ألسّلسِلةُ آلكونيّة :

نِعْمَةُ آلمَعْرِفَة فَلْسَفِيّاً

ألعارف ألحكيم عزيز حميد مجيد

تأريخُ آلإصدار : عام 2020م

بسم الله الرحمن الرحيم

توضيح حول كتاب : [نعمة ألمعرفة فلسفيّاً] :

في زمن ألجاهليّة ألحديثة .. لم تَعد للمعرفة و آلكتابة مكانة أو أثر, ولا للتّفكير أهميّة, فحين يكتب ألكُتّاب مقالاً – بغض النّظر عن محتواه - ويتعدى العشرة أسطر يهمله المتابعون على الفور إلّا ما ندر, و لا يقرأهُ سوى بعدد الأصابع ممّن يهمّه مستقبل البشريّة .. و الآخرين حتى لو علموا أنّ المقال ينجيهم و يفتح ألآفاق أمامهم بقرائته! وهكذا حلّت ألتّفاهة وآلسّطحية بدل الفكر والمعرفة! في هذا الوسط كتبنا وقد كتبنا آلكثير منذ عقود عن دور و أهميّة الفكر في إنقاذ و سعادة الأنسان لكنّ الأكثرية حتى بعض الكُتّاب و المثقفين إعتبروها معقّدة!

في وسط هذه ألتفاهة التي شملت شعوب آلأرض و بعد ما سخّروا كلّ شيئ للمزاح و آلضّحك؛ كنتُ منشغلاً لأعداد كتاب هامّ لبيان أهميّة ألفكر و طرق كسبه و مراحله و دوره في سعادة البشرية, بعد إعلاننا (للفلسفة الكونيّة), آملاً أن يهتم بقرائته من يهمّه حياته و حياة من يحبهم و من يحيط به و نشره ليحلّ بدل السخرية التي أضّرت بحياة الشعوب بدعم و توجيه لا يخلوا من آلأيادي العميلة لتنفيذ مخططات أصحاب المال ومؤججي الحروب من وراء الكواليس, يضاف لذلك بُعْد الناس عن تعاليم الخالق الذي أمرنا بـ(إقرأ) كأوّل كلمة سماوية لم يدركها حتى آلمُتديّنين, إلّا من خلال (الدّولار) و (آلجّاه و المنصب) فبدونها لا قيمة حتى للأيّمان ولا مكان للكرامة في حياتهم!

وتيقّنتُ أنّ سبب طغيان و شرور البشر و جهله ليس فقدان آلفكر فحسب؛ بل غياب المنهج وطرق كسب المعارف لبناء الأجيال الصالحة بدل الأجيال الطالحة الحالية, فجهدتُ بعد إتمام (الفلسفة الكونيّة) على إبداع الطرق المنهجيّة ألسّلسة ألمُناسبة لكلّ الأعمار والمستويات لنقل الفكر للناس بدل السفسطة و التفاهة .. تَصَوّر حتى القرآن الكريم لم يُفسّر تفسيراً موضوعياً منهجياً ليدركه آلناس مُباشرة.
وآلسؤآل هو: أيّ فكر يجب نقله؟ لحلّ تلك المشكلة التي سبّبت أخطاءاً منهجيّة عميقة وبآلتالي فساد التربيّة وإنحراف الناس وتفاهتهم؟

لهذا أُقَبّل أيادي المهتمين بنشر ألفكر .. خصوصاً مراكز النشر الهادفة و المواقع ألرّصينة؛ ألثبات و آلصمود لتحقيق هذا الهدف لخلاص البشر ألذي يعيش آلمأساة ألآن بسبب الحكومات و الأحزاب و آلسّياسيين المتسلطين بآلمؤآمرات و المال الحرام و نشر ألأميّة الفكريّة بين الناس بتعميق آلجّهل و الطبقيّة بتوجيه من (المنظمة الأقتصادية العالمية) التي تُجيز حتى قتل آلشّعوب ألآمنة لسرقتها لتعظيم أرصدتهم الماديّة التي وحدها تمثّل وجودهم و حياتهم خصوصا بعد (فصل الدّين عن السياسة), و إشاعة أنْ لا قيمة لمن لا يملك المال حتى و لو بآلحرام و سفك الدّماء, و جعلوا لكلّ إنسان قيمة و درجة ماديّة من خلال (الرّصيد ألاعتباريّ) المادّيّ الذي يملكه لتصنيفهم!؟ ولا تنس ياعزيزي المُثقف ألمقولة آلمشهورة لـ(ديكارت) و للأنمة ألعظام بكون ألفكر هو الذي يُمثلنا و يُسعدنا, و وجودنا رهن تفكيرنا!

لذلك نبذت مختلف (الهويّات) التي تسبّبت بآلفساد و العنف و الجهل في المجتمعات: و [لا يصبح ألسّالك كونيّاً إلّا بآلتّحرّر من آلهويّات].

وآلناس ثمّ الله من وراء القصد.

إنّ في ذلك لآيات لقوم يؤمنون

صدق الله العلي العظيم/24 العنكبوت

ألفهرستْ.....ألصّفحة

1-

المقدمة.....10

2- ألفصل الأوّل - دور فلسفة الفلسفة في معرفة المعرفة.....15

3- مشاكل ألفلسفة الكونيّة.....22

4- الفصل الثالث - ألأسلام و الصراع الطبقي.....27

5- ألطبقية سبب دمار ألبشريّة.....34

6- لماذا تعمّقت ألطبقيّة مع مرور ألزّمن.....36

7- ألفصل الرّابع - ألأستقراء - منهج الإستقراء أهمّ أداة آلمعرفة.....39

8- تعريف الإستقراء لغةً و إصطلاحاً.....40

9- ألفصل الخامس - قيمة ألمعرفة.....46

10- ألفصل ألسّادس - مناهج تقييم المعرفة - منهج الأنكار.....50

11- ألفصل السّابع - مناهج تقييم المعرفة – منهج ألشّك.....55

12- شبهات ألشّكاكين.....57

13- ألفصل الثامن - مناهج تقييم ألمعرفة - منهج أليقين.....67

14- نظريات فلاسفة منهج أليقين.....69

15- ألفصل ألتّاسع - أدوات ألمعرفة الكونية - ألمقدمة.....104

16- ألحس.....105

17- العقل.....108

19- ألتمثيل.....116

20- ألإستقراء.....119

21- ألتجربة.....122

22- ألإلهام و آلأشراق.....130

23- ألفيض ألإلاهي.....135

24- ألوحي.....136

25- ألتّوسل بأهل البيت(ع).....137
26- ألتكنولوجيا.....139
27- ألفصل ألعاشر مراحل المعرفة.....146
27- ألفصل ألحادي عشر - ماهية الحقيقة و الوهم.....161
28- ألفلسفة الإسلاميّة من منظار المستشرقين - هنري كاربون.....164
29- كوستاف لوبون.....171
30- ألخاتمة.....173

ألمُقدّمة:

ألمقدمة:

ألكتاب يضمّ أفكاراً كونيّة بلا هويّة عرضنا فيه قوانين لمعرفة ألمعرفة و طرق و أدوات كسبها للقضاء على آلظلم ألذي هو قرين ألجّهل و آلتعصب ألمُحدّد لهويّة مُعينة تُسبّب موت آلضمير و ذبح ألحياة و فناء ألأنسانيّة:

[حكمة كونية: لا تصبح فيلسوفاً كونيّاً حتّى تفقد هويَّتك].
بل و [أفتخر أنّني بلا هوية].

يعيش عالمنا اليوم أزمات و محن عديدة على كلّ صعيد, مع المؤآمرات و النزاعات المختلفة حتى العسكرية, تصوّر عالَماً مُتوحشاً كعَالَمنا تتحد فيه الدول لأعلان حرب عالمية على دولة صغيرة جداً كآليمن و ضد قبيلة تأبى أن تركع للظالمين!؟

أو هجوم 33 دولة عظمى على دولة صغيرة كالعراق الذي حُوصر لأكثر من عشر سنوات, سبق كل ذلك حروب عالميّة طاحنة كحرب (هتلر) الذي كان يعتز و يقدس هويّته الآريّة و يُفضلها على سائر البشر في الأرض, و هكذا (نابليون) و موسوليني و غيرهم .. كل هذا لأنّهم و قيادات و حكومات العالم لا تملك فكراً إنسانيّاً تدين به .. و لا تفهم الهدف من الحياة أصلاً, إلى جانب الأسئلة الكونيّة السّتة!؟

لقد حدث كلّ هذا بسبب التعصب الأعمى و إيمان كل طرف و جماعة بحزب أو بمذهب أو دين مُعيّن و نهج معيّن إعتقده أفضل من الآخرين .. بل و يُكفّر الآخر و لا يرضى و لا يرى آلحقّ إلّا من خلال منهجه الخاص ..

و تلك هي مشكلة العالم اليوم الذي لا بد من إيجاد حلّ له بأسرع ما يمكن و لعل (هيئة الأمم المتحدة) هي المكان الأنسب و القوة الجامعة لفك و حلّ هذه المشكلة التي تتعلق بمصير البشر .. فهي المعظلة و المحنة الكبيرة التي أقضت مضاجع الشعوب خصوصاً طبقة الفقراء بسبب سيطرة الطبقات الأخرى الظالمة على منابع القدرة و مصادر المال و الطاقة و الزراعة .. لذلك على تلك الهيئة العالمية القيام بدور رئيسي و فاعل لإيجاد حلّ لأزمة الهوية الأنسانيّة التي يفسرها كلّ جهة بحسب عقيدته و أنتمائه بحيث ترى كل جهة أن الحقّ معها لا مع غيرها!؟
فما هي الهوية الكونيّة التي يجب الحصول عليها!؟
و كيف!؟

ما معنى (ألهويّة) ؟

" ألهوية " كلمة تعني إنتمائك لجهة معينة محدودة بإطار خاصّ و منهج خاص و عادات خاصة, و قد رفضها القرآن كما الأديان و الفلاسفة .. بأدبٍ و حكمةٍ خلاصتها؛ إن آلبشر عند الله تعالى متساوون في الحقوق حتى المخلوقات الأخرى بما فيها (الحشرات) لها حقوق و حدود, و إنه تعالى يعشق كل من له قلب سليم مع التقوى .. لهذا خاطبنا الخالق بـ (يا أيها الناس) إنا جعلناكم شعوباً و قبائل لتعارفوا – يعني خلقتكم لتَعْرفوا – و المعرفة عكس الجهل و تعني العمل الصالح المفيد للأنسانية والوجود, كما إن الجهل يعني الظلم و الفساد!

و قد كرّر خطابه تعالى ليعلّمنا و يدلّنا على الهويّة الكونيّة بدل الهويات الأرضية المحدودة .. و هكذا كان الفلاسفة العظام بلا إستثناء لا تحدّهم العصبيات و الحزبيّات و القوميات و الطائفيات و العنصريات و آلآيدلوجيات !؟

" الهوية " كلمة رفضها القرآن كما الأديان و الفلاسفة .. بأدب و حكمة و دليل .. حين خاطبنا الخالق بـ (يا أيها الناس) خلقتكم لتَعْرفوا .. و كرّر خطابه ليعلّمنا و يدلّنا على الهويّة الكونيّة و هكذا كان الفلاسفة العظام بلا إستثناء لا تحدهم

العصبيات و الحزبيات و القوميات و الطائفيّات و العنصريات و العرقيات !؟

"ألهوية" من الكلمات التي كرهتها و نبذتها مذ رأيت إنتشار العنف و الكراهية و التعصب و الجدل و الخصام بين الناس، وأتمنى أن تزول من الفكر الانساني كليّةً آجلاً لا عاجلاً .

و لا أشكّ ، أنّ كلمة " الهوية " ، هى وراء جميع أشكال الحروب و درجات الفساد و القهر ، والاستعباد وغسيل الأدمغة و النهب و السلب، و تبرير الأفكار الوحشية العنيفة ، والعادات والتقاليد الجاهلية للاستهلاك البشرى السوى .

" الهوية " مصطلح ارهابى ، فى المقام الأول ، ممتلئ بالغطرسة ، والتعالى ، و التعصب و الفساد ، و الجهل المقصود أو غير المقصود .

و لا أشك أيضاً بأن الهوية هي العامل الأول في فساد بلادنا و ضياع حتى العالم و فقدان الرحمة و آلأمان و العدالة بين الناس!

كما لا أشك بأنّ الطبقيّة الظالمة التي تتوسع بسبب الحكومات و من ورائهم من ا لمستكبرين قد فككت أواصر المحبة و المجتمع الأنساني و حتى العائلة الواحدة .. فكل آلمشاكل هي نتاج التعصب للهوية !! و قد نهانا الرسول الكريم أيضا على غرار القرآن بآلحذر من العصبيات بجميع ألوانها و أشكالها بقوله (ص): [ليس منّا مَنْ دعا إلى عصبيّةٍ] و غيرها من الأحاديث.

لا أدرى، ما القصد من الهوية، أو الخصوصية، التى نحميها و ندافع عنها و هي (الهوية) قد تسببت و لا زالت كل تلك المحن و عمّقت الطبقيّة بيننا, بحيث صارت مناظر الفقر و الموت الفردي و الجماعي للفقراء؛ مناظر عاديّة تآلفها الناس!؟.

ألجّهلاء و إن حكموا و صاروا أثرياء و أقوياء بآلسلاح و العتاد ؛ فإنهم هم الذين لا يؤمنون بآلآخرة و لا بحقوق الأنسان و بآلتالي لا يعرفون طريق السّعادة و الخلود, بسبب قلّة المعرفة نتيجة منعهم لنعمة المعرفة من أن تشمل وجودهم و غايتهم .. فباتت معارفهم و إن بدت عندهم واسعة ؛ فقيرة و أحاديّة الأتجاه في عقولهم, لأيمانهم بآلظاهر(المادي و العلاقات المجازية) فقط من دون آلرّوح و أبعاد (آلباطن و آلأسرار و العلامات الحقيقيّة) التي هي آلاصل و آلأقوى و آلأبلغ و الأوسع من كلّ تلك الأمور السطحيّة التي نكشفها بواسطة عقولنا – العقل الظاهر - المحدود أساساً.

لذلك ندعوكم إلى رحاب المعرفة الكونيّة ألشاملة لتتعرف على الوجه الآخر – ألحقيقيّ – للحقيقة الغائبة عن الناس في هذا الوجود ألغامض ألمملوء بآلعجائب و الأسرار و التي تحتاج للبصيرة المفقودة أيضا في وجود البشر لأعتمادهم على البعد المادي و قوة العقل الظاهر فقط, و هؤلاء لا يصلون العلم .. لأنهم يتّبعون آلشّكليات و الظّن و الأوهام و (إنّ الظّن لا يُغني منَ آلحقّ شيئاً), و نحتاج لكشفها و معرفتها حقّ المعرفة إلى آلعقل ألباطن (الوجدان) أو (البصيرة) التي عادة ما يقتلها الجهل, لهذا لا يهمنا في هذا الكتاب من تولّى عن ذكرنا و إستكبر و لم يُرد إلّا الحياة الدّنيا ألماديّة المحدودة بسبعين عاماً, فذلك هو مبلغهم من العلم, و ربّك أعلم بمن ظلّ عن سبيله و هو أعلم بآلمهتدين, لهذا كانت المعرفة هي الأولى و الأولى من كلّ شيئ حتى حياة المرء نفسه, لأنها لا تساوي شيئاً حين تقضي العمر (70عاماً) و أنت لا تعلم شيئا عن نفسك و عن هذا آلوجود ألوسيع الذي نظنّ بعدم وجود حدود له, لأنه في حال التوسع دائماً و إلى ما لا نهاية كما آلأنسان بعينه عالمٌ لا نهائي مجهول .. كالله الذي لا بداية ولا نهاية له تعالى, و السؤآل ألتّالي, هو:

[هل المعرفة هي أفضل النعم]؟
[ما هي المعارف التي علينا معرفتها]؟
[و كيف نعرفها و بإيّة وسائل نحصل عليها]؟
[و كيف نستفيد منها لنحصل على آلسّعادة ألأبديّة]؟

خصوصاً و بفضل الله قد حدّدت فلسفتنا الكونيّة إجمالاً من خلال (الكتب الثلاثة) التي بحثت مسألة المعرفة الكونيّة أساساً

في تلك العلاقة بين البشر و كونه(الكون)، و الهدف من (الوجود) أصلاً، و مكانة المعرفة و كيفية كسبها و المعارف التي نحتاجها للأستفادة منها عملياً لتهذيب و صناعة الأنسان الهادف و لتطوير المجتمع بالعلم و التكنولوجيا, حيث توصلنا إلى قناعة بكون الجّهل بذاته ذنب كبير معلّق بآلبشر يجب التخلص منه بكسب المعرفة و التقوى, لأننا "وُجِدنا لنعرف", بل تفسير الآية المشهورة بين المؤمنين[و ما خلقت الجّن و الأنس إلا ليعبدون], لا تعني العبادات التقليدية صوم و صلاة ووو .. إلخ, بل تعني بكلمة واحدة [...ليعرفون] لا غير، وهو ما لا يُمكن الوصول إليه إلا عبر جدّنا و إجتهادنا لنصل أعلى المراتب العلمية الممكنة لإنمائها و تطبيقها على أرض الواقع"، لأننا جئنا إلى هنا لنعبر، وهذا آلنهج هو معبرنا، و في هذا المعبر كل ما علينا أن نفعله هو معرفة أننا نعبر عاجلاً أو آجلاً!

و أن رحلتنا مؤقتة، لكنها تتطلب الوعي الكُلّي بوحدة هذا الكون و الوجود، والإصغاء للحن و موسيقى الوجود في أدق التفاصيل وأصغرها، و ذلك الخلود للصمّت أكثر من استعمال الكلام، في أننا لسنا أفرادًا، ولسنا أجزاءً، بل نحن الكل، كل ما في الكون!

تكمن أهمية هذا الكتاب الكونيّ من ناحية أخرى؛ في قدرتها على نقلنا من خلف الأسوار المادية إلى رحاب الرّوح و التخلص من رتابة الحياة ألرّوتينية المُملّة للعيش في أبعاد أخرى أوسع , أكبر منها؛ إلى حركة أكبر؛ إلى فضاآت غير محدودة؛ إلى سرعات هائلة؛ إلى بُعد أوسع للسفر الآفاقي إلى مدارات الكون كله؛ عبر منهج رصين بجانب منهج الكتابة و الخطابة – كونه أوضع الحديث بينما نهجنا هو أرفع و أسمى لأقحام المفاهيم المعرفيّة للناس ليكتمل في وجودنا صورة العالم بوعي ومعرفة لتنوير الحياة بأسرارها وخفاياها التي تغيب عن البال في زحمة (عاديات الحياة) المحدودة المُملة, و سنبدأ بحثنا بـ:

دور (فلسفة ألفلسفة) في (معرفة المعرفة) و إستنباط القوانين الكونيّة لهداية ألعالم تمهيداً للدخول في عالم المعرفة اللامحدود الذي وحده يحدّد الهويّة الكونية للأنسان - الآدمي الهادف .. بدل الهويات الجاهليّة المتنوعة و آلمنتشرة في بلاد العالم :

ألفصل الأوّل:
دور فلسفة ألفلسفة في معرفة ألمعرفة
و كيفية إستنباط القوانين لهداية ألعالم:

ألفصل ألأوّل:
دور فلسفة ألفلسفة في معرفة المعرفة و إستنباط ألقوانين لهداية ألعالم :

[حين تفقه جذور الفلسفة آلكونيّة التي هي المرحلة ألسّابعة و الأخيرة لتحديد قواعد الفلسفة و تطبيقاتها, بل و ختام الفلسفة في آلعالم؛ تنفذ بشكلٍ طبيعي لأسرار الوجود و تُؤسّس معارفك اللانهائيّة على قاعدة رصينة شاملة و لا تتأثّر بأيّة قوة .. بل يقع العكس تماماً بتثوير العلوم الطبيعيّة و الأنسانيّة].
(حكمة كونية).

يُعرّف القدماء الفلسفة العاديّة ألمعروفة لغةً؛ بأنّها كلمة مُشتقّة من اللغة اليونانيّة و أصلها فيلاصوفيا، و تعني حُبّ الحكمة، أمّا معناها الاصطلاحي فقد تفرّق العلماء في بيانه، حيث عرّفها أرسطو ؛
[بأنها العِلم النظريّ بالأسباب الأولى و المبادئ]، في حين أنّ ابن رشد عرّفها, بأنّها ؛
[النّظر في الموجودات، و الاستدلال بها على الصانع]، و لا بد من الإشارة , بحسب رأي بعض الفلاسفة المتأخرين ؛ بأنّها [فعلٌ فكريّ مرتبطٌ بجميع الجوانب الإجتماعية، و الفرديّة]، الأمر ألذي يجعلها وثيقة الصّلة بحياة الإنسان التربويّة، حيث تجمعها بتربية الإنسان (علاقةٌ وثيقة تعكس أهميتها على حياة الفرد، و أسلوبه).

لكننا و بحسب موازيين (فلسفتنا الكونيّة) ألتي هي (ختام الفلسفة) بآلمناسبة: نعتقد أنّها اوسع معنى من كلّ ذلك و مما يعتقد به بعض المبتدئين و حتى الاخصائيّن, و تشمل جوانب الوجود كلّها أفقيّاً و عمودياً مع كيفيّة إرتباطها .. و فاعليتها تقريباً بإستثناء ألذّات ألمُقدّسة ألتي يستحيل حتى الخوض في مكنونها و أسرارها آلكونيّة بسبب محدودية العلم البشريّ و آلمخلوقات الأخرى!

إنّ التعاريف ألفلسفيّة ألسّابقة بنظرنا باتت محدودة اليوم و لا تجدي لمواكبة التطور و التقدم - أو بتعبير أدقّ إعطاء زخم لعملية التطور و التقدم لنيل السعادة - لأنّها تبحث في بعض المجالات النفسيّة الفرديّة و الأجتماعيّة و السّياسيّة و ربّما الأقتصاديّة و التكنولوجيّة فقط, لذلك بات لزاماً خصوصاً على أهل القانون و المفكريين و الفلاسفة دراسة (ألفلسفة الكونيّة)!

ألفلسفة التي نحن بصدد بيانها و نشرها لتثقيف ألعلماء و الأكاديميين و أهل القانون و المجالس النيابيّة و القضائيّة و الفضائيّة و المراكز العلميّة و آلتحقيقيّة؛ تختلف عن تلك الفلسفة ألعاديّة ألتقليديّة المحدودة - ألكلاسيكية التي كانت رائجة خلال القرن الماضي فما قبل و للآن .. حتى بداية هذا القرن(ألألفية الثالثة).. إنّها فلسفة الفلسفة الكونيّة التي تدرس جميع مكونات الوجود و علاقاتها و كيفيتها و غاياتها, (للتّوحد في عالم الكثرة بدل التكثّر في عالم الوحدة) لأننا نعتقد بأنّ:

(الفلسفة هي أمّ العلوم و الثقافة) لذلك فهي تسعى لإيجاد التفاسير و الحلول و من ثمّ القوانين التي تضمن تطبيقها سعادة الانسان كونيّاً لا أرضياً فقط, بعكس القوانين الأرضيّة ألتي جرّبها البشر و لم تستجيب لمتطلبات الأنسان سوى في الجانب المدنيّ – التكنولوجيا و التي وحدها لا تُحقق سعادته , بل تسببت بشقائه و عذابه لأنها تركت الأصول الكونية و قوضت الرّوح و آلمت آلنفس و كرّست في النهاية الطبقية

التي حذّرنا منها الله ورسله و آلعليّ الأعلى, و هذا بذاته المنطلق الذي أمرنا الله ملاحظتها و منعها لكي لا تكون بيننا دُولة للأغنياء, بحسب قوله تعالى: [مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ۚ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ] (الحشر/7).

و تحقيقها يكون عبر آلنّظام السياسيّ الذي أساس دستوره مبنيٌّ على الفلسفة الكونيّة التي وحدها تُحقق العدالة وتُدرأ الطبقيّة بسبر غورها بآلتّفكر ثمّ تطبيقها بعد تحديد ألقوانين ألعصريّة المُثلى وتحقيقها عبر آلأنتاج و آلعمل الجادّ ألمخلص!

لكن هناك أموراً بمستوى أهميّة التمدن .. إن لم تكن تفوقها, علينا – أقصد الذين يريدون تشريع قوانين لها و إدارتها – إتباع نهج الفلسفة الكونيّة ألعزيزيّة التي بها نصل لتحقيق المرام الكونيّ – الرّبانيّ الذي لا يتحقق إلا بآلمعرفة الكونيّة و كما عرضنا ذلك منذ بداية القرن (الألفية الثالثة) بآلتفصيل.

فقوانين النظام التعليمي و ملحقاتها ...؛
و قوانين النظام الحقوقي و ملحقاتها ...؛
و قوانين الحقوق ألزّوجيّة و متعلّقاتها ...؛
و قوانين حقوق المرأة و....؛
و قوانين حقوق العائلة و....؛
وقوانين حقوق الأطفال و....؛
و قوانين حقوق العامل و....؛
و قوانين حقوق السجناء و الأسرى و....؛
و قوانين حقوق الطبيعة و....؛
و القوانين الصناعية و....؛
و القوانين الزّراعية و...؛
و القوانين المدنية عموماً ....؛
و قوانين حقوق السّفر و إمتلاك الكواكب الأخرى و....؛
و قوانين الحدود و الدّيات و....؛
و قوانين الحرب و آلسلام و....؛

و غيرها من القوانين المتعلقة بآلزراعة و الصناعة و التكنولوجيا و الأقتصاد و الفضاء و المجتمع و ملحقاتها و التي لم يبت بها الشارع .. خصوصا في عراق الجّهل و آلمآسي و الظلم و حتى باقي دول العالم بنسب مختلفة, لأنها ما زالت تتبع أهواء القضاة و اللوبيات بتأثير و تنفيذ الحكومات و الاحزاب و المحسوبيات و السياسات العامة و المصالح القومية و الحزبية و الوطنية للأسف كأهداف محدودة تُحجّم حركة المجتمع لأجل تحقيق مصالح الطبقة الأقتصادية العالمية الظالمة, بإستثناء إيران و لبعض الحدود أيضاً لأن الطبقية ما زالت حاكمة فيها للأسف, رغم إنّ مجمل الدستور الحاكم في الجمهورية هو إسلاميّ و ليس كلّ تفاصيله, و نحن نسعى و نأمل لأن تتبع الأنظمة العالمية ما نصبوا إليه .. خصوصا هيئة الأمم المتحدة و الاتحاد الأوربي اللذين أبهرتهم و أعجبتهم الرّسائل التي أرسلناها لهم سابقاً بشأن العدالة الكونيّة التي طبّقها العليّ الأعلى الذي لولاه ما عرف الناس خالق الكون على حقيقته, بحيث إن (كوفي عنان) رئيس هيئة الأمم المتحدة في عام 2001م أعلن إثر رسائلي لهُ ؛ على وجوب إتباع حكومات العالم

لنهج حكومة ألأمام عليّ بن أبي طالب .. للتفاصيل ؛ راجع كتابنا الموسوم بـ [قصّتنا مع الله] و غيره!

