحلم منقوشة بحروف بارزة على صفحة مستطيلة من المعدن وما كان عليه الا ان ينسخها . و سبق ذكرنا اثناء كلامنا عن الاحلام ما حكاه ابن سينا عن نفسه وردد مثل هذا القول كثير من العلماء و خلاصة القول ان الالهام كما يقول الغزالي « كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف لطيف فارغ » (١) .

ومهما كان الأمر فلا يزال الألهام من الالغاز التي لا يرى الفاحص عن تعليقاته و تشریح حقيقته الا فروضا لم تثبت بعد .

ومن الظواهر النفسية الغامضة مسألة الاختيار والانتخاب الحاصل بعد الارادة التي تفسر في السنة السيكلوجيين والفلاسفة بالاشتياق ، ولم يشك احد في ان تحقق الارادة في النفوس المعتدلة يكون بعد ماسار العوامل الاولية للارادة في طريق كمالها الى ان تتم كدراك المراد من الفعل او الترك ومصالحتها المقتضية له والغريزة الاولية لكون تلك المصلحة ملائمة لها و امكان الوسائل الموصلة الى المراد وما اليها من المقدمات الدخيلة في حصول الارادة ، والى هنا يمكن تحليل الظاهرة النفسية و كل ما كان دخيلا في ايجادها على ما نعلل الحوادث الطبيعية ، ولكن نشاهد من انفسنا خلال جميع تلك المراحل انه لم يصل الارادة بمرتبة العلية الضرورية المقتضية لصدور الفعل على نحو الحتم و اللزوم ، و ذلك ظاهر حينما نلاحظ حقيقة الاشتياق و مراتبه التي تمر في النفس من الأضعف الى الاعلى

ونرى من نقطة ابتداء الارادة الى آخرها كانها مقتضى ناقص لتحصيل اطراد ، فالارادة ليس سببا تاما للمراد ابدأ ثم يحصل بعد ذلك عزم وانتخاب واختيار للفعل ، فهذا الاخير الذى نسميه اختيارا هي المرتبة الاخيرة التى يجيء بعدها الفعل او الترك ، فالاختيار فعل للنفس يصدر منها صدور الفعل عن الفاعل لا انه تتصف به النفس اتصاف الموصوف بصفته وقدرأينا هذا التحليل لمقدمات الفعل من المتفكرين القدماء ايضا ولا نحتاج الى ان ننقله حرفيا بعد ما نرى اشتراك جميع الافراد في مشاهدته وجدانا وبعد ما نرى من جعل القوانين في المطحا كم الانسانية وكون الانسان مسئولا عن اطاعتها دنيويا واخرويا ، ولا شك ان هذه الظاهرة مع صيغتها المشهودة لا توافق قانون العلية ، فالامر يدور بين ان نرفع اليد عن الوجدان والمسئولية المذكورة اوان نسلم بخروج الافعال الصادرة عن الانسان عن القانون العام رأسا وقد اجتهد العلماء والفلاسفة في تصحيح هذه الظاهرة واخضاعها لقانون العلية باعلى ما يمكن من الاجتهاد بالوسائل المعمولة في المعارف ولم ياتوا بشيء يقابل ما نشاهده بالوجدان وقد اظهر والعجز الكلى عن معرفة الغامضة بعبارات ظريفة ربما تكشف عن ان العويصة مما لن ننحل ابدأ قال احدهم : «انى لن اتفكر في مسألة الجبر و الاختيار لانها خلقت لأن تتعب افكارنا المغرورة .» وقال آخر : « ان الازمنة التى اشغلتها فكرة الجبر والاختيار ازيد مما شغلته فكرة الفتوح البلدانية للملوك و الزعماء .» وما اليهما من العبارات المضحكة من جهة والادغة من جانب آخر ، وعلى اى حال لم تسلم ظاهرتنا هذه كسائر الظواهر النفسية الماضية من الفروض وجرحها وتعديلها وقد كتبنا في المسئلة رسالة مستقلة قد طبعت ولا توجد نسخها الان وقد بنينا على ان نضيف اليها مسائل عثرنا عليها و ان نبحث عنها جميعا في المجلد الثانى من هذا الكتاب .

ولا يستثنى العلوم الطبيعية من هذه الفروض التى لم تثبت وهى ايضا محاطة بمسائل

لا يمكن ان يواجهها الانسان الا بفروض احتمالية .

وليعلم أخيراً أن الخدمة التي أداها الفروض في ميادين العلوم في البداهة يمكن ليس لمن له أدنى خبرة أن يشك فيها ويحسبها لعباً بالأفكار لا يقوم على أساس وإنما الذي يهيم العالم والفيلسوف والفنان هو أن لا يفرطوا في قيمتها الواقعية يجعلها مساوية للقانون في المسائل العلمية ولا أن يسقطوا من قيمتها لكي تفقد قيمتها الأصلية وهي أمكان أن يخدم العلم يوماً ما .

وأما عكس المبحث المذكور - وهو جعل القوانين في مرتبة الفروض بل تسميتها بها أحياناً ، فقبلما نشرع في مسئلتنا نرى التنبيه لمقدمة لزاماً للقارئ لكي لا يشتبه عليه الأمر خلال عد الأمثلة التي نذكرها ، وهو أن الفرضية والنظرية قد تطلقان في السنة بعض الكتاب والعلماء على ما ليس بمحسوس وملموس بنحو عام فتشملان حينئذ القوانين الفلسفية التي لا يتكفل اثباتها العلوم (اثباتاً حسياً على مصطلحها) .

وقد تستعمل في الكتب العلمية كلمة الفرضية والنظرية (الظاهرتين في أن الموضوع مما لم يثبت علمياً) مع أن الموضوع أمر ثابت وهذا الاستعمال أيضاً من الأخطاء العظيمة التي تولدت منها اشتباهاة محللة بالمعارف العلمية والفلسفية .

فمن ذلك ما قد يقال أن فرضية وجود الله كذا مثلاً . أو نظرية تنهاى العالم تحكم بكذا . أو أن فرضية الثنوية بين الروح والجسم تختص بهذه الخاصة ، أو نظرية ثبوت المطلق مما لم تثبت وما إليها من الحقائق التي تثبت ثبوتاً جزمياً إلا أنه بملاحظة عدم توافقها للأسلوب العلمى أو الفلسفى الذى يمشى عليه القائل يسميه فرضاً ونظرية ، وقد تكررت جملة : « فرضية وجود الله » في بعض الكتب ويقال لهم : إن معنى الفرض قضية لم تثبت وهو بعد موضع للاحتمال وليس قولنا : « الله موجود » من هذا القبيل ، أولم يكف باثبات المبدء الأعلى الحكومة المطلقة لقانون العلة والمعلول أو الحركة والمحرك أو الصنع والصانع ؟ وكذلك ألم تقدر إلى الآن ظاهرة النظام الكونى الأعلى على اثبات منظم ذى شعور حين ما نقطع

بدهاة ان المادة العمياء اضعف من ان توجد التناسق الاعظم الحاكم في اجزاء الكون صغيرا و كبيرا ؟ هلا قرع سمعك ما ذكره الالهيون من البراهين القيمة - على اختلاف اساليبهم - على ضرورة وجود الآله الذى يكون اصلا اوليا لهذه الموجودات المرتبطة المنادية باعلى صوتها بافتقارها الى مرتبط اليه ، و اى فرض قد اشغل فكرة الانسان بل و عقله و قلبه منذ تاريخه الى الساعة ولم تؤثر التمويهات و المناقشات الصورية و اللفظية الا شدة توجه العقول و القلوب اليه ، هل قدر المنكرون لوجود الله البديهي على ان يقنعونا بنفيه و ان كان بادنى دليل ؟ اىكون الجهل بحقيقة شيء موجبا لانكاره ؟ فلماذا لا ننكر الحافظة و التجسيم و الاختيار و الافكار الالهامية و التعقل و الادراك بل الروح (على اصطلاح جمهور العلماء و الفلاسفة الا من ناقش فيها لغويا) بل نشاهد تلك الحقائق و نلمسها و نقطع بانها موجودة مع اعتراف الكل او الاكثر بان حقائق تلك الامور مجهولة بعد ، كما سمعته في المبحث الماضى ، و فوق ذلك هل عرفنا الى اليوم حقيقة المادة الخارجية و حقيقة الحركة العارضة لها ؟

وما احسن ما افاده فليستى دى لامنه في الموضوع : « بان المنكر يقول : ليس هناك موجود مسمى بـ الله لانى لا اعرف حقيقته ، ياله من ... فانه انا قدر على تعريف حقيقة رملة حقيرة فانى ادله على الله دلالة حسية . »

ومما يسمى بالفرضية مع انه حقيقه علمية رياضية لا يمكن احتمال خلافها من الناظر الحقيقى في الكون : قانون تنهاى العالم مع مافيه من الموجودات الصغيرة و الكبيرة ، وليعلم اولان من ذهب الى عدم تنهاى العالم و موجوداته اوشك في كونها محدودة انماخاف من ان يقال له فمن اوجد العالم ولماذا وجد و الى متى يستمر وجوده ؟ او انه لم يتصور تحديد شيء لا يحس ولا يعقل ما حده و ماذا وراء حدوده ونحن نعتقد ان كل هذه الشكوك من عجز الفكرة عن الخوض في تلك الاسئلة و الوصول الى اجوبة بسيطة لا تحتاج الى فعالية ذهنية ،

وعلى أي حال ان تنهاى الموجودات ايضاً حقيقة علمية متخذة من مبادئ علمية ، ونحن بيناها اختصاراً : وقد اشرنا فيما سبق اجمالاً الى ان حكم الكل في غير الكميات يتبع حكم الجزء لاحالة ، وقد مثلنا هناك ايضاً انه اذا صدق ان كل جزء من سطح هذا القرطاس ابيض صدق : كل سطح هذا القرطاس ابيض و كذلك قولنا كل جزء من هذا الماء بارد يلزم قولنا كل هذا الماء بارد ، و على هذا القياس قولنا كل قطعة من الكون الممتد امام اعيننا محدود فانه يلزم القول بان الكون جميعاً محدود وهذه قضية رياضية لا يمكن للفكرة الرياضية ان تشك في شيء من اللازم والملزوم والملازمة المذكورة في القضية فان جاز الشك في محدودية الكون جميعاً امكن الشك في محدودية الاجزاء فرداً ، فرداً وليس لعقل ان يعرض له ادنى شك في ان الألكترون محدود ، والمجرات باجمعها محدودة ، والفضاء الخالي عن أي شيء لو فرض وجوده امتداد يقبل العدّ والحدّ بالضرورة و ان كان متصلاً من حيث الوجود كالزمان المنتزع من الحركة فانه مع اتصاله محدود لكون منشأه مركباً من اجزاء محدودة ، على انه لو فرضنا العجز عن تحديد الفضاء بسبب العجز عن تقسيمه الى اجزاء ، او ليس المجرات السابقة غير الفضاء ؟ او ليس جميع الاجسام الموجودة في الفضاء غير الفضاء ؟ فهذه المغايرة الحقيقية تكفي في تحديد الامتداد المدهش الذي نراه غير محدود و نسميه فضاء ، وبطريق آخر اما ان يكون الفضاء معدوماً او موجوداً فان كان معدوماً فليس شيئاً من العالم حتى نبحث عن كونه محدوداً او غير محدود ، وان كان موجوداً فهو متشخص بخواص و لوازم يجعله محدوداً لاحالة فان الوجود والتشخص زميلان لا ينفكان ابداً ، فبذلك نصل الى حقيقة رياضية او منطقية . . . وما شئت فسم ، فانها حقيقة علمية اخذناها من مقدمات علمية ، و اما العلل التي توجب القول بعدم التناهي امور نذكرها اجمالاً و نجيب عنها بما امكننا من التحليلات العلمية .

الاول - من الممكن بل ومن الواقع ان بعض الأفكار يفر من الاعتقاد بتناهي العالم خوفاً من

ان يكون مسئولاً عن اوجده ، وقد مر ان مثل هذا المتفكر وان كان يفر من القول بوجود الله الا انه يلجأ الى ما يقوم مقامه بالازم ، افرض ذلك القائم مقام الله هو المادة الاولى او الاثير او الماء او مجهول غير متناه او موجود فان في جميع الموجودات ، وهذه الآلهة قائمة مقام الآله الحقيقية في فكرة الخائف عن وجود الآله الحقيقي ، فقد ذكرنا مراراً انه لا يسلب معبود عن قلب عابد الا وهو متوجه الى معبود اخر يعبده ويخضع له . على ان القول بعدم تناهي الموجودات لا يخلص المتفكر عن فكرة وجود الله الضروري فان الحكم على كل جزء بالحدوث كاف في اثبات وجود الله تصورنا الكلام لم نتصور كما نقول ان كل جزء من سلسلة الاعداد متناهية كانت او غير متناهية محدودة بما قبله وما بعده .

الثاني - يتخيل المتفكر انه لو قال بتناهي العالم لا يجبر على الاجابة عن انه ملاذ اوجد؟ والى متى يستمر وجوده؟ ولكنه يغفل عن ان الانسان لا يلزمه ان يفض النظر عما يحسه في نفسه من التشوق الى الكمال الاعلى ، بل هذا هو المصير العام الذي نجده غاية لحرارة الموجودات . ثم بعد قطع النظر عن ذلك وبعد فرض الجهل به لا يخل بما بين اعيننا من القضية الرياضية التي اسلفنا ذكرها ، ومن العجيب ان السؤال المذكور قد اختلفت بيال بعض المتفكرين المشهورين ايضا ، ولكن ملاحظة التاريخ العام يسهل لنا مشاهدة مثل هذه الامور ، وقد رأينا فيما سبق ان داروين و سبفسر ، سئلا عن علة وجود الله كما يسئل شباب العلم فكانهم لم ينظروا في ادلة الاآهيين ليعلموا ان الوجود الثابت بهالم يكن على نحو سائر الموجودات المعروضة للتغيرات حتى يحتاج انتقاله من حال الى حال الى علة ، وعلى اى حال نرى في أنفسنا تعطشا الى الكمال ونرى أيضاً ان الموجودات تؤدي وظائفها بجريان القوانين و النواميس عليها و ان كنا نجهد بعد ذلك التفصيلات التي اوجبت ايجادها ، ويمكن تشبيه ما ذكرناه من رفع اليد عن قضية رياضية بالجهل ببعض التفصيلات الخارجة عن صميمها وغير المرتبطة بها : بمن دخل قصرًا معمورًا في قفر و مهمه لا يحدّه بصر

عمل فيه العامل الحاذق الماهر ، ووجد فيه علامات التدبير والتعقل و انه لم يكن يوماً ما فحدث على يدي مهندس وعامل و رسام وما اليهم ممن سعى في احداث القصر المذكور ، ولكنه جهل بالغاية المبررة لاحدائه في قفر وسيع ، فهل من الممكن حينئذ ان نرفع اليد من الحقيقة العقلية وهي : ان القصر المبني على التدبير يحتاج الى مهندس وعامل ، لاننا جهل بتفصيل الغاية الكلية التي تؤدي اليها الغايات الجزئية الملحوظة في كل جزء من اجزاء القصر ؟

واما ان العالم الى متى يستمر وجوده فالقضية الحاكمة بتحديد العالم من جانب الابتداء هي التي تحكم بتحديدته من ناحية المستقبل ايضا ، فيكون كل شيء هالك الاوجهه و كل من عليها فانها و الباقي هو وجهه الازلي الابدی .

ومما يسمى بالفرضية مع انه من الناحية العلمية مقطوع به كسائر القوانين والحقائق قولهم : فرضية تنوية الروح والجسم بدلا من ان يقال فرضية اتحاد الروح والجسم ؛ لان المتحقق المحسوس في الطبيعة الخارجية تعائر الروح و الجسم على حسب تعائر خواصهما و آثارهما ، والا فليكن العلم الباحث عن الاحياء منحصر في الفسلفة لا غير ، ولما جعلنا السيكولوجيا مستقلا و مباحثها اهم من المباحث الفيسيولوجية ، هلا فرت الظواهر الانسانية من المعامل الطبيعية الى اليوم ؟ بل اولم يجعلها بعض السيكولوجيين واسطة بين العلوم الطبيعية والمتافيزيقية ؟ و نحن ايضا قد بحثنا عن عدة من الظواهر الروحية قبيل هذا المبحث و رأينا ان اللوازم و الخواص المحسوسة في الروح تباين الظواهر الطبيعية تباينا يمنع عن اتحاد حقيقتهما ، فالقول باتحاد الروح و الجسم مع ملاحظة ما ذكرناه جميعا هو الذي يمكن ان يسمى فرضا في حين ان الثنوية مقطوع بها من الجوانب العلمية ، ثم ليعلم اننا ندافع بذلك عن تجرد الروح على اصطلاح الفلاسفة الاقدمين و الوسيطيين ، لان الروح كانت متحدة مع الجسم اولم تكن لا يخل بما نراه محسوسا من

صدور آثار متخالفة عن الجسم ، ولنا ان نسمى بعضاً منها آثاراً جسمية ، وبعضاً آخر آثاراً روحية ، فان ازعج هذا الاصطلاح شخصاً آخر فليسمهما باسمين آخرين كالانار المادية البحتة والاثار التي تصدر عن الاعصاب المخصوصة بعدما لم يقطع النظر عن الخواص والاثار المتباعدة المشهودة ، فاننا ندافع عن كون كلمة الروح جديرة بان يكون اسماً للحقيقة التي تكون مبدأ للخواص اللامادية .



الحمد لله رب العالمين
 الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا
 ان هدانا الله لكاننا من الخاسرين
 الحمد لله رب العالمين
 الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا
 ان هدانا الله لكاننا من الخاسرين
 الحمد لله رب العالمين
 الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا
 ان هدانا الله لكاننا من الخاسرين



المطلق

(١) ما هي الحقيقة المطلقة التي يدافع عنها اكثر الافكار ؟

(٢) هل للحقيقة المطلقة واقعية ام ليس لها محل الا الافكار ؟

(٣) وما قيمة عرفانها ؟

(٤) وما السبيل للوصول اليها ؟

المطلق

ومن الحقائق التي يسميها بعض الكتّاب والمتفكرون فرضية والحال انه حقيقة يسلم بها العلم ، حديث « الحقيقة المطلقة » والبحث فيها بالخصوص انما ابتداء في القرون الحديثة ، ولم نجد لها عنوانا مستقلا قد توجه اليه السلف من المتفكرين ، و ان كان اللازم لكلمات اكثرهم الأعتقاد بها كما عن قليل منهم نفيها او الشك فيها ، وجملة القول كثيرا ما يشاهد اليوم في الكتب والألسنة ان فرضية «المطلق» كذا ، مشيرا به الى انه مما لم يثبت علميا ، ولكن النظر الدقيق في الطبيعة الخارجية وفي صلة الافكار بها يعطى القطع بثبوتها علميا وبنفيها من جهة اخرى . فنقول : قد دلنا تاريخ المعارف على توجه الاسئلة المذكورة ذبلا الى الافكار من ناحية الموضوعات والقضايا النسبية التي نشاهدها علميا و فلسفيا : ماهي الحقيقة المطلقة ؟ هل للحقيقة المطلقة واقعية ام ليس لها محل الا الافكار ؟ وما قيمة عرفانها ؟ وما السبيل الى الوصول اليها ؟

لا اقول ان الاجابة عن هذه الاسئلة بسيطة لا تحتاج الى نشاط فكري ، ولا اقول انها بديهية لا تفتقر الى اعمال نظر اصلا ، كيف اقول ذلك وقد اختلف فيها و في تحليلها وتحليلها افكار عالية جبرارة ولم يهتدوا الى فهمها احيانا وظلوا احيارى لا يجدون الى فكرتهم سبيلا . ولكن من الممكن ان التفصيل الذي سنذكره يكون موجبا الى وضوح الحقيقة اجمالا . الاول - ماهي الحقيقة المطلقة ؟

الحقيقة ليس بين ايدينا لفظ يوضح كلمة الحقيقة كلفظة الثابت ، وهو في نفسه حقيقة نسبية لان ثبوت كل شيء بحسبه ، فهناك ثبوت ذهني كالتجسمات المبحوث عنها سابقا فانها واقعة في النفس و ان لم تثبت في الخارج اصلا ، و هناك ثبوت اعتباري يقوم

باعتبار من الفرد والاجتماع كالملكية و الزعامة فليس لهما اى ثبوت جوهرى في الخارج ولكنهما يكونان منشأين للاثار الحقيقية التى توجد في الخارج وتثبت فيها بلاشك ، وقسم اخر من الثبوت وهو عرضى ، بمعنى انه شىء ثابت في الخارج وليس كالقسمين السابقين الا انه لا تجوهر له في الخارج ، ويسمى هذا القسم في العلم والفلسفة حقائق عرضية ككروية التفاح واستقامة الشجر وانحناء الشيخ وما اليها مما هو غير قائم بنفسها ومع ذلك له ثبوت في الخارج ، وقسم رابع من الثبوت وهو الموجود في الخارج لنفسه غير محتاج في قوامه الى محل وموضوع كالأجسام الطبيعية الثابتة في الخارج و من الحقيقة ايضا تطابق الإدراك والواقع الموضوع للإدراك ، كاعتقاد وجود الكتاب في المكتبة مع كون المعتقد كذلك في الواقع .

وقد غفل بعض المتفكرين عن معنى الحقيقة وانكرها قطعياً ، بتخيل ان الحقيقة لا بد وان تختفى وراء الظواهر والصور فقال لم يلزمنا العلم ولا الفلسفة الى اليوم ان نفرض وجود حقيقة وراء ما يظهر لحواسنا من الظواهر ، ولم يتوجه الى ان الحق والحقيقة وما اليهما من الالفاظ الدالة على ثبوت شىء ليست مما خلقته افكارنا تلقائياً و ان تلك الظواهر المتفق على ثبوتها حقائق خارجية لانها ثابتة بالحس والعيان ، فالماء والشجر والانسان والكروية و الزعامة والتجسيمات ثابتات في الخارج فهى حقائق كان ورائها ما يسمى بالحقيقة ام لم يكن هذا هو معنى الحقيقة ولا اظن احداً يقوم بانكاره بعد تصوره .

المطلق ؛ وهذه اللفظة ايضا كاختها ليست من التجسمات النفسية للانسان بحيث ان لا يعده الخارج ، ولتوضيحه نحتاج الى تفسير معناه اولا كنهى الحقيقة لئلا هل له واقعية ام نحن الذين خلقناه بفكرتنا ؟ نقول ان المطلق والمسترسل من القيد امر مشهود في العلوم التى تستند في مشيها الى الواقع ، فالاصول الرياضية كلها مطلقات لا تنقيد بشيء من القيود ، فقولنا اذا طرحنا من الاربعة اثنين يبقى اثنين منها ، مطلق له واقعية في

هذه الساعة وقبل ملايين من الاعوام وبعد بلايين من السنين في ارضنا هذه وفي اعلى المجرات كان المعدود تفاحا اورمانا او كتابا اودينارا او مجردة وكذلك قولنا ان كل حادثة تقع عقيب حادثة في الكون .

وان الجسم المتحرك لا يجتاز النقطة الثانية قبل اجتياز النقطة الاولى . . . وما اليها من القوانين الكلية التي قد فرغ العلوم والصناعات المختلفة عن صحتها ، ومما لاشك فيه ان هذه القوانين المطلقة لم ينكشف للانسان الامن صميم الواقع الذي يباشره لا محالة .

ثم ان التشوق الانساني و فاعليته المدهشة للوصول الى الحقيقة المطلقة من الوضوح بمرتبة لا يمكن للاصطلاحات الفلسفية الطريفة اخفائه المصنوع بالاحقيقة ، فان الافكار الانسانية لازالت تسعى وراء الاستقرار العلمى صباحا ومساءً وهو يتمسك بكل وسيلة يحتمل انها توصل الى وحدة شاملة للجزئيات المتفككة لتلايرى خلافاً في معلوماته المتشتملة فهو يجتهدوما وبتطور مستمر ان يربط معاني الكمية المختلفة كما انه يتمنى ان يوحد الحقائق الكيفية المتبائنة ظاهراً ، وكذلك يعدو في ميادين الكون ان يفهم ما معنى المادة المطلقة الموجودة في جميع الاجرام الفيزيائية ، فان قصد منكر والحقيقة المطلقة بقولهم : « لا توجد حقيقة مطلقة » انكار مما اوضحناه من المشهورات الخارجية و النفسية فليس لنا اجابة عنه الا ان نلتمس منهم ان يلتفتوا الى الواقع الخارجى والى الانسان الحريص على الاستطلاع والى الصلة القائمة بينهما .

وان ارادوا به انه لا يوجد هناك شيء يشير اليه بألة حسية ان هذا هو المطلق فهو اشبه شيء بان يقال انى اريد ان ارى حقيقة العدد في الثلاثة وكلما حللتها لم اصل الى شيء يسمى عدداً ، فانه اذا امكن لنا ان نرى المطلق موجوداً محسوساً فلا بد من ان نراه محدوداً و محاطاً بامور نسبية لا محالة ، على انا نحس المطلق باحساس فرد منه حقيقة ، فعند ما تستلذ نفس الوالد برؤية ولده فقد شاهد مطلقاً في فرديحن اليه ومثله الجمال و الموسيقى والخضوع

للعظيم والخير والعدل فهذه مطلقات نحسبها بالحس والوجدان ، كما انا بمشاهدة فرد من الدائرة قد شاهدنا المطلق المسمى بالدائرة ، فهذه الاقسام من المطلقات وجودها في الخارج وجود افرادها حقيقة ، و ليس لنا ان نشاهدها بلا خصوصية الفرد اصلاً كنفس الطبيعة و المادة والحركة و العدد و الكم والكيف و الزمان والمكان و الانسان وما اليها من الحقائق المشهودة خارجاً .