وهذا ما نسعى لتعريفه لأهل الأدارة و السياسة و الاقتصاد و لمراجع ألدّين و القانون و المجالس و الهيئات القضائيّة بما فيها (لاهاي) و هيئة الأمم المتحدة و المنظمات الأنسانية والمدنية في العالم!

و ليعلم الباحث و الفيلسوف و الرئيس و العالم و المرجع, بأنّ [النّظام الّذي يُحدّد مثلاً راتباً للعامل لا يكفيه لتسديد تكاليف المعيشة؛ إنما يُمهّد لإفساد المجتمع كله], إذن ما آلغاية التي تستوجب دعم و أنتخاب مثل هذه الحكومات التي نتيجتها الفساد والفوضى والألم؟

و سنعرض في هذا آلكتاب أهمّ العناوين المتعلقة بذلك كمقدمة لبيان دور و هدف الفلسفة الكونيّة في رسم و تشريع القوانين بعد مقدمة هامة:

للفلسفة الكونية دور أساسي .. لتحديد ليس فقط ماهيّة القانون الخاص بموضوع معين ؛ بل بماهية ذلك القانون و غايته ؛ و كذلك و هو الأهم: بعواقب و مخلّفات تطبيق ذلك القانون و نتائجها و إفرازاتها!؟

إجمالاً أستطيع القول و بحسب دراسات و تحقيقات و متابعات ممتدة لعقود؛ بأنّ معظم – إن لم أقل جميع القوانين المطبقة في بلاد العالم اليوم – و للأسف لم تأخذ بنظر الأعتبار ما فرضته (الفلسفة الكونية) كختام للفلسفة و الفكر في الوجود, لأنّ المعايير (الفلسفية) التي إستخدمت للأن في رسم و تحديد وتشريع بنود و فقرات تلك القوانين كانت معظمها مستنبطة من الفلسفة اليونانيّة والرّومانيّة القديمة أو القوانين الفرنسيّة - الغربية الجديدة إبان النهضة الأوربية .. و لم تكن مبنيّة على ما عرضناه من آلأسس الكونيّة العميقة و المتصلة في النهاية بأمر الله(الخالق) الذي يعرف طبيعة خلقه و ما يضره أو ينفعه, لهذا نرى جميع القوانين و بآلأخص المطبقة حتى في الدّول الأسلاميّة ناهيك عن الغربية و الشرقية تتبدّل بين حين و آخر و بإستمرار بسبب فسادها أو عدم جدواها أو إفرازاتها السلبيّة و نتائجها التدميرية في بعض المجالات على حياة و مستقبل الأنسان و المجتمعات!

لتترك ورائها الخسائر البشريّة ألرّوحيّة و الماديّة و الظلم و الطبقيّة علىّ كل صعيد ..

لذلك فأنّ أهميّة الفلسفة التي نصبوا إليها تأتي أهميتها بآلدرجة الأولى في أيّ نظام لأنها تحدّد ماهية القوانين, و قد بحثت هذا الامر مع أخصائيين و إستحسنوا ألأمر إلى الحد الذي قالوا يُمكنك أنْ تُقدّم شهادة دكتوراه في هذا الموضوع ..

قلت لهم : الفلسفة الكونيّة هي التي تحدّد الشهادات ألعلمية و لا يمكن لأيّة جامعة تقيّم الفلسفة الكونيّة بذاتها و أنا أمينها آلعام و مُنظّرها و مُبدعها.

و من الأمور التفصيّلّة الأخرى لبيان أبعاد و أهمية (الفلسفة ألكونيّة) التي تجهلها حتى الجامعات الغربيّة؛ نقدّم المجالات التاليّة لدراستها كي يتطلّع القارئ على أبعاد و آثار و أهمية الموضوع:

أهميّة الفلسفة للفرد؛ تنمّي القدرات و المهارات عند المُتعلم, خصوصاً من الناحية الفكريّة و العقليّة بمستويّه الظاهريّ و الباطنيّ.

تُنميّ و تبني العلاقة الكونية بين الأنسان و الخالق و الأنسان و آلأنسان مع الأنسان و آلانسان مع المخلوقات الأخرى, و كشف القوانين المثلى في بيان طبيعة العلاقة و كيفية الإستفادة المثلى منها لصالح الجميع للوصول إلى السعادة بلا (ضرر و لا ضرار).
تُقوّي السلوك العقلانيّ المنظم في الحياة النفسيّة، والاجتماعية، والفكرية، والدراسية للمتعلم، وتعززه.
تُعزّز امتلاك الثقافة الفلسفيّة والعلميّة و القدرة على التعبير الدّقيق؛
و اليقظة الفكريّة المنطقيّة و الصارمة؛
و المراقبة الذاتية خلال الحوار الفلسفيّ و التعبير و التفكير؛
تُنمّي القدرة على مواجهة المشاكل و إيجاد الحلول وبرهنتها؛
تُزيد القدرة على الفهم، والاستدلال الصحيح، والقراءة، والتعبير؛
تُنمّي القدرة على التركيب، والتنظيم، والتحليل، والتصنيف، والتعليل؛
تُنمّي وعي المتعلم لمحيطه و ذاته؛
تُنمّي القدرة على إصدار الأحكام، والنقد، واتخاذ المواقف؛
تُعرّف الفرد على التراث الفلسفي الإنسانيّ الكونيّ، و تزيد قدرته على التجاوب معه؛
تُوعّي الفرد بمبادئ حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية، وتمثلها وتساهم في الدفاع عنها و تنفي الطبقية.
تُزيد معرفة الفرد بالصراع الإيديولوجي والثقافي السائد في العالم، وتساعد على التعامل معه بإيجابية.
و تزيد معرفة الفرد بالنظم الاقتصادية، والسياسية، والإجتماعية؛
تُمثّل الدفاع عن القيم العليا، كالحرية، والحق، والعدل، والتسامح. تمكّن معرفة سبل الحق واكتشافها والالتزام بها، إضافة إلى اكتشاف مزالق الباطل والشر، ومحاولة تجنبها. تمنح الفرد القدرة على احتواء العنف الفكري وتوجيهه نحو صلاح المجتمع والفرد والإنسانية؛
تُمثل قيم التسامح الديني، والفكري، والحضاري و التي عمادها التواضع؛
تُزيد القدرة في الإعتماد على أسلوب و قواعد ألحوار الثلاثة أثناء التعامل مع الآخرين؛
أهمية الفلسفة للمجتمع تزوّد المجتمع بمبادئ، وأصول، وغايات النظام الاجتماعي و التربوي اللذين يحكمان المجتمع، والحياة الاجتماعية فيه, بما يضمن ضبط أخلاقه و حياته و تعامله و حقوق الآخرين.
تُعتبر مصدراً للمنظومة التربوية التي تتكون من المدرسة، والأسرة،
و المجتمع التي تستمد مناهجها، ومبادءها، ومادتها، وغاياتها، وأهدافها من فلسفة المجتمع خاصةً وفلسفة الحياة عامةً.
تنشئ أفراد المجتمع نشأةً اجتماعية، عن طريق تربية الأطفال، وتثقيف الأفراد بشكلٍ مستمر، وبذلك يعي الفرد وجوده الاجتماعي، والذاتي معاً.
تُعرّف الفرد على الأصول الفلسفية للثوابت الوطنية.
تُوعّي الأبناء و التلاميذ بحقوقهم وواجباتهم في المجمتع، مثل واجبات او متطلبات العمل والمواطنة، وتنظيم المجتمع؛
تُمنح القدرة على التكيّف والمساهمة في تغيير المجمتع، علماً أنّ أي تغيير في المجتمع مبنيٌ على أسس فلسفية؛
تُزيد قدرة الفرد على تمثيل نظام وقيم مجمتعه.

تكشف مشكلات المجتمع؛

و الأهم من كلّ ذلك؛ معرفة قوانين و أسباب إرتباط الأشياء و الموجودات بعضها ببعض ضمن النظام الكوني الموحّد, لحقيقة وحدة الوجود و صانعه و بآلتالي كيفيّة التناغم مع أنغامه و حركته و موسيقاه!

و تلك المعرفة العظمى المكتشفة عبر الفلسفة الكونيّة .. تُساعد في حلّها و كشفها، كونها تُعمّق وعي الفرد و تربطه بعالم الوجود كلّه، و بآلتالي تُزيد قدرته على معرفة المشكلات، و كيفية التفاعل معها لحلّها، و التعاون على تحسينها بوضع قوانين عادلة تحقق فلسفة الوجود البشري – الإنساني – الآدمي؛ لكن علينا قبل كلّ شيئ؛ معرفة مشكلات الفلسفة الكونيّة, لنتقدم في هذا المضمار بوضوح و بيّنة, و بآلتالي لبيان حقيقة المعرفة و آلياتها وطرق تفعيلها إن شاء الله؟

ألفصل الثاني:

مشاكل ألفلسفة ألكونيّة:

ألفصل الثاني :
مشاكل الفلسفة ألكونيّة:

من أهم و أخطر المشاكل التي تواجه الفلسفة الكونيّة للإستفادة منها :
هو الجّهل والأميّة الفكريّة التي نخرت أعماق المجتمع ألأسلاميّ و العالميّ بمن فيه من الطبقة(ألأكاديمية) المتعلمة خصوصاً المناهج الجامعية في الجوانب الأجتماعيّة و الإنسانيّة, و جهل أساتذة الجامعات و المدارس التي أهملت هذا الدّرس ألأساسيّ ألذي يتقدّم على كلّ الدّروس الأختصاصية الأخرى بفعل وتوجهات الحكومات التي لا تأسس دائماً طبقا للمعايير الكونية!

إن (الفلسفة الكونيّة) ترى بأنّ درس (الفلسفة) يجب أن تُدرَّس منذ السنوات الأولى في (رياض الأطفال) و بعدها (الأبتدائية) حتى الجامعة, لنبني قواعد المعرفة الأساسيّة في وجود آلاجيال و منذ البداية ليكون مؤهلاً لعملية البناء و الإنتاج عبر تلك المعرفة الكونيّة التي بدونها يصبح طفيّلياً في المجتمع كما هو حال أكثر الناس اليوم يتقدمهم السياسيون و الحكام و الرؤوساء!

حيث يجهل عامّة الناس حقيقة الفلسفة من ناحية موضوعاتها خصوصاً ألمسؤوليين و الرؤوساء و الوزراء و القضاة و المحامين رغم إنهم بدؤوا بدراستها مؤخراً من خلال درس الأدارة و الأقتصاد لكن بشكل سطحي ولا يعرفون أهدافها و الموضوعات التي عرضناها، مع أصولها، ومناهجها و غاياتها, لهذا يصفونها بصفات خاطئة والعزوف عنها في أكثر المواقع، كوصفها بأنّها غير متصلة بالواقع المعاش، و أنّها نظرية و عديمة الجدوى في الحياة ألعلمية و العملية، أو أنّها معقدة، وعسيرة، و صعبة، وتشكّل خطراً على المجتمع, و إن الفلسفة هي فلسفة أفلاطون و أرسطوا و أمثالها نفسها التي ذهبت مع تقادم الأزمان, لذلك لا نفع كثير فيها!!

لذلك نختصر لكم إبتداءاً طرح أسئلة هامّة كإضاآت لفتح أبواب المعرفة أمام أهل الفكر و التي بمعرفتها نقضي أو نُقلّل العوائق و المشاكل والتي تفتح لنا آفاق الوجود لبدء سفرنا المصيري هذا بظل نظام عادل بعيد عن الطبقيّة و الفوارق الحقوقيّة(1):

ما أهميّة الفلسفة؟
ما أهمية علم الاجتماع؟
ما أهمية الفلسفة الكونية و إختلافها مع الفلسفة العاديّة؟
ما أهم ألكتب الفلسفية, و في مقدمتها [الفلسفة الكونية] التي هي أمّ و ختام الفلسفة في الوجود, و قد كتبها الفيلسوف الكوني الوحيد؟
ما أهم الفلاسفة ألذين تركوا أثراً في هداية البشر؟
لماذا يجب أن ندرس الفلسفة؟
ما خصائص السؤال الفلسفي؟
ما معنى كلمة فلسفة؟

ما معنى الفلسفة؟
ما تعريف الفلسفة؟
ما أهمية الفلسفة؟
ما هي فلسفة التربية؟
ما علم نفس النمو؟
ما علم نفس الأطفال؟
ما علم نفس ألفضاء؟
ما هي قوانين حقوق السّفر للفضاء و إستعمار الكواكب؟
ماذا يطلق على علم الطبيعة؟
ما مناهج البحث في علم الاجتماع؟
ما خصائص السؤال الفلسفي؟
ما أهداف علم الإجتماع؟
ما المقصود بالفلسفة الاسلامية؟
ما مكونات الخلية النباتية و وظائفها؟
ما طريقة تحليل نصّ فلسفيّ؟
كيف نبحث الفلسفة الحديثة؟
ما تاريخ ألفلسفة لعلم آلنفس و آلاجتماع و علاقة القرآن بهما؟
ما هي فلسفة العلاقات الزوجيّة و تأثيرها آلطبيعي على تربية الأبناء؟
لماذا الطلاق يهزّ العرش الذي لا تستطيع كل قوى العالم و أسلحتها من التأثير عليه!؟
ما الفلسفة ما قبل سقراط؟
مقالات من تصنيف العلوم الإنسانية؟
بحث عن التربية الوطنيّة و الأسلاميّة و الأنسانيّة؟
مدخل إلى علم الإجتماع؟
بحث حول المذهب العقلانيّ؟
أين نشأت الفلسفة؟
ما مفهوم علم آلسّياسة؟
ما هو مفهوم علم الجغرافيا؟
ما مفهوم علم التأريخ و مذهب التأريخ؟
تاريخ الفلسفة اليونانيّة؟
ما هي عوامل ظهور الفلسفة الإسلاميّة؟
ما الفرق بين علم الكلام و آلفلسفة؟
عوامل ظهور الفلسفة الإشراقية؟
مآلفرق بين الحضارة و المدنية؟
مفهوم الدولة في علم الاجتماع؟
لماذا العلاقات الدوليّة تشوبها الإرباك و عدم الثقة؟
العوامل التي ساهمت في ظهور الفلسفة؟
كم نسبة تشكيل (فلسفة ملا صدرا) في الهيكل الفلسفي بشكل عام؟

تاريخ الفلسفة الحديثة المعاصرة؟
هل بحث الصدر الأول حقيقة الفلسفة و مداراتها و علاقتها بآلقانون!؟
هل بحث الفلاسفة عبر المراحل الفلسفية الستة التي ختمناها بآلفلسفة الكونية علاقة العلم والفلسفة بآلقانون؟
لماذا حاولت بعض اللوبيات حذف مادة الفلسفة و حتى العلوم الاجتماعية في فرنسا؟
حقيقة الفلسفة الكونيّة, و لماذا إعتبرت ختام الفلسفة؟
ما الفرق بين آلعلم و آلثقافة؟
و الأهمّ ؛ هل القرآن كتاب نفسانيّ و إجتماعيّ و فلسفيّ بآلدّرجة آلأولى؟
و إذا كان كذلك ؛ فلماذا لم تُبحث تلك الجوانب للآن من قبل المراجع و العلماء لإستنباط النظريّات الكونيّة ألمتعلقة بخدمة الناس بإطمئنان على آلأقل .. كونهُ كلام الله و هو أصدق القائلين؟
بل لماذا لم يُطبّق للآن إذا كان ذلك (الكتاب) يحقق صلاح و سعادة البشرية؟
هل بسبب آلذّات التي سمّأها الباري بـ (العقبة الكأداء) التي تسبّبت في الطبقيّة الظالمة؟

هذه العناوين الكبيرة؛ خصوصا السؤآل الأخير بشأن (ألطبقيّة في الإسلام) مُقدّمات أساسيّة لتأهيل ألعقل و القلب لدراسة الفلسفة آلكونيّة التي أساسها المعرفة الكونية طبقا لنظرية المعرفة؟

و يُمكنكم الأطلاع على حقيقة (الفلسفة الكونيّة) و ملحقاتها من خلال الرابط أدناه و الذي يضم:

نظريّة المعرفة الكونيّة.
فلسفة الفلسفة الكونيّة.
محنة الفكر الأنسانيّ.
ألأسفار الكونيّة.
أسفارٌ في أسرار الوجود.

مع عشرات الكتب المعرفيّة الأخرى ذات العلاقة عبر الرّابط التالي في موقع نور ألكتاب و كذلك موقع (ألكُـتب):

https://www.noor-book.com/u/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%8A%D9%84%D8%B3%D9%88%D9%81-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%88%D9%86%D9%8A/books
www.noor-book.com

---

(1) لأهمية هذا الموضوع الحيويّ الذي يعتبر بمثابة الأسئلة الأم و الأساس لتطور و سعادة البشرية؛ لذا سنقوم ببيان ألموضوعات ألأساسيّة التي تهم المعرفة في هذا الكتاب من منظور فلسفيّ من أجل درء الطبقيّة التي حطمت المجتمعات الأنسانيّة, على أمل أن تُدرّس في المراحل الدراسيّة المختلفة بحسب المستوى التعليمي لكلّ مرحلة, و سنقدم قبل كل شيئ موضوع (الطبقيّة) و تأثيراتها السلبية العميقة و العائقة لتقدم المجتمعات وسلامة حياة الأنسان و كرامته التي هي هدية الله تعالى للبشرية بإذن الله.

ألفصل الثالث:
ألإسلام و ألصّراع ألطبقيّ

الفصل الثالث :
ألإسلام و آلصّراع ألطبقيّ :

ألفلسفة إجمالاً كأم للعلوم .. إلى جانب ألأسلام المحمديّ – ألعلويّ بإعتباره الدّين الخاتم الذي يجمع مجمل الأحكام و القوانين و العقائد ألأساسيّة التي وردت في الأديان السابقة؛ يعتبر – أيّ الأسلام كما الفلسفة أيضاً بذاتها - أنّ الطبقيّة و النّظام الذي يحققه ؛ أكبر مشكلة و معظلة تُسبّب شقاء الإنسان و المجتمعات و تمنع تحقق السعادة فيها, لهذا له كلام حدّي و قاطع و واضح من النظام الطبقيّ و آثاره السيئة الدّنيوية و الآخروية على الأنسان و المجتمع!

هذا خصوصاً لو عرفنا بأنّ (الحكمة الكونيّة) تقول: [لا يُسعد مجتمع فيه شقيّ واحد؛ فكيف الحال إذا كانت المجتمعات كلها تشقى؟]!

رغم إنّ الطبقيّة هي السّبب في دمار الأمم و تفريق شملها و تشتيت وحدتها و سرقة حقوقها و بآلتالي إبعادها عن الرّبوبية لله الخالق من دون باقي الأرباب الأرضيّة و التي تسبّبت بالخلافات و النزاعات و الحروب و إستمرارها لتحقيق منافعهم ؛ إلّا أنّ (الطبقيّة) ما زالت حاكمة و بقوّة في جميع المجتمعات البشريّة برعاية الحكومات و الأحزاب الجاهليّة التي تحكم بظل الإستكبار, كل هذا يحدث و للأسف بسبب الأميّة الفكريّة و النزعة النفسيّة و الشهويّة و التسلطيّة التي تمتاز بها النفوس البشريّة ألمتخنزرة التي لم تتهذب بسبب (الأنا) و ميل أصحابها نحو التسلط و الملكية الفرديّة و الأنتصار للذّات و التمييز عن باقي طبقات المجتمع المسحوقة!

و رغم إعتقاد البعض حتى من الإسلاميين في الأوساط العلمية كأساتذة الجامعات و منها جامعة الأزهر أو الحوزات العلميّة في النجف و قم و غيرها, بكون النظام الطبقيّ دخل المجتمع الأسلاميّ عن طريق الغرب طارئة ؛ إلّا أنّ الحقائق التأريخيّة و وقائعها تؤكد بأنها كانت موجودة مع كلّ المجتمعات التي ظهرت قديماً و حديثاً, ففي زمن الأمبراطورية الفارسيّة القديمة كان التعليم على سبيل المثال مقتصراً على طبقة خاصة من أبناء الملوك و البلاط و التجار و قادة الجيش و كانت محرّمة على أبناء الفلاحيين و العمال و الطبقة الفقيرة, و كذا في الحقوق و الدّرجات!

و هكذا في البلاد الأخرى الرومانيّة .. حيث كان أبناء الملوك و السّلاطين يتّصفون بإمتيازات خاصّة لا يملكها باقي طبقات الشعب و هكذا كانت هذه الصّفة موجودة حتى في صدر الأسلام و إلى يومنا هذا في جميع البلاد الإسلامية, فكان من المسلمين مَنْ يمتاز بكونه من الأثرياء و آلملاكيين و بعضهم كان لا يملك قوت يومه و يستغل الفقراء منهم ..

و ما زالت المذاهب الاجتماعية المعاصرة تقوم على فكرة الطبقية للأسف، و تمايز بعض الطبقات على بعضها الآخر كما كانت عليه هذه الفكرة في العهود القديمة .. زمن اليونان والرومان، حيث كانت تسيطر هنالك طبقة السادة فقط، ولا قيمة للعبيد فيها. إذ أنهم مِلك يباع ويشترى ويتم التصرف فيهم استغلالًا واستثمارًا وتعذيبًا على أبشع ما يمكن أن يتصور من الفوارق الصارخة بين هاتين الطبقتين.

في البداية لا بُدّ أنْ نقرر أن الصراع الطبقيّ من الظواهر التي تختصّ بها المجتمعات غير الإسلاميّة أكثر بكثير من المجتمعات الإسلاميّة، و الحديث عنها وفد إلينا في ركاب الحضارة الغربيّة، و توجد الطبقات بشكل واضح و واسع في المجتمعات الرأسماليّة والهندوسيّة و الدّيمقراطيّة و الشعبية و الديمقراطية الغربية بل و حتى الاشتراكيّة، طالما أنها لم تصل إلى الشيوعيّة التي تعتقد الماركسيّة أنّ الطبقات تذوب و تختفي عند الوصول إليها.

والإسلام لا يعرف هذه الصورة في مجتمعه، لأنه يقضي على أسبابها قبل ظهورها .. و يتبيّن ذلك ممّا يلي:

1- الإسلام لا يسمح بالتفاوت الفاحش في الثروات ، فإذا كان يقر الملكية الخاصة والتفاوت فيها وهو أمر منطقي لاختلاف الجهود فإنه يوجب أن يكون التفاوت في نطاق ضيق، ضابطه ما يجعل المال متداولاً بين الجميع . يقول الله تعالى في تعليل

أول عملية لتحقيق التوازن الاقتصادي بين المسلمين، كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ . أي حتى لا يكون المال مقصوراً على فريق دون فريق.

2- الإسلام يقرّر اشتراك ألجّميع في ثمار بيت المال أو المنابع الطبيعية التي تديرها الدّولة، فإذا كانت الملكية خاصة أو ضمن جمهورية لأسباب كثيرة، فإنّ ثمارها يجب أن تعمّ الجميع [فَمَا الذِينَ فُضلُوا بِرَادي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَ فَبِنِعْمَةِ اللهِ يَجْحَدُونَ](النحل: 71)، من كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له، و من كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، قال الراوي: (فذكر من أصناف المال ما ذكر، حتى رأينا أنه لا حقّ لأحد منا في فضل).

3- الإسلام يُقرّر تقارب أنماط الاستهلاك في المجتمع، إذ يتخذ الإسلام من الإجراءات ما يكفل ظهور الناس بمظهر متقارب، فيعمد إلى حفظ الاستهلاك من أعلى عندما يمنع الغني من تجاوز مستوى معين من الاستهلاك، بتحريم الإسراف وتجاوز الحد المعقول، كما يعمد إلى رفع مستوى الاستهلاك من أسفل، عندما يقرر حد الكفاية لكل إنسان، وبهذا يذوب الناس في فئة واحدة شعارها التوسط والاعتدال وَالذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا (الفرقان: 67) ومن ثم يعيش المجتمع بعيداً عن أي لون من ألوان الطبقية.

4- الإسلام لا يقرّ المال معياراً للمفاضلة، فإذا كانت ملكية المال هي المحور الذي تدور حوله الطبقية، فإنّ الإسلام لا يقيم للمال وزناً في المفاضلة بين الناس، و إنما هم يتفاضلون بالتقوى والعمل الصالح إن أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ (الحجرات: 13)، الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لأبيض على أحمر ولا أحمر على أصفر إلا بالتقوى، وبهذا يجتث الإسلام كل جذر يمكن أن يمد الطبقية بماء الحياة.

5- الإسلام في علاجه يهتم بالجانب النفسي كما اهتم بالجانب ألماديّ، فعندما قضى الإسلام على إمكانيّة ظهور الطبقيّة بوسائل شتى، منها اشتراك الجميع في ثمار الملكية، فإنه سلك لذلك أسلوباً يقضي على إمكانية ظهور الصراع ولو نفسياً في مجتمعه، و قد تحقق ذلك عندما وسط الإسلام الدولة بين المالكين والمستفيدين من ثمار الملكية فتأخذ من الأولين وتعطي الآخرين، والعلاقة في الحالتين حالة الأخذ وحالة الإعطاء لا تقوم بين الدولة والأفراد فقط، وإنما يوجد طرف ثالث هو الله سبحانه وتعالى . حيث يؤخذ المال بأمره، ويعطى بأمره سبحانه، ومن ثم لا يشعر المعطي بتفضل، كما لا يشعر الآخذ بنقص . وبذا يكون الإسلام قد نزع من بين المواطنين الحقد، ولم يعط الفرصة للصراع النفسي أن يظهر، كما حال دون ظهور الصراع المادي من قبل . وبهذه الإجراءات يكون الإسلام قد حال دون ظهور الطبقية في المجتمع، ومن ثم يكون الحديث عن الصراع الطبقي في ظل الإسلام حديثاً غير ذي موضوع . وإذا كان مستوردو الحضارة الغربية قد استوردوا فكرة الصراع، كما قلنا، فإن ذلك لم يحدث إلا لغيبة النظام الإسلامي، الذي ما زالت آثار تطبيقه السابقة تصون المجتمع من الوقوع في براثن الصراع الطبقيّ!

حتى إن كلمة (ديمقراطيّة) لا تعني في مفهومها آلحديث ما كانت تعنيه عند أهلها و منشئي كلمتها، أيّ عند الأمة اليونانية، إذ أنها كانت تعني طبقة الشعب الحاكم، أيّ طبقة السّادة، ولا وجود للطبقة المستغلة (العبيد) في مفهوم كلمة الديمقراطيّة القديم, هذا إلى جانب أن كبار الفلاسفة وصفوا (النظام الديمقراطيّ) بحكومة ألجّهلاء!
لمعرفة التفاصيل راجع: [كتابنا؛ مستقبلنا بين الدِّين و الدِّيمقراطيّة].