وجملة القول ان الحقيقة المطلقة بالمعنى المذكور فكرة صحيحة اخذها الانسان من الخارج وليس مما خلقه تلقائياً ، وهو سواء ادرك شيئاً من الامور المذكورة ام لم يدرك فهي موجودة حقيقة وسيظل قطر الدائرة منصفاً لها الى قسمين متساويين الى الابد و الحركة اى الانتقال من نقطة اولى الى نقطة ثانية حقيقة مطلقة لانسية ادر كها مدرك ام لا .

وبما بيناه مشروحاً عرفت قيمة عرفان الحقائق المطلقة فانها التي يسعى العلوم ورائها ليلاً ونهاراً وتجتهد الفلسفة ان تخصص معرفتها الى نفسها ، و كذلك عرفت السبل الموصلة اليها ، وهي الطرائق التي ياخذها العلوم في الوصول الى المعارف الكونية جزئية كانت او كلية نعم ان اراد النافون ان ندلهم على نفس الحقيقة المطلقة الموجودة في الخارج بالاتعين من قبل فريقتها ، فلا نقدر على ذلك ولا نرى اهمية لانكار شيء نحن ايضا لا نقول به ولا نصدق بوجوده ، وهناك حقائق مطلقة اخرى لا يرى منها في الحس الا آثارها و لوازمها القطعية وليس في هذه المطلقات شيء خارجي قابل للإشارة الحسية بمعناها المصطلح عليه ، وقد كان معروفاً للشك بل و للانكار عند بعض الناس ، وهؤلاء لم يقدروا الى الان على اثبات ان وجود كل حقيقة يلازم احساسه خارجياً بحيث لو لم يكن محسوساً لما تحقق له وجود ، على انه لو ثبت مثل هذا التلازم لأدى الى نحو من المثالية التي لا يقبلها الواقعيون الوضعيون الذين هم عمدة من انكروا واقعية غير المحسوس من المتفكرين ، فهم يعيشون بذلك في ظلمة التناقض الذي سرعان ما ينتقل الى نور المنطق والرياضة - ان تفكروا في الانسان والكون والصلة القائمة بينهما - فان القطع بوقوع نار في قطن محترق بعد مشاهدة الاحتراق

لا يتوقف على احساس النار ابدأ ، فان الاحتراق بنفسه دليل قطعي على وجود النار مع ان القاطع بوجود النار لم يشهده شهودا حسيا .

وبعبارة جامعة: ان احساس اثر لا يمكن وجوده من قبل نفسه احساس مؤثره كان مبصرا او مسموعا ام لم يكن . ومناقشة **دويد هيوم** مما لم يسمع في المعاهد الفلسفية (وان واقفه المتفكرون الذين يترجح جانب فكرتهم المجردة عن الخارج على الاستطلاع الخارجى فقاموا في ضوء مناقشة **دويد هيوم** الى ان ينكروا ضرورة ايجاب الاثر لمؤثره ، فعلى رأيهم يمكن ان توجد الثمرة اولا والشجرة بعدها مثلا ، وان يوجد من كتاب الفيزياء الموجود في مكتبة هيوم منظومة من المجرات التى يتجاوز قطر واحدة منها بلايين فرسخا وان يتالف كتاب اولا ثم يوجد مؤلفه ، وليس هناك مانع عقلى من ان يتولد السمك من التراب ويعيش فيه ، ^(١) هذا هو الذى تنادى به فلسفة هيوم الاخذة جذورها عن السوفسطائين ، الا ان يقال ان هيوم يوسع دائرة الخيال والعادة بحيث ينطبق على النواميس الضرورية ايضا ، وبالجملة لسنا في هذا المبحث فيلسوفا يوازن الفلسفات السلبية بالاجابية ، والمنظار في الموضوع المبحوث عنه علمى محض انكره هيوم واقربه ، ان الانسان سيواصل مجهوده في العلة ليصل الى نتائجها الحاسمة ^(١) فبالنتيجة احساس الاثر واللازم كاف عند المتفكر لان

(١) سيجيء في المجلد الثالث بحث مشروح عن فلسفة **هيوم** و ثبت انها تخيل

محض ، وبنين هناك ايضا ان امر هيوم يدور بين ان لم يفهم حقيقة قانون السببية اولم يفسر الخيال والعادة على ما هما عليه ، وسنشرح هناك ان الامر الاول هو الذى قد اشتبه على هيوم وانه لم يتوجه الى حقيقة العلة و المعلول الثابتة في الكون الدائرة في السنة العلماء و الفلاسفة من اقدم الازمنة الى العصر الحديث وهو ينظر الى حقيقتين بينهما السببية الضرورية كنظرة الى حادثتين او حوارث متعاقبة من دون ملاحظة النسبة بينهما ، و سيجيء انه لا يرى فرق بين حادثات من قبيل الفصول الاربعة المتوالية وحادثات كالنار و الاحتراق المتولد منها .

يكون المؤثر والملزوم محسوسا عنده كان رياضيا ومنطقيا اوعادة محضة (كى لا نستثنى هيوم عن الاعتراف بهذه البديهية الاولى) .

فنصل بهذه الظاهرة الى ناموس واقعى لايقبل الارتباب ، وهو تقسيم المحسوس

الى قسمين :

الاول - المحسوس بلاواسطة كالمضدة والكتاب و الشجر و فرد من الانسان الذى

نحسها مباشرة .

الثاني - المحسوس مع الواسطة كاحساسنا وجود المؤلف باحساس تاليه و النار

باحساس الاحتراق والشجرة باحساس الثمرة وما اليها من الاثار الموجبة للقطع

بالمؤثر ، وان العلماء والفلاسفة يسمون هذا القسم من المحسوس معقولا، وبذلك يشتبه الامر

على البسطاء فيتخيلون انه من مصنوعات الفكر ومجولاته الاعتيادية او الخيالية المحضة

ولا يفرق الأمر في كون الحقيقة حسية بين ان تكون الواسطة شيئا واحدا او اشياء متعددة

ومثال ذلك ان الورد مثلا حادثة مؤثرة و مباشرة للثمرة و حركة الغصن الى توليد الورد

حادثة اوعلة مباشرة للورد ، و حركة الساق حادثة مباشرة لحر كة الغصن والنواة

المخلوطة بالمواد اللازمة كالتراب والماء واشعة الشمس حادثة او علة لحدوث الجذور للشجرة

فاذن لو قلنا ان النواة المخلوطة بالمواد اللازمة علة محسوسة للثمرة لم نقل شيئا يخالف

المنطق او الرياضة ، نعم لا يباشر الحس الحقائق والاسباب الاولى بعد ما حدثت وتحولت

الى حوادث لاحقة بها الا انه لو استثنى منها التعاقب والتدرج الحاكم في الحوادث السببية

لشوهدت مجتمعة ومحسوسة لاحالة ، و على هذه البديهية اذا قال العالم او الفيلسوف ان

العلة الاولى للموجودات الحادثة في الكون حقيقة مطلقة لها واقعية وليست بخيالية فلاشك

ان هذا القول لا يخرج عن نطاق الحس والعيان لما سمعته غير مرة من عدم الفرق بين المحسوس

بلاواسطة والمحسوس بواسطة ، الا ان هناك (في مسألة العلة الاولى) خصوصية توجب ان

لاتكون محسوسة لاستلزام امكان الاحساس بالحواس الظاهرية التي تحدّد كل شيء تتعلق به محدودية المحسوس وهو ممنوع في العلة الاولى .

كما ان اثبات العلة الاولى بالحوادث الكونية يحتاج الى ضمنية بطلان اللامتناهي في الموجودات . وقد اسهبنا الكلام في الضمنية المذكورة في المبحث السالف (اثبات وجود الله بالطريق الخارجى) ورأينا هناك ان كل جزء من الموجودات طبيعية كانت او غيرها يتحدد بما يقارنه من الاجزاء او الحوادث طولية وعرضية ، وعلمنا ايضا ان الحكم بمحدودية كل جزء بعينه عبارة اخرى عن محدودية الكل بلاحتياج في القضية الاستيعابية الى قضية اخرى ، فان كان تصور القضية الثانية (القضية الاستيعابية) غير تصور القضية الاولى فانما هي مغايرة الاجمال والتفصيل لاغير ، فقولنا جميع الكون محدود تفصيل لقولنا كل جزء محدود ، واما بالعكس « باختلاف جهتي النظر فيهما » .

وبالنتيجة ان اعلى المطلقات الثابت في فكرة الانسان منذ بداية حياته التاريخية الى يومنا المشهود هو وجود المبدء الاعلى بالارباب ، وفي المبحث نكتة هامة رأينا التجاوز عنها محلاً باكبر موضوع لابد من ان ينظر اليه لتكميل تلكم المباحث ، وهو ان من المتفكرين من لا يساعده النظر في حقيقة الامر و ملاحظتها بصميمها فلا يفرق بين قسمي المطلق الذى فصلنا القول فيهما ، ويتخيل ان المطلق اياما كان فهو لابد من ان يكون محسوسا بنفسه او بفرده الخارجى كما بيناه في القسم الاول ، الا ان شيئاً من الدقة في المعارف يعطى حقائق لا تنكر ، فان الناظر في مسألة الخير والجمال والعدل وحب الاستطلاع و سائر الحقائق التي تدور المفاهيم الانسانية مدارها يجزم بانها امور مطلقة محسوسة باحساس افرادها كما اتضح في القسم الاول ، الا ان الاحساس في هذه المسائل باطنى وفيما سبق من الحقائق ظاهرى كاللمس و البصر و السمع ، ولا نقصد بقولنا : ان الاحساس في هذه المسائل باطنى ما تشوق اليه وتستلذ منه النفس الصوفية كلا ، ولا نريد به الشهود على اصطلاحه المعروف بل نقول

ان العدل حقيقة مطلقة توجد في الخارج ونحن نحسها واما النزاع في اسم هذا الحس فليس من ديدن المتفكر عالما كان او فيلسوفا فان شئت سمّيه بالبصر او باللمس او بالعقل او بالقلب او بالفطرة او بحس آخر نحسه ونعرف وجوده ولا نعرف اسمه .

فبعد وضوح هذه الحقيقة هل من الجائز للمتفكر بل ولغير المتفكر ان يدعي ان وجود الله محسوس قطعا و ان عجز عن الاشارة الى عنوان الحس الذي يكون بواسطته قد احس وجود الله .

كافي بقائل سازج يعترض على ما ذكرناه : «من ان العلة الاولى المطلقة في البداهة يمكن يقرب من الحس » بان الحقيقة التي تقرب من الحس لا تكون مشارا للتوهمات والاعتراضات وقد احاطت بوجود الواجب الاعلى المطلق عدة شكوك يخرجها عن كونه قريبا من الحس ، ولكن التامل الثاقب يقتضى ارتفاع الاعتراض المذكور من راسه ، فاذا تدبر المتفكر في ان الخواص الحسية لشيء توجب اجراء قوانينها عليه بلا استثناء ككونه في معرض الكون والفساد ومحدودا بالحدود والموجبة لتحديد الذات لما طلب من الواجب ان يكون محسوسا وقد نادى الالهيون بعدد انفسهم ان الذات الاعلى المطلق لا يحدّه شيء لخروجه به عن سيطرته المطلقة .

مع انا اذا فرضنا الالهيين زاهلين عن تلك البديهة ايضا فليس للمتفكر ان يتفوه بشيء يخالف المنطق ، ولما كان الانسان مستائسا بالمحسوسات وقوانينها فهو كلما يتوجه الى حقيقة يتخيل انه سيواجه محسوسا له قوانينه التي يعرفها ، وهو يتسلم بوجود الواجب المطلق كما يتسلم بحقيقة منطقية ، ولكن على رغم استيناسه بالمحسوسات يواجه حقيقة عليا غير خاضعة لشيء منها و لخواصها ، فهو في تجريد الحقيقة المذكورة عما ذكر من الخواص يتبلى بالحيرة ولا يجد الى الخروج عنها سبيلا ، وقد رأينا من اللازم ان نذكر عدة من الامور التي لا بد من ان يتجرد الواجب المطلق منها تحقيقا لذاته و نحو وجوده المطلق :

١ - : الخواص الحاكمة في العمل والمعلولات الطبيعية التي ذكرنا لزوم تجريد الذات المطلق عنها ، وتوضيحه ان اول شيء نواجهه في العلة والمعلول الطبيعيين هو حديث السنخية بينهما ، وان النار مثلا لا يمكن ان تولد الماء من قبل نفسها لانه لاسنخية بينهما والانسان لا يتولد منه الحجر ، وشجرة التفاح لا تثمر العنب . . . وما اليها من الحقائق التي ليست بينها اية سنخية ، فعليه لو فرضنا ان الموجودات معلولات للواجب الاعلى وهو علتها المزم ان توجد خواص الموجودات في الله من الحركة والسكون والكون والفساد والحرارة والبرودة والتوالد والتناسل وما اليها من الخواص الغازية والجمادية والنباتية و الحيوانية والانسانية وهو مما يمتنع عند العقل والعقلاء ولم يلتزم به احد من الالهيين ايضا قديما وحديثا وكذلك انتفاء الاختيار ولزوم التقارن الزماني بين العلة والمعلول و توافقهما في التناهي وعدمه وفي غير تلك الامور التي تمنع عن افتراض العلية بين الواجب المطلق والموجودات المعلولة .

وقد توجه زعماء الالهيين الى هذه المشكله من قديم الزمان .

فمنهم من غير معنى العلة و المعلول حينما يستعملان في الواجب مرة و الكائنات

اخرى .

و منهم من ضرب عنهما صفحا بالمره ومنع اطلاق اللفظتين في المسئلة بتاتا وقال انه مما يشوش الحقيقة ، وذهبوا الى ان لاعلية بين الله والموجودات ، وانما الله صانع وما سواه مصنوعات الصادرة باختياره ، ولا يخفى للمتتبع الدقيق ان ما ثبت من مشى الانبياء و زعماء الالهيين والافكار العالية والمتوسطين هو ان رابطة الخلقه ليست الارابطة صنع ناش من الاختيار ولقد دققنا النظر في الايات القرانية والروايات الصحيحة الصادرة من معادن العلم والحكمة فلم نر فيها للكلمتين (العلة والمعلول) عين ولا اثر فنحن المسلمون لا نعتقد في رابطة الواجب بالموجودات السببية بمعناها المصطلح عليه .

٢ - : ليس للموجب الاعلى زمان يحيط به ، ولقد فحصنا عن فكرة المنكرين لله او الشاكين فيه وجدنا ان كثيرا من المشكلات التي اعجزتهم في معرفة الله والاعتراف به تدور حول نسبة الزمان الى الله ، وقد تحير في ذلك الفيلسوف الكبير الجرمني **عمانوئل كانت** و **هربرت سبنسر** الانجليزي و **شارلز روبرت داروين** من علماء الحيوان و من يشابههم من المتسامحين في الفلسفة الالهية ، يقول كانت بصراحة :

« التنازع الرابع - : هل هناك واجب مطلق ام لا ؟ و ان الواجب علة لوجود الممكنات لاحالة ، فان قالوا ليس هناك واجب يلزم منه التسلسل (تعاقب العلل والمعلولات الى ، لانهاية لها) وان كان موجودا فهو اما مجموع الموجودات او جزؤها الداخل فيها او يكون خارجا عنها بالمرة ، ولا يمكن ان يكون عين الموجودات جميعا لان مجموعة من الممكنات لا تكون واجبة البتة ، ولا يمكن ان يكون خارجا منها لان كونه علة يحتاج الى ابتداء لانه زماني والامر الزماني لا يكون خارجا عن عالم الكون ، ولا يمكن ان يكون جزءاً من العالم لانه غير معلول ويستلزم ان يوجد في سلسلة العلل و المعاليل المترتبة وجود غير مرتبط لان المفروض انه غير معلول ^(١) (وهذا الشق ايضا كالسابقين من المستحيلات فهذا حاصل التنازع الرابع) .

سيجىء في المجلد الثاني عند البحث عن الوحدة والكثرة وعند البحث عن وحدة الموجود ان ما ذكره كانت من ان مجموعة الممكنات لا تكون واجبة كلام صحيح يقرب من اصل رياضي لان كل معلول من شأنه العدم وبالنظر الى علته يكون معروضا للوجود فكل معلول محكوم بالحكم المذكور ، ويلزمه الحكم بالمجموع فكيف يتولد منه الواجب المطلق فهذا كاحتمال ان تشكل مجموعة من الأصفار عددا يقرأ ، وبهذا الاصل المنطقي الرياضي نرد على الوجوديين الذاهبين الى عينية الواجب والممكن ، فكما تنبه عليه جمع من المتفكرين ان

(١) سير حكمت دراروپا ج ٢ ص ١٥٣ .

هذالنحو من الوحدة يسانخ انكار الواجب الا ان كانت معدوقته الثاقبة لم يتفطن على حقيقة الواجب و زعم انه ايضا وجود زمانى له ابتداء ، فنقول له :

اولا - ان جعل الواجب امر زمانيا يناقض الاصل المنطقى المذكور لان الزمان ليس الامتداداً وهمياً قد انتزع من حركة الموجودات ، فلو كان الواجب زمانيا للزم ان يكون مرتبطا او معروضا للحركة فحينئذ يكون من قبيل الممكنات و داخلا فيها وقد ابطله كانت ابطالا جازما . وثانيا - ان الزمان كما بينناه و ذكره كانت نفسه ايضا ليس الامتزعا من الحركة .

قال : « والحساب يتوقف على ادراكنا للزمان ، لانه اعداد ، والعدد عبارة عن تكرار الوحدة ، والتكرار معناه التعاقب والتتابع وهذا هو الزمن . »

(قصة الفلسفة الحديثة ج ١ ص ٣١)

نعم ان التعاقب و تتابع الاحداث الناشئة من الحركة هو الزمن . و استظهر كاتبنا « قصة الفلسفة الحديثة من مجموعة كلامه في مسألة الزمان اشد صراحة مما ذكرناه وقال في المصدر نفسه ص ٣١٧ » و ما هو جدير بالملاحظة هنا ان العلم الحديث قد انتهى بنظرية النسبية الى نفس ما قاله كانت عن الزمان و المكان اذ تقررنظرية النسبية ان المكان المطلق و الزمان المطلق ليس لهما وجود ، و لكنهما موجودان فقط اذا وجدت الاشياء و الحوادث ، اي انهما صور للادراكات الحسية . « وهذه الجملة تنافي ما جعله كانت احد جوانب التنازع الرابع وذلك لانه اذا كان الزمان امتزعا محضا من الموجودات المتحركة فلا يرتبط بوجود الواجب المطلق ابدا ، لانه ليس حقيقة حادثة وليس واقعا في امتداد الحوادث ولا تجرى عليه تصاريف الاحوال فكيف يقال له انه زمانى وله ابتداء ؟ على ان السبب لكونه شيئا زائداً زمانى ليس سببا لجواز عروض الانتهاء له ولكن خلود الله و ابديته ضرورة حتى عند كانت نفسه ، و حاصل الكلام ان المطلق الاعلى فوق الزمان ، فالسؤال عن كونه « متى كان » كالسؤال

عن كونه لم صار موجوداً ، مما لا محل له .

٣ - ليس للواجب الأعلى مكان يكون واقعاً فيه ، لأن المكان أيضاً امر انتزاعي يحصل من التركيب و التمام الاجزاء الحقيقية او الرياضية فيتشكل به سطح يمكن ان يحوى شيئاً فيكون مكانه واذا فرضنا الله خالقاً لجميع الاجسام نكون بذلك قد فرضنا حدوث المكان ايضاً ، ولأن المكان كالزمان يحدد الشيء المتمكن بالضرورة ، و العبارة الجامعة التي يمكن ان نعرضها لضرورة تجريد الواجب عن الزمان والمكان هي ان يقال : ان الزمان و المكان شيئان من الامتداد وسيلتان الى معرفة الحقائق و الظواهر و ليس لهما وجودان موضوعيان اصلاً ، فالاول امتداد الحوادث و الثاني التمام النقاط على ان تشكل سطحاً وان يكون حاوياً لشيء مفروض ، ومن ان المعارف المكتسبة بواسطة الحواس محاطة بهما لامحالة فيتخيل العقل هذه الاحاطة ضرورة لله تعالى ايضاً ، و سنبحث عن حقيقة الزمان في المجلد الثاني مشروحاً .

٤ - و مما يلزم ان يكون الواجب المطلق مجرداً ومطلقاً عنه هو كل ما يوجب ان يكون مركباً من الاجزاء ، وذلك بالنظر الى كونه ما فوق المادة والصورة واستلزامه احتياج كل من الاجزاء الى الاخر وذلك واضح حينما يتوجه المتفكر الى حقيقة المركب فلانطيل الكلام فيه الى هنا تمّ البحث عن الحقيقة المطلقة اثباتاً وقد فصلنا القول في حقيقتها واقسامها و كيفية تعلق الاحساس بها ، وبعد ذلك نشرع في دعاوى المنكرين للمطلق و في ادلتهم التي ساقوها لنفيه .

ان عدة من المتفلسفين والكتّاب قد اشتبه عليهم معنى الحقيقة المطلقة ، و قاموا الى انكارها رأساً ، وقد جاء في عبارة لبعض المنكرين : «الذين يفحصون عن الحقيقة او الحقيقة المطلقة وغيرها من المفاهيم الخالية عن الواقعية كمن يريد ان يتحصل عمل المعرفة كعملية الهضم من دون ان يدخل الطعام في جهاز الهضم ولا ان يؤثر الجهاز في الطعام . » ماترياليسم ديالكتيك ص ٢٤ اراني .

وعند التحقيق نرى ان مثل هذه الجمل في العلوم و الفلسفة اشبه بالجمل الادبية الذوقية ، ونحن ايضا ننكر المطلق الذى لايتعلق به حس ولا يؤثر في الكون ، و نحن ايضا لانقول بالمثل الافلاطونية والعقول العشرة التى لم يتعلق بها حس ولم تدخل في الكون على ان يكون موثرا فيه او متاثرا منه ، ولكن لانرى بدأ من التسليم بوجود واقع مطلق وراء الادراك كما يدافع عنه الوضعيون وهو مطلق ولا يرضى الوضعى بان نسميه نسبيا ، لانه يقول المادة موجودة مطلقة وان الحركة موجودة مطلقة وان نسبية المعرفة معرفة مطلقة كل هذه مطلقات فلسفية يعترف بها الوضعى لامحالة ، والفرق بينهم وبين جمهور المتفكرين لفظى حيث يسميها الجمهور بلفظة يليق بمعانيها وهو المطلق ، و الوضعيون يتحاشون من لفظة المطلق ويستعملون الفاظا تناقضها في الظاهر الاسمى ، واما من ناحية العلم فلا ارى ان احداً من الوضعيين انكر ان كون الحركة وهو انتقال المتحرك من نقطة اولى الى نقطة ثانية قانون كلى مطلق عن القيود الجزئية الزمانية والمكانية وان القطر ينصف الدائرة كيفما كانت وفي اى زمان ومكان ، وان الاصول الاولية الرياضية مطلقة عن كل قيد لموارد اعمالها فعليه لايبقى لانكار المطلق من ناحية الوضعيين وجه علمى ولا فلسفى ، اضع الى ذلك كله ماشرنا اليه سابقا من ان انكار المطلق لا يتم الا باثبات مطلق اخر كانكار وجود الله باثبات المادة المطلقة ، وكانكار مطلق التعاون باثبات التنازع المطلق ، وانكار المعرفة المطلقة باثبات نسبية المعرفة مطلقة ، وقد اعترف الكاتب بذلك الاصل البديهي في ضمن دفاعه عن اصالة الطبيعة المتغيرة الابدية وقال : (في المصدر نفسه ص ٣٥) .