لذلك فإنّ كلمة (حكم الشعب للشعب) كانت تعني آنئذ (حكم طبقة السادة) أو (طبقة الأعيان) أو (الوجهاء و الأثرياء) , و تعني الآن حُكم (طبقة المنظمة الأقتصادية العالميّة) بواسطة الأحزاب المختلفة و التي بدورها إنتخبت خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي 1900(القرن العشرين) ثلاثة أعضاء رئيسيّين من بين 350 ثرياً في العالم, و تمّ إنتخاب واحدا من الثلاثة ليكون هو الرئيس الأعلى في حال إتخاذ القرارات الهامّة التي تتعلق بمصير الأقتصاد و كل البشرية, بمعنى ليس فقط شعب واحد أو إثنين أو أكثر لا تحكم نفسها ؛ بل اولئك المستكبرين (الثلاثة) من بين 350 عضو يحيط بهم تجّار كبار كلّ بحسب إختصاصه و بلده و مرتبته الأعتباريّة يحكمون شعوب العالم كلّه من خلال سيطرتهم على منابع القدرة و الطاقة و الزراعة و بآلتالي التحكم بعملة الدّولار التي لا يستطيع المقاومة أمامه أيّة عملة أو قدرة إقتصادية, و يتجلى ذلك من خلال أغتيال الرئيس (جورج كندي) رئيس الولايات المتحدة(أمريكا) حين أراد إزاحة هيمنة تلك المنظمة برئاسة عائلة (روتشفيلد) عنها بإعتباره رئيس أكبر دولة, لكن ليس فقط لم يستطيع تحقيق ذلك.. بل إنتهى به الامر إلى إغتياله, حتى أوربا بعظمتها رغم توحد الدّول الإسكندنافيّة تحت راية واحدة و عملة واحدة(اليورو) قبل عقدين؛ فأنها لم تستطع الصمود أمام قوة الدولار و هيمنة أمريكا على العالم!

و لا توجد ديمقراطيّة (حكم الشعب) حتى بنسبة 1%, و القرارات المصيرية خصوصاً بشأن الأقتصاد و ما يتعلق بآلبنوك و آلمال و الدولار يتحكمون بها عن طريق إدارة الحكومات التي تترأسها الأحزاب و العملاء و الجواسيس في كلّ بلد بحسب وضعه و نظامه و إمكاناته و موقعه و القواعد العسكرية التي تحيط به من قبل الحلف الأطلسي, و إنّ أية حكومة حتى لو كانت مسنودة من الشعب كحكومة إيران الثوريّة – المقامة؛ لو خالفوا ذلك ؛ فأنّ المستكبرين في الغرب سيُحاصرونهم من خلال الأقتصاد و لقمة الخبز و الدواء و العلاج و كلّ ممكن من الناحية الأقتصاديّة و السياسية و الأعلامية و التكنولوجية و غيرها و حتى العسكرية لو تطلب الأمر ذلك عبر مختلف الوسائل و الأساليب.

وكذلك الحال عند الرومانيين وما كانت عليه الطبقية لدى الفئة الحاكمة منهم، ومن يلوذ بها من أمراء وفرسان وغيرهم، ولا قيمة تذكر لفئات الفلاحين والطبقات المتوسطة والفقيرة وطبقة العبيد والأسرى.

وقد تجلّت و ظهرت فكرة الطبقيّة في زمننا الحاضر خلال القرن الماضي عبر مفهوم و صراع مغاير، وهو الصراع الطبقي بين الطبقة العاملة ـ من عمال وفلاحين – بقيادة روسيا و الصين و بين طبقة الأغنياء و من يحيط بهم من متوسطي الحال بقيادة (المنظمة الأقتصادية العالميّة)، و قد عُرفت بآلصراع الإشتراكيّ – ألشيوعيّ من جهة و بين آلصراع ألرّأسماليّ، لأن الشيوعية هي غاية للاشتراكية كما يُعبّر عنها ماركس.

و هذه الفكرة الطبقية أظهرت للوجود نوعان من الحكم المتسلط الغاشم باسم طبقة من الشعب ليس لها من هذا الحكم إلا الاسم ضد الطبقات الأخرى المسحوقة.

و تقوم هذه الفكرة على إثارة الصراع الداميّ المستمر بين الطبقات و إيجاد الأسباب الدائمة لإثارته لإشغال الفئة المخدوعة به عن حقيقة أوضاعها وكذلك تقوم هذه الفكرة على خلق جوٍ من الاضطرابات والفوضى في كل بلدٍ يمكن أن تعمل فيها هذه الأفكار لتتوهم الشعوب المخدوعة من أن الفردوس المنشود لا يتحقق إلا إذا قام هذا الصراع الدموي وانمحت الطبقات الغنية (الأرستقراطية والرأسمالية).

ولما كانت هذه الفكرة تستند إلى مذهب اجتماعيّ لا يؤمن بدين أو عقيدة؛ لذلك فإنّها تهدف إلى تهديم كلّ معتقد لا يكون مبنيًّا على الأسباب الماديّة وتعتبر أنَّ الدين مخدِّرٌ (أفيون) للشعوب، وتستغل تأخر بعض الشعوب المتدينة لتثبت لها من واقع تأخرها أن سبب هذا التأخر مردُّه إلى هذا الدين الذي تعتنقه.

وأكثر ما يعتمد عليه أصحاب هذه الفكرة لترويجها هو واقع الشعوب و تأخر الكثير منها و سيطرة القويّ منهم على الضعيف، وأن هذه السيطرة ناشئة عن الفكرة الاستغلالية المتولدة عن الرأسمالية وأن التقدُّم العلمي لا يجتمع أو يأتلف مع الأفكار الدينية التي تشل من قدرة هذا التقدم عن أن يأخذ سبيله دون عائق.

ويعللون لمزاعمهم هذه بواقع الأمم الأوربية في العصور الوسطى عندما كانت الكنيسة مسيطرة، وما انقلبت إليه أحوال هذه الأمم بعد ما انعتقت من أسار هذه السيطرة الكهنوتية حتى إنهم يسمون هذا المنطلق بداية عصر النهضة.

وقد انخدع بعض المثقفين ثقافة غربية من المسلمين و أخذوا بهذه الحضارة المادية وهذا التقدم الكبير وظنوا ـ وهمًا منهم ـ أنّ الدين الإسلامي عائق للأمة الإسلامية عن الانطلاقة في هذا الميدان و أنه يُحرّم النظر و البحث في مثل هذه المسائل، و أن علم الدِّين يقتصر على الأمورِ التعبديَّةِ و بعض المعاملات المالية الشخصية التي كانت معروفة في العصور الغابرة، وأن القرآن قد أدى مهمته في العصر الذي أُنزل فيه و أنَّه لا يمكن أن يُتخذ دستورًا- كمفهوم الدساتير الحديثة في هذا العصر ـ لأنه كتاب يتعلق بالأمور التعبديّة و لم يقصد منه أن يكون كل شيء في حياة الناس، و إن صحّ أنّ الإسلام فيه من المفاهيم الأخلاقيّة ما نجعله دعوة أخلاقيّة ساميّة، فإنَّ هذه المفاهيم لا تكفي وحدها ليبنى عليها نهضة علميّة كهذه النهضة المعاصرة، و شتان بين ما وصل إليه الغربيون و الشرقيّون من مستويات عالية جدًّا في شتَّى العلوم و بين ما عليه الأمة الإسلامية مع اختلاف الأجناس فيها, بيد أن حقيقة مصادر العلوم و منطلقها كان على يد الإسلاميين كآلخوارزمي و البتاني و إبن سينا و الكوفي و غيرهم , فآلخوارزمي هو الذي كشف هندسة (الأعداد) حيث لم تكن تعرف من قبل حتى في الغرب لأنهم كانوا يستخدمون الواحد فقط كواحد و واحد بجانب واحد يعني إثنين و هكذا .. بينما طريقة الزوايا الهندسية التي إبتكرها البتاني حلّت هذه المعظلة لتصبح بمرور الزمن العقل الذي يتم من خلالها حسابات الحاسوب (الكومبيوتر) عن طريق الصفر

و الواحد كأساسين لم يكونا معروفين لولا هذا الكشف, لأن الكومبيوتر لا يعرف الحساب و الكتاب و التحليل إلا من خلالهما, و للمزيد يمكنكم مراجعة مقالنا الموسوم بـ [الحضارة الإسلامية أكبر حضارة عرفتها البشرية].

مما يؤكد أن الوحدة الجامعة التي تشدُّ بهؤلاء إلى الوراءِ هي الدِّين والدِّين وحده.

بعد كل هذه الحقائق و الحجج؛ هل من حجة لدى المثقفين الغربيين و (من المسلمين المتغربيين) و حجة المخدوعين بهم و بالمظاهر المادية المتعددة الجوانب في الحضارة المعاصرة, و لو محَّصنا هذه الحجة تمحيصاً دقيقاً لوجدنا أنّها حجة واهية لا تستند إلى أساس، وسنورد بعض النقاط الرئيسية التي يمكن أن تشير إلى ضعف هذه الحجة وعدم إمكانية اتخاذها مستندًا لتبرير هجر التعاليم الإسلامية و عدم معرفة روح الإسلام و الأخذ بها.

وأول هذه النقاط :

وأعتقدُ أنّه أهمّ من جميع النقاط الأخرى .. هى:

1- جهل الناس بآلفلسفة الكونيّة التي تؤكد على وجوب تسلح الأنسان الهادف بآلثقافة الكونية التي يعتبر (العلم) ركناً من أركانها – لا كل شيئ – كما يعتقد البعض حتى عند أولئك المثقفين بعقيدتهم الإسلاميّة و بما تتضمنه هذه العقيدة من أسس قويمة, لكنها بحاجة إلى بيان و تفصيل و تحليل و تجزئة و بآلتالي إلى فلسفة الإسلام ليكون مفيداً لحياة البشر و قابلة للتطبيق.

و قد قيل في الأمثال العربية: (مَنْ جَهلَ شيئًا عاداه), و هؤلاء معذورون من هذه الناحية لأنهم يجهلون حقيقةَ الإسلامِ, و من هنا نرى إن أكثرية المسلمين يرون أن تطبيق النظام الإسلامي في حياة الناس تخالف النظم الحديثة كآلديمقراطية و العلمانية!

و لو سألت أحداً منهم أن يذكر لك ما يفقهه من الإسلام؟ لقال لك:

[إنني ولدت من أبوين مسلمين و وجدتهما يعتنقان الإسلام ديناً فنشأت أقلّدهما في هذا المعتقد و أقوم بما يقومان به من عبادات, أو أقلّدهما فيما يقومان به دون أن أفقه الفائدة من هذه العبادات لأنني لم أجد لها مردودًا أو أثرًا إيجابيًّا في نفسي كما لم أجد ذلك فيهما ولا في محيطي الذي أعيش فيه ولا في واقع المسلمين كلهم].

وإن هذه هي الحقيقة بالنظرة التي تنطبق على واقع الأكثرية من المسلمين, إذ هم الغالبية العظمى، فكيف تريد من هذه الكثرة أن تعطي إنعكاسًا صحيحًا عن الإسلام ما دامت تعيش على هامشه و لا تعرف منه إلا صوراً مشوَّهة من مظاهره فتزعم أنها أمّة مسلمة و تحسب نفسها في عداد المسلمين، و ليس بينها وبين الإسلام إلا صلة الإسم الوراثي.

يضاف لذلك مسألة أخطر من هذا؛ و هي أن الحركات و الأحزاب التي إدّعت الأسلام لعشرات السنين و كانت تدعو لتطبيق أحكام الإسلام .. و إذا بها بعد وصولها للسلطة؛ قد عكست شيئاً آخر يخالف الأسلام بآلعمق و على كل صعيد, ممّا تولّدت قناعة خاطئة في عقول الناس خصوصاً الجيل الناشئ و هكذا الأجيال القادمة ؛ بأن الدّينو من يدعيه لا حقيقةَ له ولا يمكن أن يطبق كنظام للحياة, لهذا يجب إبعاده عن السياسية, و هذا ما حدث في العراق على يد الإسلاميين الذين وصلوا الحكم باسم الإسلام و طبقوا ما يخالف الإسلام جملة و تفصيلاً, و هذا ما حدث للمسيحية أبان القرون الوسطى عندما إتخذ القساوسة شعار الدين وسيلة لمنافعهم الخاصة دون منفعة الناس, فتصدى الفلاسفة لهم و هزموهم شرّ هزيمة.

بل و تسببوا لئن يتّهموا الأسلام بنفس تلك التهمة .. ولم يجعلوا بنظر الأعتبار الظروف و الزمان و المكان و الأسباب الأخرى بنظر الأعتبار .. حتى شاعت مقولة ظالمة مفادها: [فصل الدّين عن السياسة], و سيأتي بيان أسباب ذلك بآلتفصيل في الفصول القادمة إن شاء الله.

والنقطة الثانيّة هي:

الأسباب التاريخيّة في تخلّف المسلمين الحاليّ:
تحفل كتب التاريخ بذكر الإنقسامات التي حصلت في البلاد الإسلاميّة نتيجة لعوامل متعدّدة: أهمها:

ألف : ألترف ؛

باء: إنشغال (أولي ألأمر) و أهل آلدّين بأنفسهم للحفاظ على جاههم و مكاسبهم الشخصيّة، و الكيد لبعضهم بعضاً.

تاء: إنصراف العلماء و أكثر المراجع عن أداء واجبهم من الجّهر بالحقّ و الوقوف إلى جانبه - باستثناء أفذاذ لا يخلو زمانٌ منهم.

ثاء: إستغلال أعداء ألدِّين وعلى رأسهم الرأسماليون و الشعوبيّون لهذه التفرقة والعمل على توسعتها والحصول على مكاسب بسببها, و قد تلخصت حركتهم اليوم من خلال (المنظمة الأقتصادية العالمية) بقيادة النظام العالمي الإستكباري.

هـ: انصراف الخاصة والعامة من المسلمين عن متابعة الجهد العلمي والتفوق فيه إلى مراقبة هذا الصراع المتجدد. والمتعدد وسادسها: حصول النكبات الطبيعية والهجمات البربرية التي قوَّضت أركان .بين زعماء الأمة الإسلامية وانغماس أكثرهم فيه المعارف والعلوم مرات عدة. ومن ثم ما يعقب هذه الهزات من ركود طويل نسبيًّا إلى أن خالطت الأمم الغربية الأمة الإسلامية إبان الحروب الصليبية وأخذت عنها الكثير من حضارتها زيادة عما كانت اقتبسته منها عن طريق الأندلس أو البحر الأبيض المتوسط الذي كان يدعى آنئذ (بحر العرب).

واستمر هذا التقارب مدة طويلة من الزمن ينتج عنه التقارب مدة طويلة من الزمن ينتج عنه تدهور أوضاع الأمة الإسلامية وازدهار أحوال الأمم الغربية ولم تغير الخلافة العثمانية على ما كانت عليه في بداية منطلقها من قوة وصلابة من واقع هذه الأمة شيئًا فبقيتْ على حالها بعيدة عن الأخذ بأسباب العلم، لأن لغة العلم التي كانت العربية قبيل التغلب العثماني على الدويلات والإمارات الإسلامية العديدة أهملت وأصبحت اللغة التركية هي اللغة الرسمية للأمة الإسلامية مما أثر على النتاج العلمي فأصبح في غالبيته يقوم على شرح المتون وشرح وتلخيص هذه الشروح.. إلى آخر ما وصل إلى أيدينا من مخلفات هذه العصور المتأخرة.

ولما أن تمكن الغرب من تقطيع أوصال الخلافة العثمانيّة عمل على أن يقتلعها من جذورها فكان له ذلك وعاونه على تحقيق هذه الغاية بعض أبناء هذه الأمة لأسباب متعدِّدة, وأعقبت هذه النتيجة توسع سيطرة المستعمر الغربي على البلاد الإسلامية وخضوع أغلب هذه البلاد الإسلامية لهذه السيطرة بأشكال متعددة وظروف مختلفة، إلى أن تولَّد عن هذه السيطرة (الأجنبية) تيقظ بعض رجالات المسلمين فعملوا على تنبيه أمَّتهم من غفلتها وتحذيرها من الاستمرار في هذه الغفلة، وظهرت بعض الإشاعات الخفيفة في جنبات هذه الظلمة الواسعة التي عمَّت البلاد الإسلامية فترة طويلة من الزمن وتلاحقت هذه الأنوار - رغم شدة الظلام المخيم على كثير من بلاد العالم الإسلامي - ولكن النور لا يخفى أثره مهما اشتدت الظلمة.

و هكذا تكشّفت حقيقة الواقع المؤلم لبعض القلوب التي تفتحت بنور الإيمان وأخذت تعمل بإخلاص وجد في إيقاظ العالم الإسلامي وردَّه بتوَدة وصبر وعزيمة إلى معتقده.

و لابد لهذه الجهود المخلصة أن تؤتي ثمارها، لأن النهضات لا تتحقق والعثرات لا تقال إلا بإخلاص العاملين من كل صنف وفي كل زمان.

وأرى أن بوادر الخير ظاهرة في الأمة الإسلامية رغم تلاحق الشدائد عليها، لأن من سنن الله سبحانه أن لا يضيع الشدائد لا تخرج عن كونها ابتلاءات تتمخض عن إنابة إلى الحق بإذن الله و دولة الإسلام التي تقاوم المعتدين على كل الجبهات.

و النقطة ألثالثة:

أن العقلية الغالبة ـ حتى الآن ـ على علماء العالم الإسلامي و رجالاته هي صفة الفردية، وعدم الاطمئنان للآخرين أو الثقة بهم و بهذا لا يتحقق التعاون المنشود بين رجالات العالم الإسلامي على جميع المستويات.

وداء الفردية داء فتَّاك في جسم الأمة، لأن العبقرية، مهما تكن فذَّةً فإنها لا تبدع إن لم يكن إلى جانبها ما يشحذ من مضائها.

والحذر أو اليقظة شيء مطلوب ولكن شدّة الشك وعدم الاطمئنان أو الثقة بالآخرين يبعد الشُّقَّةَ بين الإخوة و يبقي ثغرات مفتوحة لكي يتسلل منها المخربون و المفسدون، و إن تبادل الزيارات ـ على جميع المستويات ـ بين رجالات الأمة الإسلامية وتولي وسائل الإعلام في بلاد العالم الإسلامي مهمة التقريب بين الشعوب الإسلامية يزيد في التقارب ويقضي على كثير من الخلافات التي صنعها الجهل والاستعمار وأعداء الإسلام.

واعتقد أن هذه النقاط الثلاث التي عرضتها آنفًا يمكن أن تكون نقاطًا رئيسية للأسباب التي نتج عنها التخلف الذي ورثه هذا الجيل المسلم عن آبائه وأجداده من العصور المتأخرة.

وإن إحساسه بهذا الواقع وشعوره بالتخلف عن الحضارة المادية ستدفع به لأنْ يغير من أوضاعه الشاذة ويعود إلى سلوك الجادة المستقيمة التي يدعوه إليها الإسلام.

وتبقى النقطة الأخيرة التي أودُّ عرضها؛ هي في الحقيقة ردٌّ على تساؤلات الكثير من المسلمين أصحاب الثقافة الغربية الذين لاحظَ لهم من الإسلام إلا صلة النسب، وهي:

والسؤآل الأهم, هو؛ هل الإسلام تسبب في هذا التخلف؟

إنّ التخلف ألعلميّ الذي يشمل غالبيّة البلاد الإسلامية مع البشرية أمر لا نكران فيه فهل تسبب الإسلام بهذا التَّخلف كما أشرنا؟ أو هل كان الإسلام سببًا له؟

إن جوابنا على هذا التساؤل هو دعوة (هؤلاء الجُّهال بدينهم) إلى أن يطلعوا على تعاليم هذا الدِّين من أبنائه أصحاب الاختصاص لا من (المستشرقين) أعداء الدّين الإسلامي، وأن يخصصوا لذلك بعضًا من وقتهم، وأن يدققوا في هذه التَّعاليم و من ثمَّ لا يترددون بإعطاء رأيهم فيما سيتوصلون إليه.

وإني على يقين أنَّ غالبيَّتهم ستأخذها الدهشة والألم معًا:

الدهشة؛ من اكتشاف أنّ الدِّين ليس دينًا كهنوتيًّا كمفهوم الدِّين لدى الغربيين، و إنما هو نظام دقيق جامع لشؤون الحياة، دنيا و أخرى، لا يرتضي لأتباعه التَّخلف والجمود والضعف والجهل، وإنما يدعوهم للأخذ بأسباب الحياة بكل ما لهذه الكلمة من معنى, بحيث عدّ الأمام الصادق(ع) و هو إستاذ رؤوساء المذاهب السنية بكون قوله تعالى: [ما خلقت الجنّ و الأنس إلا ليعبدون] يعني [ما خلقت الجنّ و الأنس إلا ليعرفون].

وسيأخذهم الألم؛ لهذه الغربة التي اكتشفوها في أنفسهم عن الإسلام الذي ينتسبون إليه، وعن هذه القوى المهدورة من جهودهم و أوقاتهم التي ضاعت في غير تثبيت مفاهيم الإسلام في أنفسهم وعن هذا المثل السيئ الذي يعطونه عن المثقف الذي يجهل حقيقة ما يتَّصلُ به اتصال نسبٍ و تاريخ و حضارةٍ.

و سيتبين لهم أن الإسلام يريد من أتباعه أن يكونوا عرفاء متميزين عن غيرهم في كلِّ شيءٍ تميزًا لجهة الفضيلة والصلاح، و يريدهم أن يكونوا متفوقين في كلّ شيء تفوق إرتقاء و سمو في معاني الإنسانية ومفاهيمها.

و يحرص على أن يكون أتباعه رواداً للمعرفة و للحقِّ و الأنتاج ودعاةً للخير وأمثلة حيّة لذلك.

وإن دعوة الإسلام إلى العلم و الثقافة(المعرفة)؛ دعوة مفتوحة لا حدود لها إلا فيما لا خير فيه، وإننا لن نجد في غير الإسلام تقديرًا للعلم وإشادة بالعلماء كما نجده فيه. وإن أبرز ما في هذا الدين الإسلامي أنه لا يحجز العقل والمواهب الأخرى التي يتمتع بها الإنسان عن أن تؤدي وظيفتها على أحسن وجه وأتمه.

وسوف يتحقق لهؤلاء (المخدوعين) بالثقافة الغربية أن الإسلام لا يحول دون الأخذ بالصالح من هذه الثقافة وأن الإسلام لا يدعو أتباعه إلّا لكل ما هو مفيد و نافع و مثمر.

وسيتبيّن لهم أنّ تخلف المسلمين ناشئ عن عدم تفهمهم لتعاليم دينهم و عن عدم أخذهم بالأسباب التي تجعل منهم خير أمة أخرجت للناس. وأن الحضارة المادية المعاصرة بحاجة إلى الرجل المسلم الذي يرتفع به عن الطريق المنحرف إلى الصراط المستقيم لتؤدي خير ما فيها لبني الإنسان وتحول بينهم وبين شرورها، لأن الوازع الديني والعامل الأخلاقي وفق التعاليم الإسلامية غير متوفر برجالات هذه الحضارة.

و لدينا كُتب و مؤلفات و مقالات عديدة عن أهمية هذا الموضوع الذي يمثل محور الإسلام .. و منها الكتاب ألقيم [ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين] لمؤلفه الكبير أبي الحسن الندوي, ففيه الكثير من النقاط التي يجب أن يعيها الشاب المسلم المثقف على مدى هذه الخسارة التي حاقت بأسره من جراء هذا التخلف.

و إنني أرجوا من هؤلاء ومن كل مسلم أن يرجع إلى تعاليم دينه، وإلى النبع الأساسي الذي بنيت عليه التعاليم الإسلامية، وهو الكتاب وسنة الرسول و أهل بيته عليه السلام ليتعرّفوا على علل الشرائع و أسباب الأحكام، وأن يتحققوا بأنفسهم من صلاحية هذا الدّين الإسلاميّ لأن يكون دين الإنسانية قاطبة. ولا أريدهم أن يتأثروا بما أقول دون تثبت من صحة ذلك لأن الإسلام هو الدين الوحيد الذي تلتقي عنده هذه الإنسانية، فهو وحده الذي أعلن تكريمه لعنصرها وتفضيله على سائر المخلوقات، ولأنه الدين الوحيد الذي يجمع أبناء الإنسانية على صعيد واحد لا فرق بينهم بسبب العرق أو اللون أو النسَبِ وإنما التفاصيل بينهم بالتقوى وبعمل الخير، ولأنَّ هذا الدين أعلن المساواة بين الناس فلا طبقية ولا تصارع وإنما هو وحدة ومساواة.

و إن الإنسانية لا يهنأ لها عيش إن لم تسد هذه المبادئ و تتغلب على نوازع الشر ومواطن السوء الكامنة في أعماق البشر.

و إن الصراع الطبقيّ الذي يسود في بعض العقائد المنحرفة على اختلاف أنواعها، بما في ذلك التفرقة العنصرية في عصر المدنية و التفوق العلمي، لا وجود له في الإسلام ولا يقبل به إطلاقا, بل يرفضه رفضا قاطعاً .

لهذا كله فإن الإنسانية آليوم بحاجة إلى مسلمين صادقين مع ذواتهم .. و ذلك هو إسلام الحنيفية السمحة ليعودوا بها إلى الجادة التي إنحرفت عنها فضلّت و تاهت في ظلمات الشرك والوثنية وعبادة المادة و دعوات الإلحاد و العلمانية و النظام الطبقاتي المرفوض في النظام الإسلامي و حتى في الأنظمة الشيوعية و الملحدة, بحسب قوله تعالى و بآلنّص الذي ورد في سورة الحشر/7:

[مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ۚ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ] (7الحشر).

{كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ} : لأنّ ألفيء الذي يعود لبيت مال المسلمين بلا قتال أو الموارد الطبيعية, قد قسمه الباري تعالى بين أهل الحاجة حسب الأولويات حتى لا يستقوي الأغنياء و أصحاب السلطان و الطبقة السياسية على فقراء المسلمين و عامّتهم بالاستحواذ على مثل هذه الأموال , و ذلك مراعاة لحقوق الضعاف و أهل الحاجات, و خمس لله ولرسوله يصرف في مصالح المسلمين العامة.

كل هذه المقدمات لكي لا تظهر الطبقيّة بشكل فاضح و آلتي تُعمّق الفساد و الظلم و الشقاء ..

ألطبقيّة سبب دمار ألبشريّة :

لنبحث كيفيّة ظهور الطبقيّة التي تسبّبت في الظلم و ركزت الفساد .. و كيف نبّهنا الله منها, و عرض علينا النهج الصحيح البديل للطبقيّة السائدة اليوم في العالم بشكل فاضح!؟

لقد نزل الشرع بها واضحاً مبيناً حريصاً على هؤلاء من بطش أولي القوى و الطبقات الحزبية و السياسيّة, ثمّ كانت القاعدة الكلية العامة : [... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا] , لينهي أيّ جدال أو تردد في تنفيذ أحكام الله و شرائعه, فطاعة الرسول(ص) كما طاعة وصيه وولية واجبة و نهيه واجب الاجتناب كما نهي وصيه و وليه , و هذا يحقق التقوى , فما التقوى إلا تنفيذ الأمر و الانتهاء عن المحرمات, و حذر الله عباده مغبة الوقوع أو التفريط و ذكرهم بعقابه الشديد لمن خالف أمر رسوله(ص).