« كل جزء من الطبيعة اذا لم يرتبط به الادراك فهو « شىء بنفسه » و اذا ماتعلق به الادراك يكون « الشىء لنا » و تلك الحقيقة المختفية ل كانت التى يخاف منها هيوم فانه في المذهب المادى شىء اعتيادى بلاغموض و قابل للفهم المنطقى في كل لحظة ، لما قلنا من انا نعتقد بواقعية الطبيعة الابدية المتغيرة ، وان المكان و الزمان و المادة اعنى

بها وجود الطبيعة ، واقعية مطلقة عندنا . »

فتامل في جملة «وجود الطبيعة واقعية مطلقة عندنا» وقال احد كتابنا المعاصر :

ان كلمة «المطلق» لها معناها الذي اتفقنا عليه ، فان سألت الخادم : اربطت الكلب ام سلسلته ام تر كته مطلقا ؟ واجابني الخادم : بل تر كته مطلقا ، ارتسمت عندي صورة لما وقع ، و في مستطاعي ان اراجع الخادم فيما يقول ، فابحث الكلب لارى اهو على الصورة التى رسمها لى الخادم ام هو على غيرها ؛ وان سألت التاجر أسعار الفاكهة مقيدة بتسعير رسمى ام هى مطلقة ؟ ثم اجابني بانها مطلقة فقد رسم لى صورة استطيع ان اراجع الامور الواقعة لاثبين هل صدق في رسمه لصورة الواقع ام كذب . هذا - اوشيء كهذا - هو معنى «مطلق» كما اتفقنا ؛ فيجىء فيلسوف ميتافيزيقي ليزعم « ان المطلق يدخل في تطور العالم و تقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرء عليه تطور او تقدم » فلا يكون لعبارته معنى ، لانه استخدم لفظا متققا على معناه في غير السياق الذى يحفظ له ذلك المعنى والا فحدثنى ماذا عساي ان اجد في ظواهر الطبيعة كلها ، مما يثبت هذا القول او ينفيه ؟ هبنى قلت لذلك الفيلسوف : لا ، بل المطلق لا يدخل في تطور العالم او تقدمه ؛ او قلت له : لا ، بل المطلق نفسه يتعرض للتطور و التقدم ، فما الذى يتغير في صورة الكون بين حالتى الاثبات والانكار ؟ ان الكلام اذا كان له معنى مفهوم فلا بد ان يكون هناك في عالم الاشياء الواقعة فرق بين اثباته ونفيه ، فالفرق واضح في عالم الاشياء بين قولى : « ان الكلب مطلق » وقولى : «ان الكلب ليس مطلقا » فمادمت ادرك كيف تتغير صورة الاشياء بين حالتى نفي القول واثباته ، فالقول زومعنى مفهوم ، والا فهو فارغ لا يدل على شيء . » (خرافة الميتافيزيقا ص ١٤ و١٥).

اظن ان هناك امورا عديدة قد اشتبهت على الكاتب يلزمنا التوجيه اليها . الاول

حقيقة المطلق ، الثانى البحث عن علة تخصيص مفهوم المطلق بصورة مرتسمة بالمثاليين

الثالث العبارة المحكية عن برادلي : « ان المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرء عليه تطورا او تقدم » . الرابع تغير صورة الاشياء بين حالتى نفيها واثباتها والامور الاربعة مما يدخل في صميم البحث عن المطلق .

اما الامر الاول : - وكان الكاتب سلم بارتسام صورة عنده حينما سمع من الخادم ان الكلب مطلق و لكنه لم يفسر تلك الصورة ، وانها اى شيء ، وهو بنفسه وجد معنى واقعي كان محسوسا لديه خلال صلته بالكون ، والمظنون بل من المقطع به ان الصورة المرسمة عنده ليست الا رفع القيد عن الكلب بان ليس من الحتم ان يكون الكلب في زاوية خاصة من الدار مثلا كى لا يقدر ان يمشى باختياره اينما شاء وكيفما شاء ، فهذا الاطلاق المنسوب الى الكلب معناه ما ذكرناه ، وبهذا المعنى بعينه نقول ان ظاهرة « قطر الدائرة ينصفها الى نصفين متساويين » مطلق اى انها لا يتقيد بان يكون المنقسم من الدائرة قرطاسا او خشبا او خبزاً او نجما من النجوم وايضا لا يتقيد بان يكون الناظر في الدائرة وعامل التنصيف فيها آهيا او ماريا ، وضعيا او ذاتيا ، مثاليا او واقعي .

ومن المقطع به ان هذا النحو من الاطلاق اوجب ارتسام صورة عند العالم به ، فان عدم تقيد القطر في تنصيف الدائرة بقرطاس خاص مثلا كعدم تقيد الكلب بكونه في الزاوية الشرقية من الدار ، فان اطلق العالم باللغة العربية لهذه الصورة المرسمة كلمة « المطلق » او اطلق العالم باللغة الانجليزية لها كلمة « Absolute » لم يتكلم بكلمة جوفاء خالية عن المعنى ، وان اخذ المتفكر في تعميم هذه الصورة والغاء القيود عن موضوع علمي مثلا ساعدا الى الاعلى فالاعلى فاية مخالفة علمية ارتكبتها المتفكر المزبور ، فليكن الموضوع « الحركة موجودة مطلقة » وعنى بها انها لا تختص بموجود خاص فالنبات يتحرك والحيوان والمجرات تتحرك والالكترونات تتحرك وما اليها من الحقائق المعروضة للحركة ، اوقال كل شيء له قانونه الخاص مطلقا وبلا تقييد بشيء دون شيء ، هل ارتكب القائل به

جزا فامن القول ؟ وهالا اخذت منه صورة معقولة ذات معنى صحيح ؟ وعلى هذا القياس لو قال القائل ان هناك ادلة عقلية تدلنى على اثبات المبدء الاعلى القاهر المسيطر ، ثم قال ان نحو وجوده لا يتقيد بزمان و مكان دون آخر ولا يتقيد علمه بمعلوم خاص ولا تختص قدرته بمقدور خاص ، هل قال شيئا خاليا عن الحقيقة ؟ كلا ، ان الادلة القطعية تجعل وجوده ضروريا واتصور حين استماعها والتدبر فيها وجودا له شأنه وان عجزت عن تصورانه ليست له ماهية كسائر الماهيات ، على ان تصور العدم حينما يضاف الى شيء ليس بحيث ان يكون خاليا عن صورة تقبل الارتسام عند النفس كما في المثالين المذكورين في عبارة الكاتب ، فانه حينما يسئل التاجر : أسعار الفاكهة مقيدة بتسعير ام هي مطلقة ؟ و يجيبه بانها مطلقة ، لا يجد من قوله : « مطلقة » شكلا اولونا او اى شيء وضعى قابل للإشارة الحسية عارضة للفاكهة او الثمن او لجهة بائعها او لمحل الذى تباع فيه الفاكهة وانما انتقل الذهن اولا الى شيء وجودى وهو الثمن المقرر للفاكهة شخصا او رسميا ثم انتقل الى عدمه لانه معنى عدم التقيد بقرار خاص فحصل من الانتقالين انتقال ثالث و هو سعة دائرة الثمن وهكذا في مثال الكلب غير المقيد وبعبارة الوجودية « المطلق » .

فحينما نقول : ان وجود الواجب الاعلى غير مقيد بزمان خاص يحصل الانتقال الثلاث بعينها ، فاو لا تنتقل الى معنى الزمان الذى نعرفه في معلوماتنا الاعتيادية والعلمية ثم ننتقل ثانيا الى سلبه عن الوجود المفروض فبعدهما تتحصل صورته الوجودية وهو معنى ان الواجب مطلق عن الزمان وغير مقيد به ، ولنا في هذا التصور مثال واضح وهو جميع اصول الرياضية فانها لا تتقيد بشيء من الزمان و الموضوع المعمول فيه الاصل فكما ان قولنا : الاصل الرياضى غير مقيد بشيء من المذكورات كذلك وجود الله .

على ان كثيرا ممن استصعب موضوع المطلق وقاموا بانكاره وجعله وسيلة لانكار المطلق الاعلى لم يتتبعوا في اصول الالهيين كى يعرفوا دعاويهم في الموضوع المذكور ، انالو

استثنينا بعضا من المغرورين بكلمات جوفاء (كالمتصوفة) لرأينا ان احداً من الالهيين لم يدع الوصول الى كنهه وماهيته، وقد تواتر الاخبار والاثار من زعماء الاسلام لاسيما من ائمة الحكمة وقادة الالهيين من آل محمد سلام الله عليهم انه : كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق لكم و مردود اليكم ، وما اليه من الروايات التي دلت على ان التفكير في ذات الله لايزداد الاثام ، والذي ثبت من اصول الاديان والادلة الحسية والعقلية ان نعترف بوجود الواجب فوق الموجودات فحسب ، واما ان ماهيته من اية مقولة فقد اطبق العقول والاديان ان تطرد الفكرة فيها رأسا .

وقد كررنا القول واقمنا الادلة الحاسمة على ضرورة وجوده ، فلتكن ماهيته مجهولة، فان شئت ان تعرف ذلك في غاية الوضوح فارجع الى نفسك فانك ترى فيها ظواهر تخالف الطبيعة وقوانينها ، ولذلك اعترف المتفكرون جميعا ومنهم كاتبنا انه لا زال الامر في الانسان كلاما في كلام ، ومع الوصف تقول ان في الانسان شيئا لا يخضع لما نعرف من الطبيعة و نواميسها ، بلا اهتمام من احد بان يسمى ذلك الشيء روحا او قلبا او عقلا او نفسا او اعصابا مخصوصة ، وبأى اسم سميناه نراه موجودا ، ثم ارجع البصر الى الذريرات قد احاطت بها غوامض لا تنحل اولها الجهل بحقيقتها ومع ذلك لا تضرنا تلك المجهولات ان نعترف بكونها موجودة .

على انه لو اردنا ان نعلق وجود شيء بكونه قابلا للادراك لقررنا من المعرفة الوضعية كقرارنا من السبع الضاري ، فانا لم نكن نخاصم بر كلى وهيوم وفيخته وشلنج وارنست ماخ و من اليهم من المثاليين في مال اوتر كة لاينا انتزعوا منا عدوانا ، بل نخالفهم في تعليقهم وجود الشيء بالادراك على اختلاف مذاهبهم المشهورة .

الثاني : - ومن مجموعة ما ذكرناه في الامر الاول تعرف ان تخصيص معرفة المطلق بالمثاليين لغو لا يرجع الى حقيقة معقولة ، وذلك يتضح كثيرا عند ما نراجع العلوم والفنون

و الصناعات فانها جميعا تدور مدار الوحدة المتخذة من تسانخ الجزئيات المسماة بالقانون الكلى والناموس الدائمى .

الثالث : - العبارة التى حكاها عن برادلى وهو قوله : « ان المطلق يدخل فى تطور العالم و تقدمه لكنه هو نفسه لا يطرء عليه تطور او تقدم . » وقد اعترض عليه الكاتب بقوله : فما الذى يتغير فى صورة الكون بين حالتى الاثبات والانكار . ؟ ان الكلام اذا كان له معنى مفهوم فلا بد ان يكون هناك فى عالم الاشياء الواقعة فرق بين اثباته ونفيه نقول اولاً - : ليس الواقع تابعا لما نتصوره ولما نقول فى اثباته ونفيه فالقطر ينصف الدائرة قلنا به اولم نقل ، ولو قلنا ان القطر يقسم الدائرة الى قطعات ثلث فالواقع على حاله ، و كذلك لو قلنا ان العنصرين الذين يتركب الماء منهما هما الاوكسيجين والايديروجين ، او قلنا ان الماء يتركب من مائة عنصر و عددنا منها التراب والشجر والانسان والفسفر ، فان الواقع وهو تتركب الماء من العنصرين (الاوكسيجين والايديروجين) على حاله و الا يلزم القوز بالمثالية على حد الافراط وتشبه تسمية هذه المثالية بالمنطق الوضعى بتسمية المعدوم بالوجود وقبيح الصورة بالجميل ، وسيجىء للمعبارة المذكورة معنى آخر معقول يمكن ان يكون مقصودا للكاتب ولكن العبارة غير وافية به .

وثانياً : - ان فى ما ذكره برادلى من ان المطلق يدخل فى تطور العالم و تقدمه ليست اية غرابة ان اعترف الكاتب بارتسام صورة من قول التاجر : ان اسعار الفاكهة لا تنقيد بتسعير رسمى بل هى « مطلق » لان التاجر قد وضع الاسعار موضوعاً لحكم ، وهو المطلق ولا يستقيم هذا الوضع الا بعد ان عرف معنى المطلق كما فى قولك : سقراط انسان فما لم تفهم معنى الموضوع وهو سقراط والمحمول وهو انسان لا يمكنك حمل الانسان على سقراط .

وهذه الجملة مما اعترف الكاتب بصحتها ، فلو قال قائل : الاحسان لذى الحاجة خير

ففي هذه القضية وان لم يعبر القائل بكلمة المطلق الا انها تكشف عن ان هناك للخير واقعية مطلقة و اراد القائل تطبيقه على موضوعه الخاص وهو الاحسان لذى الحاجة ، فحينئذ اذا عكسنا القضية و جعلنا الخير موضوعا و حملنا عليه محمولا فلتكن صورة القضية : الخير مطلوب للانسان ، فهل لهذه القضية معنى معقول او انها ليست الا كلمات خالية عن المعنى ؟ لا يوجد احد يقوم بانكار ان القضية واجدة للحقيقة ، الامن يريح نفسه بالسفسطة والمغالطة ، فلو استعمل بدل « مطلوب للانسان » محمول آخر وقال مثلا : الخير ينقسم الى اقسام ما وجد هناك أي، تناقض منطقي ورياضي ، بل وعلى عكس من ذلك يرى الانسان في قضية : « الخير ينقسم الى اقسام » صورة كلية مما يشاهده في الخارج من الاختلاف في أفراد الخير فمنه مالى كان يحسن احد لآخر بمال يحتاج اليه ، ومنه علمى كان يعلم عالم جاهلا شيئا من العلم ، ومنه ما يكون جزائه سريعا ومنه ما يتاخر جزائه ومنه مالا يتوقع فاعله أى جزاء بل يحب الخير لانه خير فحسب ، فاذا فرضنا ان لفظ « المطلق » في عبارة **برادلى** اخذ مفهوما واقعيا وهو « الله » وعرفنا ضرورة وجوده بالادلة القاطعة (الامن اغفل عقله وقلبه فانها ليست حينئذ قاطعة بل إنما هي كلمات جوفاء يرددها المجنون في لسانه) فجعلناه موضوعا لاحكام فقلنا مثلا انه مما يحس وجوده بالدليل العقلي والقلبي معا فنراجع عند سماع هذه القضية إلى الادلة التي حكم بانها توصلنا إلى ضرورة وجوده ، فنرى انه كذلك و إن كان جهلنا بماهيته وحقيقته في بحر عميق ولا ساحل له .

وكذلك لو سمعنا من قائل يقول : إن المطلق الاعلى الذي يجب وجوده له مفهوم واقعي و إلا لما توجه إليه الانسان في كل عصر و مكان بلا استثناء إلا من يعد بالأصابع « ولا يتم الاصابع الاوقد تم عدوا المنكرين » وراجعنا تاريخ الانسان فوجدناه كذلك لحكمنا بصدق القضية ، فتصور المطلق الاعلى لو كان توها محضا لما كان يدوم و لما كان يستوعب جميع الافراد ، فان الخيال أمر غير واقعي لا يمكن له أن يغر الانسان في كل دورة و كورة

كان الانسان ضعيفا اوقويا ، عالما أو جاهلا ، مضطراً أو غير مضطر ، على انه لولم يتصور الانسان شيئاً عند ما يقول : « الله » أو « المطلق الاعلى » لما حكم له باحكام خاصة ككونه يؤثر في تطور العالم وتقدمه مثلاً . وجملة القول يمكن ان يدعى ان الانسان يتوجه إلى حقيقة فيحكم لها بمحمولات خاصة ، وضرورة وجودها ايضا انما اثبتتها بادلة قطعية فاذن قول **برادلي** : ان المطلق يدخل في تطور العالم و تقدسه ، قضية صادقة لا يمكن الارتياح فيه .

نعم يبقى هناك شيء لا بأس بالتنبه إليه ، وهو انه لا يقصد برادلي بقوله : يدخل في تطور العالم و تقدمه ، ان ذاته الاقدس كجسم يدخل في الموجودات ليسوقها الي تطور و تقدم ، بل المقصود أنه المؤثر فيهما كتأثير الفاعل في أفعاله من دون دخول ذاته فيها دخولا حقيقيا كي يحاط بها .

والرابع وهو تغير صورة الاشياء عند اثباتها اونفيها ، يمكن ان يراد بهذه الجملة احد معنيين :

١ - ماقدّمناه من تبعية الواقع لادراكنا وان يكون الادراك مغيّرا للواقع، وهذا المعنى بنفسه ينقسم الى قسمين : الاول - ان يكون واقعية الواقع تابعة للادراك فكما ادرك الانسان شيئاً فهو واقع على ما دركه ، واذا لم يدركه فهو غير واقع و هذه مثالية لاظن للكاتب ان يعتقد بها لما فيها من كذب و خطأ على ماسياتي ، الثاني - ان الحقائق التي نأخذها من الطبيعة او الانسان يؤثر فيها آلات الادراك من الحس والبصر واللمس ، وهذا يمكن أن يكون صحيحا من وجه إلا انه ليس ما يريد الكاتب .

٢ - ان القضية اذا طابقت الواقع فهي صادقة لانها لا توجب تغيرا في الواقع اي لا تغاير الواقع واذا لم تطابق كانت كاذبة و اوجبت ان يكون الواقع غير مدلول القضية وهذا المعنى الثاني صحيح و منطقي ولا يختص بمسئلة المطلق ، بل كل قضية كان مدلولها شيئاً

اعتياديا او علميا او فلسفيا اذا طابق الواقع كان صادقا و الواقع غير مغائر لدلوله ، وان لم يطابق الواقع كان كاذبا و الواقع مغائر لدلوله .

ثم ان هناك نكتة اخرى قد اذعن بها بعض المكاتب الحديثة ومنها مكتب المنطق الوضعي على نحو خاص بل جعله من اصول المذهب الوضعي ، وهو ان الحقيقة لا يجب أن تكون مطلقة ، ويمكن ان تكون صحيحة وأن لا تكون صحيحة ، وليس للمتفكر ولا للمنطق ان يحكم ببطالان النظريتين ولا بصحة احدهما دون الاخرى بل المنطق الصريح يحكم بواقعية كل منهما مقيداً بشرائطه المشخصة ، قال الكاتب المذكور في « خرافة الملتافيزيقا ص ٦٧ » :
 « ان من حق الفيلسوف بل من واجبه في رأينا ان يحلل الفكر في اى عصر شاء ليستخرج مبادئه الاولى المفروض صدقها عند اهل ذلك العصر ، لكن ليس من حقه ، ولا مما يؤدي الى معنى ان يتناول هذه المبادئ بالتأييد او بالتفنيد ، كانها من القضايا العادية التي تزعم من الكون هذا لشيء أو ذاك ؛ الفيلسوف الذي يتناول المبادئ الثلاثة السابقة عن « السببية » ليقول ان رأيه هو صواب هذا و خطأ ذلك ، يجاوز حدود مهمته المعقولة المشروعة ، ليدخل في مجال الكلام الذي لا يحمل معنى ، فليس مما له معنى أن تقول عن فرض ما انه صادق او كاذب ، لان الفرض في كل الحالات مسلم به ، لانه مجرد فرض وليس هو بالعبارة التي تدعى الوصف والتصوير ؛ والذي يقال عنه أنه صحيح او خطأ ، هو ما ينبني على الفرض من نتائج ، فعندئذ يجوز لنا ان نقول عن نتيجة ما انها صواب لانها تتسق مع الفرض الاول ، وانها خطأ لانها لا تتسق مع الفرض الاول . لو قال قائل « ليس في العالم سببية تربط حوادثه » لكان قوله هذا صوابا بالنسبة لعصرنا هذا ، لانه متفق مع الفرض الاول الذي ينبني عليه علم الطبيعة الآن لكنه يكون خطأ بالنسبة لعصر « كانت » لانه لا يتسق مع الفرض الذي افترضه اهل ذلك العصر . »

اقول بعد الغض عن مواقع النظر في العبارة المذكورة فان صح ما ذكره فلماذا تدخل فيلسوفنا

المنطقي في عقيدة الناس وافتى بخطأ جميعهم - الا ما يعد بالاصابع - في حقيقة المطلق؟ حينما لم يكن له في هذا التدخل مهمة معقولة مشروعة ، بل كان له ان يحصر كلامه في تحليل العبارات وان من يقول بوجود المطلق يعتقد بهذا ومن لا يقول به يعتقد بذلك ، وكل منهما يمشى في سبيل المعرفة على صواب لانه اعتقد بما يقوله بادلة حاسمة عنده ، وما ذكرناه كان على سبيل المثل فقط والاليس في تاريخ الفكر الانساني من لا يعتقد بمطلق وان انكر اسمه ورسمه ، بل قد اثبتنا مرارا ان منكر الواجب الاعلى يعتنق مطلقا اعلى و اوسع تجريداً من الواجب المطلق الذي يعتقد به الالهيون ، فان شئت ان تعرف ذلك توجه الى المادة الوحيدة التي اكرهت ان تقوم مقام الواجب الاعلى ، ان الالهى يقول : الله حقيقة واجبة يعلو ويفوق ويسيطر على الزمان والمكان وعلى كل جسم طبيعي ، فهو بذلك قد اخرجه من تشخصات المادة والصورة وغيرهما من الزمان والمكان .

ثم نرجع الى ما يقوله المادى الوضعى فنرى ان المادة عنده اصل كل شيء و فرعه وهو ازلى ابدى وهو لا يتقيد بزمان دون زمان وهى مادة موضوعة في اية صورة تتجلى فيها وعنداى ناظر ينظر فيها ، فماذا يريد المادى الوضعى بهذه المادة الوحيدة؟ ان مما لاشك فيه ان كل ما نشاهده بالحس والعيان جزئيات متشخصة من المادة متفككة لا ترقى فيها الكلية ولا العموم ولا الاطلاق فان الشجرة التى نشاهدها في الحقيقة مادة مخصوصة و متشخصة بخواص لا يفارقها ، وان كتاب علم الطبيعة لارسطو الموضوع في المكتبة مادة خاصة متعينة وليس فيه اطلاق ولا كلية وهكذا الانسان والحجر و الماء والمجرة والفضاء والحائط ... والموجودات باجمعها ، فلا يمكن ان يرى موجوداً في الخارج - و انكان هو اصغر شيء في عالم الوجود - لا يتشخص بشخصية خاصة به ، فحينئذ نقول الوضعى: ان المادة حكمها كذا ماذا يريد بقوله؟ هل يريد به الانسان او يقصد به الشجر او الحديد او كتاب الكون و الفساد لارسطو ، كلنا يعلم بالضرورة انه يريد حقيقة غير مقيدة بشيء من القيود المحيطة

بالموجودات الجزئية لان قوله الشجرة في حديثتنا ذات ابعاد غير قوله المادة قابلة للاحساس
اوان المادة ذات ابعاد او انها تشغل شيئاً من الفضاء بحسبها لان الصورة المرشمة في كل
من الحالتين تخالف الاخرى ، وهل يمكن للمادة الموضوعية بلاتشخصها بالعوامل الخاصة ،
ان تكون محسوسة ؟ فعلى هذا القياس لو قال ان المادة ازلية ابدية هل تقدر على ان تضيف
الوصفين لموجود موضوع امام عينك فتقول هذه المادة الموضوعية ازلية ابدية ؟ ثم اليست
الازلية والابدية من التجريدات العالية التي يفر منها الوضعيون ؟ فالتجريد اللازم للمادة
لا يقل عما يلزم للواجب الاعلى .

ثم ان الكاتب تنبه على العويصة التي ذكرناها فعقد للبحث عنها بابا مستقلا تحت
عنوان « نظرية الانماط المنطقية » ونحن ننقل بعضا من عباراته التي اوردها « في المصدر
نفسه تحت العنوان المذكور ص ١٨٨ » كالترجمة لنظرية رسل في المبحث ، قال :

« وهاك خلاصة مبسطة لنظرية الانماط المنطقية : انت تعلم ان دالة القضية هي
الصيغة المحتوية على رمز مجهول ، حتى اذا ما استبدلنا بهذا المجهول اسما لمعلوم تحولت
الى قضية ؛ فقولنا « س انسان » دالة قضية ، اما اذا وضعت اسم العقاد مكان « س » بحيث
تحولت العبارة الى « العقاد انسان » اصبحت قضية ، وجازلنا مراجعتها على الواقع لمعرفة
صدقها او كذبها في تصوير ذلك الواقع . لكن الرمز الذي يكون في دالة القضية ، لا
يجوز لنا ان نستبدل به اى معلوم كما نشاء ، بل هنالك طائفة من الاشياء هي وحدها
التي يجوز لنا ان ننتقى من بينها شيئاً لنضع اسمه مكان الرمز « س » في دالة القضية بحيث
تتحول الدالة الى قضية مفهومة ذات معنى ؛ ومدى دائرة الأشياء التي يجوز ان ننتقى
منها بديلا للرمز « س » هو تلك الاشياء التي اذا وضع اسم احدها ، اصبحت القضية الناشئة
اما صادقة او كاذبة ؛ اما الاشياء التي لا يجوز ان نضع واحدا منها مكان الرمز « س » فهي تلك التي
اذا وضعنا اسم احدها ، اصبحت العبارة كلاما فارغا من المعنى »

ثم يكرر الكاتب هذا المعنى عدة مرات الى ان يقول : « وقد تكون المجموعة التي تصلح لانتقائنا من بين اعضائها ما نضعه مكان الرمز في دالة القضية مجموعة من افراد ؛ فمثلا في دالة القضية « س طالب في قسم الفلسفة » كل قيمة نضعها مكان « س » لابد ان تكون اسما لفرد معين من الناس فافرض بعد هذا ان كلمة « انسان قد اوردها في سياق معين على انها فئة لافراد ، هم فلان وفلان وفلان الى افراد البشر ؛ فان كلمة « انسان » في هذه الحالة تكون بمثابة دالة قضية (راجع ما قلناه في الفئات) هي « س انسان » و تكون القيم التي تصلح ان تكون مكان « س » هي اسماء افراد الناس كقولنا « سقراط انسان » و « العقاد انسان » الخ .