قال تعالى في سورة الحشر آية 7 كما أشرنا آنفاً: [مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ۚ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ].

قال مفسرون في تفسيره و منهم السعدي و الطباطبائي: [و هذه الآية نظير الآية التي في (سورة الأنفال)، في قوله : [وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ], فهذا الفيء يُقسم خمسة أقسام, و هي:

- خُمس لله ولرسوله يصرف في مصالح المسلمين العامة, حيث ينوب عنه في عصرنا هذا مراجع الدّين الذين عليهم أن يطبقوا هذه الآية, خصوصاً في مسألة الأموال التي للأسف شهدت خلال حياتي بأن المرجع يترك جلّها كإرث لأبنائه و أحفاده.

- خمس لذوي القربى، و هم: بنو هاشم وبنو عبد المطلب، حيث كانوا يسوى بين، ذكورهم وإناثهم، وإنما دخل بنو المطلب في خمس الخمس، مع بني هاشم، ولم يدخل بقية بني عبد مناف، لأنهم شاركوا بني هاشم في دخولهم الشعب، حين تعاقدت قريش على هجرهم وعداوتهم فنصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم، بخلاف غيرهم، ولهذا قال النبي (ص) في بني عبد المطلب: [إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام],

- خمس لفقراء اليتامى، و هم: من لا أبّ له و لم يبلغ،

- خمس للمساكين,

- خمس لأبناء السبيل، وهم الغرباء المنقطع بهم في غير أوطانهم. وإنما قدر الله هذا التقدير، و حصر الفيء في هؤلاء المعينين لـ [...كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً], أيّ: مدوالةً و إختصاصاً [بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ], فإنه لو لم يقدره؛ لتداولته الأغنياء الأقوياء، و لما حصل لغيرهم من العاجزين منه شيء، و في ذلك من الفساد، ما لا يعلمه إلا الله و كما نرى اليوم ذلك في وضع الحكومات و الأحزاب التي تتداول تلك الأموال من دون الفقراء، كما أن في اتباع أمر الله وشرعه من المصالح ما لا يدخل تحت الحصر، ولذلك أمر الله بالقاعدة الكلية والأصل العام، فقال:

[وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا], و هذا شامل لأصول الدّين و فروعه و أهمّها (الولاية) التي تبنى عليها باقي الأحكام و الأصول و الفروع، ظاهرها و باطنها، و أن ما جاء به الرسول يتعيّن على العباد الأخذ به واتباعه، و لا تحل مخالفته، وأن نص الرسول(ص) أو وصيّه على حكم الشيء كنص الله تعالى، لا رخصة لأحد ولا عذر له في تركه، و لا يجوز تقديم قول أحد على قوله، ثمّ أمر بتقواه التي بها عمارة القلوب و الأرواح والدنيا والآخرة، وبها السعادة الدائمة والفوز العظيم، وبإضاعتها الشقاء الأبدي والعذاب السرمدي، فقال: [وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ], على من ترك التقوى، وآثر إتباع الهوى.

وصدق الله العليّ العظيم بقوله: [وَ أَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ] (الأنعام 153).

لماذا تعمّقت الطبقية مع مرور الزّمن؟
هل لقلة المعرفة أم لزيادتها وتطورها؟

أسباب تعمق و إستمرار ألطبقيّة هي:

الحقيقة بروز الطبقيّة و التخلف بآلتالي كنتيجة؛ لسببين رئيسيّن هما:

قلة المعرفة بآلأتجاه الإيجابيّ المفيد ؛

و زيادة المعرفة بآلأتجاه السلبي ألمُضرّ, بسبب جهل ألمُدّعين بمعرفة ألنّفس و آلأفاق الكونيّة, و سببها هو:

- آلأنا و حُبّ المال و الشهوات و الدّنيا كسبب رّئيسي في تعميق الطبقيّة و إستمرارها , بحيث ولّدت مختلف المصاعب و المشاكل للناس خصوصا الفقراء و المساكين و أبناء السبيل و المتعففين ..

ثم تشعبت من (الأنا و حب المال و الشهوات) إفرازات أخرى تسببت في إستمرار الامر و تعمقه , اهم تلك الإفرازات هي: التفسير الخاطئ للإسلام و الديانات و الفلسفات الأخرى.

- غياب روح الإسلام و مبادئه و ولايته من حياة الناس بسبب المبلغين للدين الذين يتّبعون أوامر مراجعهم و أساتذتهم في الحوزات.

- بروز حكومات ظالمة فتكت بآلأمم و الشعوب, بسبب تنصل من أشرنا عن مبادئ الإسلام الحنيف من الذين لم يحكموا بما أنزل الله تعالى و الذين وصفهم الباري بصفات لم أرَ أسوء و أقوى منها سلبية و إدانة و منها ما ورد في ثلاث آيات متتاليات في سورة المائدة بقوله : أنهم (كافرون) آية44. و (ظالمون) آية 45. و (فاسقون) آية 47.

هذا إلى جانب أنّ ألكثير من مراجع الدّين اليوم مع عوائلهم و أبنائهم و أصهارهم هم من أغنى الرّجال و لهم أرصده و مشاريع في داخل و خارج بلدانهم بآلمليارات.

هذه العوامل مجتمعة؛ تسببت في تعميق الطبقات و تكبير الفواصل بين شرائح المجتمع الواحد للأسف الشديد.

و السبب الرئيسي لكل ذلك هو قلّة المعرفة .. خصوصاً (الكونيّة) و غياب (التفسير السليم و الصادق و العميق لآيات القرآن) كأفضل و أكمل و أعجز .. و كخاتم لكلّ الكتب السّماويّة و لأنه صادر ممّن خلق الخلق و لذلك هو أعلم بتفاصيله و بما يسعده و يشقيه, لهذا نحتاج إلى المعرفة الصحيحة بعد معرفة مصادرها لنكتسب المطلوب لفهم الأسلام و الوجود و الكون.

و لكسب هذه المعرفة ؛ تتطلب معرفة مصادر المعرفة و آلياتها و كيفيّة تطبيقها!

فما هي مصادر المعرفة و آلياتها و أدواتها و كيفيّة الأستفادة منها و تطبيقها ؟

و سنتطرق لها من خلال الفصول القادمة إن شاء الله.

ألفصل الرابع
ألإستقراء

ألفصل الرّابع :
ألأستقراء :

منهج الأستقراء أهمّ أداة في آلمعرفة آلكونيّة:

يعتبر ألأستقراء أهمّ أداة للحصول على المعرفة من بين مجموعة عديدة من الأدوات التي سنذكرها, لكني ولأهمية الموضوع فقد خصصت له فصلاً كاملاً قبل ذكر أي بحث لبيان هذا الموضوع الأهمّ الذي يقرب نتائجه الدقيقة و الصحيحة إلى نسبة 100% لكسب المعارف و الحقائق المجهولة, و قد أبدع أستاذنا محمد باقر الصدر(قدس) بتأليف كتاب هام بحث فيه الأستقراء بعنوان [ألأسس المنطقية للإستقراء], فيرجى مراجعة ذلك للتعرف على الأسس المنطقية للإستقراء بشكل واضح و سنشير لباقي أدوات آلمعرفة إن شاء الله في محله.

المعرفة الحقيقة يجب أن تُكسب من منابعها ألمُعتبرة و من خلال مناهجها و طرقها ألرّصينة التي حدّدتها (فلسفتنا الكونية) و نشير لها إجمالاً بحسب آلآتي :

كلّ معرفة تتولد عن معرفة سابقة, و هكذا تلك المعرفة عن معرفة أخرى , حتى تنتهي سلسلة المعارف النظريّة إلى المعارف الأوليّة ألمعلومة بآلذّات, و هذا هو المنهج ألّذي درجَ عليه ألفلاسفة الإسلاميّون و الكثير من الفلاسفة الغربيّون, و إتضح من مجموع ذلك أنهم حسيّون - عقليّون.

و هناك إتّجاه آخر ظهر على يد بعض العلماء كآلسّهروردي و البهائي و إبن سينا وغيرهم؛ أطلق عليه بـ(آلمنهج الإشراقي), حيث أضافوا للحسّ و العقل بعداً آخر و هو (البعد الباطني).

و أضفنا أيضاً بعداً آخر و هو البعد ألذاتي التكوينيّ للسالك.

و بإجتماع تلك المحاور ألأربعة عبر ألتوالي المعرفي ثمّ الحسيّ ألعقلي؛ ثمّ التكوينيّ الذاتيّ؛ ثمّ الإشراق, تكتمل طرق كسب المعرفة.

من هنا و بعد إكتمال كسب المعرفة من منابعها المختلفة؛ تتحدّد قيمة و أهميّة و دور المعرفة فلسفياً عند المؤمنين بآلغيب عبر تجسيدها في الواقع بشكلٍ واضح و من خلال حياتهم الشخصيّة و العائلية و الأجتماعيّة الخالية من العنف و الطبقاتيّة و الظلم و الأستغلال و الفساد و و كما هو الواقع في جميع المجتمعات البشرية اليوم لجهلهم بقيمة المعرفة الكونيّة(1) و مصادرها!

و بتعبير أدقّ تعتبر (نظريّة الإستقراء) و أسسها, المنهج الأمثل و آلأفضل للوصول إلى المعارف و القيم الكونيّة الصحيحة بنسبة تقترب إلى 100%!

فما هي تلك القيمة(المعرفيّة) و كيف تتحدّد في المنهج الإستقرائي؟

ألمنهج ألإستقرائي ؛ أهم قانون فاعل في تحديد ألمعرفة و تقنينها :

فما هو آلأستقراء و ما هي علاقته بآلقياس و غيرها من المعلومات الهامة؟

و سنجيب على تلك الأسئلة بآلتفصيل في الموضوعات القادمة:

تعريف الإستقراء لغة و إصطلاحاً:

نستعرض معكم تعريف الاستقراء لغة واصطلاحاً؛ ألإستقراء و آلقياس؛ الإستقراء و الإستنتاج؛

مهارة الإستقراء؛ الإستقراء و الاستنباط في البحث العلميّ؛

معنى الإستدلال و الإستقراء :
مشكلة آلإستقراء؛ إستقراء بالانجليزي؛
منهج الإستقراء عند الأصوليين والفقهاء؛

تعريف ألإستقراء:

كما أشرنا في الفصل المتقدم إلى أهمية و دور و مكانة الإستقراء في العلوم و العقائد, يعتبر ألإستقراء : أهم قانـون فاعل في تحديد ألمعرفة و تقنينها :

فما هو الأستقراء و ما هي علاقته بآلقياس و غيرها من المعلومات الهامة.

و سنستعرض لكم تعريف الاستقراء لغة واصطلاحاً؛

الاستقراء و القياس؛
الاستقراء و الاستنتاج؛
مهارة الاستقراء؛
الاستقراء والاستنباط في البحث العلمي؛
معنى الاستدلال و الاستقراء؛
مشكلة آلأستقراء؛
استقراء بالانجليزي؛
منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء.

تعريف الاستقراء لغة و إصطلاحاً:

ألمنهج الإستقرائي يعتمد بشكل كبير على ملاحظة المتعلم، إذ يتم تقديم مجموعة من الأمثلة من قبل المعلم تتيح للطالب القدرة على استنتاج كيفية عمل المفهوم، وذلك من خلال الملاحظة والقدرة بعدها على تحديد القواعد المرتبطة بذلك المفهوم، وهو عكس المنهج الاستنتاجي والذي يعتمد على المعلم بشكل أكبر، إذ يشرح المعلم مفهوم جديد، ثم يمارس الطالب هذا المفهوم مباشرةً.

إستقراء الوقائع ؛ تتبعها عن قرب معاينة و مشاهدة للوصول إلى أحكام عامة.

ألأستقراء في المنطق؛ تتبع الجزئيات للوصول إلى نتيجة كلية.

أما في (الفلسفة و التصوُّف) الاستدلال العقليّ و الانتقال به من الخصوص إلى العموم.

ألعِلاقة بين آلقياس و آلاستقراء :

فالاستقراء يضمن مطابقة المقدمات للواقع.والقياس يضمن عدم تناقض الفكر أثناء انتقاله من مقدمات ما إلى نتيجة صحيحة صحة منطقية.فكلاهما محتاج للآخر.فالقياس في حاجة إلى الاستقراء ليمده بمقدمات كلية صحيحة من ناحية الواقع(لأنه لا إنتاج من قضيتين جزئيتين).والاستقراء يحتاج إلى القياس لكي يقوم له بدور المراجع أو المحقق، لأن القضايا الكلية التي توصل إليها الاستقراء بالملاحظة والتجربة لا نستطيع التحقق من صدقها إلا بتطبيقها على حالات جزئية جديدة.

أقسام آلإستقراء :

1- ينقسم الاستقراء من حيث كمّية الأفراد المستقرئة إلى تام و ناقص ، والتّام منه يحصل بملاحظة الحكم المشترك في جميع جزئيات كلّي معيّن، كالحكم على الكلمة بأنّها (لفظ دال على معنى) لملاحظة هذا الحكم في جميع أفراد الكلمة (الاسم والفعل والحرف).

أمّا الاستقراء الناقص، فهو تتبع بعض الجزئيات لتعميم حكمها على الكلّي.
وهذا النوع من الاستقراء هو المتبادر عند إطلاقه.

وقد صرّح بعضهم بأنّ أمثلته في الشرع كثيرة، من قبيل الحكم بسماع شهادة العدلين وترتيب الأثر عليها، أو الحكم بأنّ كلّ صلاة واجبة لا يجوز القيام بها على الراحلة.

2- ينقسم الاستقراء بلحاظ دلالته على الحكم الشرعي إلى مباشر وغير مباشر، والمباشر ما يستقرئ فيه عدد من الأحكام للتوصل بها- مباشرة- إلى الحكم الكلّي، كاستقراء الحالات التي يعذر فيها الجاهل توصلًا إلى الحكم بمعذوريته في جميع الحالات.

أمّا غير المباشر فهو الاستقراء الذي يثبت من خلاله دليل لفظي يستدل به على الحكم الشرعي، كاستقراء الخبر لإثبات تواتره وصدوره عن المعصوم ثمّ الاستدلال به على ما يتضمّنه من حكم شرعي، فيكون الاستقراء دليلًا عليه بصورة غير مباشرة.

والأستقراء؛ هو تصفح الجزئيات لإثبات حكم كليّ.

وبعبارة أُخرى : دراسة الذهن لعدّة جزئيات ، ليستنبط منها حكماً كليّاً كما إذا شاهد عدّة أنواع من الحيوانات ، فوجد أنّ كل نوع منها يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ ، فيستنبط منها قاعدة عامّة ، وهي أنّ كلّ حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ.
فحقيقة الاستقراء هي الاستدلال بالخاص على العامّ ، كما أنّ حقيقة التمثيل هي الاستدلال بالخاصّ على الخاصّ. فملاك الاستنباط في التمثيل هو التشابه بين جزئيين ، بينما ملاكه في الاستقراء هو التشابه بين جزئيّ لم ندرس حاله ، وجزئيّات درسنا حالها ، فنُلْحِق الجزئي المجهول ، بالجزئيات المعلومة الحال, و أمّا البرهان ، فلا صلة له بالتمثيل و الاستقراء ، إذ ليس الجزئي هناك موجباً للمعرفة، بل هو الاستدلال بالعام على الخاص، يعني الاستدلال بالكبرى الكليّة على مقدمة كليّة ، كما سيأتي بيانه, وأركان الاستقراء - كالتمثيل - أربعة :

١. الأصل ، وهو الجزئيات الّتي درسنا حالها.
٢. الفرع ، وهو الجزئي الّذي نريد أن نتعرّف على حاله.
٣. الجامع ، وهو جهة المشابهة بين الأصل والفرع ، كالحيوانية في المقام.

٤. الحكم ، وهو ما علم ثبوته للأصل ، والغرض إثباته للفرع ، كتحريك الفكّ الأسفل.

ثمّ إنّ المعروف تقسيم الاستقراء إلى قسمين : تام وناقص.

فالاستقراء التامّ هو تصفّح حال جميع الجزئيات بأسرها ، كما إذا تجوّل في جميع شوارع بلد خاص ، ولم يستثن أي شارع منها ، فرآها جميعها نظيفة ، مشجّرة ، معبَّدة ، فيقول عند توصيف هذا البلد : شوارع هذا البلد كلّها نظيفة ، مشجّرة ، ومعبّدة.

والاستقراء الناقص هو أن لا يفحص المستقرئ إلّا بعض الجزئيات ، كمثال الحيوان ، فإنّه باستقراء الكثير من أنواعه ـ لا جميعها ـ يجد أنّها تحرّك فكّها الأسفل عند المضغ ، فيحكم على ما لم يره من الحيوانات بذلك ، مؤسساً قاعدة كليّة هي : كل حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ.

قيمته آلعلميّة :

ألإستقراء التام في الحقيقة ، ليس من مقولة الاستدلال والاستنباط ، ولا يستكشف فيه حال مجهول من معلوم ، وإنّما هو إعادة جمع وصياغة ما شاهده الإنسان ، في قالب واحد ، ففي المثال المذكور يصب الإنسان كلّ انطباعاته عن شوارع البلد الّذي تجوّل فيه ، في قالبٍ جامع ، ويقول : كل الشوارع كذا وكذا. فهو بدلاً من أن يتكلم بالتفصيل ، يكتفي بالإجمال.
إنّما الكلام في الاستقراء الناقص ، الّذي يعد من أقسام الاستدلال.

المعروف عند القدماء أنّ الاستقراء الناقص غير مفيد للعلم ، لأنّه ما دمنا لم ندرس جميع جزئيات الحيوان ـ مثلاً ـ فكيف يجوز لنا الحكم بأنّ كل حيوان يتحرك فكّه الأسفل عند المضغ ، إذ من المحتمل أن يكون هناك حيوان يعيش في الغابات وأعماق البحار ـ لم ندركه ـ يتحرك فكّه الأعلى عند المضغ ، كما ثبت بعد ذلك في التمساح ، ولأجل ذلك قالوا إنّ الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين.

نعم ، لا شك أنّه يفيد الظن ، والظن يُلحق الشيء بالأعم الأغلب.

والحق أن يقال إنّه إذا تهاون المستقرئ في استقرائه ، وترك الكثير ممّا يمكن التفحص عنه ، واكتفى بالقليل ، فلا شك أنّه ربما لا يفيد حتّى الظن. ولو أفاده لما تجاوز عنه. وأمّا لو بذل جهده ، وسعى سعيه إلى حدٍّ كبير ، ولم ير باباً إلّا طرقه ، ووصل إلى نتيجة خاصة ، وصار احتمال مخالفها ، احتمالاً ضئيلاً لا يتوجه إليه الذهن وإن كان موجوداً في زواياه ، فعند ذلك يفيد العلم ، أي العلم العرفي ، باعتبار فرض الاحتمال المخالف كالعدم. وكلّما اتّسع نطاق الاستقراء ، يبتعد صحة الاحتمال المخالف ، إلى حدٍّ ينساه الذهن في مقام القضاء.

وما ذكره القدماء أمر متين ، إذا فسرنا العلم بالاعتقاد الجازم الّذي لا نحتمل خلافه أبداً ، حتّى واحداً في المليار. ومن المعلوم أنّ الاستقراء الناقص لا ينتج هذه النتيجة ، إذ الاحتمال المخالف ـ ولو بصورة ضئيلة ـ موجود في الضمير ، وهو على طرف النقيض من العلم.

والعلم بهذا المعنى هو مصطلح منطقي ، غير أنّ العقلاء ـ في فروضهم العلمية ـ يكتفون بما هو أدون من ذلك. فلو تبيَّن حال موضوع بنحو يطمئن إليه الفؤاد ، وكان الاحتمال المخالف ضئيلاً إلى حدّ لا تتوجه إليه النفس ، يسمون الاستقراء دليلاً علمياً لا ظنياً ، وذلك لإهمالهم الاحتمال المخالف الضئيل المكنون في الذهن. وهذا هو الرائج في التحليلات الاجتماعية والعلمية. وإليك مثال في غير الاستقراء :

لو وقع حريق مهيب في معمل من المعامل ، وجاء الخُبراء لتحقيق مَنْشئه ، وتحديد فاعله ، فيفترضون عدّة فروض ، ثمّ يَردّون الواحد منها تلو الآخر ، حتّى يستقرّ نظرهم على أقواها وهو ـ مثلاً ـ أن تكون النار قد انقدحت من احتكاك أسلاك كهربائية أوجدت في البداية حريقاً في زاوية معينة من المعمل ثمّ انتشرت إلى سائر أرجائه. فيخرجون بهذه النتيجة ،

ويعلنون على الملأ أن سبب الحريق هو ذلك.

ومع ذلك كلّه ، فالخبراء لم يحصل لهم اليقين القاطع بأنّ هذا هو سبب الحريق لا غير ، علماً لا يحتمل معه أي احتمال آخر ، كاحتمال أن تكون الطائرة الّتي مرّت فوق المعمل قبل احتراقه ، قد أحدثت شرارة أوجدت الحريق. فإنّ هذا الاحتمال غير معدوم على القطع ، وإن كان ضئيلاً للغاية. ومع ذلك فالمحللون للقضية يهملون هذا القدر من الاحتمال ولا يعتنون به.

وعلى ذلك ، فهناك نسبة خاصة بين التوغل في الاستقراء ، وضآلة الاحتمال المخالف ، فكلّما اتّسع نطاق الاستقراء ، وطَرَق المستقرئ كلَّ باب يواجهه ، وقطع كل طريق يعترضه ، وإن لم يستوف جميع الطرق لعدم تمكّنه منه ، أو لوجود مانع عنه ، أو لوجود صوارف خاصة ، كان الاحتمال المخالف لنتيجة الاستقراء ضئيلاً.

وكلما ضاق نطاق الاستقراء ، واكتفى المستقرئ بالأقل من الكثير ، صار الاحتمال المخالف ماثلاً في الذهن غير غائب عنه. فغيبوبة الاحتمال المخالف شدّة وضعفاً ، أو ظهوره كذلك ، تابع لاستفراغ الوسع وبذل الجهد.

ولو أردنا أن نفرغ ذلك في قالب الاصطلاح الرياضي ، نقول : إنّ بين قوة الاستقراء وضعفه من جهة ، وقوة الاحتمال وضعفه من جهة أخرى ، تناسب عكسي. فكلما قوي الاستقراء وطال نطاقه ، ضعف الاحتمال المخالف ، وكلما قوي الاحتمال المخالف للنتيجة الّتي يفيدها الاستقراء ، يكشف عن ضعف الاستقراء. فلو أراد المستقرئ أن يصل إلى القمة من العلم العرفي والاطمئنان العقلائي ، فعليه أن يستفرغ وسعه إلى حدّ ينتفي معه الاحتمال المخالف من زوايا الذهن ، وإن كان لا ينعدم أبداً إلّا إذا كان الاستقراء تامّاً.

وليُعلم أنّ ملاك الحكم في الاستقراء هو التشابه بين الشيئين ، ومن المعلوم أنّ المتشابهين قد يختلفان في الحكم ، إلّا أنّا إذا نظرنا إلى الأكثرية فوجدناها محكومة بحكم خاص ، نُلحق البقية بها ، ولذلك لا يمكن القطع بالحكم ، إذ ليس هنا دليل عقلي يُبَرْهَنُ به على وحدة المتشابهين في الحكم.

وأمّا التجربة ـ الآتي بحثها ـ فالأساس في سريان الحكم فيها إلى جميع الأفراد ، هو التماثل في الحقيقة والتوحّد في الماهية ، ومن المعلوم أنّ المتماثلين يجب أن يتحدا في الحكم ، حسب البرهان العقلي الّذي سيوافيك بيانه.

وممّا تقدم يعلم أنّ أداة الاستقراء ليست أداة حسيّة محضة ولا أداة عقلية كذلك ، بل هي مزيج من الحسّ و العقل ، فإنّ ؛

الإستقراء الكامل : يرجع إلى بيان ما أدركه المستقرئ بحسّه ، تحت ضابطة عامة ، و من المعلوم أنّ الحكم على الجزئيات المتشتتة بحكم واحد هو من عمل العقل لا الحسّ.

و أمّا الإستقراء الناقص : فهو استدلال بالخاص على العام ، ولا شك في اشتراك الحسّ والعقل معاً في ذلك لأنّ هذا الاستقراء قائم على أنّ المستقرئ لا يتفحّص إلّا عن بعض الجزئيات بحسّه ، ومن المعلوم أنّ الانتقال منها إلى حكم عام شامل لما لم يتعلّق به الاستقراء ، يستمدّ من العقل.

ألفصلِ آلخامس
قيمةُ آلمعرفة

ألفصل آلخامس:
قيمة آلمعرفة :

ألمعرفة أعظم نعمة إلهية أهدي للبشر و قد عظمها الباري كثيراً في آيات و مواضع عديدة, لحثّ الناس عليها و التسلح بها لأداء دورهم في هذا الوجود, و لعل آية 72 في سورة الأحزاب و التي تتحدّث عن الأمانة التي ودّعها الله للأنسان لحملها و أداء مضمونها هي أكبر آية في القرآن الكريم بنظري, يقول تعالى: [إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا] .

و الإنسان منذ أن وجد على الأرض و لأنه كان بآلاساس جاهلاً ، فقد عاين الأشياء بنظره ، فعلم بعلمٍ بسيط لا يعتريه شك ولا يشوبه ريب أنّ الفضاء مملوء بموجودات هائلة ، و الأرضَ تحتوي على كائنات لا تُعدّ و لا تُحصى ، هو أحدها, و يكتنف الوجود أسرار و كنوز عظيمة!

كما علم بعلم فطري مع مرور الزمن أنّ في الكون ديّاراً سوى ما يراه، و أنّ في صحيفة الوجود موجودات غيرها ، و أنّ وراء نفسه و تصوراتها حقائق واقعية ثابتة ؛ لم يَرْتَبْ في ذلك أبداً.

وكل واحد منّا إذا رجع القهقرى إلى أُوليات حياته ، يقف على أنّه ما عرف يمينه من يساره إلّا وقد أدرك قبل عرفانه هذا ، أنّ وراء وجوده وتصوراته عالماً مشحوناً بالموجودات ، وأنّه في هذا العالم مبدأ لأفعال تصدر عنه باختياره ، فهو يأكل إذا جاع ، ويشرب اذا ظمئ ، ويكتسي إذا عري ، ويستريح إذا تعب ...

إنّ الاعتراف بأنّ وراء ذهن الإنسان و ذهنياته حقائق ووقائع تحكي عنها علومهُ وإدراكاته ، ليس بمعنى تصويب عامة آرائه وأفكاره ، بل المراد التصديق الإجمالي بأنّها تكشف عن واقعيات ، لأنّه كما يكون مصيباً في بعض إدراكاته ، قد يخطئ في بعض آخر منها.

هذا ما عليه جل البشر. إلّا أنّ هناك شرذمة قليلين خالفوا الرأي العام في هذا المجال ، وهم بين منكرٍ للواقعيات والحقائق ، قائلٍ بأنّ الصور الذهنية ليست إلّا خيالاً في خيال و لا تكشف عن شيء وراءها أبداً.

ومسلّم بالحقائق والواقعيات ولكنه شاكّ في صحة انطباق ما ندركه عليها ، غير مذعن بأنّ لهذه الصور إمكانية الكشف عمّا وراءها.

وهاتان الطائفتان تقابلان المنهج الثالث الّذي إتفق عليه عقلاء البشر.

و بعبارة أُخرى : إنّ ها هنا مسألتين ؛ مسألة وجود واقع موضوعي للإدراكات والإحساسات.

والأخرى مسألة مطابقة ما يبدو لنا في إدراكنا و حواسنا لذاك الواقع.

فهناك من ينكر المسألة الأولى ، و هناك من يقبلها, و لكنه يشكّ في مطابقة ما يبدو في إدراكنا و حواسنا لما هو الواقع.

فالمذاهب ـ إذن ـ في تقييم ألمعرفة الكونيّة :

ثلاثة مناهج بحسب المعتقد الفلسفي ألكونيّ :

ألأوّل ـ منهج الإنكار.

ألثّاني ـ منهج الشك.

ألثّالث ـ منهج الجزم واليقين.

و سنبحث تلك المناهج الثلاثة في ثلاثة فصول , كأبواب للإحاطة الشاملة بالفلسفة الكونيّة كختام للفلسفة في الوجود إن شاء الله.

الفصل السّادس
مناهج تقييم المعرفة:
أولاً : منهج ألأنكار

ألفصل السّادس
مناهج تقييم المعرفة:

أولاً؛ منهج الإنكار : MSIHPOS

إنّ تاريخ الفلسفة اليونانية يحكي عن ظهور جماعة في القرن الخامس قبل الميلاد ، يدّعون أنّهم من أهل الفضل و العلم ، كانوا ينكرون المحسوسات والبديهيات ، و يَعُدّون صحيفة الوجود خيالاً في خيال ، ولا يعترفون بشيء من الواقعيات ، وغاية ما كانوا يعترفون به بعد البحث والجدال ، هو وجودهم وذهنهم وذهنياتهم. وهؤلاء عُرفوا في تاريخ الفلسفة بالسوفسطائيين.

و ممّا ينقضي منه العجب ، أنّ الجدل ربما كان يجرهم إلى إنكار وجود أنفسهم أيضاً ، ومع ذلك كله كانوا يعيشون كسائر الناس الذين لا يشكون في الحقائق ، بلا اختلاف بينهم في المعيشة والسلوك. فلم يُشاهد من المنكرين ، الضحكُ في مقام البكاء ، ولا النوم عند الجوع ، ولا السكوت في موضع التكلم. وذلك يعرب عن أنّهم كانوا يتفوهون بما ليس في قلوبهم ، ويقولون بما يضاد ما توحيه إليهم فطرتهم ، وهو أنّه لا يسدّ جوع الإنسان خيال الأكل إذا جاع ، ولا يرويه تصوُّر الماء إذا ظمئ ، ولا يكسوه خيال الثوب إذا عري ، ولا يريحه تفكير الراحة إذا تعب.

بواعث الإنكار:

فلا بد ـ في ضوء ذلك ـ من البحث عن الحافز أو الحوافز الّتي جرّتهم إلى تبني هذه الفكرة الساقطة. ولعلّ الّذي دعاهم إلى تبنيها أحد الأمرين التاليين أو كلاهما.

الأوّل ـ ظهور الآراء المتشتتة في الأبحاث الفلسفية فيما يتعلق ببدء العالم ونهايته ، وموجده ، وغرضه وغير ذلك ممّا تضاربت فيه الآراء. ورأوا أنّ كل طائفة تخطّئ الأُخرى وتردّ براهينها ، والتشاجر والتنازع فيما بينها قائم على قدم وساق ، فلا ينقطع البحث ولا يصل إلى غاية.

فهذا البسط والعمق من جانب ، وبساطة أفكار القوم في تمييز الصحيح من الآراء عن الزائف منها ، من جانب آخر ، جعلهم حيارى ، وعقولهم صرعى ، فلجئوا إلى مسلك آخر ، وهو مسلك السفسطة بأقسامها.

الثاني ـ ظهور فنّ الخطابة في تلك الأدوار ، وهذا الفن يبتني على ذوقيات وتحليلات يستحسنها البسطاء ، حيث يجدونها ملائمة لبعض قواهم. وكان للخطابة تأثيرٌ واسعٌ في تلك الحقبة ، فاستخدمها رجال السياسة لبيان أهدافهم السياسية في إجراء الإصلاحات ، أو إشعال الثورات ، أو إخمادها. بل كان المحامون في المحاكم القضائية يستخدمونها في الدفاع عن موكليهم. فلأجل ذلك دوّنوا لها أصولاً وقواعد ، وصارت فنّاً مستقلاً.

فلما كان القوم يرون أن رجال السياسة قد يتبنون موقفاً اليوم ، وآخر غداً ، ورأوا أنّ كل محام يتبنى شتى ما ينتفع به موكله ويبطل ما يدّعيه خصمه ، بل ربما لجأ محامٍ واحد إلى الدفاع عن المتخاصمين جميعاً ، كل ذلك صار سبباً لتشكيك القوم في ثبوت واقعية وراء التفكير الإنساني ، إذ رأوا أنّ الحقائق مَلْعَبَةُ الأفكار والآراء.

وظل القوم تائهين في ضلالتهم ، يسوقون العامة إلى حضيض الجهل والظلمة ، إلى أن نهض الفطاحل من الأغارقة الأقدمين كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، فكافحوهم ، وبددوا شملهم ، وحلّوا عقدهم وشبهاتهم ، وأوضحوا أنّ للأشياء كلها حقيقة وواقعية ، وإن اختلفت الآراء والأفكار في إدراكها ، وأنّ الفلسفة هي العلم بأحوال الأعيان الخارجية على ما هي عليه ، ولو أنّ الإنسان سعى في تحصيل ضالّته على نظام صحيح ، لظفر بها. وتحقيقاً لهذه الغاية ، قام المعلم الأول بتدوين المنطق وتبويبه ، واستطاع بذلك أن يقضي على شبهات القوم.

أقسام المنكرين :

ثمّ إنّ المنكرين للواقعيّات على أقسام ثلاثة :

١. من أنكر الواقعيات بقول مطلق ، فلم يعترف بواقعية شيء من الأشياء.

٢. من وقف على أنّ إنكار الواقعيات على الإطلاق يتضمن الاعتراف بعدّة حقائق من حيث لا يشعر. ولأجل ذلك أخذوا منحىً آخر ، فقالوا : لا علم لنا بأيّ واقع من الوقائع ، أو أيّة حقيقة من الحقائق.

و قد عزب عن الطائفتين أنّ ما تبنتاه يتضمن الاعتراف بواقعية أنفسهم و ذواتهم, وأنّ لهم علماً و تفكيراً.

٣. من وقفوا على المؤاخذة السابقة ، فقالوا ليس لنا علم بشيء عدا ذاتنا وتفكيرنا ، فاعترفوا بواقعيتين : واقعية ذات الإنسان وعلمه.

و مجمل القول في هذا المنهج ، أنّ الإنكار ، بقول مطلق أو على وجه نسبي ، داءٌ فكري تجب معالجته بالطرق السلمية المنطقية أوّلاً ، كما قام بذلك المعلم الأول وتلامذته. فإن لم ينجع هذا التداوي ، فآخر الدواء الكي. وفي هذا الصدد يقول الشيخ الرئيس :

«يسألون : هل أنكم تعلمون أنّ إنكاركم حقّ أو باطل ، أو تشكّون. فإن حكموا بعلمهم بشيء من هذه الأمور ، فقد اعترفوا بحقيّة اعتقادٍ ما ، سواء أكان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقيّة في قولهم بإنكار القول الحق ، أو اعتقاد البطلان ، أو الشك فيه. فسقط إنكارهم الحق مطلقاً وإن قالوا : إنّا شككنا ، فيقال لهم :

هل تعلمون أنّكم شككتم أو أنّكم أنكرتم ، وهل تعلمون من الأقاويل شيئاً معيناً؟ فإن اعترفوا بأنّهم شاكون أو منكرون ، وأنّهم يعلمون شيئاً معيناً من الأشياء ، فقد اعترفوا بعلمٍ ما وحقّ ما. وإن قالوا : إنّا لا نفهم شيئاً أبداً ، وننكر الأشياء جميعاً حتّى إنكارنا لها أيضاً ، ولعلّ هذا ما يتلفظ به لسانهم معاندين ؛ فسقط الاحتجاج معهم ، ولا يُرجى منهم الاسترشاد ، فليس علاجهم إلّا أن يكلفوا بدخول النار ، إذ النار واللانار واحد ؛ ويضربوا ، فإنّ الألم واللاألم واحد» [١].

وقال الإمام فخر الدين الرازي : «اتّفق أهل التحقيق على أنّ المنازع للأوائل (البديهيات) في التصديقات ، لا يستحق المكالمة والمناظرة ، إذ لا يمكن إقامة البرهان على حقيقة هذه القضية ، والّذي ينازع فيها ، إمّا ينازع لأنّه لم يحصل له تصوّر أجزاء هذه القضية ، وإمّا لكونه معانداً ، وإمّا لأجل أنّه تعادلت عنده الأقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة المتقابلة ، ولم يقدر على ترجيح بعضها على بعض.

فإن كان المنازع من القسم الأول ، فعلاجه تفهيم ماهيات تلك القضية.

و إن كان من القسم الثاني ، فعلاجه الضرب و الحرق ، و أن يقال له : الضرب و اللاضرب ، و الحرق و اللاحرق واحد.

وإن كان من القسم الثالث ، فعلاجه حلّ شكوكه» [٢].

وما نقلناه وغيره يدلّ على أنّ المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين كانوا في القمة من الموضوعيين ، كما كانوا مهتمين بدفع

شبهات السوفسطائيين.

---

(١) إلهيات الشفاء : ١١ ، ط طهران.

(٢) المباحث المشرقية ، الرازي : ١ / ٣٤٩ ـ ٣٥٠. و لاحظ أُصول الدِّين ، للبغدادي ، : ٦ ، فقد ذَكر مضمون هذا الكلام بعبارة أُخرى.

ألفصل السّابع:
مناهج تقييم ألمعرفة
ثانياً : منهج الشّك

ألفصل السّابع:

مناهج تقييم ألمعرفة

ثانياً؛ منهج الشّك :

منهج آلشّك يُقابله منهج أليقين, و لكلّ مدرسة رواده و مؤيّديه, و سنبدها بمنهج آلشك و الشكاكين و شبهاتهم, إن شاء الله:

منهج ألشك [1]

بين منهج الإنكار المبنيّ على إنكار الواقعيات والحقائق ، ومنهج اليقين الّذي يتبنّى واقعية جميع المدركات ، نهجٌ يتوسطهما ، حاول التوفيق بينهما ، فلم ينكر الواقعيات على وجه القطع ولم يثبتها كذلك ، بل التزم موقف الشك منها.

توضيحه : لما قام المعلم الأول بتدوين المنطق وتبويبه ، واستطاع بذلك أن يقضي على شبهات المنكرين ، ظهرت عند ذلك السفسطة بصورة أخرى ، هي صورة الشك والترديد ، وزعم المبشرون بها أمثال «پيرون» [2] ، أنّها الطريقة الوسطى بين السفسطة الّتي تريد أن تضرب على الحقائق بقلم عريض وعلى كل ما في الكون من وجود وثبوت ، على الإطلاق ، او باستثناء نفس الإنسان وذهنه وتفكيره ؛ والفلسفة ومذهب اليقين الّذي مشى عليه سقراط وأساتذته وتلامذته ، وتبنوا وجود الحقائق وإمكان الوصول إليها بالمنطق السليم.

قالوا : إنّ الطرق الّتي اتّخذها الإنسان لنفسه للوصول إلى الواقع ، لا تعطيه يقيناً ولا اطمئناناً ، إذ الحسّ والعقل خاطئان في إدراكها ـ بلا شك ـ في موارد شتّى ، وإن المنطق الأرسطي لا يعصم فكر الإنسان عن الخطأ.

فالأوْلى ، تحفّظاً على كرامة الواقع ، هو التوقف في الرأي ، والسكوت دون الواقع ، بلا فرق في ذلك بين المسائل الطبيعية وغيرها[3].

ولكن هذا المذهب لم يعمّر طويلاً ، فخمدت جذْوته إلى القرن السادس عشر ، عند ما قام الغرب بحضارته الصناعية ، ونشطت العلوم الطبيعية ، واكتشفت النواميس الماديّة. عند ذلك أُحيي مذهب الشك من جديد ، واستأنف نشاطه بأساليب مختلفة ، وغدا ما أفناه الدهر من أفكار الشكاكين اليونانيين غضّاً طرياً نابضاً بالحياة الّتي بعثها فيه رجال نظراء «باركلي» و «شوبنهاور». فصار الشك في إمكان الوصول إلى الواقع الموضوعي في الغرب شعاراً للمنكرين.

وقد احتج منهج الشك الحديث ـ الّذي ورث أُصوله من «پيرون» ـ بجملة من الشبهات نذكرها فيما يلي.
يرى پيرون أنّ على الحكيم أن يسأل نفسه ثلاثة أسئلة :

1- ما هي الأشياء و كيف تتكون؟
2- كيف نرتبط بهذه الأشياء؟
3- ما يجب أن يكون موقفنا إزاءها.

وأجاب عن السؤآل الأول؛ بأنّنا لا نعرف شيئاً.

وعن الثاني؛ اللامبالاة والسكينة التامة والهرب من الحياة, (لاحظ تاريخ الفلسفة اليونانية ، وولترستيس : ٢٩٤ ـ ٢٩٥. بتصرف),

وعن الثالث؛ بأنّ موقفنا يجب أن يكون التوقف التام عن الحكم لأنّنا لا نستطيع أن نتيقن في أيّ شيء.

وبإمكان الباحث الكريم الرجوع في آراء «پيرون» و «تيمون» وسائر الشكّاكين اليونان إلى كتاب :« seL drahcor .B تأليف serg euqitpecs

وبعبارة أخرى : كان رئيس الشكّاكين الأغارقة يردد هذه المقولة : إنّ من الممكن أن يكون للأشياء كيفية خاصة ، غير أنّا لا ندركها على ما هي عليه ، بل ندركها حسب الدور الّذي تلعبه الظروف والشرائط الزمانية والمكانية في وقوفنا عليها.

وعلى ذلك فلا يمكننا الحكم على معرفة بالخطإ والصواب ، لأنّنا نفقد الميزان الّذي يعيّن حدودهما, وهذا عين ما تمسَّك به النسبيّون من الفلاسفة الغربيين في إثبات نسبيّة المعرفة ، كما سيوافيك.

---

(1) MSICITPECS.
(2) اليوناني ولد حوالي (٣٦٠ ق. م) ، ويُعَدّ أول من قَدّم نزعة شكيّة شاملة. لم يترك أيّة nohrryP(٢) پيرون أو فيرون Tnomiكتابات ولكن معرفتنا بأفكاره تعتمد أساساً على ما ذكره تلميذه «تيمون».
(3) وقد نقل عن پيرون بطل منهج الشك, أنّه أثبت بحجج عشر ضرورة الشك المطلق ، وأن كل قضية من القضايا تحتمل وجهين : الإيجاب والسلب, وأهمّ تلك الأدلّة أنّ العلوم الإنسانية تخضع لعوامل خارجية وداخلية ، لها دور في تبلور الخارج في ذهن الإنسان. ولأجل ذلك لو تبدلت تلك الشروط والعوامل ، لتبلور الخارج على المَدارك بشكلٍ آخر. وأمّا الحقيقة الواقعية الموضوعية ، فهي خفيّة على الإنسان.

شبهات الشكّاكين :

ألشّبهة الأولى ـ خطأ الحواس :

إنّ الأدوات الّتي يتوصل بها الإنسان إلى درك الواقعيات ، لا تتجاوز الحسّ والعقل ، وهما خاطئان ، وليس هناك شيء يميّز به خطأ الحسّ والعقل عن صوابهما. ولهما في شؤون حياتنا الكثير من الأخطاء نذكر بعضها :

أمّا الأخطاء الراجعة إلى أدوات الحسّ ، فمنها :

١. إنّا نرى شكل الجسم الواحد في الماء مغايراً لشكله خارج الماء. فإنّ القلم أو القضيب يظهران في الماء منكسرين مع أنّهما ليسا كذلك خارجه.

٢. إنّ عنق الحمام يتجلّى في الماء بألوان مختلفة ، مع أنّه خارجها فاقد لها.

٣. إنّ الواقف في قاعة كبيرة يرى الموضع الذي يقف عليه أعلى من منتهى القاعة ، ويرى السقف الّذي يحاذي رأسه على عكس ذلك. مع أنّها في المقاييس على مستوى واحد.

٤. إنّ الخطَّيْن المتوازيَيْن يظهران متمايليْن ، إذا وقف الإنسان بينهما.

٥. إنّ القطرة النازلة من السماء تتراءى كأنّها خطٌّ ممتد ، مع أنّها ليست إلّا نقطة.

٦. إنّ الشعلة الجوّالة تبدو كأنّها دائرة تدور على مركزها.

هذا كلّه في خطأ الباصرة ، وليس خطأ اللامسة بأقلّ منه ، فمثلاً :

٧. لو وضع أحدنا إحدى يديه في ماء ساخن والأُخرى في ماء بارد ، ثمّ أدخلهما معاً بعد ذلك في إناء ثالث يحتوي على ماء دافئ ، فإنّه يجد أنّ كلًّا من يديه تخبره بحرارة تغاير ما تخبر به الأُخرى ، فإنّه يحس في إحداهما بأنّ الماء حار ، وفي الأُخرى بأنّه بارد ، مع أنّ الماء واحد وهو دافئ.

ومثل ذلك خطأ سائر الحواس ، كالذائقة. مثلاً :

٨. لو أكل الإنسان عسلاً ، ثمّ أكل بعده بطيخاً ، فإنّه لن يحسّ بحلاوته ، في حين أنّه لو تناول ملحاً ثمّ أكل بعده البطيخ ، يشعر بحلاوته.

وعلى ضوء جميع ذلك ، كيف يطمئنُّ الإنسان إلى ما يقف عليه من طريق الحس؟

وقد ذكر القاضي الإيجي كثيراً من الأمثلة الّتي يغلط فيها الحسّ ، قال : «إنّا نرى الصغير كبيراً ، كالنار البعيدة في الظلمة ، وكالعنب في الماء تُرى كالإجاصة ، والخاتم المُقَرَّب من العين يرى كالحلقة الكبيرة. وبالعكس كالأشياء البعيدة. والواحد كثيراً كالقمر إذا نظرنا إليه مع غمض إحدى العينين ، أو إلى الماء عند طلوعه ، فإنّا نراه قمرين ، وكالأحول ، فإنّه يرى الواحد اثنين. وبالعكس ، كالرّحى إذا أُخرج من مركزها إلى محيطها خطوط متقاربة بألوان مختلفة ، بأنّها إذا دارت رؤيت كاللون الواحد الممتزج منها. والمعدوم موجوداً ، كالسراب ، وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة ، وكالخط لنزول القطرة ، والدائرة

لإدارة الشعلة بسرعة. والمتحرك ساكناً ، وبالعكس ، كالظل يرى ساكناً وهو متحرّك ، وكراكب السفينة يراها ساكنة والشط متحركاً. والمتحرك إلى جهة ، متحركاً إلى خلافها ، كالقمر سائر إلى الغيم حين يسير الغيم إليه ، وإذا تحرّكنا إلى جهة ، رأيناه متحركاً إليها ، وإن تحرّك إلى خلافها. والشجر على الشط متنكّساً. والوجه طويلاً وعريضاً ومُعْوَجّاً بحسب اختلاف شكل المرآة» [1].

يقول الشريف في شرح هذه العبارة : فيكون القدح الحقيقي فيها ، قدحٌ في علومهم الّتي يفتخرون بها ، وذلك لا يُتصوّر ممن له أدنى مِسْكة ، فكيف مِنْ هؤلاء الأذكياء الأجلاء.

ثمّ بَيّن كيف تنتهي علومنا إلى الحسيّات ، وأضاف بأنّ القدح في الحسيّات يؤول إلى القدح في البديهيّات. (شرح المواقف : ١ / ١٢٦).

وقد ذكر في المواقف شبهات أُخرى للقادحين في البديهيات ، فمن أراد الاطّلاع فليلاحظ : ١٦ ، ١٩.

والجواب عن هذه الشبهة من وجهين :

أولاً ـ إنّ القائلين بمنهج اليقين لا يدّعون أنّ الإنسان خُلِقَ مصوناً عن الخطأ والسهو ، وأنّ الحواس الإنسانية لا تحيد عن الحقيقة ، بل كلُّ ذي لبٍّ يعترف بأنّ له أخطاءً جمّة ربما تحيط به وهو غافل عنها ، بل ربما يقضي حياته على غفلات واشتباهات ، وإنّما غرضهم أنّ وراء ذاتنا وتفكيرنا واقعيات وحقائق نصل إليها بالحواس ، يرشدنا إلى ذلك الإمكان ، نفس أفعالنا في الضروريات اليومية الّتي تصدر منّا على نظام واحد ، فإنّ أبناء البشر يأكلون إذا جاعوا ، ويشربون إذا ظمئوا ، ويفرون من الضواري إذا واجهتهم. ولو كان ذلك من مواليد أوهامهم ، فأي معنى لهذا النظام السائد؟. ولما ذا لا يأكلون عند الظمأ ولا يفرون عند الجوع؟. كل ذلك يرشدنا إلى التفريق بين التفكير الّذي ليس وراءه واقع موضوعي ، والتفكير الّذي وراءه ذلك الواقع.

فما يرومه الشكاك من إثبات الخطأ في بعض الحواس ، لا ينفي ما يرومه المؤمن بالحقائق ، القائل بأنّ وراء المعرفة الإنسانية حقائق وواقعيات يمكن أن يصل إليها الإنسان في الجملة.

و ثانياً ـ إنَّ الاهتداء إلى وقوع الخطأ فيما ذكر من الأمثلة ، دليل على أنّ هناك حقائق مسلّمة لا يشوبها ريبُ الشك ، وقد اهتدينا ببركتها إلى وجود بعض الأخطاء.

ففي الأمثلة الّتي استدل بها الشكاك على منهجه دليل واضح على أنّ له علوماً قطعية يعتمد عليها في القضاء بالخطإ في إدراك القلم منكسراً في الماء ، والقطرة النازلة من السماء خطاً ممتداً ، وهو علمه بأنّ للقلم شكلاً ثابتاً في الماء وخارجه ، وأنّه ليس في الهواء أيُّ خطٍّ ، فيرجع ـ عند ذاك ـ إلى تخطئة ما يدركه الحسّ. فلو لم يكن هناك ما يتصف بالصحة على وجه الجزم ، لما اهتدينا إلى وجود هذه الأخطاء ، فإنّ الخطأ أمر نسبي وقياسي ، فلا يمكن الحكم بكون النسبة غلطاً إلّا بقياسها على أمر آخر يكون الحكم فيه مسلَّماً ، ليحكم بالصحة عند التطابق ، والخطأ عند التخالف. والغلط لا يستنتج من مثله ، ولا يجوز الحكم ببطلان أمر إذا قيس بباطل آخر. هذا.

ولا بدّ من إلفات نظر الباحث إلى أنّ بعض الحواسّ قد تكشف خطأ حاسَّة أُخرى ، ففي مورد القلم الّذي يتراءى في الماء منكسراً ، تلمسه اليد مستقيماً مستوياً ، فتكشف حاسَّةُ اللَّمس خطأ حاسّة البصر ، وهكذا سائر الحواس [2].

الشبهة الثانية ـ المُدْرَك هو الصور الذهنية لا الواقع :

إنّ الإنسان لا يقف عند عملية الإدراك إلّا على الصورة الذهنية ، ولا ينال الواقع الموضوعي. وانطلاقاً من هذا ، لا يصحّ لنا الإذعان بوجود حقائق خارجية ، إذ الحاصل عندنا هو العلم لا المعلوم الخارجي ، فإنّ من المعلوم أنّ للواقع الخارجي آثاراً خاصّة غير موجودة في الفكر عند الإدراك.

وإن شئت قلت : إنّ الوسائل التي تَجَهَّزَ بها الإنسان للوصول إلى الواقع ، لا توصله إلّا إلى الصور العلمية والإدراكات الذهنية القائمة في ذهنه. فالإنسان الّذي يُطِلُّ على العالم بنظره حتّى عن طريق المِجْهَر والتلسكوب ، لا يحصل له ـ رغم ما يتحمله من الجهود ـ إلّا صور ذهنية ، وهي لا تروي غليله.

الجواب :

إنّ المستدلّ نظر إلى العلم بما هو هو ، بالنظر الموضوعي والاستقلالي لا بالنظر الآلي والطريقي ، فألغى جهة كشفه وطريقيّته ، فرتّب عليه ما رتّب. ولكنه غفل عن أنّ العلم والكشف عن معلوم سواه ، متلازمان لا يتفارقان ، وأنّ العلم بالشيء عين الكشف عنه ، فلا يصحّ لنا الاعتراف بالعلم من دون المعلوم ، ولا بالصورة الإدراكية من دون مكشوفها.

والمؤمن بالحقائق لا يدّعي أنّ الإنسان يصل إلى الخارج الموضوعي بوصف كونه موجوداً خارجياً حاضراً بنفسه عن المدرك لا واسطة الصورة الذهنية ، بل كلٌّ من سلك منهج اليقين لا يريد إلّا الوصول إلى الواقع عن طريق صُوَرِه الحاضرة لدى مداركنا ، الكاشفة عن الأعيان الخارجية.

كما بسط الإمام الرازي الكلام في حلّ هذه الأمثلة الّتي وقعت ذريعة في أيدي الشكّاكين ، لاحظ المباحث المشرقية : ١ / ٣٥٠ ـ ٣٥٢.

الشبهة الثالثة : خطأ الإدراكات العقلية :

لو كان العلم كاشفاً عن معلوم سواه ، لكان الكشف خاصيّة لازمة له ، ولكان العلم على نحو الإطلاق ، كاشفاً عن وجود معلومه من غير تخلُّف ، مع أنّه باطل بضرورة العيان ، لكثرة الأغلاط والتناقضات في مختلف العلوم.

وبعبارة أُخرى : إنّ عشاق البراهين الفلسفية ، مع ما تجهّزوا به من الفنون الصائنة عن الخطأ ـ على حدّ زعمهم ـ قد أحاطت بهم الأوهام ، وحاقت بهم الأغلاط في العلوم والمسائل الفلسفية ، وما زال الجدل قائماً بينهم على قدم وساق ، فالمتأخر يناقش براهين المتقدّم ويبطلها ، وهذا يسوق الإشكالات على مقالات ذاك ويفنّدها. ولو تدبّر الإنسان الحرُّ في الوضع السائد بينهم ، لوقف على أنّ ما يسمّيه القوم علوماً وأدلّة ، ليس سوى خيالات وتسويلات.