ثم افرض كذلك اننى اريد ان اصف فئة « الانسان » بان افرادها « عاقلون » فاذا قلت « الانسان عاقل » كان لابد لى ان افهم هذه العبارة على انها دالة قضية ، صيغتها هي : « س انسان وهو عاقل » على ان القيم التي تملأ دالة القضية هنا ايضا هي اسماء الناس فنقول « سقراط انسان وهو عاقل » و « العقاد انسان وهو عاقل » الخ اما اذا ظننت ان « عاقل » تصف « انسان » فانى اكون بمثابة من خلط بين نمط و نمط آخر ؛ فما يصلح في السياق الواحد لنمط مالا يصلح لنمط سواه ؛ وهاهنا صفة « عاقل » جاءت لتصف افرادا فلا يجوز بعد ذلك ان انقلها من دائرة الافراد الى دائرة الفئات والواقعت في تناقض و خلط :
(خرافة الميتافيزيقا ص ١٨٨ الى ١٩٣) .

وقد التقطنا الاصول الهامة من مجموعة كلماته في الصفحات المذكورة ، و نحن نجملها في عدة امور .

الامر الاول : - ان ما كان من القضايا التي لم يذكريه حقيقة معينة وانما جعل بدلا منها رمز فهو دالة القضية وليست بالقضية الاصطلاحية كالامثلة المذكورة في عباراته ، ونحن لسنا نخالف هذه المواضع و التسمية فانهما شائعتان في المنطق و الرياضة ، الا ان البحث

في هذا الامر من جهة تخصيص الرمز بموضوع القضية ، فان المحمول ايضا كذلك اى ان الجزء الثانى من القضية يمكن ان يكون رمزا فتخرج حينئذ عن القضية الاصلية ذات معنى فتكون دالة القضية كما يقال « الانسان س » فهذا لامر الاول ليس جديداً ومبتدعاً يختص بمنطق ورسول فان الرمز كان مستخدماً في القضايا الرياضية والمنطقية من قديم الازمان .

ان القضية انما تكون صحيحة فيما اذا جعل معلوم بدلا من مجهول (الرمز) و هذا له حالات ثلث ، الاولى - ان تكون القضية بعد الاستبدال صادقة كاستبدال « س انسان » بـ « سقراط انسان » الثانية - ان تكون القضية بعد الاستبدال كاذبة ، كاستبدال « س انسان » بـ « شيئا انسان » ، الثالثة - ان تكون القضية بعد الاستبدال كالا ما بغير معنى كاستبدال « س انسان » بـ « الفضيلة انسان » .^(١) ان هذا الامر ايضا لا يخالفه احد من المنطقيين و الرياضيين قديما و حديثا ، فان الصدق و الكذب عندهم يتبعان واقعا حقيقيا او مفروضاً ، وازالم يشر احد اجزاء القضية الى واقع فلا معنى حينئذ ملاحظة التطابق بين الجزء الذي فرض خاليا عن المعنى والواقع كى تكون القضية صادقة او كاذبة .

الامر الثالث - ان موضوع القضية قديكون فردا معيناً كما في امثال السابق «سقراط انسان » وقد يتجاوز الواحد المعين فيختلف قلة و كثرة فيكون الموضوع حينئذ دالة على الفئة . فهذه الامور الثلاثة ليس فيها اى شيء جديد يختص به رسول و الوضعيون فان المنطق الماضى ايضا يقبلها بل ويجعلها من الاصول الاولى .

(١) وفي عدد امثال « الفضيلة انسان » من القضايا التي لا معنى لها نظر فان الفضيلة بنفسها ذات معنى كالانسان ، واننا عند ما نسمع القضية ترسم عندنا صورة من الفضيلة و صورة من الانسان بلاشك .

ثم عند لحاظ النسبة بينهما نرى ان هذه النسبة الايجابية بينهما كاذبة ، ولكن مقصود الكاتب واضح والمثال مما لا يناقش فيه .

الأمر الرابع - ان كل موضوع دل على فئة لا بد من ان يشير الى فرد هو يكون في الحقيقة موضوع القضية فاذا قلنا . « الانسان عاقل » كان لا بد لنا من ان نفهم هذه العبارة على انها دالة القضية (لا اصل للقضية) وان القضية الصريحة هي « سقراط انسان و هو عاقل » والصورة الاجمالية للأمر الرابع ان نمط الفئة من القضايا كدالة على الصريح منها وهو ما لوحظ فيه الفرد لا غير . ان الأمر الرابع ايضا كالأمور السابقة لا يعطينا شيئاً جديداً في المنطق حتى نجعله من خصائص المنطق الوضعي غير تبديل لفظة الكل او الكلي بالفئة ولا مناقش في الالفاظ ونقرر في العلوم بعدئذ ان تستبدل اللفظتان المذكورتان بالفئة كما انا لانمنع احداً ان يقوم باستبدال الفئة بالطائفة والجماعة او الكل بالعام المجموعي والكلي بالعام الاستغراقي او الاستيعابي ، وان الموضوعات والمحمولات الكلية تنقسم الى قسمين (١) فمنها ما يكون فيه الكلي منظورا فيه بلا نظر الى افراد خاصة كقولنا : الكلي مفهوم انتزع عن افراد جامع بينها ، وكذلك : الكلي امر ذهني ليس له وجود في الخارج كوجود الافراد القابلة للإشارة الحسية ، وان الكلي يقابل الجزئي ، وغيرها من القضايا التي يكون النظر فيها الى نفس الكلية .

(١) فليعلم ان انقسام الموضوعات في القضايا المنطقية اوسع دائرة من انقسامها فيما يدانا عليه المنطق الوضعي ، فانه يكتفي بان يقرر الفئة على انها لا بد من ان تشير الى افراد وان قضية يكون موضوعها فئة (كليا) دالة القضية و ليست بقضية صريحة و بعبارة واضحة يقطع النظر عن الناحية الاستمولوجية للمنطق ويحاول ان يجعله محصوراً في القضايا الشخصية ، واما المنطق المعمول في دوائر العلم والفلسفة يقسم موضوع القضية الى كلي وجزئي وشخصي وطبيعي ومهملي ، ثم يقسم الكلي الى منطقي وطبيعي وعقلي وعندنا ان ما يفعله المنطق المعمول اشمل واوفي بما نراه من انواع المعرفة العلمية والفلسفية والمعاوية مما يفعله المنطق الوضعي .

ومنها ما يكون دالا ومشيئا إلى الافراد المعيّنة و كل من القسمين مما يقبله المنطق القديم والحديث ، و كذلك اختلاف دائرة الكلى او الفئة سعة وضيقا ، فهناك كلى اوفئة لا تشير الا «الى عشرة افراد وفئة اخرى تشير إلى الف فرد» ، ولكن الآثار الطبيعية انما تترتب على الافراد دائما ، وليس هناك اثر يترتب على الكلى بما هو كلى او على الفئة بما هي فئة وانما نستعمل القضايا الكلية في العلوم والفلسفة لاجمال المعرفة واستغنائها بادرارها عن ادراك الافراد المتشتمة ، و هذه حقيقة لم يخالف فيها احد من المنطقيين ، فمن اللغوان نجتهد في ان نلقى الخلاف بينهم بمجرد تبديل اللفظ ، ثم مما يجعل الكاتب ثمرة للامور الاربعة التى بينها بايجاز هو قضية المثل الافلاطونية و مسألة الوجود عند الفلاسفة ، فيردهما معا بانهما انما صدرا من الافلاطون و الفلاسفة للخلط بين الانماط التى فصلناها في الامور الاربعة ، اما المثل الافلاطونية فيقول فيها :

«هل تذكر ما قاله افلاطون في المثل ؟ الم يقل ان الاسماء الكلية - مثل «الانسان» - تشير الى موجودات حقيقية واقعية ؟ فعنده ان «الانسان» بصفة عامة موجودة في الواقع كما ان العقاد موجودة في عالم الواقع ؛ فاذا قلت له : لكنى لا ارى بين الناس «انسانا» بصفة عامة ، بل ان جميع ما اراهم من الناس افراد ، ذو صفات معينة محضصة ، فهذا الفرد من الناس - مثلا - متزوج وله ولدان وهو مدين بمائتى جنيه لجاره ؛ فاين هذه الصفات المخصصة المعينة من «الانسان» العام الذى لا يكون له من الصفات الا «الجوهر» ؟» .

أقول انك لو سألت افلاطون : اين هذا «الانسان» العام فانه يجيبك بانه موجود لاني هذا العالم الارضى ، عالم الجزئيات المادية المتغيرة ، بل في عالم علوى ، هو عالم المثل الثابتة الازلية الخالدة .

ولعلك تدرك الان موضع الخطاء عند افلاطون ومصدره ؛ فهو يخلط بين الانماط ، فالكلمة التى تكون اسما لفئة في سياق ما يجعلها في نفس السياق اسما لفرد واحد ، اذ هو

لايمانع في ان يقول «سقراط انسان» على اعتبار ان «انسان» فئة من افراد بينهم سقراط وغيره ؛ ثم يعود فيقول ان «الانسان» اسم لفرد مثالي واحد - و بالطبع فلا فرق بين ان يجعل سكنى هذا الفرد المثالي في الارض او في السماء ، فيكفى انه قد تصوره فردا ، بعد ان جعله فئة من افراد ، وهكذا تنشأ طائفة كبيرة من الاخطاء عند الفلاسفة المبتدئين بسبب خلطهم الانماط الكلامية بعضها في بعض .

قد بينا انما ان اختلاف الانماط لم يغيب عن افكار الفلاسفة وهم يلاحظون جوانب الانماط دقيقا ووسع مما اهتمدى اليه منطقنا الحديث ، الا اننا متعلمى القرون الحديثة قد تعودنا ان نتفكر فيما قاله السلف سطحيا ، ولسنا ان نتحمل الاتعاب في تتبع كلماتهم لكي نفهم وجهة انظارهم لنرى بعد ذلك اننا نوافقهم فيها او نخالفهم ، والانصاف ان ملاحظة الحقيقة تغرب عنا عندما نسمع ان قائلها من القدماء او من متفكر العصور الوسيطة ، وعلى اى حال ، «لكل امرء من دهره ما تعودا» ، و ان الكتب و الاقلام و الافكار اخذت تسير في طرق لا يعلم احد من المتفكرين انها ماذا تقصد بها ، وهل تصل الى حقيقة ام لا ؟ سؤال بسيط في ظاهر النظر ، و لكنه اشد غموضا من اثبات ان المنطق الوضعى هو الالة المطلقة لتوزيع المعارف . ونحن قد بحثنا عن المثل الافلاطونية في المجلد الثانى من الكتاب وابطلناها بما لا مزيد عليه عندنا ، وعليه فما نورد من المباحث هنا ليست محاولة للدفاع عنها ، وعندنا انها خيال محض لا يقررها برهان ولا يؤيدها شاهد كما انه لا ينفىها ايضا ، وانما الذي اردنا ان نقول ان اعتقاد افلاطون بالمثل لم ينشأ من الخلط بين الانماط الكلامية بل انها لا ترتبط بالمنطق اصلا ، بمعنى ان مسألة المثل ليست مسألة منطقية وان كان من الممكن ان يستعمل افلاطون في اثباتها اصولا منطقية كما في اثبات سائر الحقائق .

فتقول : قد تحقق في محله ان افلاطون لا يعنى بالمثل انواعا بصفات عامة كـ

«الانسان» بما انه عام شامل لجميع الافراد . فان افلاطون اعقل من ان يشتبه عليه الامر فيتخيل ان للانسان العام بما هو عام وجود خارجي مستقل ؛ بل ولا يظن باصغر المتعلمين ذلك ، وما نقله السبزواري في مسألة الكلبي الطبيعي عن ابن سينا في هذا الموضوع انما هو شيء قيل للاستهزاء ، فالكلبي او العام بما هو كلبي او عام لا يوجد في الخارج عند جميع المتفكرين اشراقيين كانوا او مشائيين ، فلا بد حينئذ من زيادة تدقيق في حقيقة امثل التي قررها افلاطون و تبعه فيها جمع من الأوائل ، فمن الضروري اذن ان ننقل العبارات التي ينسبها افلاطون الى سقراط وهو يحاور غلوكون في مسألة المثل ، وقد نقلنا المحاوره بالفاظها عن « جمهورية افلاطون » ص ١٨٤ و ١٨٥ و ١٨٦ و ١٨٧

(قبل ان ننقل العبارات عن الجمهورية يلزم التنبيه على نكتة موجزة وهو ان الفلاسفة ومورخيههم قد اختلفوا في ان نظرية المثل هل ابداعها سقراط (شيخ افلاطون) او ان افلاطون هو الذي احدثها ؟ الظاهر من المحاوره وما اختاره جمع من الفلاسفة ان المثل مما ابتكره سقراط وان المحاوره التي اوردها افلاطون ان هي الا تقرير لنظرية سقراط - اما العبارات :

متن الكتاب :

سقراط :- فمن ثم تقابل حالنا الطبيعية ، باعتبار الجهل و التهذيب بالمثل

التالي :-

تصور طائفة من الناس تعيش في كهف سفلى مستطيل ، يدخله النور من باب في طوله ، وقد سجن فيه اوائك الاقوام منذ نعومة اظفارهم ، والسلاسل في اعناقهم وارجلهم فاضطرتهم الى الجمود والنظر الى الامام فقط ، لحيلولة الاغلال دون التفاتهم . ثم تصور ان ورائهم نار املتهبة في موضع اعلى من موقفهم . وان بينهم وبينها دكة ، عليها جدار منخفض ، كسياج المشعوذين الذي ينصبونه تجاه مشاهديهم ، و عليه يجرون العابهم المدهشة .

غلو كون : - انى اتصور ذلك .

س : - وتصورانا سا يمشون وراء ذلك الجدار ، حاملين تماثيل بشرية وحيوانية مصنوعة من حجارة واخشاب ضخمة ، مع كل انواع الاوانى ، مرفوعة فوق الجدار افرض ان بعض اولئك المارة يتكلم كما هو المنتظر ، وبعضهم صامت .

غ : - انك تصور مشهداً غريباً وسجناء مستغربين .

س : - ولكنهم يمثلوننا . واولا اسألك هل تظن ان اولئك السجناء يقدر ان يروا بعضهم بعضا ، او يرون (كذلك في النسخة التي بين ايدينا الا ان الصحيح : «اولا يرون» شيئاً سوى الظلال التي احدها اللهيبي ورائهم ؟

غ : - مؤكد انهم لا يرون سواها لانهم ارغموا إلا يلتفتوا مدى الحياة .

س : - او ليست معرفتهم بما يمر امامهم من الأشياء محدودة على القياس نفسه .

غ : - من كل بد .

س : - ولوانهم تمكنوا من المحادثة افلا تظن انهم كانوا يسمون الاشياء التي يرونها تمر امامهم .

غ : - يسمونها بلاشك .

س : - ولو رد الجدار تجاههم الصدى ، كلما فتح احد المارة فاه ، افتظن ان السجناء

يحسبون المتكلم إلا تلك الظلال التي يرونها على الجدار .

غ : - من كل بد انهم يعززون الكلام اليها .

س : - فاليقينيات الوحيدة عندهم هي ظلال الأدوات المصنوعة .

غ : - لاشك في ان اشخاصاً كهؤلاء يحسبونها كذلك .

س : - فتأمل في ما يحدث لهم إذا افضى مجرى الامور الطبيعي الى تحريرهم من

القيود ، وشفائهم من جنونهم على ما ياتى : لنفرض ان احدهم حلت اغلاله ونهض واقفا

على قدميه ، فتمكن من الالتفات الى الورا ، والسير بعينين مفتوحتين في جهة النور . و

لنفرض ان عينيه تتاملان لان النور بهرهما ، فعجزتا عن رؤية الاشياء التي كان يرى ظلالها فيما سلف . فما ظنك فيما لو اخبره احد ان ما كان يراه سابقا ليس الا اشباحا ، وانه الآن يرى حقائقها واصولها ، فهو الان ادنى الى الحقيقة منه قبلا ، لانه اتجه نحو ما هو اكثر يقينية ووضوحا ، وعلاوة على ذلك انه يرى ما يمر امامه من الامور المنوعة فيسأله عنها ، ويحمله على الاجابة عما رآه ؟ افلا تظن انه يتحير في امره و يحسب الاشباح التي كان يراها فيما مضى ، حقائق اكثر من الحقائق التي يراها الان ؟
غ : - بلى باكثر تدقيق .

س : - و إذا اجبر على النظر إلى النور ، افلا تتالم عيناه فيتحاشاه ويحوّل نظره الى الاشباح لانه يستطيع التحديق بها ، فيزعم انها اكثر وضوحا من تلك .
غ : - تماما هكذا .

س : - و إذا جذبه احد بعنف الى فوق في مرتقى الصعب ، ولم يتركه حتى اوصله الى نور الشمس ، افلا يستاء و يتألم من جراء عنيف كهذا ؟ و متى وصل الى فوق الا يجد ان عينيه قد بهرتا ، حتى تعذر رؤية شيء من الاشياء التي تدعى حقيقة ؟
غ : - نعم هذا هو حاله في البداية .

س : - ولذا ارى من الضرورة ان يأتلف اشياء العالم الأعلى ليفهمها . فيصيب اولاً اعظم قسط من النجاح في تمييز الظلال . ثم يميز صور الناس و صور غيرهم ، منعكسة عن الماء وبعدها يرى اليقينيات بعينها . ثم يرفع عينيه الى القمر و النجوم في الليل ، فيجد درس الاجرام السماوية ، و السماء معها ، اسهل عليه ليلا من درس الشمس و نورها نهاراً .

غ : - بلاشك .

س : - و يخيل الى انه يتمكن اخيراً من رؤية الشمس ذاتها ، و التفكير بها ، لا

معكوسة عن سطح الماء او ممثلة باشباح ، بل يراها ذاتها في منطقتها .

غ : - معلوم .

س : - والخطوة الثانية هي انه يستنتج ان الشمس علة توالى الفصول والسنين ،
وانها الحاكم الاعلى على العالم المنظور ، وانها علة كل ما كان يراه ورفاقه من الاشياء .

غ : - واضح ان هذه ثانياً خطواته .

س : - وحين يذكر مسكنه الاول ، وما فيه من حكمة ، واصحابه في الاغلال ،

افلا تظن انه يحسب نفسه سعيداً ، فيغتبط ويشفق عليهم ؟

غ : - ذلك اكيد .

س : - و إذا كان من عاداتهم ان ينال الشرف و المكافأة من كان اكثرهم تدقيقاً
في ما يمر امام عيونهم من الصور ، ويمتلك ذاكرة احفظ في معرفة السابق واللاحق ، وما
رافق الصور ، حتى صار قادراً أن ينبىء بما بعدها . افتظن ان صاحبنا يطمع في تلك
الجعالات ، ويحسد من احرز مجداً ونفوذاً بينهم ؟ اولا تظن انه يؤثر بالاحرى ان يتحمل
ماقاله هو ميروس :

فارى استعباد نفسى لفقير في الانام

هو خير من عروش في اعاميق الظلام

مؤثراً احتمال كل شيء على الاستسلام للتصورات الوهمية ، و المعيشة على ذلك

النحو ،

غ : - اما انا فاني من هذ الراى . و اظن انه يؤثر احتمال اى شيء كان على تلك

المعيشة .

س : - فتصور ما يحدث اذا هبط ذلك الانسان ثانية الى الكهف ، واستعاد مقره السابق

افلا يغشى الظلام عينيه لانتقاله فجأة من نور الشمس الساطع الى ظلمات ذلك المكان ؟

غ : - مؤكداً يغشاها .

س : - واذا اضطر الى ابداء رأيه في تلك الظلال ، و مجادلة الراسخين في القيود كل الدهر بخصوصها ، حال كون عينيه حسيرتين ، و اذا ظل على تلك الحال زمناً طويلاً - افلا يصير موضوع هزء ؟ اولا يقولون انه صعد سليم النظر و عاد عليه ، فليس من الصواب براح هذا الكهف : و اذا حاول احدك اغلالهم ، و اصعادهم الى النور ، افلا يستأوون منه الى حدانهم يغتالونه ، اذا كان في طاقة يدهم الايقاع به ؟

غ : - انهم يغتالونه .

س : - فيلزم تطبيق هذا المثل الخيالي باجمعه ، يا صديقي **غلوكون** ، على حالنا السالفة ، مقابلين مدى النظر في النظر في السجن ، واللهب التي فيه بنور الشمس الساطع ، و اذا قابلت الصعود الى سطح الارض ، ورؤية ما عليها من الاشياء بارتقاء النفس من سجن جهلها ، الى العالم العقلي الاعلى ، فانك حينذاك تلمس ظنوني مادمت ترغب في معرفتها . والله وحده يعلم اصحیحة هي ام لا . وعلى كل فان الراى الذى اخترته بهذا الشأن يتمشى على ما يأتى : - ان « صورة الخير » الجوهرية في عالم المعرفة هي حد ابحاثنا ، و آخر ما يمكن فهمه . ولكن متى ادر كناها لا يمكننا الا ان تسنتج انها ، في كل حال ، اصل كل ما هو جميل وباه - ففي العالم المنظور تلد النور ورببه وفي العالم العقلي ثمثح ، بمنطق سلطانها ، الحق والعقل ، و كل من رام ان يتصرف بحكمة كان او مجموعاً يجب ان يضع نصب عينيه « صورة الخير » الجوهرية .

غ : - اوافقك في ذلك جهد الطاقة .

ربما يتوهم بعض المستعجلين في المعرفة ان نقل العبارات باجمعه مما لأطائل تحته ، وان نقل المضمون يكفى مما صنعناه . ونحن لانرى مورداً لهذا التوهم بالنظر الى المفاسد

التي يجرها التقطيع الذي يترك مقصود القائل ابتر وغير مفهوم^(١) ونحن ايضا نعلم بان امر المثل ليس مما تناله ايدى الحس والعيان و التجربة لنستفيد منه في معارفنا اليوم ، إلا ان عمدة ما يدعونا الى نقل العبارة والتحقيق فيها هو ان امر المثل في نظر الوضعيين اليوم نموذج بارز لانكار المطلق وحذفه من قائمة العلم والفلسفة رأسا ، ولا يريد الوضعيون ان ينظروا في حقيقة المطلق بمنظاره ثم يبحثوا عن المثل الافلاطونية : هل لها واقعية ام ليست الاتخيلات تدور في فكرة الفيلسوف . ان الوظيفة الهامة التي لا بد من ان يتوجه اليها

(١) وقد غاب عن فكرة بعض المشتغلين بالعلم والفلسفة اليوم : ان تفسير العبارات يختلف باختلاف الناظر فيها . فربما تقع العبارة بنظرة صافية لايشوبها اي غرض يوجب تاويلها وتفسيرها بما يحصل الغرض المفروض ، وقد يكون الامر على عكس من هذا وعلى التقديرين ان الناظرين المذكورين ينقلان المضمون حينئذ على ما عرفنا من مضمون العبارة وان في تشخيص الحق من الباطل في مثل هذه الموارد اشدهما يكون من الغموض لان ما قصد القائل في عبارته قد ضل في تيارات آراء الناظرين فيها ، و بالنتيجة لا يمكن ان يثق المحقق بنقل المضمون الذي استخرجه الناظر على ضوء اجتهاده . وان لم ينظر في العبارة الا لان يصل الى مقصود القائل حقيقة ، لانه ليس معصوما من ان يخطأ في تحقيق المراد لاشتمال العبارة على معارف اخر لم يتوجه اليها الناظر اصلا او اشتبه عليه الامر في ربط الجمل و غيرهما من الامور التي توجب اختفاء مقصود القائل .

ونحن نظن الكاتب المعترض على حديث المثل الافلاطونية قد تسامح في تحقيق مقصود القائل بالمثل تسامحا اجتهاديا حيث وجد في نفسه ان العبارة لا تدل على اكثر من ان يثبت للانسان « بما هو مجموع » حقيقة مغايرة للفرد المحسوس خارجا . ولهذه الجهة نقلنا العبارة بطولها وجعلناها في مرأى من القارئ المحقق ولعله يفسرها بما يغائر ما عرفنا منها فتتضح الحقيقة على ما هي عليه .

المنطق الوضعي في انكار المطلق هو تفسيره اولاً ، ثم ملاحظة ادلة مثبتيه ثانياً ، ثم الانتقاد الوضعي فيها وانكار المطلق رأساً . ونحن لا نقول ان امثل حقائق اثبتتها العلم او الفلسفة كما اشرنا اليه « ونبحث عنه تفصيلاً في المجلد الثاني ايضاً » ، وان ما تصدى الكاتب لانكار امثل ليس مما يخالف العلم او الفلسفة ، وانما اعتراضنا عليه في كيفية استدلاله على الانكار وجعل امثل نماذج لسائر المطلقات التي يعتمقها المثبتون فيلزم لنا « قبل ان نشير الى اشتباه الكاتب » تفسير الجمل المرتبطة بالمقصود من العبارات التي نقلناها . قد جاء في المحاوراة ان سقراط سئل غلو كون : اوليست معرفتهم بما يمر امامهم من الاشياء محدودة ، فان ما يراه المتفكر في عالم الوجود ان هو الا اشباح و ظلال محدودة ، وقد اثبتنا فيما سبق ان الافكار العالية جميعاً تشترك في الاعتراف بالعجز عن الوصول إلى اقصى المعارف القطعية ، و كانوا ينادون باعلى صوتهم ان دوائر اطلاعنا على الكون محدودة غاية ، فالتعبير من الموجودات بالاشباح وظلال الحقائق الكامنة يكشف عن ان استاذ افلاطون كان يرى حقائق مطلقة وراء الظلال لاحالة ، وان اضعنا الى هذه الجملة : التشبيه المذكور في اول المحاوراة رأينا ان الظلال المتعددة تكشف عن حقائق متعددة .

فالنتيجة الحاسمة من مجموع العبارات هي ان لكل موجود « شبح » حقيقة ورائها ، فالمحتمل في نسبة الموجودات إلى حقائقها وجوه .

الاول : - ان يكون الموجود الحقيقي هو ما وراء هذه الموجودات و تلك اشباحها التي ليس لها ادنى حظ من الوجود ،

كما قال قائلهم ؛

كلما في الكون وهم او خيال او عكوس في مرابا و ظلال

فحينئذ كل ما يقال للاشباح من الوجود والماهية والآثار و القوانين فهو بطريق مجازي لاحالة ، او انه شبح إلى شبح آخر حقيقة ، فان اراد سقراط و تلميذه الناقل للمحاوراة من مسألة امثل هذا الوجه ، فهذا مذهب مثالي فوق مثالية بر كلي وفيخته وشلنج

وارنست ماخ وهجل جميعاً ، فانه لا يرى في الموجودات الخارجية شيئاً يستحق بان يتعنون بعنوان الحقيقة ادر كه الانسان ام لم يدركه . وكان الشيء المفروض « الانا » المدرك ام « اللانا » وكان عقلا او مادة ، فحينئذ فان اردنا ان نخاصم هذه المثالية الافراطية بان فكرة افلاطون او سقراط ايضا من الموجودات الخارجية التي ليست الا اشباحا و ظلالات فليس لها اية حقيقة ، يقال لنا دفاعا عن افلاطون : افرض ان الفكرة نفسها ايضا من الاشباح ، وهل هي الاشباحا مطابقا للحقيقة ، فالفكرة بنفسها تحكى عن حقيقة ورائها كحكاية المرأة صورة الحقيقة فينحصر رد المثل حينئذ باثبات ان الموجودات المحسوسة حقائق واقعية فالخصومة في المثل حينئذ بين مثالية وواقعية ، وان من اراد ان يجيب عنه لا بد له من اثبات ان افلاطون في هذه الحكومة يحلم ولا يكشف حلمه هذا شيئاً من الواقع ولا يمكن ان نرده بأنك جهلت الانماط المنطقية و استعملت اللفظ الموضوع للفرد في الكل فان المسئلة كما رأيت ليست منطقية بل النزاع انما هو في تعيين الحقيقة والواقع ، فلو قدرنا على ان نجيب عن مثالية بر كلى بانك تجهل الانماط المنطقية لامكننا الاجابة عن المثل الافلاطونية بانها نتيجة الخلط في الانماط المنطقية ايضا .

الثاني ان تكون الحقائق الاصيلة وسائط في وجود ما نراه من الكائنات على حد قول بعض الفلاسفة الالهيين في نسبة العقول العشرة إلى الموجودات الخارجية الجزئية ، فان الموجودات على هذه الطريقة ليست اشباحا محضة لا تجد من التحقق اية متعة ، بل ان تحققها لم يثبت استقلالها و بلا وساطة ، فلا ينال في هذا النحو من الوجود التحقق الاصيل وان كان بواسطة ، فعلى هذا الوجه لا بد لنا من ان نثبت ان الله لا يعجز عن الخلقة المستقيمة وبلا واسطة فالخالق للعقول العشرة و المثل الافلاطونية هو خالق الموجودات الجزئية بعينه وان كان الدليل على ثبوت المثل كالدليل على اثبات العقول العشرة فهو مردود كصاحبه .^(١)

(١) لا يخفى انا لم نعتز على دليل في اثبات المثل الافلاطونية ، و كم راجعنا الكتب*

وعلى تقدير ان يكون المقصود من المثل انها وسائط الموجودات في الخلقة فهو ايضا مسألة فلسفية لا ترتبط بعدم استعمال الانماط المنطقية في موردها ، فانه لو كان هناك ما يثبت المثل وصحة وجودها وقال افلاطون هي الوجودات الاصلية، وان الموجودات المحسوسة تبعثها في الوجود فاي خلط منطقي تضمنه هذا القول .

الثالث : - ما استفاده الشيخ الرئيس ابن سينا وهو قال « في الهيات الشفاء » « نقلناه عن السفر الاول من الاسفار ص ١١٨ » : « ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانيين في معنى الانسانية : انسان فاسد محسوس ، و انسان معقول مفارق ابدى لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فاسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة وايها يتلقى العقل اذ كان العقل شيئا لا يفسد و كل محسوس من هذه فهو فاسد و جعلوا العلوم و البراهين تنحو نحو هذه وايها يتناول و كان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط انهما يفرطان في هذا الراى ويقولان ان للانسانية معنى واحد موجود يشترك فيها الاشخاص و يبقى مع بطلانها وليس هو معنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق . »

* الفلسفية القديمة والحديثة التي تعرضت للمسئلة ولم نجد من نقل عن افلاطون او استاده سقراط نفسه شيئا استدلل به على دعواه و المذكور في الكتب التي تتضمن شرح المثل و تحليلها انما هي وجوه استحسانها المؤلفون ان تكون ادلة على المثل وان لا يتركوا الدعوى بلا دليل فمسئلة المثل كمنظريه برجسون في الابداع الحيوى « الاندفاع الحيوى » لطيفة ذوقية لا يثبتها دليل ولا يمنع عنها مانع عقلى .

نعم ان للفلاسفة في اثبات العقول العشرة ادلة يزعمونها وافية باثباتها كقولهم : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولكنها مدخولة لا توجب ادنى ظن بثبوتها بل نفس القاعدة المذكورة مما يهدم بناء العقول العشرة رأسا كما سنتكلم عنها في المجلد الثانى .

وهذا الوجه يبعد عن الاول والثاني من جهة ان الموجودات في هذا الوجه ليست اشباحا محضة و انكانت متكثرة فاسدة لكونها في معرض الطبيعة المتغيرة ، و انها ليست وسائط وجودية للموجودات كما قيل في العقول العشرة ، فان نسبة الوجود اليهما على السواء بلا تقدم وتاخرو إنما الفرق بينهما بالفناء والبقاء حيث ان المثل باقية في العالم الالهي في حين ان الموجودات تفنى في مجرى القوانين الطبيعية المحسوسة ، وقد انكر بعض الفلاسفة ان يكون المقصود من المثل ما ذكره ابن سينا بانه -يوجب ان ننسب الى افلاطون اموراً موهونة كعدم الفرق بين التجريد بحسب اعتبار العقل و بين التجريد بحسب الوجود و بين المهمية لا بشرط اقتران شيء معها و بين اعتبارها بشرط عدم الاقتران و الخلط بين الواحد بالعدد ، و الواحد بالمعنى و على اى حال لا يوجد في تفسير ابن سينا للمثل غموض من ناحية الانماط المنطقية وان افلاطون استعمل الكلمة الموضوعية للفرد « الانسان مثلاً » في المجموع وان كان فيه خلط في معنى الوحدة على ما زعمه الفيلسوف الناقد .

الرابع : - وعن الفارابي «المصدر المذكور نقلاً عن كتاب الجمع بين الرأيين» :
انه اشارة إلى أن للموجوات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير و بين ذلك بعض المتأخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئاً محسوساً مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي ، ولا شك في انه يتحقق شيء هو الانسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو غير مأخوذ معه ماخالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد و عمرو ، و الانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية ، فحين يحمل العقل الانسان على زيد و عمرو التفت إلى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد و الاطلاق فهذا المعنى له وجود لامحالة فاما إن يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل فعلى الاول يلزم ان يكون المتشخص عارضا خارجيا مؤخراً عن المهمية في الوجود فتعين

الثاني وهو كونه موجوداً في العقل متشخصاً بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملاً اتحادياً فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر مهيئات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قيل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث تكون مهيئات كلييات للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحسى انما هو ظل لها عنده «

وقد ذكر الفلاسفة في المثل وجوهاً اخرى لم نر في شيء منها ما يوجب اتهام افلاطون بغفلته عن شيء لا يمكن اسنادها إلى طالب المنطق فضلاً إلى افلاطون افهل يمكن ان يقال أن افلاطون لم يفرق بين الفرد من الانسان و مجموعته المتشكلة عن أفراد كثيرة ؟ وها نحن نختم البحث عن محتملات المثل الافلاطونية ببيان أورده صدر المتألهين في الاسفار « السفر الاول ص ١٢٤ طبعة ايران » وان صدر الدين (صدر المتألهين) كما نعرفه من الفلاسفة المتعمقين في فلسفة المشاء والاشراق والجمع بين استدلال الاول و شهود الثاني . قال في المصدر المذكور :

« تنبيه - فالحرى ان يحتمل كلام الاوائل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فرداً كاملاً تاماً في عالم الابداع هو الاصل والمبدء وسائر افراد النوع فروع ومعاليل وآثار له ، وذلك لا يقتدر إلى مادة ولا إلى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها مقترة إلى مادة في ذاتها أو في فعلها ، وقد علمت جواز اختلاف افراد نوع واحد كما لا ونقصا .

فبذلك عرفت ان افلاطون يجعل المثل فرداً حقيقياً متعيناً بحسبه لا انه نوع بصفة عامة كى يستشكل عليه باننا لانرى في الخارج والطبيعة إلا افراداً فاين هذا الانسان بصفة عامة ، وهو يجعل المثل فرداً كاملاً واصلاً لسائر الافراد ، ويجعل سائر الافراد فروعاً و معاليله ، فان اردت ان تمثل الموضوع فمثل بالشمس اذا طلعت وقابلت زجاجات متلوثة فان كلامها ياخذ نور الشمس ويلونه بلونه الذى هو عليه فالنور الساطع من وراء الزجاجات

فرد من النور ونور الشمس ايضا فرد من النور حقيقة الا ان نور الشمس هو الاصل والمبدء وضوء الزجاجات معاليل واعراض (مع تسامح في المثل) فان اردت حينئذ ان ترد على المثل الافلاطونية فات بدليل حاسم لتتكبر به اماما وراء هذه العوالم الحسية واما تغائر فردى نوع واحد حقيقي كما صنعناه في المجلد الثاني وعند النظر الدقيق ليست المثل الا كعنقاء فهو حقيقة عند بعض وموجود خيالي لا يتجاوز التجسيم النفسى عند آخر ، و كما ان سبيل رد العنقاء ان نقول انا لم نجد من الحس والعقل ما يؤيد وجوده كذلك السبيل الى رد المثل ليس الا ان نقول ان شيئاً من الحس و العقل لا يقرر وجودها لا انه يفقد لحاظ الانماط المنطقية .

ثم يمشى الكاتب في سبيله الى الأخذ في انتقاد مسألة عظيمة ليهدم بناءها من اصلها ، ويقول : « و ننتقل من هذا المثل الى مثل شبيه به عميق الاثر في الفلسفة الميتافيزيقية التأملية التى نعمل على محوها وهدمها ؛ فكم من فيلسوف يحدثك عن « الوجود » حين يفصد « بالوجود » كل الموجودات جملة واحدة ؛ ارأيت الان كيف يجيء كل كلام عن « الوجود » كله دفعة واحدة ، كلاما فارغا بغير معنى ؛ لان « الوجود » تعميم لمفردات ، ولا يكون التعميم مفرداً من المفردات كانه واحد منها ، لانه نمط اعلى من نمطها ، فما يجوز ان تحكم به على كل فرد على حدة ، لا يجوز ان تحكم به هو نفسه على مجموعها كانه هو الاخر فرد منها (و بعد تكرار ما سلفه من القضايا .)

قال . ونعود الى مثل « الوجود » فلو قال فيلسوف مثالي : « الوجود واحد » فيكفيك للرد عليه ان تحلل له هذه العبارة نفسها ، تحليلا يكشف عن تر كيبها ، وعند ذلك سيرى معك انها لا تحمل معنى ، و بالتالى لاتعبر عن « نظرية » كائنة ما كانت . . . لان دالة القضية « واحد » يحتاج رمزها « س » الى قيمة من الاشياء التى تعد بالواحد . اعنى تحتاج الى شيء من نطاق « الافراد » كى تصبح قضية مفهومة ؛ اما اذا احتلت محل الرمز « س » فئة ، فقد قفزت من نمط الى نمط اخر ؛ وقد اسلفنا القول بان الكلام الفارغ منطقيا

هو الذى يجعل قيمة المجهول في دالة القضية من نمط غير النمط المطلوب ؛ ان كلمة «الوجود» تساوى «كل الموجودات» وان جاز لك ان تحكم على كل موجود على حدة فلا يجوز ان تحكم على «كل الموجودات» ؛ لان العبارة التى تبدأ بقولنا « كل الموجودات » هى عبارة تعميم احكاما كثيرة متفرقة قيلت عن الموجودات وهى فرادى ؛ اى انها تلخيص لاحكام سيق الحكم بها على مفردات فلا ينبغي ان يكون هي بدورها موضوع حكم ، و لو فعلنا لما اقتصرنا على الوقوع في الخطاء بل لتجاوزنا حدود الخطاء الى حيث الكلام الخالى من المعنى (١) .

ان هذه العبارة التى نقلناها بطولها تتركب من دعوى و لعلمها اعظم الدعاوى في ميادين العلوم والفلسفة جميعا ، ومن دليل على اثباتها ، اما الدعوى فهى التى قررنا في صدر العبارة وهى : ان الكاتب يعمل على محو الفلسفة الميتافيزيقية وهدمها ، واما الدليل فهو ان العام او الكلى ليس فردا على حدة كى يحكم عليها استقلالاً ، اما الدعوى فكما قلناه اعظم الدعاوى العلمية و الفلسفية عامة و هو محو الفلسفة الميتافيزيقية ، نعم انها دعوى كبيرة وقد عمل على هدم الفلسفة الميتافيزيقية افراد من المتفكرين وليس مما يمكن ان يشك فيه ، ولكن معنى المحو والهدم (بحيث ان لا يكون كلمة فارغة من المعنى) هو اعدام صورة لبناء حقيقى او مفروض ، فاول سؤال يتوجه الى الهادم انه هل وجد بناء و صورة في فكرته ثم قام على هدمه او انه يقرع آلة الهدم على الاشياء ؟ لا شك في انه فرض في نفسه بناء ثم قام بهدمه لا محالة ، فما هو البناء ؟ يتخيل الكاتب انه عبارة عن قولنا : كل الموجودات حكمها كذا ، و لا شك انه بهذا التصور قد اخطأ في تعيين البناء الذى جعل وظيفته العلمية و الفلسفية منحصرة في هدمه ، فان هذا الحكم بناء فيزيقي يحس ويلمس وهو من الاستحكام بمرتبة لا يؤثر فيه اية آلة الهدم .

نهاية الامر يتوجه إلينا تكليف في غاية السهولة وهو ان لانتكلم بعد ذلك بكلمة

(١) خرافة الميتافيزيقا ١٩٧ و١٩٩ .

كل الموجودات ، بل نقول كل فرد منها حكمه كذا و بذلك الاستبدال الاسمي نكون قد خلصنا العلم والفلسفة عن كل ظلمة وابهام ، وخدمنا الحضارة التي نسعى ورائها قلت ان قولنا « كل الموجودات حكمه كذا » بناء فيزيقي لاينهدم لوضوح ان المقصود بالعبارة المذكورة الوف من الفئات المجتمعة في حكم واحد في حين ان كلامن تلك الفئات يشير الى افراده المخصوصة .

فاذا قال العالم (لال فيلسوف ولا الشاعر) فئة الانسان بجميع افرادها جسم ، وفئة النباتات بجميع اصنافها جسم ، و فئة الجمادات بجميع حصصها جسم ، هل ترى قد اخطأ في هذه الاحكام او انه على صواب دل عليه الحس والعيان دلالتة على شيء موضوع ثم بعد ذلك اذا جمع العالم الفئات المذكورة وقال : انها جميعاً اجسام فهل ترى ان هذه العبارة خالية عن معنى معقول او ان مضمونها يتضمن تناقضا منطقيا او رياضيا ؟ كلا ، نعم فاذا استخبطت عبارة « جميع الفئات المذكورة اجسام » الكاتب الوضعي ، فنتر كهافنقول بعد ذلك ان كل فرد من افراد الفئة (التي هي فرد من افراد جميع الفئات) جسم فيرتفع النزاع حينئذ بالمره ، ولكن قد كررنا ان هذه مسألة طبيعية قد عرفنا ها من المحسوسات و ابيست مسألة ميتافيزيقية كي نجتهدي في هدمها او بنائها .

اما ترى ان المادى المنكر لما وراء الطبيعة يقول ان كل الموجودات مادة

او مادي ؟

او ان جميع الموجودات معروضة للحركة ؟

او ان الوجود لايتناهي ازلا وابدأ وان الوجود قديم ؟

او ان الموجودات باجمعها قائمة بنفسها بلا احتياج الى علة ورائها تدفعها الى التقدم

و التطور ؟

اما يقول الفيزيائي ان كل جسم قابل للتجزئة الى ما هو اصغر منه ؟

ومن البديهي انهم لا يقصدون بامثال القضايا المذكورة الا كل فرد فرد قد جمعها لفظة الؤؤود و المادة و الؤممع و الكل .

لقد راينا وسنرى كذلك ان كل من قام بانكار الميٲافيزيٲا لم يكن له بدٌ من استعمال هذه الالفاظ وما شابهها ، فليختر المنكر سيلا الى الانكار كقوله : لا ارى شيئا غير طبيعي في معملى او تفحصت جميع العوالم فردا فردا ولم ار شيئا خلاف الطبيعة كى اسميه بماوراء الطبيعة او ان يدعى انى كنت موجودا من الازل الى الابد فاطلعت على جميع الاجراء الكونية فلم ار شيئا يخالف القوانين المحسوسة ؟ فان استدل على الدعاوى المذكورة فاثبتها فقد نال من المعرفة ما لا يتصور حده .

ثم ان المنطقى الؤضعى يدعى ان الكلمات الميٲافيزيٲية خالية عن المعنى فيستحيل عنده وؤؤود الميٲافيزيٲا ، والعبارة التى تكشف عن هذا المعنى ماقاله في المصدر نفسه ص ٥١ . « وعلى ذلك فاستحالة المعرفة الميٲافيزيٲية عنده (كانت) حقيقة نفسية وليست هى بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الؤضعى المنطقى . » و ما قرره من التقابل بين الاستحالتين يكشف عن ان الؤضعى يرى استحالة وؤؤود الميٲافيزيٲا حينما لا يراه كانت مستحيل الؤؤود ، انما يقول باستحالة معرفته . على ان فى الكتاب عبارات اخرى وؤدناها دالة على الاستحالة من حيث الؤؤود دلالة صريحة ، فنحن عندما نلاحظ الجملة المذكورة مع سائر الجمل التى صيغت لان تعبر عن المسائل الميٲافيزيٲية بانها خالية عن المعنى تحيرنا اشد الحيرة فان كون اللفظ ذا معنى معقول يتبع تفاهم العقلاء فى الالفاظ ، وليس الؤضع واستعمال اللفظ من المفاهيم الرياضية والمنطقية كى يطبق اللفظ والؤضع والاستعمال عليهما ويكوئا مما به تؤزن الامور المذكورة فقؤلنا : لفظة الحديد ذات معنى اى انها عند الاستعمال فى القضايا الشخصية و الكلية تعطى معنى مشيرا الى الؤاقع الذى نعرفه ، والذهب كذلك والفضة و الانسان و الشؤر ايضا كذلك ، ولا يمكن ان يقال ان الالفاظ المذكورة خالية عن

المعنى لانها لاتدل على افراد مشخصة و بعبارة اوضح اذا قلنا ان قيمة الذهب اعلى من قيمة الحديد والفضة لانهم من هذه القضية ان الذهب الموضوع في القضية هو ذهبى الخاص الذى اشترته يوم السبت من الصائغ المخصوص ، ذهبى الذى وضعت في المكان الخاص وهو على وزن مشخص مثلا كما ان المقصود منه ليس الذهب الذى يقال له الكلى المنطقى لان الكلى المنطقى مما لا يوجد عند الصائغ و ليس بجسم حتى يوضع في مكان خاص به و ان يكون ذا وزن وله قيمة ، بل ان المقصود بالذهب في القضية المذكورة طبيعته وعنصره الموجود في الخارج الذى يكون منشأ لاثاره الطبيعية من قابلية الانبساط واللون و الشكل و ما اليها من الخواص ، ^(١) والحس و المشهود العلمى الخارجى يشهدان بصحة القضايا العامة في القوانين العلمية و المحاورات الانسانية قاطبة .

و اما دعوى استحالة الحقيقة الميٲافيزيقية التى توجب سلب الثقة بدعاوى المنطق الوضعى فمن الحق بمراحل ، لان اللفظ اذا كان خاليا عن المعنى فان المنطق والعقل والحس تتفق على ان يحكم عليه بالسكوت لا ان يتخرص و يدعى استحالة ما لم يعرف ،

(١) و مما لا بد من توجيهه الباحث اليه هو ان انكار الكلى في الخارج المحسوس ليس من ابتكار المنطق الوضعى بل العلماء والفلاسفة باجمعهم من الفيزيوايين و الميٲافيزيقيين و الالهيين و الماديين وغيرهم قد انقسموا من قديم الازمان الى طائفتين - الاولى منهما يذهب الى ان الكلى موجود في الخارج ، و اخرى ترى ان الموجود في الخارج هو الفرد لا غير و هذا الاختلاف ليس امرا جديدا ، و كما ان القول بوجود الكلى في الخارج ليس من خصائص المذهب الميٲافيزيقي كذلك انكاره لا يختص بالوضعيين .

و ها نحن نوافق الوضعيين في المسئلة موافقة صريحة ، وليس لها اى تال فاسد منطقي او رياضيا ، ومع ذلك لا يمكننا الشك في ان عدة من القضايا لا يختص موضوعها بفرد دون فرد كما في القضايا التى صيغت لبيان قانون كلى علمى او فلسفى .

ليس اللزوم و الامكان و الاستحالة امور تلحق المفاهيم بعد تصورهما .

فاذا قلت : ان « A يلزمه B » فهل لك ان تقول ان اللزوم امر قائم بشيئين لا اعرفهما فهما ممتنعان ؟ او تقول : بديل دالة القضية وضع مكان الرمزين « A و B » شيئين ذوي مفهومين حتى ارى انه هل هناك رابطة اللزوم بينهما ؟

فاذا استبدلت A بالنار و B بالحرارة وجعلت صيغة القضية « النار تلزمها الحرارة » فعندئذ تقول : نعم انها قضية صحيحة اعرفها بالحس والعيان .

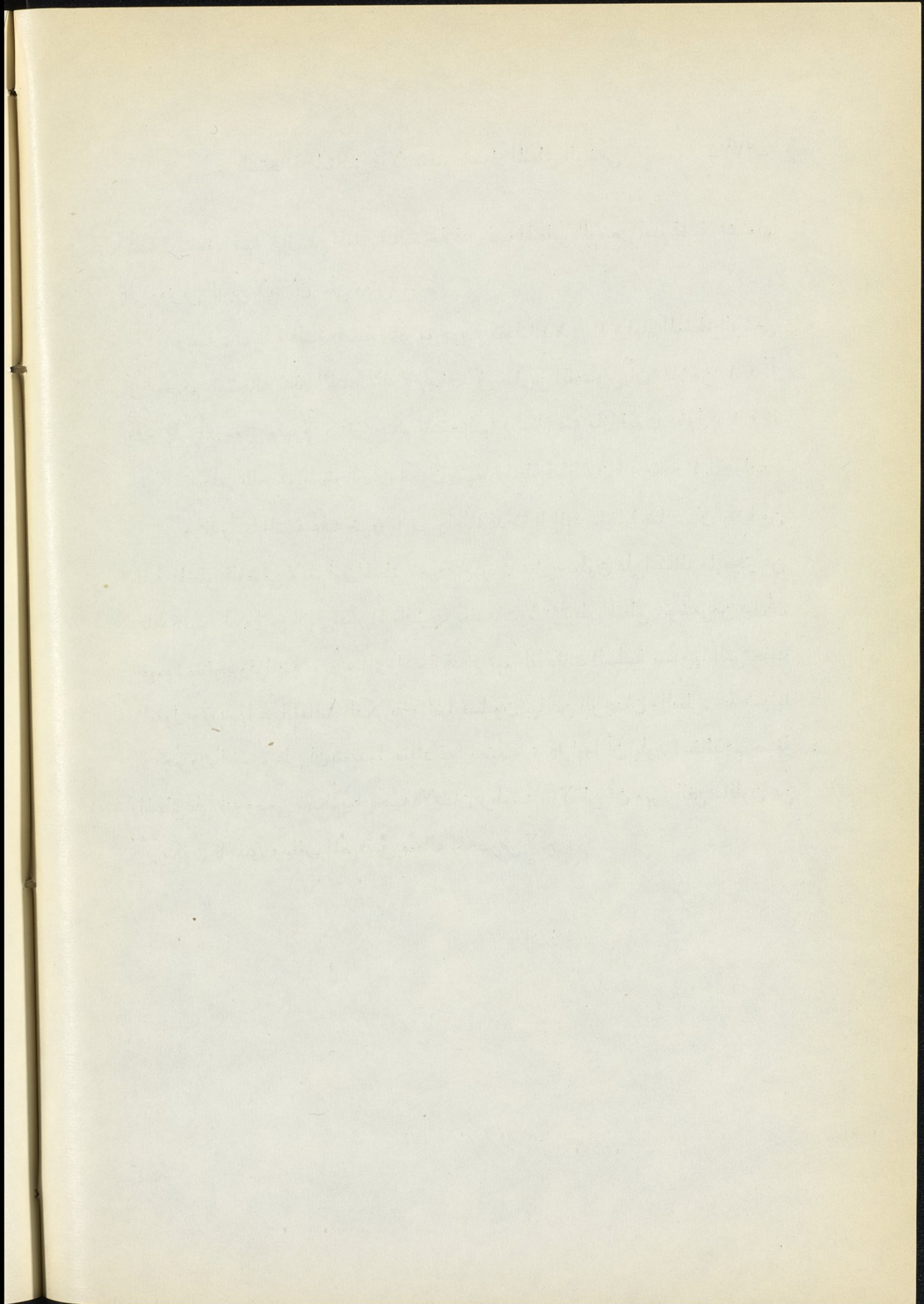
و كذلك اذا قلت لك ان « A يمكن ان يكون B » فما ذا تقول بعد سماع القضية المذكورة ، لاشك في انك تسألني : ضع مكان الرمزين في دالة القضية حقيقتين مفهوميتين حتى اعرف ما قصده بالقضية .