وعلى ضوء ذلك ، كيف يطمئن الإنسان إلى ما يقف عليه عن طريق العقل؟

و الجّواب :

أوّلاً : إنّ الإنسان الواقعي لا ينكر اختلاف الفلاسفة و المفكرين في درك الحقائق ، و لم يدّع أحدٌ أنّه مصون عن الخطأ و الاشتباه, غير أنّه يقول إنّ هناك معارف وحقائق لا يختلف فيها اثنان ، هي المعارف البديهية والقضايا الضرورية الّتي اصفق على صحّتها وصدقها عامّة البشر.

وهذه العلوم الضرورية تستوعب قسطاً وافراً من معارف البشر ، فقد عرفت أنّ أصول اليقينيات ستة ، هي : الأوليات ، والمشاهدات ، والتجربيات ، والحدسيات ، والمتواترات ، والفطريات. كما عرفت أنّ كلّ العلوم الكسبية لا بُدّ أن تنتهي إليها ، وتعتمد عليها ، وإلّا لزم الدور والتسلسل.

وعلى سبيل المثال : لا تجد أحداً من البشر ينكر امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ، وامتناع اجتماع المتضادين في محلّ واحد. حتّى أنّ السوفسطائي نفسه ، الشاكّ في كل شيء ، لا يشك في امتناع اجتماع النقيضين ، بشهادة أنّه يصرّ على ما يتبنّاه من أنّ «الصور العلمية لا تكشف عن الواقع قطعاً» ، وهو في الوقت نفسه لا يقول بصحة نقيض هذه القضية ، وهو أنّ الصور العلمية تكشف عن الواقع الموضوعي كشفاً تامّاً. وهذا دالّ على اعترافه من حيث لا يشعر بإمكان درك واقع من الواقعيات هو ما يتبنّاه, قد يقال : إنّ الماركسيين يصححون اجتماع الضدين ، بل اجتماع النقيضين ، فكيف تكون هذه القضية مورد اتّفاق؟

ولكن الجواب يظهر ممّا حُقّق في الفلسفة الإلهية من أنّ لامتناع اجتماع النقيضين والضدين شروطاً ، لو روعيت يكون الحكم بالامتناع بديهياً. والماركسية تارة تلغي الشروط اللازمة للحكم بالامتناع ، فتصحح اجتماعهما ، ولا مانع منه. وأُخرى تضع التضاد الفلسفي مكان التضاد المنطقي ، والمحال هو الثاني لا الأوّل ، فإن التضاد الفلسفي هو اجتماع عناصر طبيعية وتفاعلها فيما بينها لتنتج نوعاً طبيعياً جديداً ، وهذا النوع من التضاد هو عماد بقاء الطبيعة ، ولم يقل أحد بامتناع اجتماع أطرافه ، والممتنع هو التضاد المنطقي الّذي يبحث عنه في باب التقابل. قال الحكيم السبزواري :

وإنّ من غيريّةٍ تقابلُ ... عرّفه أصحابنا الأفاضــلُ
يمنع جمع في محلٍ قد ثبَت ... من جهةٍ في زمنٍ توحَّدت
و هذا نموذج من باب الحكمة النظريّة.

و هكذا في مجال (الحكمة العملية)؛ فإنّ فيها مسائل أُصولية ضرورية أصفق على صحتها عامّة العقلاء ، فلا تجد ذا لُبّ يقبّح الإحسان ويحسّن الظلم ، كما أنّه ليس هناك من ينكر قبح خيانة الأمانة ومجازاة المحسن بالإساءة ، إلى غير ذلك من الأُصول الثابتة في العقل العملي, و قد أثبتنا في الفلسفة الكونية العزيزية؛ إنّ الصحيح في الحسن والقبح الذاتي لبعض الأفعال ، هو أنّ العقل بنفسه ، يدرك بملاحظة الفعل بما هو هو .. حُسْنَهُ أو قُبْحَهُ .. و ليس صحيحاً أن حسنها و قبحها من المشهورات ،

كما هو المشهور].

وعلى ضوء ذلك ، كيف يمكن أن يشطب على جميع ما لدى الإنسان من آراء وأفكار؟!

و ثانياً : إنّ ما ذكره هو بحدّ ذاته استدلال عقلي ، يحاول به إثبات ما يتبنّاه, فلو لم يكن للإدراك العقلي وبرهانه قيمة ولا وزن ، فما معنى هذا الاستدلال والبرهنة؟

وإثبات هذا المقدار من العلوم اليقينية الّتي لا يختلف فيها اثنان كاف في نقض قول المستدلّ وردّه ، لأنّ المستدلّ ينفي وجود علمٍ كاشف عن الواقع ، نفياً باتّاً ، وعلى نحو السالبة الكليّة ، فكفى في ردّه إثبات نقيضها وهو الموجبة الجزئية وهي أنّ ثمة علوماً ضرورية لا ينكرها أحد.

ألشبهة الرابعة ـ معرفة شيء لا تنفك عن معرفة ما لا يتناهى :

العلوم الكونية يرتبط بعضها ببعض ، و إنّ التعرُّف على شيء يتوقف على التعرف على ما لا نهاية له ، بحكم الصلة السائدة بين الأُمور المادية.

و بعبارة أُخرى : إنّ التعرف على فرد من أفراد الإنسان ، يتوقف على التعرّف على آبائه وأجداده وكل ما له دخل في تكوّن جسمه وروحه وآرائه وأفكاره, وطروء خطأ طفيف في هذا التعرّف ، يوجب الخلل في معرفة الفرد.

و الجواب :

أولاً : إنّ المستدلّ قد اعترف في هذا الاستدلال ، من حيث لا يشعر ، بواقعيات متعددة ، منها أنّ الحسّ والعقل من أدوات المعرفة. ومنها أنّ التعرف على شيء يتوقف على معرفة تاريخ وجوده وكل ما كان مؤثّراً في تكوّنه ، حيّاً كان أو جماداً. ومنها أنّ تلك المعرفة ـ لأجل سعتها ـ لا تقع تحت إطار القدرة الإنسانية. ومنها أنّ الخطأ في المقدمات يوجب الخطأ في ذيها. إلى غير ذلك من الواقعيات والحقائق الّتي أقرّ بها المستدلّ في استدلاله. ومع ذلك كيف يمكن أن يصير شكّاكاً غير مذعن بشيء؟

و ثانياً : إنّ الاستدلال إنّما يتمّ إذا أريد التعرف على شيء بكماله. وأمّا إذا أريد معرفة الوضع السائد عليه ، فليس ذلك رهن التعرف على أُمور غير متناهية.

ولترى صدق ذلك ، أُفرض أنّك أمام منضدتك ، وفوقها كتبك وأدوات التحرير ، وتريد أن تتعرف على المنضدة هل هي من الخشب أو الحديد ، هل هي مستطيلة أو مربعة ، ونحو ذلك. فهل ترى أنّ هذه المعرفة رهن التعرف على ما سبق عليها من الأحوال؟ كلا ، ولا.

و ثالثاً : لو صحّ ما ذكره ، فإنّما يصحّ في معرفة الموجودات الجزئية ، وأمّا المفاهيم الكليّة والقوانين العامة السائدة في الطبيعة ، فليست معرفتها كما ذكر.

مثلاً : معرفتنا بأنّ الإنسان حيوان ناطق ، معرفة كليّة لا تتوقف على شيء. وهكذا في القوانين الرياضية والطبيعية ، فإنّ معرفتنا بأنّ مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين ، وأنّ مربع الثلاثة تسعة ، وجذر التسعة ثلاثة ، وأنّ السرعة كلما ازدادت حول المركز ازداد الطَّرد عنه ، وكلّما خفَّت قَلّ الطّرد ، إلى غير ذلك من القوانين السائدة ، إنّ معرفتها لا تتوقف على ما لا نهاية له ، بل لها مقدمات خاصة معينة لا أكثر.

الشبهة الخامسة : البرهنة على إثبات شيء محال :

ما ذكر من الشبهات السابقة كان متوجهاً إلى إثبات الخطأ في الإدراكات التصورية ، والشكّاك يريد في هذه الشبهة الرابعة التشكيك في الإدراكات التصورية. يقول :

إنّ الإدراكات الإنسانية تنقسم إلى تصورية وتصديقية ، فإنّ الإدراك إن كان مجرداً عن الحكم والقضاء كتصور الكتاب وحده ، فهو إدراك تصوّري. وإن كان مقروناً بالقضاء والحكم ، فهو إدراك تصديقي ، كما إذا حكمنا على الكتاب بأنّه كتاب نفيس ومفيد.

وعلى ضوء ذلك فالشكاك يقول : إنّ القضايا المقبولة عبارة عن القضايا الّتي تَثْبُتُ صحتُها بالبرهان ، غير أنّ إثبات قضية بالبرهان ، أمرٌ ممتنع. وما يُتراءى من إقامة البراهين على القضايا لا يخرج عن إطار المغالطة ، وذلك لأنّ مقدمات البرهان

إمّا أن تَثْبُتَ ببرهان آخر أو لا. وعلى الأول يلزم احتياج ذلك البرهان إلى برهان آخر ، وهكذا إلى غير النهاية. وعلى الثاني يلزم أن تكون مقدمة البرهان غير برهانية ، فلا تكون القضية بالنتيجة مبرهَنَة.

و ربما يقال من أنّ مقدمات البرهان ربما تكون غنية عن إقامة البرهان عليها ، فهو ادّعاء محض ، لا يقبل إلّا أن يثبت [5]

الجواب :

أولاً : إنّ هذا الاستدلال من الشكّاك ، جدُّ عجيب ، لأنّه يتمسك بالبرهان العقلي ليُبطل الاستدلال العقلي ، فكأنّه يبطل بالعقل نفس العقل ، وذلك :

لأنّ أساس برهانه في الشق الأول يعتمد على بطلان التسلسل, وأساس برهانه في الشق الثاني هو أنّ المجهول لا يمكن أن يحلّ مجهولاً آخر.

كما أنّ أساس برهانه في الشق الثالث يبتني على أصل فطري وهو أنّ المدّعى لا يُقبل بلا دليل.

فهذا الاستدلال العقلي من الشكّاك المبني على أُصول عقلية وفطرية يعرب عن أنّه في صميم ذاته واقعيٌّ لا سوفسطائي ، وأنّه يحترم الأُصول الثابتة عند عامة العقلاء.

وثانياً : إنّ القياس الّذي استدلّ به عقيم غير منتج ، وذلك لأنّا نختار الشق الثاني وهو أنّ مقدمات البرهان غنية عن البرهان ، ولكنه لا يترتب عليه ما تصور من امتناع حلّ مجهول بمجهول آخر. وذلك لأنّ مقدمات البرهان يمكن أن تكون أُموراً حسيّة يدركها الإنسان بحسِّه أو بالتجربة ، أو عقلية بديهية لا يحتاج في التصديق بها إلى شيء. ولو أُقيم عليها البرهان ، لا يزداد الإنسان يقيناً.

وبإيجاز : إنّ البرهان يتركّب من مقدمات ، و هي إما بديهية بالذات أو منتهية بالسبر والتقسيم إلى أُصول بديهية لا تحتاج في التعرف عليها ، غير تصور الطرفين والنسبة الموجودة بينهما.

إلى هنا فرغنا من تبيين المنهجين : إنكار الحقائق والشكّ في الوصول إليها ، وكلا المنهجين سفسطة ، والقائل بهما سوفسطائي ، وليس «السوفسطائي» مختصّاً بمنكر الحقائق والواقعيات ، بل يعمّ الشاكّ فيها ، وفي إمكان نيل الخارج والاتّصال به بأدوات المعرفة.

قال ابن حزم (المتوفّى ٤٥٦ هـ) : [السوفسطائية مبطلوا الحقائق ، و هم ثلاثة أصناف :
فصنفٌ منهم ألغوا الحقائق، وصنف منهم شكّوا فيها، و صنف منهم قالوا هي حقٌّ عند مَنْ هي حقٌّ عنده وباطل عند من هي

باطل عنده] [6].

و هذا القسم الثالث الّذي أخبر عنه ابن حزم قد تجلّى في العصور الأخيرة باسم النسبيين ، فهم يحاولون إثبات أنّه ليس للحق والباطل معيار خاص ، بل تتصف بهما الأشياء باعتبار القائلين بهما ، وستوافيك نظريتهم عند عرض المناهج الغربية في نظرية المعرفة.

---

(١) وقد حاول تصحيح كلامهم بعد ذلك ، فقال : و لعلّهم أرادوا أنّ جزم العقل ليس بمجرّد الحسّ ، بل مع أُمور تنضم إليه ، فتضطره إلى الجزم ، لا نعلم ما هي؟ ومتى حصلت؟ وكيف حصلت؟ وإلّا (أي إن لم يريدوا بالقدح في الحسيّات ما ذكرناه من التأويل) فإليها (أي إلى الحسيّات) تنتهي علومهم (المواقف : ١٥ ، ط عالم الكتب ـ بيروت).

(2) لم يتجاهل الفلاسفة الإسلاميون البحث حول هذه الشكوك. وقد عقد صدر المتألهين في أسفاره فصلاً لذلك ، وممّا قاله : زعم بعضهم أنْ لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات تعرض للحواس. وقال : من حججهم أنّ الإنسان الواحد قد يرى جسماً واحداً على لونين مختلفين ، بحسب وضعين منه ، كطوق الحمامة يُرى مرّة أشقر ومرّة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات ، وأيضاً السكَّر في فم الصفراوي مرّ وفي غيره حلو ، فلا حقيقة لهذه الأشياء إلّا انفعال الحواس الخ ... ثمّ أخذ بنقده. (لاحظ الأسفار : ٤ / ٦٥ ـ ٦٦) الفصل السادس عشر.

(3) قد يقال : إنّ الماركسيين يصححون اجتماع الضدين ، بل اجتماع النقيضين ، فكيف تكون هذه القضية مورد اتّفاق.

ولكن الجواب يظهر ممّا حُقّق في الفلسفة الإلهية من أنّ لامتناع اجتماع النقيضين والضدين شروطاً ، لو روعيت يكون الحكم بالامتناع بديهياً. والماركسية تارة تلغي الشروط اللازمة للحكم بالامتناع ، فتصحح اجتماعهما ، ولا مانع منه. وأُخرى تضع التضاد الفلسفي مكان التضاد المنطقي ، والمحال هو الثاني لا الأوّل ، فإن التضاد الفلسفي هو اجتماع عناصر طبيعية وتفاعلها فيما بينها لتنتج نوعاً طبيعياً جديداً ، وهذا النوع من التضاد هو عماد بقاء الطبيعة ، ولم يقل أحد بامتناع اجتماع أطرافه ، والممتنع هو التضاد المنطقي الّذي يبحث عنه في باب التقابل. قال الحكيم السبزواري :

وإنّ من غيريّةٍ تقابلُ ... عرّفه أصحابنا الأفاضلُ
يمنع جمع في محلٍ قد ثبَت ... من جهةٍ في زمنٍ توحَّدت

وعلى ضوء ذلك ، كيف يمكن أن يشطب على جميع ما لدى الإنسان من آراء وأفكار؟!

(4) سنثبت في آلمباحث القادمة أنّ الصحيح في الحسن والقبح الذاتي لبعض الأفعال ، هو أنّ العقل بنفسه ، يدرك بملاحظة الفعل بما هو هو ، حُسْنَهُ أو قُبْحَهُ. وليس صحيحاً أن حسنها وقبحها من المشهورات ، كما هو المشهور.

نقض قول المستدلّ وردّه ، لأنّ المستدلّ ينفي وجود علمٍ كاشف عن الواقع ، نفياً باتّاً ، وعلى نحو السالبة الكليّة ، فكفى في ردّه إثبات نقيضها وهو الموجبة الجزئية وهي أنّ ثمة علوماً ضرورية لا ينكرها أحد.

(5) الفلسفة العامة Meuqisyhpate : eihposolihp ed (، پول فولكييه ، ص ٦٢ ـ ٦٣ وهو الجزء الثالث من كتابه Teriatnemed Tetiar.

(6) الأعلام للزركلي : 130/8.

ألفصل الثّامن:
مناهج تقييم ألمعرفة
ثالثاً: منهج اليقين

الفصل آلثّامن:
مناهج تقييم المعرفة:
ثالثاً: منهج اليقين[1]

أما منهج اليقين فيُبنى على أصلَيْن هما:
الأوّل : إنّ وراء الذهن والذهنيات واقعيات خارجية.

الثاني : إنّ كلَّ إنسان قادر ـ بحسب ما جهّز به من أدوات المعرفة ـ على دركها والتعرف عليها تعرّفاً صحيحاً.
وهذا المنهج هو الأصيل ، و المنهجان الماضيان كانا ردّ فعل وحركة رجعيّةً بالنسبة إليه ، نتيجة لشبهات طرأت على القائلين بهما في ظروفهم. ولأجل ذلك نرى عامة الفلاسفة ـ إلّا شُذّاذ الآفاق ـ يهتمون بالفلسفة اليقينية المبنية على الأصلين المتقدمين ، كما أنّ فلاسفة الإسلام أحكموا أركان هذا المنهج بالبحث عن الموضوعين التاليين :

١. البحث عن حقيقة العلم وواقعه وحدّه ورسمه.
٢. تقييم المعرفة الإنسانية ومدى كشفها عن الواقع.

وحصيلة منهج الجزم هو أنّ وراء النفس والنفسانيات ، موضوعات واقعية ، وأنّ في الدار غير الإنسان ديّار ، وأنّ الإنسان قادر ـ حسب ما أعطي من المواهب الحسيّة والعقلية ـ على التعرف عليها تعرّفاً كاملاً على حدّ يصحّ أن يقال معه إنّ الموجود في الخارج هو بعينه الحاصل في الذهن ، والتفاوت بين الموجودَيْن هو في كيفية الظهور والوجود. وبعبارة أُخرى :
إنّ المعلوم الذهني يتحد ماهية مع المعلوم الخارجي ، وإن كان يختلف عنه في مرتبة الوجود ، فالنار في الذهن نفس النار في الخارج ماهيةً ، غاية ما في الأمر أنّهما يختلفان في كيفية الظهور. ولأجل ذلك تكون النار الخارجية محرقة دون الذهنية.

وعلى هذا الأساس عرّفوا الفلسفة بأنّها العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية.

وليس المراد من قولهم «بقدر الطاقة البشرية» ، أنّ كل إنسان ينال من الخارج والواقع حسب استعداده وقابليته ، فالشيخ الرئيس بما كان له من المواهب الكبيرة يدرك النار الخارجية على حسب ما يناسب قابليته ، في حين أنّ الإنسان العادي يدركها بنحو آخر حسب لياقته الذهنية فتختلف كيفية الإدراك باختلاف الاستعدادات ، ويتفاوت تجلّي الأشياء في الذهن حسب تفاوت المواهب الفكريّة.

لا ، ليس ذلك هو المراد ، بل المراد هو تفاوت الأفراد في المعرفة من حيث الكميّة ، لأنّ العالم مليء بالموجودات والسنن الحاكمة عليها ، وليس في وسع كل إنسان أن يحيط بها ، بل كل إنسان يتعرّف على قسم وجانب خاص من الواقعيات حسب إمكاناته وظروفه. فربّ عالم يقف على أشياء لا يقف عليها غيره ، وإن كانا فيما وقفا عليه متّفقيْن من حيث المعرفة ، كما عرفت في حديث النار.

وقد أصرّ فلاسفة الإسلام على وحدة المعلوم الذهني والخارجي ، وعلى كون العلم الصحيح معرباً عن صميم الواقع ، على وجه عرّفوا دور الفلسفة بقولهم : إنّها تُصَيِّرُ الإنسان عالماً (بالفتح) عقلياً مضاهياً للعالَم العيني. بمعنى أنّ ما يقف عليه من المعارف نفس الواقع ، بتفاوتٍ أنّ ما عنده وجود عقلي للأشياء ، وما في الخارج وجود عيني لها ، ولا يختلفان وراء ذلك قيد شعرة.

هذا إلمام إجمالي بمنهج اليقين ، وقد تبنّاه عامة فلاسفة الإغريق والإسلام وتبعهم جماعة من الغرب. ولأجل إلمام الباحث بنظرياتهم حول قيمة العلم والمعرفة ومدى كشفه ، نبحث فيما يلي نظريات أبرز فلاسفة هذا المنهج.

نظريّات فلاسفة منهج اليقين :

قد ذكرنا أنّ النظرية الأصيلة في مناهج المعرفة ، هي نظرية اليقين وأنّ العلم يكشف كشفاً تامّاً عن واقع سواه ، غير أنّ لأصحاب هذا المنهج نظريات في المعرفة اليقينية ، نطرحها فيما يلي :

1 ـ سقراط [2] (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق. م) :

كان سقراط من تلامذة فيثاغورس ومن كبار فلاسفة اليونان. نبغ في القرن الخامس قبل الميلاد في عصر كثرت فيه ضوضاء السوفسطائية الذين زعموا أنّ الموجودات خيالات لا حقيقة لها واستخدموا أسلحة الجدل في التقرير والتضليل ، فكان سقراط لهم بالمرصاد ، أصلاهم من فلسفته العالية ناراً محرقة. كما أعلن سقراط مخالفته اليونانيين في عبادتهم الأصنام ، وقابل رؤساءهم بالحجاج ، فأثاروا العامة عليه وتوصلوا إلى الوقيعة به لدى الحكومة اليونانية بتهمة أنّه أهان الآلهة وجحدها ، فَزُجّ في السجون حتّى حكم عليه بالإعدام.

كان سقراط قوي الحجّة ، لا يتكلف في تأييد آرائه كثير عناء. وكان له أُسلوب في الجدل ليس لغيره. فإنّه كان يطرح على خصمه أسئلة ليجيب عليها ، ولا يزال كذلك حتّى يجد الخصم نفسه أنّه قد وقع في فخّه. وربما يعبّر عنه في الفلسفة الحديثة ب «الطريقة الديالكتيكية».

وحاصل الطريقة الّتي تبناها سقراط في الوصول إلى الحقائق إلقاء الأسئلة السؤال تلو الآخر ، على وجه يكون مجموع الأسئلة وأجوبتها موصلاً إلى الحق.

ولأجل ذلك اشتهر عن سقراط أنّه كان يقول : أنا لست معلّماً ، ولا أُعلّم الشيء الجديد للتلاميذ ، وإنّما دوري في التعليم هو تهيئة أرضية صالحة لأن استثمر فكر المتعلّم ، وأُخرج العلوم والمعارف المكنونة في ذاته ونفسه ، ليقف المتعلم على ما كان يعلمه بالفطرة وعلى وجه الإجمال ، يقف عليه بشكل مبسوط. وما أشبه عملي ودوري في مقام التعليم بعمل ودور القابلة ، فإنّها لا تخلق الطفل في الرحم ، وإنّما توجد الظروف المناسبة لتلد الأُم ما كانت تحمله في بطنها.

وهكذا ، فقد كان سقراط مؤمناً بالحقائق الواقعية كما كان مؤمناً بإمكان الوصول إليها ، ولكن على الطريقة الّتي كان يتبناها. فهو من طلائع أصحاب اليقين ، وهذه هي طريقته في تكميل النفوس وإبلاغها إلى القمة. وله محادثة مع «أريستوديم» بشأن مسألة اللاهوت ، مذكورة في الكتب ، أفحمه فيها على هذه الطريقة ، حيث أخذ يسأله السؤال بعد الآخر وهو يجيب عليها ، حتّى بلغا إلى النتيجة الّتي كان سقراط يتبناها [3] .

2 ـ أفلاطون[4] (٤٢٨ ـ ٣٤٨ ق م) :

هو أشهر فلاسفة اليونان الأقدمين. عَرِفَ فيلسوفَ عصره سقراط ، وتتلمذ عنده ، فلما حُكم على أُستاذه بالقتل ظلماً ، هجر وطنه وأكبّ على العلم.

كانت فلسفته فلسفة أُستاذه سقراط بعينها ، إلّا أنّه بما اكتسب من العلوم الكونية ، ألقاها على الناس في ثوب جديد ، ثمّ المكتسبة ، فجاءت أكمل فلسفة عرفها الناس إلى ذلك الحين. فذاع صيته في البلاد ، وعرف أضاف إليها أفكاره الخاصة بسمو العقل ، ولُقِّب بالإلهي. وكان عقلاء زمانه على فلسفته وآرائه. وكان له مذهبان ، مذهب عام ظاهر بينه وبين الناس ، ومذهب خاص لا يفاتح به إلّا الأخصاء ممّن يثقّ بعقلهم وثباتهم[5].

بعض آرائه الفلسفية :

إنّ لأفلاطون الإلهي ، في طريق المعرفة اليقينية ، آراءً تُميّز منهجه عن غيره ، نشير إلى أُصولها الرئيسية :

أ ـ أرباب النوع أو المثل الأفلاطونية :

قد اشتهر أفلاطون بنظرية المثل وأرباب النوع إلى حدّ انّها صارت تُنسب إليه فيقال لها المثل الأفلاطونية لأنّها وليدة أفكاره ، أو أنَّها من أُستاذه سقراط ، لكنّه قررها بوجه رائق.

خلاصة هذه النظرية : إنّ كلَّ نوع ذي أفراد طبيعية كونيّة ، له فرد مجرّد تامٌّ ، على عاتقه تربية تلك الأفراد ورعايتها وإبلاغها إلى الكمال. وهذه الأفراد الطبيعية يطرأ عليها الفناء والاندثار ، وأمّا ذلك الفرد المجرّد فيبقى ولا يندثر ولا يفسد.

قال أفلاطون : إنّ لكلّ موجودٍ (جوهريّ) صورة مجرّدة في عالم الإله [6] ، وإنّها لا تندثر ولا تفسد ولكنها باقية ، وإن الّذي يندثر ويفسد إنّما هو الموجودات الطبيعيّة الماديّة.

وعلى ذلك ، فالإنسان بما أنّه جوهر ذو أفراد طبيعية مادية ، فله فرد تام مجرّد يعتني بشئون أفراده المادية بإخراجها من القوة إلى الكمال. ومثله جميع أنواع الحيوان والنبات ، فلكل نوع فردٌ قارٌّ ثابتٌ غير مندثر ، كما أنّ له أفراداً مندثرة فانية.

وهذا الفرد المجرّد يعبّر عنه بالموجود المثالي ورَبّ النوع ، لكون وجوده أمثل وأكمل من الموجودات الماديّة ، كما أنّ له شأناً بتربية أفراده ، فأشبه أن يكون ربّها المدبر.

وقد وقعت هذه النظرية مَثاراً للبحث والنقاش ، فبين قائل بها ، آخذٍ بظاهرها وحرفيّتها من غير تصرف ولا تأويل ، كما عليه الإشراقيون ، فقالوا : يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطة الفلكية [7] والعنصرية ، ومركباتها النباتية والحيوانية ، فرد مجرّد عن المادة ، مُعْتَنٍ في حق أفراد ذلك النوع ، وهو صاحب ذلك النوع وربّه. واستدلّوا على ذلك بوجوه [8].

وبين مؤول لها كالشيخ الرئيس ، فقال بأنّ المراد من الفرد المجرّد لكل نوع هو المفهوم الكلي الّذي يشترك فيه الأشخاص ويبقى مع بطلانها. وبعبارة أُخرى : الماهية المجرّدة عن اللواحق ، القابلة للمتقابلات.