فاذا استبدلت A بطالب الفيزياء (زيد) و B باستاذ الفيزياء فصارت القضية بعد الاستبدال « طالب الفيزياء (زيد) يمكن ان يكون استادا للفيزياء » فتقول حينئذ نعم يمكن ان يكون زيد استادا للفيزياء .

و كذلك الاستحالة فاذا قلت : « ان A يستحيل ان يكون B » فهل لك ان تصدق به بمجرد سماعك دالة القضية او تعود بعد ذلك سائلا : ما تريد بـ A و B أيها المتكلم بديل الدالة لا ارى ان الاول منهما يستحيل أن يكون ثانيا ام لا ؟ فاذا استبدلت دالة القضية ووضعت مكان رمزيها : « سقراط يستحيل أن يكون حجرا حين هو سقراط » فعندئذ تدعن بالاستحالة فانك عرفت بعد صيرورة القضية صريحة أن سقراط فرد من الانسان ، والحجر جسم جامد له خواصه فحينما يكون الشيء « سقراط » يستحيل ان يكون « حجرا » . واني استبعد غايته أن لا يكون كتاب المنطق الوضعي متوجهاً إلى مثل هذه البديهة ، بل وإن ما اكدوا القول فيه بان دالة القضية غير القضية الصريحة بنفسه يدل على البديهة المذكورة فعليه وبعد ما سلمنا بان الحقائق الميتافيزيقية غير مفهومة للوضعيين و إن كل

كلمة استعمل فيها خال عن المعنى فبالنتيجة قد وقف المنطقي الوضعي امام قضية تشتمل على رمزين الذين لا يدلان على معنى عنده .

وبعبارة تمثيلية فلتكن قضية « الله موجود » كقولنا « $B = A$ » فهل للمنطق الوضعي أن يحكم باستحالة هذه القضية لانه لا يعرف في ميادين المحسوس أن كلا من B و A يشير إلى أي معنى مفهوم ، فاذا حكم باستحالتها فيسئل عنه ماذا فهمت بقولي B و A حتى استعجلت بالحكم باستحالة ان تكون بينهما رابطة فالمظنون انه يتحير في الجواب .
 و مما رأينا التنبه عليه ضروريا - ولعلنا قد اشرنا إليه سابقا ايضا - ان بعضا من طلبة المنطق الوضعي لا يعرفون المنطق معرفة جدية به بل يحملون على اكتافه ما يعجز عن حمله وكانهم سلكوا سبيلا إلى انكار الميتافيزيقا بمقدمات لا ترتبط بالمنطق الوضعي من قبل ان يفهموا نتائجه وقوانينه ، وبعبارة واضحة قد غرتهم الفلسفات السلبية بمبانيها التي تخفف العقول وتريحها عن الفعالية الفكرية وايضا يسلبون بها عن الوجدان والفطرة حاكميتها ويجبرون انفسهم على ان يتعبدوا بعقائد غير وضعية ؟ فارادوا أن يلونوا عقائدهم بصبغة المنطق على انه وضعي بحكم بما يحسه الانسان ويلمسه ، ولاظن أن مهرة الفن غافلون عن أن يكون كاحدى وسائل المعرفة في مجاله المخصوص لاغير .



اختلاط الفرض والواقع واستعمال كل واحد منهما مكان الآخر .

بعض من علل الخلط .

اختلاط الفرض والواقع

ومن المسائل التي اوجبت الخلط بين الفرض والواقع وكان التوجه اليه لازما لكل متفكر « لا يقصد الامعرفة بالحقائق الكونية » عدم التزام بعض النفوس باستعمال الاصطلاح في مورده ، ولسنا نريد بذلك انهم يخطأون في تشخيص محال الاستعمال اللفظي ، بل المقصود انهم يشوّهون الحقائق الواقعية ويتبع التشويه في الحقيقة الخلط والخطأ في الاصطلاح ايضا فقد اسلفنا القول في معنى الفرض والواقع وقلنا على سبيل الاجمال ان الفرض قضية محتملة في واقع لم يثبت قانونيا ليتمسك به العالم والفنان والفيلسوف لتفسير ظاهرة معينة تفسيراً احتمالياً ثم إذا انكشفت حقيقة الحال وطابقتها الفرض فيسمى حينئذ قانوناً علمياً او فنيا او فلسفياً ، وأما الواقع فهو الذي له حقيقة في نظام الكائنات وتسمى القضية المطابقة له قانوناً . فبعد وضوح التفكيك بين مجالى الفرض والقانون الثابت ، نقول : يمكن ان يكون للخلط بين الفرض والقانون اسباب مختلفة وعوامل متشعبة يلزمنا التنبيه على بعض منها على سبيل التمثيل .

١ - ان مسألة مفروضة تمت جهات معرفتها من اكثر الجوانب ولم يبق فيها الا جهة لا تبدو عظيمة يعنى بها بالنظرة السطحية فحينئذ يقوم المتفكر بتكميل المسئلة المفروضة بفرض ، ولكن الجهات القانونية لكثرتها تغلب الجهة الضعيفة وبالنتيجة يقال ان المسئلة قانونية وليست بفرضية ، افرض ان ظاهرة علمية تتركب من جوانب مختلفة ، فلنفرضها : « A ، B ، C ، D ، E ، F » وقد عرفنا الجهات الخمس الاولى معرفة قانونية وعلمنا حقيقة تلك الجوانب وعللها ومدى تاثيرها في الظاهرة وكيفية صلة احداها بالآخرى ولكننا لم نفهم حقيقة الجهة السادسة وهى « F » اولم نفهم صلتها بالجهات الخمس ومدى تاثيرها في الظاهرة ، وفرضنا انها ايضا كسائر الاجزاء في الدخل فيها وحينئذ قد تغلب

الجهات المعلومة على مجموعة الظاهرة فيغيب الجزء المفروض بل ويندمج في الجهات المعلومة فيتخيل حينئذ ان الظاهرة المفروضة علمية قانونية في حين ان الجزء المفروض يمكن ان يؤثر في الظاهرة اثرأ لايسانح نتائج الاجزاء المعلومة وانما نحن الذين نتخيل انه يشابهها وهذا سبب كثير الانتشار في العلوم والفنون بل وقد يكون الاثر لذلك الجزء المجهول وليس لسائر الاجزاء الاجهزة اعدادية حينما نزع ان لا دخل له فيه اصلا وان الاجزاء المعلومة تشار كه في الاثر .

٢ - وقد يكون السبب اوضع الفرض موضع القانون صدق الفرض في موارد مشابهة لمسئلة علمية او فنية صدقا قانونيا ويكون التشابه سببا لتطبيق الفرض على المسئلة المفروضة ايضا ، نرى ان قانون السببية يصدق على جميع الاجزاء الطبيعية بحيث لا يرى شيء منها غير خاضع للقانون المذكور وقد يقوم المتفكر بتحليل الافعال الصادرة من الانسان العاقل الناظر في الاغراض و يصير على تطبيق القانون للافعال الاختيارية التي لا تحضغ لقانون السببية الضرورية الصادق في جميع اجزاء الطبيعة ، وهو بذلك التعميم يخادع الوجدان والمحسوس من مقدمات الفعل الاختيارى .

٣ - ومن الاسباب العارضية للاستبدال المذكور ما يختص بمن اكتشف الفرض في مورد ، فان في النفس نحو عاطفة (بل وقد يتجاوز عن حدود الحب والعاطفة و يصل إلى التعشق) تختص بما خلقه واخترعه بحيث يعمى الانسان الذي خلق الفرض (بعد ما تحمل اتعابا في سبيل حل مسئلة مفروضة) يمنع من ان ينظر الى الفرض نظرة عابر بل كثيرا ما يعتنقه كاحق ما يكون في المعارف بالاعتناق ونحن حتى الان لم ننس ما قاله داروين (اصل الانواع ونشوتها في الانتخاب الطبيعي . . . ص ٧٢ من الجزء الاول) ماملخصه .

« ان المشكلات الكثيرة تحيط بنظرية التطور . واعتقد ان المستقبل ايضا وان طالت مدته لا يكفي لحلها ، الا انى صرفت كثيرا من اوقاتي في الاسفار البعيدة وأكثر من البحث عن نظرية التطور فلاشك في ان الحالة الاولى التي كنت عليها (من الاعتقاد بثبات الانواع قد زالت غنى واعتقد ان الانواع متطورة . »

وهذه الجملة كما تراها يتضمن ما ذكرناه من العشق الحاصل لقضية كانت مطلوبة للفاحص مدة من الزمن ، وهذا السبب الثالث حقيقة سيكولوجية ظاهرة لا ترتبط بالواقع ولكنه ايضا منتشر في الافكار المتوسطة .

٤ - قد يكون استعمال القانون العلمى في موضع الفرض نتيجة عقيدة تولدت في نفس الانسان وهو يمشى على ضوئها بالاتوجه إلى قيمة العقيدة والى الموضوعات التي يلحقها بمعتقده ، ومثال هذا السبب قد مر في البحث عن مداليل المنطق الوضعى وما استنتج منه انصاره المؤمنون به ، وقد رأينا وعلمنا ان المنطق الوضعى لم يكن قادرا على استنكار ما لا يعرفه بل كانت وظيفته المشروعة السكوت حيال المجهول اذ كانت غاية ما يدل عليه المنطق الوضعى ان العبارات الدالة على المفاهيم الميتافيزيقية لم تكن زوات معانى يفهمها المذهب المذكور ، وأما استحالتها فمن اين ثبتت ؟ و اية طريقة علمية اثبتت ان الله يستحيل أن يكون موجوداً وان الروح يستحيل أن تكون خالدة وقد اتفق المتفكرون قديما و حديثا وتطابق العقل والحس على أن مضامين العلم لاتفيد الا اكتشاف الحقائق و الروابط المثبتة بينها وهى لاتقدر على انكار ما لم تصل إليه وبعبارة اوضح ان العلم يقول بصراحة : ان الماء يتركب من جزئين (الأوكسجين والهيدروجين) ، ويقول ايضا ان مقدار الحركة يتبع الطاقة المحركة . وان اضافة اثنين إلى اثنين آخرين تنتج الاربعة ، وليس له ان يتجاوز حدوده الاثباتية فينكرها بملاء فمه ، فالحاسه عند ما تبشر شيئاً محسوساً ترتبط به ارتباط المدرك بما دركه ، وأما ان ما وراء المحسوس ماذا ؟ فليس من حقه أن ينفيه .

على ان من المسائل الميتافيزيقية ما تدل على الاعتقاد بتحقيقه نفس العلم و الحس ، وبعض الناس ينظرون إلى المسائل الميتافيزيقية بنظرة واحدة ويحسبونها امورا متحدة أن ثبتت فكلها ، وان انتفت فكلها ايضا ، وبعبارة تمثيلية يتخيلون ان المتفكر إذا قدر على انكار المثل الافلاطونية أو على انكار خلود الروح بوسائل معينة آمنت بها المتفكر فهو بعين الوسائل

يتمكن من انكار وجود الله أيضا ، وهذا الوهم مما أوجد في العلوم ونفس الجماعات اغلاطا فاحشة لا يمكن الغض عنها ، ولكن لا يخفى أنها لا تشبه على الافكار العالية فانهم لا يعجزون عن التفريق بين الصواب والخطأ ، إلا ان بعضا من المسائل الميتافيزيقية ليست امورا نظرية مختصة بالمتفكرين بلا ارتباطها بحياة الجماعات ، وليست مسألة وجود الله كمسألة المثل الافلاطونية ولا حديث خلود الروح كالعقول العشرة التي لا يؤيد وجودها ادنى دليل علمي كامل مثل الافلاطونية التي لا تزيد عن شعرا نشأه فيلسوف اشراقي ، فان كانت الادلة الماثبتة للمثل والعقول العشرة امورا تفوق على المشهورات المحسوسة وتعتمد على اصول ذوقية توجد في النفوس الحساسة فان مسألة وجود الله ليست من هذا القبيل وأن القائل بان الكون يحتاج إلى خالق لا يقول شعرا ولا ينسج فلسفة ميتافيزيقية ، بل أنه يرى الحوادث المرتبطة المنظمة لا توجد فيها نقطة غير خاضعة للنظم و ان كل حادثة تستند إلى عوامل مقتضية لوجودها ، ولا يمكن أن يشك عاقل في أن هذه مشاهدة لم تخلقها ادلة المثل الافلاطونية ولا العقول العشرة المجردة بل انها نتيجة مباشرة حسية سمعية و بصرية و لمسية ، و أما الممازحة الماضية من ان قولنا « كل الموجودات حكمها كذا » لا اصل له ولا فرع فقد سبق انه قيل لستر الحقيقة الواقعية التي ينظر فيها الانسان نظرة جد من الدرجة الاولى ، فنحن نجوز لك أن تقول لا ارى هذه الصيغة « كل الموجودات حكمها كذا » في الخارج وإنما ارى « كل فرد حكمه كذا » ، ومع هذا فقد اعترفت بان كل ما انظر في الكون لا ارى فردا خارجا من النظام او من سلسلة العلة و المعلول و جملة القول ان الذي يجب لكتابتنا الوضعيين ان يتوجهوا إلى المسائل الميتافيزيقية ليعرفوا أقسامها المختلفة فيحكموا على كل موضوع بحكمه الذي يناسبه ، وأن لا يغفلوا عن الواقع الذي قد أعرضوا عنه لعقيدة حصلت لهم من ناحية الشبه التي تملأ الكتب والافكار .

من امور سيكولوجية او من قلة الاطلاع و ضيق دائرة المدركات ، و هذا السبب الخاص من اهم الاسباب التي عدناها للاستبدال الذي ليس بمشروع ويختص بمزية لا توجد فيما مضى من الاسباب ، و هي أن من اشتبه عليه الامر من الاسباب السالفة يمكن أن يتنبه في آخر الامر بعد الفحص والتحقيق على خطائه و يرتدع عن المشى في سبيل انكار ما لم يفهمه ، ولكن الضعف الفكرى مما يتعذر ان يعترف به المتفكر ، فإى ناظر في الكون الذي يحسب نفسه مصيبا وتلميذا لله يتوجه إلى نقصه الفكرى فيما يحكم به «ومن المشهورات العامة إن الله تعالى وإن لم يرض النفوس بما اعطاه لهم من الشؤون الجسمية والمالية إلا أنه ارضاهم بعقولهم التي منحها لهم ، فكل يرى نفسها في اعلى درجة من التعقل والفكرة الا قليلا من ذوى العقول العالية والأدراكات الراقية و ممن صرف ازمنا طويلا من حياته في معرفة الكون وفيما افاده الافراد من الانسان المستطلع على الكون فان هذه الفئة القليلة هي التي تدير اعينها في الكون و الأفكار المترتبة بها فترى نفسه كاحد الافراد الذين خاضوا في لجاج الاسرار المدهشة ولم يهتدوا إلى اكتشاف الالغاز التي تحيط بالعقول . فتاملوا في كل حقيقة وقضية واجهتهم ، ولم يستعجلوا في تصديقها وتكذيبها ، لانهم عرفوا حدود العقل والعلم وسعة الكون وكثرة اسراره ، ولكن العقول المتوسطة أكثر الناس تصديقا وتكذيبا و تناقضا في القول ، ونتيجة الاستعجال في الحكم أن يستوحشوا من التأمل و التحقيق فيما يسمعونه ويقولونه ، وعندهم الكون الفسيح لا يزيد ولا يكبر عن صندوقة يمكن أن يفحص ههنا وههنا فيها كل من طالع قطعات محدودة من الكون أو اشتغل بمطالعة صفحات معدودة من الكتب بل بايات مسطورة في الدواوين الشعرية ، ولا يمكن الارتياح في أن الاعتياد بمثل هذه المعلومات السطحية تسلب عن العقول غريزة حب الاستطلاع وقدرتها على حل المشكلات العلمية والفلسفية وهذا اشنع نتائج الاكتفاء المذكور .

ولنا في هذا المبحث امثلة كثيرة يمكن الاستدلال بكل واحد منها على الظاهرة المذكورة ، فانا لم نر إلى الان وجها علميا ولا فلسفيا لانكار بعض المعاصرين صحة قانون

النقيضين إلا ما سمعته من قصور إدراك المنكر للقانون او عدم تتبع الاصول المنطقية القديمة .

قال أحد المعاصرين : « يقال إن كل حكم إذا لم يؤدِّ إلى التضاد المنطقي فهو حق وإن التضاد آية الخطاء والاشتباه فان فحطنا عن هذه الحقيقة دقيقا رأيناها خطأ . » (ماترياليسم ديالكتيك ص ٢٦) و من المظنون ان بعضا من المتفكرين يجزم بان كل حقيقة في جبهتها علامة الماضي فهي بنفسها تحمل دليل بطلانها بلا احتياج إلى فحص عن صحتها وبطلانها عن الحقيقة فلولا انه كان من المضحك مثلت بامور ، مثلما انك إذا اردت ان تثبت « ان فردا من الانسان موجود » فيحرم عليك ان تظم إليه قولك هذا رأي قد قاله القدماء ايضا ، فان اشتراك القدماء في هذه القضية ربما يحطم من شأنها و يجعلها مشكوكا فيها ، لان القدماء ايضا ذهبوا إليه . وجملة القول لا بد للمتفكر من ان يعلم ان لادخل للزمان ومضيته واستقباله في الحقيقة وهو لا بد من ان يجد في سيره الى كشف الحق و الحقيقة وان وجده في كتاب ويد ١ .

فلنعد إلى حديث قانون النقيضين ، قلت لم ارشاهداً على ضعف عشاق الحدائثة اقوى من مسألة قانون النقيضين (من القوانين القديمة التي يتركز في الازهان البشرية ،) و ملخص البحث ان المنطق القديم يصر على بداهة استحالة اجتماع النقيضين ، وهو يقول : ان الشيء و نقيضه لا يجتمعان ، و عرفوا نقيض الشيء برفع عينه كـ « الكتاب » و « اللا كتاب » و « الانسان » و « اللا انسان » هذا في المفرد ، و التناقض في القضية كقولنا : « سقراط انسان » و سقراط ليس بانسان « ولا شك في ان تصور القانون على ما هو عليه يلازم التصديق الجازم به ، ومع ذلك قد افترى بعض الكتاب المحدثين على القدماء وقال أن من جهود المنطق القديم زهابه إلى استحالة اجتماع النقيضين ، وإن العلوم الحديثة قد اثبتت إن كل حادثة في الكون نتيجة تضاد وقع بين جزئين او اجزاء عديدة واستشهد عليه بالتفاعلات الكيماوية الواقعة في أجزاء النبات و الحيوان بل في الذريرات ايضا حيث أن اجتماع

السالب والموجب منها يوجب تحقق العناصر وسائر الحوادث .
واعجب من ذلك أن بعضاً منهم جعل إجتماع الضدين وتكافؤهما من الاصول الاولية لعقيدته ، ومن الملقطوع به إن هؤلاء المعاصرين لا يرون للحقيقة الواضحة جرماً إلا أنها قديمة ، وتنبه عليها القدماء من المتفكرين فوجب هذا الجرم أن لا يفحصوا عن الحقيقة فحفا مباشراً للموضوع .

إن القدماء قد قرروا لحاظ وحدات لصحة القانون لو فقد احدها لخرجت الحقيقتان من التعاند والتناقض ولا يستحيل اجتماعهما ، -الوحدات هي اتحاد الموضوع والمحمول و اتحاد جميع خصوصياتهما في القضيتين الموجبة والسالبة من الاشتراط والاطلاق والاضافة وعدمها والزمان والمكان والقوة والفعل والجزء والكل ، فلا تناقض بين «سقراط انسان» و«الحجر ليس بانسان» لان الموضوعين في القضيتين لم يتحدا ، ولا ينافي صدق احدهما صدق الاخر وبين قولنا «سقراط فيلسوف» و «سقراط ليس بسائق» لان المحمولين في القضيتين متغايران ولا منافاة بين أن تكون القضيتان صادقتين معا ، وكذلك لا تناقض بين قولنا «سقراط كان حياً قبل الميلاد» و «سقراط لم يكن حياً بعد الميلاد» لان الزمانين ليسا بمتحدتين
إلى آخر الوحدات ، و أما ما ذكره بعض المعاصرين من ان الحوادث الكونية أن هي إلا نتائج لاجتماع الاضداد ، فنقول وإن كان إجتماع الاضداد ايضاً كاجتماع النقيضين في الاستحالة وإن مرجع الاول ايضاً إلى الثاني كما ثبت في محله إلا أنهما قانونان مختلفان بالنظر إلى كل منهما بنفسه .

وعلى أي حال إن المنطق القديم وانصاره بل ومبتكروه لم يغفلوا عما ذكر من حديث تفاعل الاضداد ولكنه غير اجتماع الاضداد والنقيضين ، فان اردت تحقيق ذلك وإن تعرف إن مسألة تكافؤ الضدين يمتد تاريخها الى أقدم المتفكرين فانظر إلى العبارات التالية :

« لما كان ينظر هو ميروس في تضاد الموجودات كان يتمنى أن يرتفع التضاد منها

ليتبدل العالم إلى سكون أبدي . (١) «

فماذا ترى في هذه العبارة القديمة أو لاتحكي مضمون القانون المعروف وهو إن الموجودات في حركاتها التفاعلية تقع في تأثير الاضداد بعضها في بعض ؟ فلاية جهة يجوز لنا اسناد قانون التكافؤ بين الاضداد إلى أنفسنا وتحمس حوله باننا المحدثين قد اكتشفناه وعرفناه وكان القدماء جاهلين به وقال **ارسطو** :

« والسبب في هذا (التفاعل بين الموجودات) إن الاضداد من جنس واحد وإنها تتفاعل . » (٢)

وقال في محل آخر : « ينضم إلى المادة الكائنة في الموجودات في حال حر كتهاشيء هو الذي يحر كها ويغيرها وهذا لشيء المحرك هو ضده » (٣) .

وفي جملة اخرى قال : « لايمكن ان يقال ان النمو والفساد في الاشياء كتبدل الماء هواء لان الماء المتبدل لم يعرض عليه النمو بل حدثت في الماء حركة لفساد ضده . » (٤) والعبارتان الاخيرتان من أوضح ما يكشف عن ان تكافؤ الاضداد في تشكل الحوادث كان من البديهيات التي ثبتت عند المتفكرين جميعا .

وقال في كتاب النفس ص ٥٦ : « ويقال عادة إن الضد غذاء الضد ، لاعلى إن أي ضد غذاء أي ضد ، بل في الاضداد التي مع توالدها يتبادل النمو . »
فبعد التوجه إلى العبارات التي ذكرناها هل يمكن أن يقال ان أرسطو الذي قد سلم بمسئلة تكافؤ الاضداد كان غافلا عن قانون استحالة اجتماع الضدين واجتماع النقيضين ؟ فكيف صدر من ارسطو بطل المنطق ومقرر القانون المذكور ما ينافيه من مسئلة التكافؤ ،

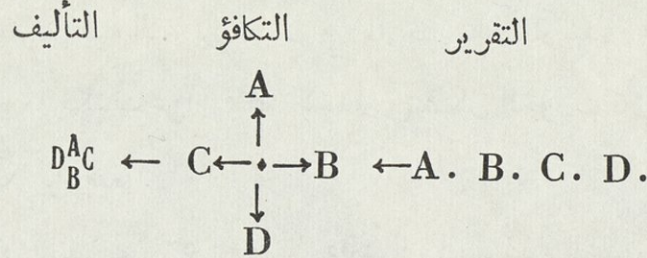
(١) الملل والنحل - الشهرستاني ص ١٨٧ طبعة إيران .

(٢) الكون والفساد - ارسطو ك ا ب ٦ ف ٦ ص ١٦٩ .

(٣) المصدر ب ٥ ف ١٦ ص ٥٥ .

(٤) المصدر ف ٩ ص ١٤٩ .

فلو حكم حاكم في مثل هذه الاصول المهمة على ضوء التتبع والتحقيق لما ارتكب بمثل هذه الاخطاء فنقول عند ما نلاحظ تكافؤ الاضداد و قانون الاستحالة نرى ان نفس قانون التكافؤ الذي هو العامل في الحوادث الطبيعية من أقوى الشواهد على قانون الاستحالة ، لانه لو كان مما يمكن اجتماعها لما وقع التكافؤ بينهما فان التنازع و تاثير أحد المتنازعين في الآخر ليس إلا من جهة استحالة اجتماع المتنازعات ، على إن الحادثة الثالثة التي تتولد من التكافؤ الاول ليس شيئاً من الضدين اصلاً ، نفرض A احداضداد و B ثانيها و C ثالثها و D رابعها ، فمعنى تكافؤ الاضداد ان يقع التماس بينها جميعاً و لما فرضناها اضداداً يوجب التماس المذكور ان ينازع كل واحد الآخر فيما يقتضيه استقلالاً فيقع التفاعل بينها لامحالة فينتج التنازع حادثة متولدة منه (المسماة بالتأليف الذي يحدث بعد التكافؤ) فلتكن صورة الحادثة كالشكل الآتي الذي يرى فيه الاضداد في صور ثلاث : الاولى حالة تقريرها ، الثانية حالة تكافؤها الثالثة ايجار الحادثة . حالة تأليفها وهي الحادثة الاخيرة



ومن البديهي ان كل حالة سابقة مالم تتحول عن قرارها المفروض لا يمكن حدوث الحالة اللاحقة ، فكل من الحالات اللاحقة مالم تنف السابقة لا يمكن ان توجد ، فان فرضنا امكان اجتماع الاضداد والنقائض فلتجتمع الحالات المتعاقبة في حالة واحدة مع انه خلاف الضرورة والحس . ففي الحالة الاولى لم يلاحظ الاضداد إلا موجودات مفردة مستقلة لم يقع بينها أي تماس موجب للتفاعل ، وفي الحالة الثانية قد حدث التماس و التفاعل بينها و تاثير كل واحد من الآخر ، وفي الحالة الثالثة وجدت الحادثة المتولدة من الاضداد المتفاعلة ، وفي هذه الحالة يفقد كل من الاضداد آثاره الانفرادية و الخواص التي كانت ثابتة له في حالة استقلاله ، ومن البديهي ان A لم يصر . B . و D لم يصر C و A لم يصر

D. و B. لم يصر C. و كذلك الاجزاء الاخر ، و إنما تفاعلت الخواص و اخذت صورة ثالثة فلو قدرنا على التحليل الدقيق لكننا نصل إلى كل واحد من الاضداد على حدة. و أما العبارة التي نقلناها في صدر المبحث من بعض المعاصرين فمن المقطوع به ان الواقع غير مازعمه ، فانه اسند إلى المتفكرين انهم يقولون : إن كل حكم أن لم يؤد إلى التضاد فهو حق . ولو كان الكاتب يقنع بالعبارة الثانية وهي ان التضاد علامة الخطأ والاشتباه لكان على حق ، فان كل قضية إذا أدت إلى التضاد والتناقض فهو باطل محض ، وإلا لم يبق في الأفكار والتوهمات أى باطل وأن لم يكن مطلقاً ، فلو قال احد مرة : المادة مما يمكن أن يحس ويلمس ، وقال ثانية ان المادة مما لا يمكن أن يحس ويلمس و قصد بكل من الموضوع والمحمول في القضيتين شيئاً واحداً ، أفلا تقول ان القائل تكلم بقضيتين احدهما كذب محض وأن تصادقهما معاً مستحيل لامحالة ، فاذا سئلت عن وجه الاستحالة فيما ذاتجيبه ؟ أفلا تقول إنه قال قولاً متناقضاً ؟ وقس عليه جميع القضايا المستحيلة فان وجه الاستحالة فيها هو رجوعها إلى التناقض بلا استثناء .

و اما الجملة التي قال فيها : ان كل شيء ان لم يؤد إلى التضاد فهو حق ، يحتاج إلى زيادة تمحيص لا بد منه في الاصول المنطقية ، فان مجرد عدم التضاد في قضية مفروضة لا يوجب صدقها ، ان افتراض صفحة هذا القرطاس سوداء مما ليس فيه تناقض منطقي ولكنه ليس بحق ، نعم ان معنى «حقيقة» يختلف باختلاف موردها فان كون سقراط انساناً حق و امكان ان تكون صفحة هذا القرطاس سوداء ايضاً حق ، والاصول الرياضية ايضاً حقة ، ولكن ثبوت الحق لكل من القضايا امر خاص به ، وقد يكون اسناده إلى غيره باطلاً ، ففي القضية الاولى و هو ثبوت الانسانية لسقراط معناه ان عوامل معينة اجتمعت في ظروف خاصة و اوجدت سقراط كذلك ومع فرض وجود تلك العوامل القول بان سقراط لم يكن انساناً قول مناقض لامحالة ، ومع افتراض بياض الصفحة الحكم بكونها سوداء او مع فرض عوامل

السواد في الصفحة الحكم بانها بياض مناقض وقس عليه الاصول الرياضية ، وملخص البحث ان تحقق القضية لوجود عواملها حق و افتراض عدم تحققها مع وجود تلك العوامل تناقض وكذلك عدم تحقق القضية لعدم عواملها ، فلوفرضت متحققة والحالة هذه فهو افتراض مناقض لامحالة ، فهذا المعنى الذي ذكرناه يوضح قول المشهور من ان كل قضية ان لم يؤد افتراضها الى تناقض فهو حق .

ثم اوضح الكاتب مقصوده من امكان اجتماع الاضداد في العبارة التي نقلها ذيلًا :
 « وقد يواجه الفكر موانع من جهة عدم التمرين في التفكير الديالكتيكي ، فان الفكر الساذج يعجز عن ادراك اتحاد الحركة والسكون ، و الوجود و العدم ، و الجسم والروح ، الا ان شيئاً من التدقيق يرفع الغموض عن معرفة ما قلناه (للافكار الساعية في الطبقات الديالكتيكية) فانكم تعلمون ان السكون حركة تعادل الصفر وانه من الحالات الخاصة للحركة ، وهكذا كل شيء في حالة الصيرورة فانه موجود لانه في حالة الصيرورة وليس بموجود لانه لم يوجد بعد ، اعني به ان تكافؤ الاشياء وتكاملها يوجب اجتماع الوجود والعدم في مورد واحد ، و بالقياس المذكور يمكن رفع التضاد بين الروح والجسم ايضا ، »
 (ماترياليسم ديالكتيك ص ٥٢)

قد جمع الكاتب السكون و الحركة في نفس السكون باعتبارين لفظيين ، و زعم ان السكون اذا سمى بالحركة في درجة الصفر يجتمع فيه المفهومان المتضادان ، فنقول لاشك في ان الحركة هو انتقال المتحرك من نقطة اولى الى نقطة ثانية ، فان فرض السكون لجسم في نقطة بلا اجتياز الى نقطة اخرى فهو ليس بمتحرك ، كما انه لو فرض الجسم في حالة الانتقال فهو متحرك و ليس بساكن سواء اكان هذا السكون مانع عن الحركة او من جهة عدم المقتضى له ، فالجسم المفروض في الحالتين يفقد الانتقال الذي هو معنى الحركة ، وبعبارة مختصرة فاما ان يكون الانتقال موجودا ، فالحركة موجودة ، واما لا يكون الانتقال موجودا فالحركة ليست بموجودة ، بل الموجود هو السكون ،

وتسمية السكون بالحر كة في درجة الصفر كتسمية الحمرة بالسواد في درجة الصفر او السواد بالبياض في درجة الصفر وتسمية الواحد باثنين في درجة الصفر وما إليها من الامور المتنافية التي لا يمكن اجتماعها ، فان اضافة درجة الصفر إلى ضد لا يوجب اجتماعه مع ضده الاخر .

و ان اردت ان تجعل لحقيقة واحدة اسمين مختلفين فلا نزاع في البين ، فان شئت سمّ السكون (البقاء في نقطة مفروضة) بحر كة في درجة الصفر كان تسمى الواحد باثنين في درجة الصفر فان كلمة « درجة الصفر » يحوّل معنى الضد الى مفهوم يوافق الضد الاخر ولا مانع عنه ، كما لم نرضياً في ان يسمى زينو الحر كة بالسكونات المتوالية ، فان كلمة المتوالية تغير معنى السكون الذي هو الكون في نقطة و لهذه الجهة لا نخالف زينو في الحركة .

ثم هل من الممكن ان يجمع الكاتب في الحالة المفروضة (السكون) بين الحركة في درجة الصفر واللاحر كة في درجة الصفر او الحركة في درجة اللاصفر ؟ كلا ، ليس هذا المنع الا من جهة استحالة اجتماع الضدين .

و من هذا القبيل مسألة « الصيرورة » فان الوجود و العدم لم يجتمعا فيه ابدأ وليس من التناقض ما لم يستوف شرائطه و قد كان منها اتحاد القضيتين في القوة و الفعل ، فان قلت : ان هذا الطفل كاتب و اردت به الكاتب بالقوة ، فانه لا يناقض قولك : هذا الطفل ليس بكاتب و اردت به الكاتب بالفعل ، فانه لاتناقض بين قضيتين احدهما بالقوة والاخرى بالفعل ، فحينئذ اذا قلت ان الشيء في حال الصيرورة لم يوجد و اردت به انه ليس بموجود بالفعل فهو لا يناقض قولك ان الشيء في حال الصيرورة موجود و اردت به وجوده بالقوة . واما مسألة تخالف الروح والجسم فلم يبين الكاتب في عبارته كيفية اتحادهما ، و لعله اراد بالاتحاد في مسألة الجسم و الروح : ان الظاهرة الروحية ظاهرة جسمية في درجة

الضفر مثلاً او بالعكس ولكنك عرفت ان المباحث اللفظية لا يليق بشأن المنطق والعلوم المثبتة ، فان توقف ارتفاع التناقض عن الاضداد باضافة كلمة مغيرة لمعنى الضد فلنفع بعد ذلك ولكن هل يمكن ان نرفع اليد به عن المشهور .

وقد اطلنا البحث في مسألة التضاد مع انا لم نقصده استقلالاً لاثبات ان بعض المتفكرين يحكمون في الحقائق المنطقية و العلمية بلا تتبع و اعمال فكرى و يغفلون عن حقيقة حينما يجدون فيها صبغة القدم فيعرضون عن التحقيق فيها معتذرا بانها من الحقائق القديمة . في حين ان كثيراً من الجذور الاولية للعلوم والفلسفة اليوم يمتد الى اقاويل القدماء فالحق نقبله وان كان قديماً والباطل نطرده وان كان جديداً .

ثم ان هناك طائفة من المسائل لازالت تتردد في الافكار وتطلب الاجابة عنها ، كمسائل الروح وحقيقة المادة الخارجية و النظام الحاكم في الكون و ارتباط المتغيرات المشهودة بالثابت ، وعلى اصطلاح خاص في محله صلة الموجودات بعلمتها الفاعلية و علمتها الجوهرية وغيرها (ان شئت قل انها علمية وان اردت ان تحسبها من المسائل الفلسفية او الفنية او الشعرية فافعل ولاضير فيه بعد الرجوع الى الوجودان ومشاهدتها ، ثم ان الافكار البشرية عند وقوفها امام تلك المسائل تنقسم الى طوائف ثلث :

الاولى - العظماء من المتفكرين الذين لا يزعجهم الاعتراف بما لا يعلمون ولا يغيرهم ما يعلمون ، وهم يطلبون كل حقيقة بوسائلها ويفرقون بين المحتمل والمقطوع به ويجتهدون في سيرهم الى اكتشاف الحقائق مراعين فيه تطابق النتائج والادلة ، والدعاوى والاستشهادات وهذا نحو من السير نجده شان العلماء المكتشفين والفلاسفة الكبار بلا استثناء ، و هؤلاء عندما يشاهدون انفسهم حيال المسائل المذكورة يجزمون بان كل حادث يحتاج الى حقيقة تدفعه وان الكون ذو نظم و ترتيب و هو كاشف عن منظم يعلو عليه ، و ان هناك غاية تجذب النفوس الانسانية اليها ، ويرون في عقولهم اقتدارا على الاجابة عن اصول المذكورات

و ان كانوا يعترفون في الحال بضعفهم عن تفصيل جزئياتها المجهولة و يستعملون كلا من
الفرض و الواقع في مورده الخاص . الثانية - الافراد الضعفاء الذين يعجزون عن التفكير في
ادنى الحقائق الكونية وهم يعطون ازمتهم للقادة السائرين امام الجماعات من دون ان
يطلبوا منهم دليلاً و شاهداً على ما يفعله القائد عدا ما اثبت به قيادته اولا ، فهم ايضا
على فئتين ،

الفئة الاولى - وهى الاكثر في جميع الشعب الانسانية من ابتداء تاريخها الى اليوم
انما قبل القيادة ممن يسير امامه لانه مرتبط بما فوق الطبيعة وعنده معجزات وآيات تدل
على ثبوت دعاويه .

الفئة الثانية تدعى انها بعيدة عن الاديان ولا تراها الا اوها ما وتخيالات خلقها الانسان لمصالحها
ولا يحتاج إليها الانسان بعد ما عرف اسرار الطبيعة ، هذه صورة دعوى الفئة الثانية ، و من
جانب آخر تعجز عن اقامة حقائق آخر مقام ما زعمته انه تخيل محض ، فهى ايضا تعبد
اصناما في صور الطبيعة والمدنية والتنور ، وتشارك الفئتان في انهما تصفقان لمعبود اوليهما
تقر بوحده ايضا ، ثانيتهما تصفق لآلهة عديدة .

الثالثة - اوساط بين الطائفتين (الاولى والثانية) فلهم من جهة استيناسهم باقوال الرجال
من سنتهم او من صفحات عدة من الكتب والمجلات او مما يشاهدون من الانحرافات الاجتماعية
نظرة سوء إلى الاديان وإلى الطبقة المعتمدة بها وليست لهم فكرة قوية حتى يلتحقوا بالطائفة
الاولى فهم على زعمهم يفهمون كل شيء ، و إذا ازعجتهم المسائل العالية يتخيل الواقع فرضاً
والفرض واقعاً لكي لا يتوهم انه جاهل بها ولم يتفكر فيها ، فاذا القى إليه السؤال عن
حقيقة الوجود مثلاً يقول ، ان العلم قد كشف عنه كل سترة ، ونحن نجزم بأن المادة هو
الاثير مثلاً، وان العلم قد اثبت منطقياً و رياضياً ان المادة كذا ، و بالعكس نحن تدبرنا
في فرضية حر كة المادة وحدودها . . . رأينا ان كلها فروض لا يؤيدها أي برهان فهذا كما

ذكرناه في أول المبحث من أهم الأسباب للخلط بين الفرض والواقع ، ولا بد للنناظر السليم في الانسان والكون أن لا يفوته التوجه إليه في كل بحث علمي و فلسفي يرد عليه .

٦ - يتشابه الامر على بعض آخر من الناس فيجعل الواقع شيئاً مفروضاً لانه لا

يحسه في دائرة فنه الذي يمشي فيه فيقوم باستنكار ما قرع سمعه من تلك الحقيقة ، وما اشبههم بجامع الحطب مشى في الاودية وصعد الجبال ليجمع الحطب ويبيعه ويعيش بثمره فلما فحص عما يريد ولم يجد الحطب رجع خائباً ولقى في طريقه عالماً من علماء المعدن او معرفة الارض فسئل الحطاب هل وجد شيئاً في الواد الذي سار فيه و الجبل الذي فحص عنه ؟ فاجابه : لا ، لم يكن في الوادي ولا في الجبل شيء اتمتع به فما ظنك الآن بعالم المعدن او بعالم معرفة الارض فهل يجب عليه أن يرجع عن الفحص لان الحطاب لم يجد في الوادي والجبل شيئاً اولاً بد من ان يجتهد في سيره إلى ما يقصده من الاكتشافات المعدنية او الارضية ، فان الحطاب انما نفى شيئاً هو يريد وهو الحطب والشيء عنده لا يتجاوز عن كونه حطبا او اشواكا يبيعها لان استفادتها الاحتراق ، وكذلك اذا فرضنا أن عالماً المذكور رجع من الوادي أو الجبل خائباً لانه لم يجد فيهما معدن او ظاهرة ارضية يستفاد منها في معرفة الارض ولقى في طريقه فلاحاً فسأله الفلاح هل وجد في الوادي شيئاً ؟ فاجابه العالم : لا ، لم اجد فيه شيئاً ، فهل ترى الفلاح لا بد من ان يقنع بكلام العالم او يلزم عليه ان يبحث عن الارض واستعدادها للفلاحة وتمكنها من الماء وغيرهما من الشؤون الزراعية وان لا يكتفي بانكار من لا يهتم بما يبحث عنه الفلاح ، فالمثال الذي ذكرناه وان كان غير كامل من جهة إلا انه ينطبق على ما نحن بصدده ، فاذا سئل العالم في علم الاجتماع زميله الفيزيائي ما ذا ترى في الاجتماع ؟ وما ذا وجدته في عروق الجماعات ؟ فهو يجيبه لاحتمال بان لا يرى شيئاً ، لان الاجتماع وشؤونه ليست مطارح النظر عند الفيزيائي وان الاجتماع بمجموعته لا يدخل في معمل اكتشافاته ، فهل لعالم الاجتماع ان يتسلم يقول الفيزيائي ويرفع

اليد عن تحقيق الظواهر الاجتماعية و نوااميسها ، و كذلك الطبيب بالنسبة إلى عالم النفس وهو بالنسبة إلى الطبيب ، اليس انكار كل من هؤلاء مقصود صاحبه مما يضحك العاقل ، لماذا ؟ لانه ينكر ما لا يفهمه وما يخرج عن نطاق فنه ، فبعد هذه المقدمة تقدر على ان تميز الفروض و القوانين و تفرق بينهما في غالب المسائل العلمية و الفلسفية . ولا تسمع قول الفيريماوى إذا قال أن فرضية رد الفعل الاجتماعى كذا ، أو أن فرضية التعاون الاجتماعى مما يحكم بكذا ، لانه يخبر عن شيء مجهول عنده ولا تقبل ما استحسنه الطبيب من تشخيص أرض تخص بزراع معين دون آخر سواء ان يسمى نظريته فيه فرضا او قانونا لانه لا يعلم قوانين الموضوع ولا فروضه ، و كذلك إذا اخبر الرياضى ان شعرا ملتبى اعلى و اكمل صناعة من شعر ابي فراس سواء كان سبب حكمه عنده فرضا او قانونا .

وجملة القول كثيرا ما يشتبه الفرض بالقانون او بالعكس عند الاجنبى بالعلم والفن ويوجب تشويشا في الازهان الساعية في سبيل المعرفة ، فما نشاهده من التشويشات في تشريح حقيقة الدين و الامور العالية و جعلها غير مستندة إلى أسس منطقية إنما نشأ في الغالب من تدخل من ليس شأنه الاثبات و النفى في الموضوع ، فهل للرياضى ان يطلب تجسم الله في نتيجة معادلته ويقول : إني انا الله فأعبدوني ، وهل للعالم الاجتماعى أن يتخيل إنه لا بد من ان يشاهد المعاد بعينه وهو ينادى إني انا المعاد فاستعدوا لى ، أو هل للطبيب المشرح ان يزعم إنه لولم ير إحساس التكليف في قطعة عضو للزمه انكاره

و لكنني اكرر القول بأن العالم المتوجه إلى الانسان و الكون و الصلة الحاكمة بينهما لا ينكر ما لا يعلمه أبداً .

وقد أردت بتأليف هذا المجلد الزهيد تحليل حدود العلم و حقيقة الدين و اثبات ان لاتعاند بين العلم و الدين أبداً وهما سبيلان إلى الكمال الانسانى ، واجتهدت في البحث عن الامرين و استعنت فيهما بوسيلتين ١ - الواقع الحقيقى الذى اراه ويرى كل من يطلب

الوصول إلى شيء بالحس والعيان ، ٢ - وافكار نوابغ البشر ما بين عالم وفيلسوف وشاعر وفنان ، وقد ثبت لي بالطريقين إن العلم والفلسفة (ان استعمالا في موضوعهما ولم يخرجها عن جادتهما) يساعدان الدين الحقيقي كما ان الدين ايضا يحرض اليهما غايته (وهو الاسلام الذي جاء به محمد بن عبدالله ﷺ) وكفى بالحقيقة شاهدا وبالمستقبل موعداً .

وقد رأينا أن نختم المجلد الاول بعبارات هو جو الكاشفه عن فطانتة البارزة و عن توجهه إلى الانسان والكون والرابطة بينهما .

إنني لا أرى أحداً يتردد عند ما يشاهد مقاله هو جو آخذاً من وجدانه الممتزج بمشاعر أفراد الانسان جميعاً ، في إنها كلمات خالدة مكتوبة على القلوب الانسانية - مع ما في القلوب من أمواج الاضطرابات المدهشة - وإني لا أقول ، إن ما افاده هو جو احداث امور جديدة ليست لها سابقة في الافكار الانسانية ؛ لا ، بل الانسان يحملها في غريزته الاولية ، وإنما الانبياء والعباقرة بواعث هادية إلى تلك الغريزة المعصومة والكلمات التي نقلها عن هو جو العبقرى لا ريب في إنها من أعلى وسائل الانتباه على الحقائق المضيئة في الغريزة الانسانية ، وهو يقول :

« ليس لنا أن نسترد من الروح شيئاً (ليس لنا أن نسلب عنها شيئاً) ؛ فان الحذف شر ، ولكن لنا أن نصلحه او نبدله شكلياً .

ان بعضا من العوامل الانسانية يتجه نحو المجهول : كالفكرة ، والرؤيا ، والصلوة ،

إن العالم المجهول بحر وتنيع ، إلى اين تذهب هذه الأشعة الروحية ؛ إلى الظلمة أي النور الحقيقي .

العظمة الديموقراطية في ان لا تنكر الظاهرة الانسانية فتتركها .

ان الحقوق المساوية لحقوق الانسان اولا أقل من أن الحقوق القريبة منها هي الحقوق

الروحية ، محو العصبية ، وتجليل « اللامتناهي » قانون حقيقي .

ان الانسان لابد من أن يعمل بوظيفته الانسانية ، و ان لا يقتنع بالجلوس تحت شجرة الخلقة بالسير والنظر في اغصانها وأوراقها .

ان لنا وظيفة هامة وحيدة وهو العمل في سبيل الروح الانسانية والدفاع عن الاسرار حيا لالعجاز ، والخضوع للآله غير المدرك وطرده مالميس بمعقول ، وعدم الاعتقاد بكل ما يعجب الانسان الا ما يبدو منه ضروريا ، وجعل الايمان سليما ، و رفع الخرافات من الدين ، وتجريد الله من القيود .

حسن مطلق العبادة - العبادة حسنة بكل طرقها مشروطة بان تكون بنيتة خالصة .

لا تعشقوا الامور الدنيوية وتوجهوا إلى « اللامتناهي » .

اليوم « كما نعلم » تعمل فلسفة خاصة لانكار « اللامتناهي » .

فهناك فلسفة اخرى في علم الامراض تنكر الشمس و تسمى هذه الفلسفة « العمى » .
إن الوصول إلى إحساس لادراك منبع الحقيقة (الذي نفقده) كعصاً وصل إليه
الاعمى .

مما يثير التعجب إن هذه الفلسفة العمياء تحمل في نفسها نفعنا ممتزجا بالشفقة على الفلسفة التي ترمي وجود الله ، كفارة عمياء نصيح : إنني اشفق على النوع الانسان ومهم الشمس المشرقة .

نحن نعلم ان في العالم ملحدين مقتدرين ، ولكنهم أيضا اهتموا إلى الحقيقة في مواطنهم وهم ليسوا على يقين من العبادهم ، كلما يقول هؤلاء فهو لا يتجاوز عن تعريف ، وعلى كل حال وان لم يعتقدوا بالآله إلا انهم لعظمة ارواحهم وافكارهم يثبتون وجود الله (وان اختلفت لغاتهم واصطلاحاتهم) ونحن مع تحليلنا اللادغ لفلسفة هؤلاء المنكرين

نسلم عليهم ونقول ايضا : لا يليق بالتمجيد سرور الانسان بعدة كلمات ، يتخيل مكتب علوم ما وراء الطبيعة المجمعول في الشمال (بلاد الانجليز) انه اوجد في المعرفة البشرية بتبديل كلمة القوة بالارادة انقلاباً عظيماً ، ويزعم إنه لو قيل بدل « النبات ينمو » ان « النبات يريد » لكان كلاماً ذا معنى عظيم بشرط ان نضيف إليه أن « الكون يريد » لماذا ؟ لانه ينتج ان « النبات يريد » ولكننا نعتقد « بلا عناء » حيال البرهنة على خلاف هذا المكتب « بأن تصور الارادة في النبات » الذي يقبله هذا المكتب « أكبر غموضاً من الازعان بوجود ارادة كلية في عالم الخلق - الذي ينكره هذا المذهب و بالنتيجة ان الفلسفة التي ينتهي فيها كل شيء بكلمة هجائية وهي : لا ، لا يترك للفكرة طريقاً مفتوحاً .