فأصبح الشيخ وقاطبة المشائيين منكرين للمثل بالمعنى الّذي يثبته الإشراقيون ، ودارت بينهم مناظرات ومساجلات ، إلى أن انتهى الأمر إلى صدر المتألهين ، فأيّد نظرية المُثُل بحرفيتها ، وقال : «الحريّ أن يُحمل كلام الأوائل على أنّ لكل نوع من الأنواع الجسمانية فرداً كاملاً في عالم الإبداع هو الأصل والمبدأ ، وسائر أفراد النوع فروعٌ ومعاليلٍ وآثار له. وذلك الفرد (المثالي) بتمامه وكماله ، لا يفتقر إلى مادة ولا إلى محلّ متعلّق به ، بخلاف هذه ، فإنّها لضعفها ونقصها ، مفتقرةٌ إلى مادة في ذاتها أو في فعلها. وقد تحقق في محله جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالاً ونقصاً».

وأضاف : «وما يُرَدُّ عليه من أنّ الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ، ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ؛ ليس بصحيح مطلقاً ، فإنّ استغناء بعض الوجودات عن المحلّ إنّما هو بكماله ، وكمالُه بجوهريّته وقوّته ، وغاية نقصه بعرضيّته وضعفه وإضافته إلى محل» [9].

ب ـ خلق الأرواح قبل الأبدان :

ومن الآراء المنقولة عن أفلاطون ، قوله بقدم النفوس الإنسانية ، وأنّها خلقت قبل الأبدان ، فكانت موجودة بصورة مستقلة عنها قبل تكوُّنها.

وقد أثارت هذه المسألة بين الإلهيين اختلافاً عميقاً : فمن قائل بقدم النفس قدماً زمانياً لا ذاتياً ، وأنّها خلقت قبل البدن ثمّ تعلقت به حسب مشيئته سبحانه ؛ إلى قائل بحدوثها ذاتاً وزماناً ، ولكل أدلته وحججه ، مذكورة في محلها[10].

ج ـ الإستذكار :

إنّ لأفلاطون في الإدراكات نظرية خاصة معروفة بنظرية استذكار المعلومات السابقة ، وقد استنبطها من الأصلين المتقدمين، وهما :

الأوّل : إنّ لكل نوع فرداً تامّاً مجرداً غير مشوب بالمادة والماديّات ، على عاتقه تربية الأفراد الطبيعية.

الثاني : وجود النفس الإنسانية مستقلة عن البدن قبل تكوّنه ، وقد كان متحرراً عن المادة وقيودها تحرراً كاملاً.

وعلى ضوء هذين الأصلين ، قال : إنّ النفس الإنسانية كانت قبل تعلقها بالبدن ، متحررة عن كل قيد ، فأمكنها الاتّصال بالمثل النورية المجردة ، فتعرّفت عليها تعرفاً كاملاً.

وعند ما تهبط من ذلك المقام الشامخ وتتعلّق بالبدن الماديّ ، تفقد كل ما كانت تعلمه من المثل والحقائق ، وتذهل عنه ذهولاً تامّاً.

ولكن عند ما يعي الإنسان ، ويبدأ بإدراك الأُمور الجزئية ، يبدأ بتذكّر ما كانت تعلمه نفسه ، ويسترجع إدراكاتها بصورة مفاهيم كلية. فليس المفهوم الكلي المتجلي في الذهن إلّا انعكاس المُثُل في ذهن الإنسان. فمتى أدرك زيداً وعمراً ، انتقل فوراً إلى الحقيقة المثالية الّتي كانت تدركها النفس قبل اتّصالها بالبدن.

فنظرية الاستذكار ترجع إلى حلّ عقدة كيفية انعكاس المفاهيم الكلية في ذهن الإنسان ، فهي تقول : إنّ إدراك المحسوسات مُعِدٌّ لاتّصال النفس بذاك العالم الشامخ الّذي كانت النفس تعيش فيه ، وبالتالي إدراك المثل وانعكاس ظلّها على النفس ، الّذي يعبّر عنه بالمفهوم المجرّد عن المقارنات.

وقد أكّد أفلاطون أنّ الظواهر أُمورٌ فانية ، وليست أصولاً باقية ، والعلم الحقيقي يتعلق بالثابتات لا بالفانيات ، والمُثُل ـ بما أنّها واقعيات ثابتة ـ يتعلق بها العلم.

هذه أبرز أُصول نظرية أفلاطون في المعرفة ، وهي بعدُ قابلة للنقد والنقاش ، وقد نقدها الفلاسفة الإسلاميون في أسفارهم. وعقد صدر المتألهين في أسفاره فصلاً في دفع ما قيل من أنّ النفس لا تدرك الجزئيات ، وممّا قاله : إنّ النفس ذات نشئات ثلاث : عقليّة وخياليّة وحسّيّة ، ولها اتّحاد بالعقل والخيال والحسّ. فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواسّ ، والحسُّ آلة وضعية ، تأثرها بمشاركة الوضع. فعند الإحساس يحصل أمران :

تأثر الحاسة .

إدراك النفس.

والحاجة إلى الحضور الوضعي إنّما يكون من حيث التأثّر الحسّي ، وهو الانفعال ، لا من حيث الإدراك النفساني ، وهو حصول الصورة [11].

3 ـ أرسطو [1] (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق م) :

هو أعظم فيلسوف جامع لفروع المعرفة الإنسانية. ويمتاز على أُستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية. وهو واضع علم المنطق أو جامعه ومكمّله ، ومِنْ هنا لقّب ب «المعلّم».

ولد في اسطاغيرا من مقدونية. تعاطى في البداية صناعة الطب ، ثمّ شخص إلى أثينا في عصر ازدهار الفلسفة ، وكان شيخها إذ ذاك أفلاطون ، فالتحق به نحواً من عشرين سنة ثمّ اعتزله.

منهجه في المعرفة:

كان بين منهج أرسطو وأستاذه أفلاطون فوارق. فالأُستاذ كان يعتمد على العقل فقط ، ولكن التلميذ اعتمد على العقل والحسّ معاً ، وأعطى لكل منهما حقّه. ولأجل ذلك كثرت كتبه في علمي الطبيعيات والإلهيات.

فإذا كان الأستاذ متبنياً لنظرية قدم النفوس ، فقد كان هو يتبنّى حدوث النفس مع البدن لا قبله ولا بعده ، وهي تُعَدّ صورة للبدن.

وإذا كان الأُستاذ يتبنّى نظرية الاستذكار وأنّ الروح ، كانت ـ قل هبوطها إلى عالم الطبيعة ـ تعرف الحقائق ، فلما هبطت نسيت كل ما كانت تعلمه ، ثمّ تبدأ بتذكره تدريجياً كلما شاهدت الأُمور الجزئية الّتي تُعِدُّها لتذكّر ما قد نسيته من العلوم والمعارف ؛ فقد أنكر التلميذ كل ذلك ، وقال إنّ الروح منذ نشوئها وتكونها خالية من كلّ علم ومعرفة ، وإنّما تكتسبهما في هذه النشأة.

وإذا كان الأُستاذ يقول بأنّ المفاهيم الكليّة ظلال المُثُل وانعكاساتها ، فالتلميذ كان يقول بأنّها مصنوعة للنفس حيث إن لها قدرة تجريد الجزئيات وانتزاع المفاهيم الكلية منها ، فتحذف مثلاً من كل فرد ـ كزيد وعمرو .. ـ الخصوصيات المشخِّصة ، وتأخذ بالجهة الجامعة وهي المفهوم الكلي.

وعلى ضوء ذلك فإدراك الجزئيات عند أرسطو ، متقدّم على إدراك الكليات ، على عكس ما كان أفلاطون يتصوّره.

ولأرسطو آراء كثيرة اختصّ بها :

فقد اشتهرت عنه المقولات العشر ، وهي الأجناس العالية ، أعني أعمّ المفاهيم الّتي تطلق على الموجودات في مقام التحليل ، وهي : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والمكان ، والزمان ، والإضافة ، والوضع ، والملك ، والفعل ، والانفعال. وقد بحث عن هذه المقولات في كتبه المنطقية ، كما بحث فيها عن القياس وأنواعه ومقدماته.

ومن آرائه تقسيم الوجود إلى ما بالفعل وما بالقوة.

وأيضاً تقسيم العلة إلى علّة فاعليّة ، وعلّة صوريّة ، وعلّة ماديّة ، وعلّة غائيّة.

كما أنّ من آرائه القول بتركب كل جسم من صورة وهيولى.

وغير ذلك من الآراء الّتي اشتهر بها.

لقد كان أرسطو رجل العقل والحسّ معاً ، يُعلم مدى قوة تفكيره واستعماله العقل واستخدامه الحس في المعرفة ، من ملاحظة

موضوعات كتبه ، فإنّها تنقسم إلى الأقسام التالية:

أ ـ الكتب المنطقية.
ب ـ الكتب الطبيعية.
ج ـ الكتب الميتافيزيقية.
د ـ الكتب الأخلاقية.
هـ ـ الكتب الشعرية.

فكل هذا يكشف عن كونه رجلاً منهجياً معترفاً بالحسّ والعقل.

4 ـ أبيقور [13] (٣٤٢ ـ ٢٧٠ ق م) :

فيلسوف يوناني بارز أسس في «كاوفون» في آسيا الوسطى مدرسة لتدريس اللغة والقواعد النحوية ، ثمّ مال بعدها إلى دراسة الفلسفة ، فأسس فيها منهجاً خاصاً.

سلك هذا الفيلسوف في فلسفته طريق الحسّ ، فقال بأنّ الأصل في كل معرفة هو الحس والمشاهدة والدلائل العيانية ، ومن هذا الطريق وحده تتم المعرفة.

ولازِمُ هذا الأصل الّذي ركن إليه أن لا يصدّق بشيء ممّا وراء الطبيعة ، لكن لم يرو عنه أنّه نابذها.

وإذا كان الحس هو الأساس في المعرفة عند أبيقور ، فقد جعل المقياس في باب الأخلاق أمراً حسياً باسم اللذة والخلوّ من الألم ، وقد نقلت عنه ـ في ذلك الباب ـ الأُصول التالية :

١. اطلب اللذائذ الّتي لا يكون وراءها ألم.
٢. إياك والألم الّذي لا يجلب لذة.
٣. إيّاك واللذة الّتي تحرمك من لذّة أكبر منها أو تكون عاقبتها ألماً أكبر منها.
٤. تحمَّل الألم الّذي ينجيك من ألم أكبر منه ، أو الّذي يكون من ورائه لذّة كبيرة.

ولأجل هذه الأُصول اتُّهم الرجل بالانهماك في الشهوات ، غير أنّ هذه الأُصول لا تدلّ على شيء من ذلك ، ولعلّها ترمي إلى الاعتدال في الحياة ، وهو فضيلة من الفضائل.

وعلى كل تقدير ، فالرجل يعتمد على الحس في العصر الّذي كان فيه الفلاسفة يعتمدون على العقل [14]

٥ ـ الفلاسفة الإسلاميون :

قد تعرفت على بعض الشخصيات من أنصار منهج اليقين ، وكانت آراؤهم هي السائدة حتّى بزغ فجر الإسلام وظهرت طلائع الحضارة الإسلامية ، وعمّ نور الإسلام مشارق الأرض ومغاربها ، فنشطت المعارف والأبحاث الفلسفية بنقل ما وقف عليه المفكرون المسلمون من كتب فلسفية وطبيعية ، إلى اللغة العربية. ولم يكتفوا بمجرّد النقل والترجمة ، بل تحمّلوا عبئاً كبيراً في تكميل وتهذيب ما وصل إليهم من تراث اليونان ، وكانت نتيجة هذه الجهود أن حدثت حضارة من أرقى الحضارات الّتي عرفها التاريخ ، وبلغت الأُمّة الإسلامية في مدّة وجيزة شأواً عظيماً في مجالات العلوم و الفلسفة ، حتّى غَدَتِ العواصم الإسلامية معاهدَ للعلوم ومراكز للفلسفة ، يقصدها الشرقي والغربي ، ويطوف عليها رواد الفضيلة.

وسلك جُلُّ الفلاسفة المسلمين منهج اليقين بين مشائيّ يعتمد على البرهان و الحسّ معاً ..

و إشراقيّ يعتمد على تهذيب النفس وإعدادها لتلقي الحقائق من عالم الغيب ..

والكلّ من أنصار اليقين وإنْ كانت دروبهم إلى المعرفة اليقينية مختلفة.

وقد كانت الغلبة للمشائين ، فروّجوا العقل و الحسّ وأعطوا كل واحد منهما حقّه.

ألفلسفة الإسلاميّة والواقعية الموضوعية :

إنّ من الظلم الفاحش رمي أُمّة كبيرة تحتل هذه المكانة السامية في الحضارة الإنسانية ـ رميها ـ بالمثالية والسفسطة. وليس شيء أدلّ من نتاجهم العلمي الموجود بأيدي الجميع ، على بطلان هذا الافتراء, و حتى في المجال الفلسفي, فقد إبتدعوا علم الكلام الذي يعادل الفلسفة تماماً.

وهذا كتاب المسلمين يوقظ شعورهم ، و يدعوهم إلى الاعتماد على السمع و البصر ، وفي الوقت نفسه إلى التعقل والتفكر ، يقول تعالى:

(وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) [16].

فذِكْر السمع والأبصار كنموذج ، يعرّفنا موقف أدوات الحسّ. كما أنّ ذكر الأفئدة يُعرب عن مقام الفؤاد وهو العقل ، في مجال المعرفة.

ويُستنتج من هذه الآية أنّ الإنسان يأتي إلى الدنيا خالي الذهن من كلّ علم ومعرفة حتّى المعارف البديهية والأوليّة ، وإنّما يكتسب ما يكتسبه بعد اتّصاله بالخارج عبر أدوات المعرفة. ولو فرضنا انعدام تلك الأدوات ، لما حصلت للإنسان أية معرفة متعلقة بما سوى ذاته.

وقد يتوهم ممّا ذكرنا أنّ الآية تنفي المعلومات الفطرية المودعة في ذات الإنسان ، ولكنه توهّم باطل ، لأنّ الآية الكريمة ترمي إلى نفي كل معرفة فعلية للإنسان حين ولادته ومجيئه إلى الدنيا ، وهذا لا ينافي وجود معلومات فطرية مختمرة فسلسلة المعلومات والإدراكات الفطرية المودوعة في النفس ، حاصلة فيها بالقوة حين ولادة الإنسان ، ثمّ تخرج إلى الفعلية، وتتكامل بتكامل وجوده ، وتتفتح تدريجياً باتّصاله بالخارج عبر أدوات المعرفة[17].

فكل ما تقدم يدلّ على أن الإسلاميين من الفلاسفة كانوا رجالاً واقعيين موضوعيين ، يتبنون منهج الجزم ويستخدمون أدوات المعرفة كلٌّ منها في مجاله ، مقتفين في ذلك بعد كتابهم السماوي المرشد ، أثر المعلم الأول.

ومن أبدع أساليبهم في تحليل المعرفة ، تقسيمهم التصورات والتصديقات إلى بديهيات ونظريات.

فهناك تصورات بديهية لا يحتاج العقل في دركها إلى أَزيد من تصور موضوعاتها ، كمفاهيم الوجود والعدم والوحدة والكثرة والضرورة والإمكان والامتناع ، وسائر ما يسمونه في الفلسفة بالأُمور العامة.

وهناك تصورات نظرية تنالها النفس بعد إعمال القوة الفكرية ، كالمفاهيم الكلية من الإنسان والفرس والشجر ونحوها. فإنّ النفس تنالها بعد إدراك أَفراد كثيرة لذلك المفهوم الكليّ عن طريق الحسّ ، ثمّ يقوم العقل بعد ورود صورها إلى الذهن بتجريدها من المشخِّصات أولاً ، ثمّ بالأخذ بالقدر المشترك الّذي يعمّ جميع الأفراد[18].

فمن القسم الأول ، الإنسان والفرس والشجر ونحوها ، فإنّ النفس تنتزع من الجزئيات الخارجيّة ، بعد تجريدها من الخصوصيات ، مفهوماً مشتركاً يسمى مفهوماً كليّاً. وكلّما تصور هذا المفهوم الكلي ، انتقل إلى مصاديقه وجزئياته ، فيقول :

هذا إنسان و ذاك حيوان و ذلك شجر.

و من القسم الثاني المفاهيم العامة الّتي أُشير إليها في المتن ، فليس لها مصاديق في الخارج ، وإنّما لها مناشئ انتزاع وانتقال فمفهوم العدم ـ مثلاً ـ من المفاهيم العامة ، يصنعه الذهن بعد الاتّصال بالخارج ، ولكن ليس له مصداق فيه ، لأنّ الخارج يساوق الوجود والعينيّة ، والعدم بطلان محض ، وإنّما ينتقل الذهن إليه بعد عمليات خاصة.

ومثله الضرورة والإمكان والامتناع ، فليس في الخارج شيء محسوس نسميه بأحدها ، وإنّما هي مفاهيم يصنعها الذهن بعد ملاحظة القضايا الخارجية ، كحتمية كون الأربعة زوجاً ، وحتمية عدم كونها فرداً ، فينتقل من تصور هذه القضايا إلى صنع مفهوم الضرورة والامتناع. فلأجل ذلك قلنا إنّ التصورات ليست على وزان واحد ، بل هي بين ما يكون له مصداق ، وما يكون له منشأ للانتزاع والانتقال من دون أن يكون له مصداق.

وأمّا عدم كون الوجود والوحدة الّتي تساوقه ممّا له مصاديق في الخارج ، فيحتاج إلى بيان آخر قرره الحكماء عند البحث عن أحكام الوجود الخارجي والذهني.

ولنحلل المثال الأول ، أعني قولنا : المادة حادثة. إنّها قضية يقينية للإسلاميين ، يقضون بها عن طريق الحسّ والعقل معاً بقوله :

ـ المادة متغيّرة.

ـ و كل متغيّر حادث.

إذن فالمادة حادثة.

أمّا الحسّ ، فهو يستخدم في غالب القضايا لنيل مفرداتها ، سواء أكانت ممّا يناله الحسّ بلا واسطة ، أم مما يناله بعد تعمّل. وفي هذه القضية ، إن كون المادة موجودة في الخارج ، أمر ملموس للحسّ، حتى التغيّر والتبدل ـ إن أُريد منهما ما يدركه عامة الناس ـ يؤخذان من الخارج.

نعم ، ما يدّعيه أصحاب القول بالحركة الجوهرية للعالم ـ جواهره وأعراضه ـ ممّا يدعمه البرهان وتثبته الأدلّة الفلسفية ، لا الحسّ.

وبعبارة أُخرى : إنّ للحركة والتبدل مرتبتين ، مرتبة يدركها الحسّ ويقف عليها عامة الناس ، وهي التغير الملحوظ ليلاً ونهاراً في الأرض وما عليها والسماء وما فيها. ومرتبة يدركها العقل بالبرهان الفلسفي ، وهو أن العالم بجوهره وحقيقته ، في تغيّر ذاتي ، وسيلان واقعي ، كالنبع المتدفق من مكان ليصبّ في مكان آخر. فالصغرى على المرتبة الأولى حسيّة ، وعلى الثانية عقلية مبرهنة.

وأمّا العقل ، فيستخدم في القضاء بالكبرى ، ببيان أنّ التغيّر عبارة عن الوجود بعد العدم ، الحصول بعد ما لم يكن ، وهذا هو نفس الحدوث وعينه ، فيكون ـ إذن ـ كل متغيّر حادث.

ثمّ يقوم العقل بعملية أُخرى وهي استنتاج حكم الأصغر (المادة) من الحكم على الأكبر ، لأنّ الأصغر من مصاديق الأكبر ، فلو كان الأكبر محكوماً بحكم عام ، فهو يشمل كل فرد من مصاديقه ، فالمادة من مصاديق المتغير ، فهي أيضاً حادثة.

وسيوافيك ذلك في الموضوعات القادمة عند البحث عن أداة العقل من أدوات المعرفة.

ثمّ إنّ هناك بديهيات أولية يبتني صحة أي استنتاج عليها ، وهي مفروضة في جميع موارد الاستدلال ، مثل مبدأ عدم التناقض ، وأنّ النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد ، وأنّه إذا صحّ كون المادة متغيّرة ، فلا يصحّ نقيضه ، وإذا صحّ أنّ كل متغير بالذات حادث ، فلا يصحّ نقيضه.

وبالجملة ، كل معرفة إنّما تتولد عن معرفة سابقة ، وهكذا تلك المعرفة عن أُخرى ، حتّى تنتهي سلسلة المعارف النظرية إلى المعارف الأوليّة المعلومة بالذات.

وهذا هو المنهج الّذي درج عليه الفلاسفة الإسلاميون ، واتّضح من مجموع ذلك أنّهم حسيون عقليون.

ونختم هذا البحث الإجمالي لنظرية الإسلاميين في باب المعرفة ، بكلمة قيّمة لصدر المتألّهين تعرب عن كون الحسّ ، مثل العقل ، من أدوات المعرفة عند الإسلاميين ، وأنّ الإدراكات العقلية تنتهي في النهاية إلى الحسّ. قال : «فإنّ الحواس المختلفة الآلات ، كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي ، تُعِدّ النفس للاطّلاع على تلك الصور العقلية المجرّدة.

والإحساسات إنّما تتكثر ، بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ، ودفع الشرور والمضار ، فبذلك ينتفع الحسّ بالحسّ ، ثمّ يُعِدُّها ذلك لحصول تلك التصورات والتصديقات الأوليّة. ثمّ يمتزج بعضها ببعض ، ويتحصّل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها» [20].

٦ ـ الفلاسفة الغربيون :

ظهرت في أُوروبا ، في أوائل عصر النهضة الصناعية ، نهضة فكرية فلسفية بعد قرون الانحطاط والتخلف ، و برز فلاسفة كثيرون يناصرون منهج اليقين في الوصول إلى المعارف و الحقائق ، ولكنهم سلكوا في هذا المنهج مذاهب شتّى واعتنقوا نظريات مختلفة ، نعرضها فيما يلي ثمّ نحلل كل واحدة منها :

أ ـ النظرية العقلية ، أو العقليون.

ب ـ النظرية الحسيّة ، أو الحسيّون.

ج ـ النظرية النسبية ، أو النسبيون.

د ـ النظرية الديالكتيكية ، أو الديالكتيكيون.

هـ ـ نظرية التحليل النفسي.

وجميع أصحاب هذه النظريات والمذاهب يدّعون أنّهم من أنصار منهج اليقين, و ستقف على مدى قيمة هذا الادّعاء ، وأنّ القوم مع ما لهم من صخب وهياج في هذا المجال؛ هم في الواقع من الشكاكين ، و يصحّ تسميتهم بـ «أنصار الشك» الجدد. وسنبحث تلك النظريات الخمسة بآلتوالي إن شاء الله:

أ ـ النظرية العقليّة ، أو العقليّون :

مؤسس هذا المذهب هو الفيلسوف الفرنسي الرائد الصيت «رينيه ديكارت»[21] و هو أهمّ أعمدة النهضة الأوربية :

ألشّك الدّيكارتي :

كان ديكارت بفطرته مولعاً بالرياضيات لأنّه وجد فيها من اليقين ما لم يجده في سائر العلوم. ثمّ إنّه بعد ما بلغ مبلغاً عظيماً في الفلسفة والمنطق والرياضيات ، طرأ عليه الشك في كثير ممّا اتّخذه أُصولاً موضوعية ، وهو يصف تلك المرحلة من عمره بقوله :

«مضت عدّة سنوات منذ ان لاحظت أنّ كثيراً من الأشياء الباطلة كنت اعتقد إبّان شبابي أنّها صحيحة ، ولاحظت أنّ الشك يعتور كل ما أقمته على أساس هذه الأُمور الباطلة ، وأنّه لا بدّ أن تأتي لحظة في حياتي أشعر فيها بأنّ كل شيء يجب أن يقلب رأساً على عقب تماماً ، وأن أبدأ من أساس جديد إذا شئت أن أقرر شيئاً راسخاً وباقياً» [22].

ويستمر ديكارت في تأكيد هذا الشك فيقول : «إنّي أفترض إذن أن كل الأُمور الّتي أُشاهدها هي باطلة ، وأتصور أنّه لا يوجد عندي أي حسّ ، وأتصور أنّ الجسم والشكل والامتدادات والحركة والمكان ، ليست إلّا تخيلات من صنع عقلي. فما ذا عسى أن يُعَدّ حقيقياً ، ربما إنّه لا شيء في العالم يقيني».

ثمّ يقول : «من يدريني : لعلّ هناك شيئاً مختلفاً عن تلك الأشياء الّتي حسبتها غير يقينية ، شيئاً لا يمكن أبداً الشك فيه. ألا يوجد إله أو قوّة أُخرى تصنع في عقلي هذه الأفكار؟» ... «من أين أعلم أنّه ليس من خادع يخدعني بكل ما أوتي من حيلة وقوّة في فكري وتصوري ، فيخيل لي المعدوم موجوداً ، أو بالعكس» [23].

فهو يقول ـ بعبارة أُخرى ـ : من الجائز أن أكون واقعاً تحت تأثير قوّة تهيمن على وجودي وعقلي ، وتحاول خداعي وتضليلي ، فتوحي إليّ بأفكار مقلوبة عن الواقع وإدراكات خاطئة. ومهما كانت هذه الأفكار والإدراكات واضحة ، فلا استطيع أن استبعد هذا الفرد الّذي يضطرني إلى اتّخاذ الشكّ مذهباً مطرداً.

وعلى ذلك ، فالشك المنهجي لديكارت يبتني على احتمالين :

١. احتمال بطلان كل ما يعتقده صحيحاً فعلاً ، كما بَطَلَ ما كان يعتقده صحيحاً سابقاً.

٢. احتمال كونه واقعاً تحت تأثير قوّة كبرى تخدعه وتضلله.

وهكذا ، حاق به الشكّ في كل ما يتصور ويتخيل ، وكاد ألمه أن يهلكه ، حتّى وصل إلى قضية يقينية لم يقدر أن ينفيها عن نفسه ، أو يشك فيها ، ألا وهي أنّه يفكر ، وذلك لأنّه مهما شكّ في الأشياء ، لا يشكّ في شكّه ، فشكّه أمر بديهي له ، وليس الشكّ إلّا التفكير ، وليس خارجاً عن إطاره.

«أنا أفكر إذن أنا موجود».

ثمّ صار وجود التفكر نواة لقضية يقينية أُخرى وهي أنّه موجود ، لأنّه بدا له أنّ التفكير يحتاج إلى مفكّر ولا ينفك عنه، فقال: «أنا أفكر ، لكن ما هو الشيء الّذي يفكر ، إنّه شيء يَشُكُّ ، ويفهمُ ، ويتصوَّرُ ، ويقرِّرُ ، وينفي ، ويريد أو لا يريدُ ، ويَحُسُّ» ، ثمّ استنتج من ذلك أنّه ليس إلّا ذاته ونفسه وطبيعته.

وكانت النتيجة أن قرّر ديكارت مقالته المشهورة : «أنا أفكر ، إذن أنا موجود» [24].