« وليس لكلمة «لا» جواب الا «نعم» (١) . »

مهما يكن من أمر فان في عبارات **هو جو** الخالدة حقائق واضحة يحسها كل عاقل ومتامل في الانسان والكون العظيمين ، و نحن نشرح بعضاً من جملها العالية التي قد يتخيل انها غامضة او مما يعوزه البرهان .

١ - ليس لنا ان نسترد من الروح شيئاً يعنى به لا يجد ربنا ان نسلب عن الانسان شيئاً هو موجود فيه وهو يقصد به ان الانسان يحمل في وجدانه التوجه إلى المبدء الاعلى وحب العدل والتعاون والانزجار من الظلم وغيره حب التكامل وما إليها من الحقائق المحسوسة في كل فرد من الانسان فليس من المشروع ان نقول له : ان تلك الامور ليست إلا تخيلات لا نجد من الحقيقة شيئاً ، فكما لا يمكن أن يقال للانسان انك لست بعاقل او ليست لك عينان ، او لا يمكن لك ان تتفكر في « من اين جئت وإلى ماذا مصيرك ؟ » كذلك من المستحيل ان نسلب عنه الحقائق المذكورة ونقول له لا تتوجه إلى الله ، ولا تستحسن العدل والتعاون ، ولا تبتعد من الظلم ، وليس التكامل إلا أمراً موهوماً . نعم لنا ان

(١) بينوايان (المساكين) هو جو من الترجمة الفارسية الجزء الاول ص ٤٢٥ و ٤٢٦ .

نصلح ما يجده الانسان في صميم غريزته ليستفيد منه باكمل وجوهه بان لاترك اللاعب يلعب بعقول الناس بتكرار مثل هذه الكلمات ، و يستعملها في سبيل تحقيق مقاصده الرديئة .

٢ - إن العالم المجهول بحر وسيع والوجدان هادى القطب في ذلك البحر ، وهذه الجملة ايضا ذات معانى عالية يجد الانسان في نفسه صدقها بادنى توجه إليها ، نعم ان الوجدان اعظم من ان تتكفل لتحليله عدة سطور يكتبها البنان بدلالة العقل وان الصفحة التي يقرأ سطور الوجدان فيها هي نفس الوجدان ولا بد من ان يراجع القارئ إليها الامحالة وكلنا يعلم انه مع اختلاف هائل في الالفاظ التي تستعمل في الوجدان لا يكاد يضل الاحساس عند سماعها ليتوجه إلى غير الوجدان ، فقد يقال : القلب يدرك الامر الفلاني ، وقد يقال : ان الغريزة الانسانية تحكم بكذا ، وتارة يسمى بالفؤاد ، واخرى بالفطرة الاولى وثالثة بالعقل العملى ، ورابعة باحساس مجهول و لكنها مفاهيم مختلفة تشير إلى حقيقة وحيدة .

٣ - ولقد اجاد هو جو في تشبيه الوجدان بهادى القطب (مع امكان ان يضاف إليه ان طرفي دالته يمتد إلى لايتناهى ، الابيض منهما إلى « اللامتناهى » في السعادة ، والاسود منهما الى « اللامتناهى » في الشقاوة .

٤ - إن الفلسفة العمياء تحمل في نفسها تفرعنا ممتزجا بالشفقة على الفلسفة التي نقول بوجود الله كفارة عمياء تشفق على النوع الانساني لانهم يعيشون في ضوء شمسهم .

٥ - إن تصور الارادة في نمو النبات من تلقاء نفسها اشد غموضا من الارادة الكلية لمجموعة الموجودات و ذلك واضح غايته لان التصور الاول يفرض لكل موجود معروض للقانون حقيقة غير طبيعية تهديه إلى سبيله وهي الارادة ، فبذلك يعترف منكر الإله الواحد الحقيقي ببلائين من الالهة وإن شئت قلت بآلهة تساوى عدد الموجودات ، حينما ليس للالهى الحقيقى إلا إله واحد .

٦ - إن في العالم ملحدين مقتدرين ولكنهم ايضا اهتموا إلى الحقيقة في بواطنهم

وليسوا على يقين من الحادهم . وهذه الجملة ايضا تكشف عن سعة اطلاع هوجو على الافكار البشرية . فان التاريخ الانساني لا يخبرنا عن متفكر قام بالبرهنة على نفى وجود الله كى يوجب اليقين به ، إن هم إلا يشكون في البراهين التي يسوقها الالهيون على اثبات المبدء الأعلى ، ومن الضروري إن المناقشة في أدلة المثبتين - صحيحة او باطلة - لا توجب الاطمئنان بنفى وجود الله فكيف توجب اليقين به . نعم قد توهم بعض الكتاب إن مسألة الشرور الظاهرة في عالم الاحياء دليل يوجب اليقين بانكار الله ، ولكنها ايضا لا تزيد عن الجهل بحقيقة الحياة وشؤونها ، والانكار المستند بوجود الشرور كما اشرنا إليه سابقا لا يزيد عن قصة رجل دخل قصر معمورا فيه آيات التدبير والحكمة ، ولكنه عند الوصول إلى مدخل القصر شاهد دماء وأعضاء مقطعة فهل يمكن ان يغيب عن فكرة الرجل التوجه إلى مهارة مهندس القصر و بانيه بملاحظة تلك الدماء و الاعضاء المقطعة ؟ أو ان السؤال عن تلك المشاهد غير التوجه إلى التدبير والمهارة المشهودين في القصر .

وقد ختمنا الابحاث وكان محصولها جميعاً :

الله ، التكليف ، المعاد ، حقائق اثبتتها العلم
ونحن نعظم العلم و نخضع له ونعيش على ضوئه

وله الحمد حمد الشاكرين ، وعلى رسوله وآله الصلوة والسلام

طهران في الثاني والعشرين من رمضان ١٣٧٨ هـ .

محمد تقى الجعفرى التبريزى

هقوق الطبع محفوظة

فهرس المطالب

٢	مقدمة
١١	حملات عنيفة
١٣	حدود العلم والفلسفة
١٧	انما هو الواحد الذي يعلم
١٨	لا اعلم شيئاً
١٩	انكار الفلسفة بالتفلسف
٢٠	المعارف العامة خادمت الحكمة
٢١	لا يعرف شيء عند المشائين
٢٦	ليست المعارف الا اساطير
٢٧	التعطش الى درك الحقائق
٢٨	ما يمكن التشكيك فيه وما لا يمكن
٢٩	لا يمكن اكتشاف الكون في عدة ابيات
٣١	من « انا » من اين جئت ؟ و لما زاجئت ؟
٣٣	من ادعى العلم كذب
٣٥	لا يثق الانسان الا بوجوده ووجود الله
٣٦	من الطبيعة إلى ماورائها الى ميتافيزيقا
٣٨	التجربة توفق العقل اكثر مما ثقعه
٤٠	يقف العقل حيال البحث عن حقيقة الكون عاجزاً
٤١	اعدت العقل لكي يفهم ظواهر الاشياء
٤٣	لا تؤذي المباديء العلمية وظيفتها في تكوين المعرفة الكاملة
٤٤	الحق اوسع من ان يحيط به عقل

- ٤٥ ان العلوم لا تعطينا نظرة شاملة
- ٤٦ لابد من حصر عمل المنطق الوضعي في ميدانه الخاص
- ٤٩ اى علم طبيعي انكر ماوراء الطبيعة
- ٥٠ اجراء التجارب في الانسان مستحيل في معظم الاحيان
- ٥١ لا يزال الامر في الانسان كلاما في كلام
- ٥٢ تحول الكيف الى الكم وبالعكس كبر تدفن فيه المجهولات
- ٥٤ كيف يمكن حذف الظواهر الانسانية من قائمة العلوم
- ٥٥ لابد للعالم من ان يحتاط في حكمه
- ٤٦ كلما ازددنا علما تفتحت امامنا آفاق
- ٥٧ حقائق لا تقبل البحث
- ٥٨ ان نقص الحواس بمرتبة تفر منها حقيقة الوجود
- ٥٩ الرياضى يعمل للفلسفة والفيزياء
- ٦٠ الألحاد والشك بهذه الاصول العملية تفكر سطحي
- ٦٣ تفسير المطلق بلا توجه الى حقيقته
- ٦٤ المطلق على قسمين
- ٦٨ العلم لن يبدد الاسرار الميتافيزيقية
- ٧٠ العين الناظرة بالمنظار عين انسانية
- ٧٢ انى نادى على ما كنت اجعده سابقا
- ٧٤ على ما ندرك الطبيعة نقول انها نتيجة تركيب الذرات
- ٧٥ الحرية والعدالة والانسانية لا تبنى على الاصول المنطقية
- ٧٦ لا يقدر اعظم فكرة على الاجابة عن اسهل هذه الاسئلة
- ٨٠ ليس الالهى يعتقد بجميع الاصول العلمية ؟

- ٨١ الاكتفاء بهذا الكون الظاهر ممنوع لنا
- ٨٢ الاصل الاولي الوحيد لمعرفتنا بالوجود يقع في جهل عميق
- ٨٣ ما ليس فيه امارة الواقعية فهو فاقد لكيفية خاصة من الفلسفة
- ٨٤ الاعتقاد بحكومة العلم المطلقة نحو ايمان به
- ٨٥ انك تعرف ان العلم ليس وحياً منزلاً
- ٨٧ لا بد للعلم ان يتوجه الى اكتشاف الواقع المجهول
- ٨٨ وقال الشاعر كيتس : لتسقط ذكري ينوتن
- ٩٠ المادة بمعناها العام كالوجود مفهوم فلسفيان
- ٩١ الكلّي المنتزع من الكون ايضاً مفهوم فلسفي
- ٩٢ قد كنا الى الآن بنشر الحقيقة إلا انها فرت من افكارنا بالمرّة
- ٩٤ يشترك الكل في الاستضاءة بالفلسفة
- ٩٥ سقطت الافكار باجنحتها المحترقة
- ٩٧ الذي يعرفنا العلم ليس الا معدوداً من المعارف المبهمة
- ٩٩ العلم يبدأ بالدهشة وينتهي بالدهشة
- ١٠٠ ان معارفنا اليوم محاطة بحقيقة من نوع آخر لم نعرف من خواصها شيئاً
- ١٠١ تتعلق النظرة العلمية بالنظريات والنظرة الروحية بالواقعيات
- ١٠٣ هذا العالم الذي يبدولنا اليوم عظيماً لا يحصره العقل قد راه بعض الافراد صغيراً
- ١٠٥ القول بان وجهة الفيزياء الحديثة وجهة مثالية نحو افراط
- ١٠٦ السعادة الانسانية لا تنقص إذا اغلقنا المعامل الطبيعية
- ١٠٧ ومن خصائص الفكر ان لا يفهم حقيقة الحياة .
- ١٠٨ العقل الانساني شديد النزوع الى الغيب شديد الحيرة
- ١٠٩ الانسان عالم ومؤمن في ايام الاسبوع وفي علم الفلك والدين جميعاً

- ١١٠ حدود المفاهيم الاصلية غير مقطوع بها وفيها بعد مواضع للمشكلات
- ١١١ قصور علمنا بالعالم الخارجى بديهى لا يقبل الانكار
- ١١٣ فلا بد من توجيه الاسئلة الى انفسنا وان كانت في معرض الانتقاد
- ٢١٤ نحن لانقبل ترجيح جانب الكمية
- ١١٥ والمطالعة في الاخلاق والدين ضرورية كضرورة المسائل الرياضية
- ١١٦ وكم اكرر القول بانه لا يوجد احد يعرف شيئاً
- ١١٧ قد اتلفت ثمانين من عمرى ولم افهم شيئاً وها انا اودع الكون جاهلاً
- ١١٨ واما انا فقد ارتحلت جاهلاً
- ١١٩ العقل يقدم الينا عن الواقع نظرة مخطنة
- ١٢٠ الظاهر الذهنية تجعل الحافظة بين علم النفس وماوراء الطبيعة
- ١٢١ السبب العام لاستمرار الفلسفة على مر العصور
- ١٢٧ ان هذه المبادئ حقائق ترتبط بالوجود الالهى
- ١٢٨ البرهنة في خدمة المبادئ والمبادئ في خدمة البرهنة
- ١٣١ ومن العجيب ان الفيزياء لم يعرف لنا من الواقع الاقليلاً .
- ١٣٢ ليس ما يقصده العلم اثبات حقائق ثابتة وعقائد قطعية ابدية
- ١٣٤ ان امامنا مناظر هائلة وعوالم جديدة
- ١٣٥ يعتقد رسل ان الفلسفة يجب ان تتناول مشكلاتها واحدة بعد واحدة
- ١٣٦ غريزة حب الاستطلاع متصلة في النفس
- ١٣٧ فعندنا ان رسل مثالى في المادة وعوارضها عامة
- ١٣٨ كيف يرفع رسل هذا المبنى المنطقى الي مصاف المثالية
- ١٣٩ نظرة اخرى في المنهج العلمى
- ١٤١ الم ينشا كل تغيير وتكامل من نفس الفلسفة الكاهنة

- ١٤٢ ان معالجة هذه المسائل وتمحيصها من شأن الفلسفة لامن شأن العلم
- ١٤٣ ان مضامين العلم الحديث ابعده من ان تكون واضحة بل هي مضطربة
- ١٤٤ هذه المسائل وتمحيصها
- ١٤٥ المتكلمون الآهيون ايضا قائلون ياجزاء لاتتجزى
- ١٤٦ لم نر شيئاً من النظم الفلسفية اوجد استقراراً فكرياً مطلقاً
- ١٤٧ في الكون غرض وتصميم كان مثلاً محضاً وواقعا .
- ١٤٩ الوحدات المتناهية في الصغر تتبع خطتها مستقلة عن اى قانون معين
- ١٥١ المصادفة مستحيلة
- ١٥٣ تقف الانسانية اليوم في بداءة قوة طبيعية جديدة
- ١٥٤ اننا نقرب فعلا من عالم المجهول الشاسع
- ١٥٥ يستحيل على المرء ان يحصى بغير عقائد متافيزيقية
- ١٥٧ فمن يثبت اننى لا احلم
- ١٥٨ الانسان متى ما اراد ان يخوض في عالم الطبيعة يقف بين اللامتناهين حائرا
- ١٥٩ ان الانسان لا بد من ان يعرف مبدئه ومنتهاه
- ١٦٠ حواسنا قليلة ومداهها ضيق
- ١٦٢ جميع الاشياء تنتهى إلى الغاز
- ١٦٣ لا يخلو عمل فنى من اى مضمون ايدئولوجى
- ١٦٤ هذا هو العلم المحدود فكيف يخالف الدين
- ١٦٦ حقيقة الدين
- ١٦٧ اثبات وجود الله بالطريق النفسى
- ١٧٠ اثبات وجود الله بالطريق الخارجى
- ١٧٤ التكليف - المحسوس العام في غريزة الانسان

- ١٧٥ لا يخلو تكليف ديني من علة مقتضية له
- ١٧٨ اختفاء علل التكليف يعمّ النظم القانونية البشرية
- ١٨٠ المعاد
- ١٨١ فاين التناقض بين الدين والعلم
- ١٨٢ الاعتراضات
- ١٨٤ الاجابة عن الاعتراضات
- ١٩٢ الشعور الديني اهم الجذور الروحية
- ١٩٧ الاجابة عن بقية الاعتراضات
- ٢٠٥ تسمية الفرض قانونا
- ٢٢٤ تسمية القانون فرضا - المطلق
- ٢٦٥ تفسير المثل - المطلق
- ٢٧٢ ما معنى كل الموجودات ؟
- ٢٧٤ استحالة الميتافيزيقا لاستتقيم باصول المنطق الوضعي
- ٢٨٠ اختلاط الفرض والواقع
- ٢٨١ بعض من علل الخلط
- ٢٩٦ الحقوق الروحية

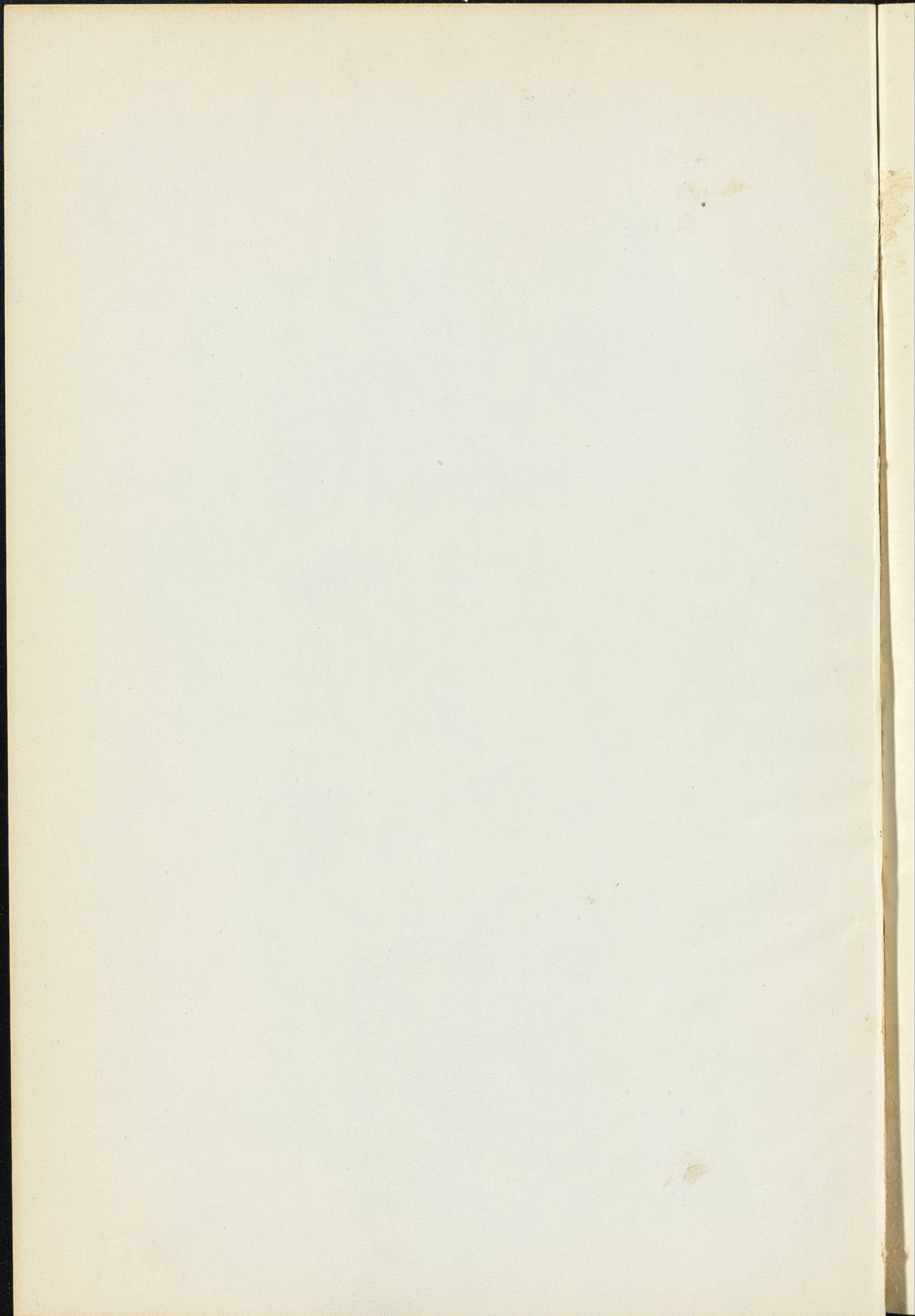
يرجى تصحيح الاخطاء المطبعية قبل المطالعة

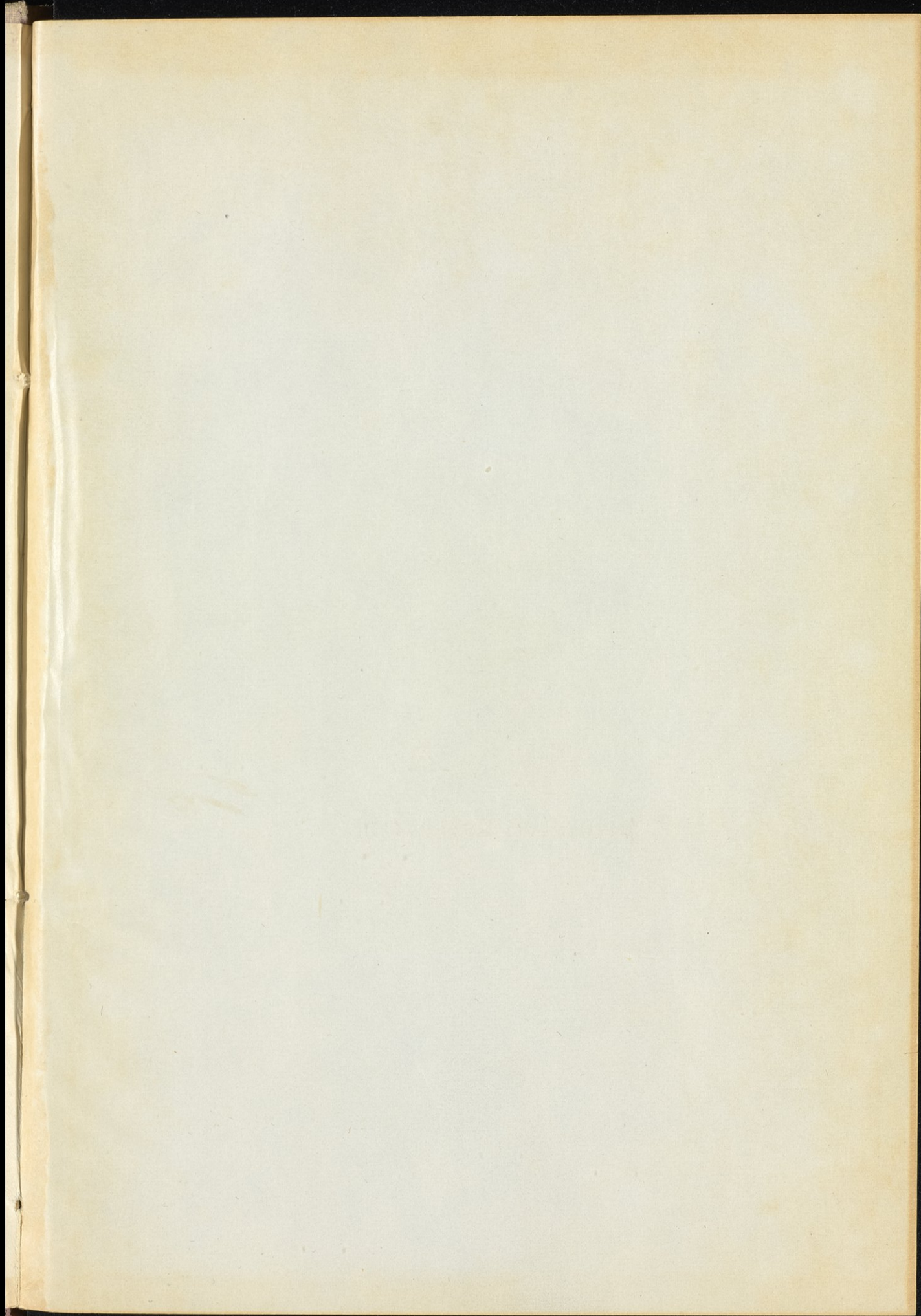
الصحيح	الخطاء	ص	س	الصحيح	الخطاء	ص	س
تبرهن	تبرهن	٢٥	١٢	شيخوحتى	شيخوحتى	١٩	٦
بالالات	بالات	٤٨	٥	الاكترون	الاكترون	٣٩	١٨
الى الكم وبالعكس	الى الكم	٥٢ و ٥٣	١	بظروف	بظرو	٥٠	١٤
ان	ان ان	٩٣	١٣	يعتبر	يعتبر	٧٤	١٠
يتطلب	يتطلب	١١١	١٥	الى	الى	٩٧	٨
لكلنا	لكتا	١١٢	٢٠	لم يستطيعوا	لم يستطيعو	١٠٨	٧
البرهنة	الرهنه	١٣٠	١٦	جمع	جميع	١١٢	٣
منظم	منظم	١٤١	١٦	يرجح	يرحج	١٢٩	١٢
وراه	رواه	١٦٤	٦	الواقعيين	الواقعيين	١٣٦	٩
هملل	بعللل	١٧٧	٥	لفتح	لفتح	١٥٧	١٦
و نجاح	ونجاح	١٨٦	١٥	اللذ	اللذ	١٧٠	٢
ان ينظر	ان ينظر	١٩٧	١٩	وقفت	وقفت	١٨٥	٥
المعيارية	الميعارية	٢٠٧	٢٢	الشعور	الشعو	١٩٣	٩
				ان يصل الى	ان يصل	٢٠١	٨

سيصدر المجلد الثاني
في
الفرق بين الفلسفة القديمة والحديثة









Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 074449800