الله موجود :

ثمّ بدأ ديكارت بالاستدلال على قضية يقينية أُخرى ، وهي أنّ الله موجود ، و قرّر الاستدلال كما يلي : لا يمكن أن أكون أنا مصدر هذه الفكرة ـ أي فكرة الله ـ فهذه الفكرة تُصوّر لي جوهراً لا متناهياً ، سرمدياً ، ثابتاً ، مستقلاً. فحقيقة هذا الجوهر تتجاوز إذن ماهيتي وحقيقتي ، فكيف يمكن أن أكون مصدراً لها. فإذن فكرة الله على هذا النحو لا يمكن أن يكون مصدرها كائناً آخر غير الله نفسه.

وبعبارة أُخرى : إذا فكرت في الله ، وجدت فيه من المزايا العظيمة الفائقة الّتي كلما تأمّلت فيها بعناية أكثر اعتبرت نفسي أقلّ قدرة على إنتاج هذه الفكرة نفسي بنفسي. فإنّ كوني جوهراً لا يجعلني أنتج فكرة جوهر لا متناه ، لأنّي أنا كائن متناه ، لو لم تكن هذه الفكرة (فكرة جوهر لا متناه) قد أودعها في نفسي جوهر لا متناه حقّاً.

فـ «ديكارت» إذن مقتنع ومتأكد من أنّ فكرة وجود «موجود لا متناه ومطلق الكمال» هي فكرة صحيحة ومتميزة.

ألأفكار ألفطريّة :

ثمّ يستدل ديكارت بعد ذلك على أنّ كل فكرة تنتهي إلى الله فهي فكرة صادقة ، بأنّها صادرة عن الله ، فلو لم تكن صادقة لكان تزويد الله الإنسان بها خدعة وكذباً ، وهو مستحيل على الكامل المطلق.

وبذلك يستنتج أنّ كلَّ فكرة فطرية في الطبيعة الإنسانية ، فهي فكرة صادقة ملقاة من جانب «الله». وبذلك آمن بالمعرفة الفكرية ، وأنّها معرفة صحيحة صادقة ، وليس لها مصدر سوى الله.

والفطريات عند «ديكارت» ، تختلف عنها في لسان القرآن الكريم والأحاديث الإسلامية ، فإنّ الفطرة في الأخيرين هي الميل الذاتي إلى الشيء ، من صميم الذات ، بلا حافز خارجي ، بل كأنّ هناك نداءً من صميم النفس يدعو الإنسان إليه ، كالميل إلى العدالة والعفّة والزواج والجاه وغير ذلك. فكلها فطريات في منطق القرآن والأحاديث ، ويعبّر عنها بالغرائز تارة ، والفطريات أُخرى ، وليست هي من قبيل الأفكار ، بل ميول طبيعة يجدها الإنسان في ذاته.

وأمّا الفطريات في مصطلح «ديكارت» ، فهي من مقولة الفكر والإحساس العقلي. وهي عبارة عن الأفكار الطبيعية الّتي يجدها في نفسه ، وتبدو في غاية الوضوح والجلاء ، كفكرة «الله» و «الحركة» و «الامتداد» و «النفس» ، وكأنّها لوازم للعقل الإنساني ، من دون أن يكون العقل مصدراً لها بل هو حامل لها ، وإنّما مصدرها شيء غير ذاته وعقله.

طوائف الأفكار الإنسانيّة الثلاث :

تنقسم طوائف الأفكار الإنسانية إلى ثلاثة ألوان :

١. الأفكار الفطرية : وهي عبارة عن التصورات الّتي يدركها العقل بالبداهة ، وليس للخطأ إليها سبيل. كالحركة والامتداد والشكل من الأُمور المادية ، والجهل واليقين والشكّ من الأُمور العقليّة المحضة ، والوحدة من الأُمور المشتركة بين الأُمور الماديّة والعقلية ، وكذلك فكرة الله والأفكار الرياضية الأساسية (الأعداد). ولذلك يقول ديكارت إنّ كل إنسان يحكم بأنّه موجود ، كما يدرك بأنّ المثلث له ثلاث زوايا ، وأنّ الكُرَةَ ليس لها أزْيَد من سطح واحد ، وأنّ المساويين لشيء متساويين.

ولا تنحصر الفطريات فيما مثّلنا بل هي تعمّ كل شيء لا يقع في إطار التجربة ، كتصور الكمال والضرورة والكلية ، فإنّها كلَّها يجدها العقل في ذاته وحدها ، من دون أن يستمدها من الخبرة (التجربة).

وأوضح تعريف للفطريات ما ذكره (ديكارت) نفسه في بعض رسائله [25] ، قال : «الأُمور الفطرية عبارة عن المعلومات البدائية الأصيلة الّتي نتوصل بها إلى سائر المعارف ، وهي قليلة جداً». ثمّ ذكر أنّ الوجود ، والعدد ، والزمان ، وامتداد الجسم ، وتفكير النفس ، والوحدة ، هي من الأُمور الفطرية [26]. وربما يسمّيها بالصفات الأولية.

٢. المحسوسات أو الصفات الثانوية : وهي أفكار طارئة تعبّر عن انفعالات خاصة للنفس بالمؤثرات الخارجية ، كفكرة الصوت والرائحة ، والضوء ، والطعم ، والحرارة ، واللون.

فالفطريات كيفيات أوليّة حقيقية ، وهذه الحسيّات كيفيات ثانوية لا تعبّر عن حقائق موضوعية ، وإنّما تتمثل في انفعالات ذاتية. فهي صور ذهنية تتعاقب وتثور في دنيا الذهن بتأثير الأجسام الخارجية.

ويبدو أنّ ديكارت يسمّي الفطريات كلّها أو بعضها بالصفات الأوليّة ، في مقابل المحسوسات الّتي يسمّيها بالصفات الثانوية. فهو يعتقد أنّا لا نستطيع أن نحصل إلّا على قدر ضئيل من اليقين بهذه الصفات الثانوية. فأفكارنا عن هذه الصفات مشوشة وغامضة.

وبعبارة أُخرى : إنّ ديكارت يقسم صفات الجسم إلى قسمين : صفات أولية ، كالشكل والامتداد والحركة ، وهذه لا ينالها الإنسان عن طريق التجربة ، ولها واقعية. وصفات ثانوية ، وهي الصور الذهنية الّتي ينالها الإنسان غبّ اتّصاله بالخارج ، كاللون والطعم والرائحة, وهو لا يقيم لهذه المعرفة اعتباراً علمياً ، بل يقول بأنّ قيمتها في مقام العمل ، بمعنى أنّ الإنسان يستفيد منها في حياته.

فالحسّ عند ديكارت عبارة عمّا يربط الإنسان بالخارج ، ويستفيد منه في حياته العملية ، وليس هو وسيلة للكشف عن الحقيقة.

وبالرغم من أنّ ديكارت كان رجلاً تجريبياً يستفيد من التجربة في مواردها ، إلّا أنّه مع ذلك لا يقيم للحسّ وزناً علمياً ولا يراه كاشفاً عن الحقيقة!

يقول ديكارت : أنا عند ما أواجه النار أحسُّ بحرارتها وأتخيّل أنّها تشتمل على الحرارة مثلما أحسّها. غير أنّ الّذي يجب الاعتقاد به أنّ النار مشتملة على حقيقة مجهولة إذا واجهتُها أحسّ بحرارة منبعثة منها ، ولا يمكنني الاستدلال بهذا الإحساس على حقيقة النار ، إذ ليس للحسّ بين أدوات المعرفة دور سوى تمييز النافع عن الضارّ والمصالح عن المفاسد ، وليس هو وسيلة لكشف الحقائق.

وبعبارة أُخرى : إنّ الحسّ وسيلة لاتّصال الإنسان بالخارج ، ويوجب خلق صور من العالم الخارجي في أذهاننا. ولكن لا يمكن إثبات أنّ ما ندركه من الصور هو نفس الحقيقة الخارجية.

يقول أحد المحققين في نظرية ديكارت : «التصورات الواردة من الخارج إلى محيط الذهن ، لا تكشف عن أنّ لها مصاديق خارجية. ولو كشفت عن ذلك ، فلا تكشف عن أنّ الموجود في الخارج يطابق ما في الذهن مائة في المائة ، بشهادة أنّ الموجود من صورة الشمس في الذهن يغاير الموجود في الخارج ، للعلم حسب القواعد النجومية بأنّ الشمس الخارجية أكبر ممّا في الذهن بكثير» [27].

٣. الصور المجعولة : وهي التصورات التي تخلقها القوة المتخيلة في الذهن ، وهي لا تكشف عن الواقع أبداً. وهذه كتصور إنسان برأسين ، وفرس بجناحين.

هذا عرض سريع لعقيدة ديكارت في مجال المعرفة اليقينية، و فيما يلي تحليلها.

تحليل نظرية «ديكارت» في المعرفة :

١ ـ إمتناع إجتماع ألنّقيضين هو أساس آلمعرفة :

قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ «ديكارت» جعل حجر الأساس ونقطة الانطلاق لليقين الفلسفي ، الّذي أراد أن يخرج به عن إطار الشك المطلق ؛ «أنّه يفكر ، فهو إذن موجود».

ولكن ديكارت غفل عن أنّ هذا الإذعان مسبوق بإذعان آخر ، لولاه لما خرج به عن إطار الشك ، وهو أنّه عند ما يفكر هل يصحّ أن يصف نفسه بأنّه لا يفكر أو لا؟ على الأول ، يهوي حجر الزاوية ، ولا يجد مستقراً مكيناً ، لزوال يقينه بأنّه يفكر.
وعلى الثاني ، يجد في نفسه معرفة قطعية سابقة على ما توهمه أول المعارف ، وهي امتناع أن يوصف شخص واحد ، في آن واحد ، بأنّه يفكر ولا يفكر. وهذا ما نسميه «امتناع اجتماع النقيضين» ، الّذي يُطلق عليه «أم المعارف» و «أم القضايا».

قال صدر المتألهين : «أحقّ الأقاويل ، ما كان صدقه دائماً. وأحق من ذلك ، ما كان صدقه أوليّاً. وأول الأقاويل الحقّة الأوليّة ، الّذي إنكاره مبنى كلّ سفسطة ، هو القول بأنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب ، فإنّه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل ، وإنكاره إنكار لجميع المقدمات والنتائج» [28].

٢ ـ معرفة النفس غنية عن الاستدلال :

استدلّ ديكارت على وجوده بتفكيره ، الّذي لا ينفك عن مفكّر. وغفل عن أنّ معرفة النفس غنية عن البرهنة والاستدلال ، فإنّ كل إنسان يجد ذاته حاضرة لدى ذاته ، ولو غاب كل شيء عنه لا تغيب ذاته عنه.

والّذي يوضح ذلك ، أنّ المستدلّ أخذ التصديق بالنتيجة (أنا موجود) في مقدمة استدلاله ، عند ما قال : «أنا» أفكر. فترى أنّه يعترف بذاته و وجوده مرتين ، تارة بالضمير المنفصل «أنا» ، وأُخرى بالضمير المستتر في «أفكر». فلو لم يكن وجوده مسلماً لديه ـ من حيث لا يشعر ـ لما صحّ منه هذا التعبير. فهو يعترف بوجوده ، ثمّ يعود ليستدلّ على وجوده!! وما أشبه هذا بمن يطلب شيئاً يملكه.

٣ ـ الاستدلال بصورة الشكل الأول :

صبّ «ديكارت» استدلاله على ما زعم أنّه الحجر الأساس للمعرفة اليقينية ، في قالب الشكل الأول من الأشكال المنطقية الأربعة ، الّذي هو أكثر الأشكال استعمالاً في إقامة البراهين. وذلك أنّ قوله: «أنا أُفكر» ، صغرى ؛ وهناك كبرى مطوية هي: «وكل من يفكر فهو موجود» ؛ فخرج بالنتيجة : «فأنا موجود».

وصحّة هذا الاستدلال مبنية على إذعانه بصحة الشكل الأول وصدق نتيجته ، فقد كان هذا معرفة أولية مخزونة في ذهنه ، فاستمد منها ليستنتج أنّه موجود.

وقد نقل عن ديكارت أنّه حاول الإجابة عن ذلك بأنّه لم ينتقل إلى هذا الاستدلال من تنظيم قضية بعد أُخرى ، والكبرى بعد الصغرى ، «وإنّما جرّني إلى ذلك المتصورات الساذجة والبسيطة الّتي كنت أحسّها بالوجدان ، وكانت عندي من البديهيات».
ولكنه أشبه بالفرار من المطر إلى تحت الميزاب ، لأنّه إذا لم ينتقل إلى ما زعمه نقطة أُولى من المعرفة ، إلّا عن طريق المتصورات والبديهيات الأولية فقد اعترف أنّه كانت لديه معلومات بديهية أو وجدانيات كان يجدها في صميم ذاته.

٤ ـ «كلُّ ظاهرة تحتاج إلى علة موجِدة» ، معرفةٌ سابقة :

عرفت أنّ «ديكارت» ، بعد ما أذعن بوجود نفسه عن طريق تفكّره ، أخذ في الاستدلال على وجود الإله ـ الّذي جعل الإعتراف به معرفةً ثانوية ـ بأنّه لا بدّ لفكرة الإله الّتي يجدها في ذهنه ، من مصدر وعلّة.

وهنا نأخذ عليه بالنقد بأنّه كان يعتقد بمعرفة يقينية أخرى قبل إذعانه بوجود الإله ، وهي أنّ كل ظاهرة تحتاج إلى علّة ، وأنّ كل معلول في الخارج أو الذهن لا ينفك عن شيء يوجده ، لاستحالة خروج الشيء إلى عالم الوجود من لا شيء. ولو لا إذعانه بهذه القضية ، لما حاول التعرّف على علّة وجود تلك الفكرة في ذهنه.

٥ ـ المعلول لا يكون أكمل من علّته ، معرفة سابقة :

قال ديكارت في مقام البرهنة على «وجود الله» : «لا يمكن أن أكون أنا مصدر هذه الفكرة ، لأنّ حقيقة هذا الجوهر تتجاوز ماهيتي وحقيقتي». وهذا الاستدلال يدلّ على أنّه كان ذا معرفة فطرية أُخرى ، وهي أنّ الشيء لا يمكن أن يكون أكمل من سببه ، وإلّا لكانت الزيادة في المسبّب ناشئة من لا شيء.

كل ما ذكرناه يعرب عن أنّ ما توهمه «ديكارت» ، أُسس المعرفة اليقينية ، ليست كذلك ، بل تسبقها أُسس ومنطلقات أُخرى يبتني عليها التفكير الإنساني ، كان ديكارت معترفاً بها في صميم ذاته.

٦ ـ الفكر المطلق لا يدل على مفكر خاص :

استدلّ ديكارت على وجود المفكر بوجود التفكير ، وهذا صحيح على وجه وخاطئ على آخر. فلو كان مراده الاستدلال على أنّ الفكر المطلق دليل على وجود المفكّر ، فهو صحيح لا غبار عليه ولكنه لا يثبت وجوده الخاص. وأمّا لو كان مراده هو الاستدلال بوجود الفكر المطلق على مفكّر خاص ، وهو وجوده ، فهو غير صحيح ، إذ لا ملازمة بين وجود الفكر المطلق ووجود مفكر خاص هو نفس ديكارت وذاته وذهنه.

ولو أراد الاستدلال بوجود الفكر الخاص ، أي فكر نفسه وشخصه وذاته ، فعندئذٍ يكون قد أقرّ بوجوده واعترف به ، وذلك لأنّ الفكر المطلق لا ينقلب إلى الفكر الخاص إلّا إذا أُضيف إلى شخص ومُفكّر وذهن يقوم به الفكر ، وعند ما يلاحظ الفكر الخاص ، فإنّه يلاحظ في ضمنه وجوده وشخصه. فكيف يريد الاستدلال على ما يذعن به قبل الاستدلال؟

٧ ـ إثبات الصانع بطريقة ديكارت مستلزم للدور:

قد عرفت أنّ ديكارت اعتمد في إثبات وجود الصانع على أُصول :

ا ـ إنّي أجد فكرة الإله في ذهني ، فلا بد أن يكون لها من مصدر. (كل ظاهرة تحتاج إلى علّة).

ب ـ إنّ هذه الظاهرة الذهنية ، بما لها من الكمال ، يمتنع أن يكون الذهن مصدرها ، بل لا بدّ أن يكون سببها أكمل من النفس والذهن.

ج ـ ثمّ فرّع على ذلك أنّ هذه الفكرة ، وكلّ فكرة فطرية ، ليس لها مصدر إلّا الله ، وكذا كل البديهيات ، كالحركة والامتداد والنفس وغيرها.

د ـ ثمّ وجه إلى نفسه سؤالاً : لما ذا لا تكون تلك القوّة (الإله) خادعة ومضلّلة لذهني في أفكاره وتصوراته؟

وأجاب : إنّ الخداع آية العجز والنقص ، والموجود الكامل منزّه عنه.

هذا خلاصة استدلال «ديكارت».

غير أنّ هذا الاستدلال دوري لا يفيد ، وذلك لأنّه وصل إلى هذه النتيجة : «إنّ القوة الكبرى ليست بخادعة بالنسبة إلى الأفكار الّتي يحملها ذهني وتودعها تلك القوة فيه» بعد الاستدلال بأُصول ثلاثة ، فهو لم يكن جازماً بهذه النتيجة عند ما كان يتفوّه

بالأُصول الثلاثة الأُولى.

وعلى ضوء هذا ، فالأُصول الثلاثة الأُولى مشكوكة جداً عند الاستدلال ، لاحتمال أن تكون من تضليل القوة الكبرى وخداعها ، فإن تنزّهها عن الخداع لم يُتَوصل إليه بعد.

وعلى ذلك ، فصحّة الأصول الثلاثة الأولى ، متوقفة على صحة الأصل الرابع (تنزه الإله عن الخداع) ، مع أنّ هذا الأصل مبتن على صحة الأُصول الثلاثة ، وهذا هو الدور.

٨ ـ الصورة الذهنية للإله ليست أكمل من الذهن :

زعم ديكارت أنّ الصورة الذهنية عن القوة الكبرى أكمل من نفسه ، وليس هو بصحيح ، لأنّ الّذي يكون أكمل من النفس هو الواقعية الموضوعية الّتي يشار اليها بالصورة الذهنية.

كما أنّه رتب على ذلك لزوم أن يكون لها مصدر آخر ، وهو غير صحيح أيضاً ، لأنّ تصوّر الشيء الأكمل من النفس ، ليس دليلاً على أنّه جيء به من مصدر آخر إلى الذهن ، لأنّ الّذي لا تقدر عليه النفس هو إيجاد ذي الصورة ، لا الصورة المشيرة إليه. فهذا خلط بين الصورة وذي الصورة.

٩ ـ ما هو مصدر استحالة التضليل على الإله؟

إنّ قول ديكارت : الخداع مستحيل على الإله ، عبارة أُخرى عن أنّ الخداع قبيح ، وليست هي من الحكمة النظرية ، بل من الحكمة العملية ، فمن أين علم أنّه لا يخدع ، وشكّ في كل شيء ولم يشكّ في هذا؟

وما استدلّ به على استحالة الإطلاق بقوله : وهو مستحيل على الكامل المطلق ، لا ينبغي أن يركن إليه ديكارت ، إذ لعلّ هذه الفكرة أيضاً من خداعه وتضليله ، فيُوهِمُ أنّ الخداع مستحيل ، وليس بمستحيل. وبعبارة أصحّ : يُوهم أنّه قبيح ، مع أنّه ليس قبيحاً.

١٠ ـ ديكارت شكّاك في المحسوسات :

إنّ ديكارت مع ما تصعّد وترقى ، وجاهد ليخرج عن دوامة الشكّ والحيرة ، لم ينج منها ، فهو بعدُ في غير الفطريات شكّاك غير جازم بشيء لأنّه لم يقم للحسّ وزناً علمياً ، ولم يُضف عليه واقعية موضوعية. وأقصى ما قال فيه إنّه يدعم الإنسان في حياته ، فيدفع بالحسّ مشاقَّ الحياة ، ولكنه لا يوصله إلى نفس الواقع ، ولا يكشف عن مُحيّا الحقيقة ، بل من المحتمل أن يكون ما في الحسِّ غير ما في الواقع.

و بما أنّ الأُمور الفطرية عند ديكارت قليلة جداً ، بل غالب التصورات ينالها الإنسان من طريق الحسّ ، وكان الحسّ غير معبّر عن الحقيقة ، تكون أغلب علوم وتصورات الإنسان فاقدةً للقيمة العلمية.

ولأجل ذلك ، ينبغي أن نَعُدّ ديكارت من الشكّاكين لا الواقعيين والموضوعيين. فهو وأتباعه يرفعون شعار العلم والمعرفة اليقينية ، ولكنهم في الحقيقة شكاكون ، غيرُ مذعنين. ولعلّ هذا نوع نفاق علمي حاق بهم ، ولم يكن رفع الشعار العلمي إلّا واجهة ليس وراءها حقيقة.

ألشّك بين آلوسيلة و آلغاية :

إنّ الشك الطارئ على الذهن يتبلور على صورتين :

أ ـ تارة يطرأ على الذهن بصورة ظاهرة نفسانية ، ثمّ يزول بعد فترة ، ويتبدل إلى اليقين ، وهذا هو الشكّ المنهجي.
ب ـ وأُخرى يطرأ على الذهن ويعلق به ولا يرحل عنه أبداً ، بل يستوطن فيه.

فالقسم الأول من الشك وسيلة لليقين وأمارة إليه ، وهو يدفع الإنسان إلى السعي وراء الحقيقة واستخدام قوى النفس الباطنية لرفع الحجب والأستار عن محيّاها. وهذا الشك نعمة من نعم الله سبحانه على المحققين والمتعمقين.

وأمّا القسم الثاني ، فهو بلاء النفس وعذاب لها ، وإذا استمر الشك فيها ، فإنّه يُحرقها في أُتونه ، ويشرف بالإنسان على الخبط والجنون.

ومن حسن حظ ديكارت أنْ كان شكُّه من القسم الأول ، فقد استخدمه للوصول إلى منار اليقين ، ولو في قسم من المعارف البشرية.

وليس ديكارت وحيد نسجه في هذا المقام ، أي ممن طرح كل معلوماته و تصوراته ، وبدأ بالتحقيق من صفر ، بل سبقه إلى ذلك الإمام الغزالي ، أبي حامد محمد بن محمد [29].

ألشّك آلمنهجيّ لدى الغزالي :

بدأ الغزالي قراءة كتب الفلسفة حوالي سنة ٤٨٤ هـ ق ، وهو في الرابعة والثلاثين من عمره ، فأخذ فكره يتغير مجراه ، وحدثت له أزمة روحية كان من نتائجها أن شكّ في اعتقاداته الموروثة, وهذا الشك كان أوّل دافع له إلى النظر العقلي الحرّ ، وهو يعترف في بعض كتبه بما لهذا الشك من فائدة ، حتّى قال : إنّ من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة والضلال ، ولا خلاص للإنسان إلّا في الاستقلال [30].

وهو يذكر تلك المرحلة من عمره بقوله :

[وقد كان التعطّش إلى درك حقائق الأُمور دأبي وديدني من أول عمري وريعان شبابي ... حتّى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد الصبا ، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلّا على التنصّر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلّا على التهوّد ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلّا على الإسلام ، و سمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم حيث قال : (كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه) ، فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة الحقائق العارضة بتقليد الوالدين والأُستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات و أوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات, فقلت في نفسي أولاً : إنما مطلوبي العلم بحقائق الأُمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أنّ العلم اليقيني هو الّذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم, ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنَةً ، لو تحدَّى بإظهار بطلانه ، مثلاً ، مَنْ يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً ولا إنكاراً. فإنّي إذا علمت أنّ العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : (لا بل الثلاثة أكثر من العشرة ، بدليل أنّي أقلب هذه العصا ثُعباناً) ، وقَلَبَها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشُك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلّا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأمّا الشكّ فيما علمتُه، فلا.

ثمّ علمت أنّ كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه. وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقيني, ثمّ فتشت عن علومي ، فوجدت نفسي عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة ، إلّا في الحسيات والضروريات ، فقلت : (الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلّا من الجليّات ، وهي الحسيّات والضروريات)، فلا بدّ من إحكامها أولاً لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات ، و أماني من الغلط بالضروريات ، من جنس أماني الّذي كان من قبل في التقليديات ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمانٌ محقَّق لا غدر فيه ، ولا غائلة له؟.

فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ، فانتهى طول التشكيك إلى أن لم تسمح لي نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذت تتسع للشك فيها ، وتقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ... تنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثمّ الأدلة الهندسية تدلّ على أنّه أكبر من الأرض في المقدار, هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته.

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات ، فلعلّه لا ثقة إلّا بالعقليات الّتي هي من الأوليات ، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً ... وقالت (النفس) : أما تراك تعتقد في النوم أُموراً ، وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثمّ تستيقظ ، فتعلم أنّه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك اصل ولا طائل؟. فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحسّ أو عقل هو حق؟

فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسّر ، إذ لم يكن دفعه إلّا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلّا من تراكيب العلوم الأولية. فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة ، بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتّى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف][31].

ب ـ النظرية الحسيّة [32] أو الحسيّون :

المعروف أنّ موّسس المذهب الحسّي في المعرفة هو الفيلسوف الإنكليزي «جون لوك» [33] (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤ م). ولكن الحق أنّ أول من وضع أساسه هو الفيلسوف الإنكليزي «فرنسيس بيكون» [34] (١٥٦١ ـ ١٦٢٦ م).
كان «بيكون» من أقوى المتمردين على التقاليد الأفلاطونية والأرسطيّة ، وحاول من نواح كثيرة أن يُحيي فلسفةً مادية قريبةً من مادية «ديموقريطس» [35].

وقد زعم أنّ المنطق الأُرسطي غير مفيد بوصفه أداة للكشف ، وجعل العلم الطبيعي في الصف الأول من العلوم وقال : إنّ الطبيعة تؤثّر على الفكر البشري بشعاع مستقيم. وهكذا فقد كان «بيكون» من أوائل الفلاسفة الحسيين الذين يرون الحسّ والتجربة أساس المعرفة.

وقد تأثر «لوك» بالمنهج العلمي ل «بيكون» ، فجعل الحسّ أساس المعرفة.

يفترض «لوك» أنّ أنفسنا في بدئها ، كلوحة بيضاء خالية من كل معنى ذهني ، وأمّا الصور التي ترتسم عليها فيما بعد ، فهي ثمرة التجربة. وممّا لا شك فيه أنّ تصوراتنا على نوعين : تصورات بسيطة ، وتصورات مركبة ، وتشتق التصورات البسيطة من مصدرين هما الإحساس (إذا كان موضوعها الصفات المحسَّة ، كالبصر والسمع وغيره) ، والتأمل (إذا كانت تتعلق بالنفس ، كالتفكير والإرادة).

أمّا التصورات المركبة ، فهي نتيجة مزج او تعميم التصورات البسيطة. فهي بهذا الاعتبار تصدر عن الاختبار والتجربة.
فهو بهذا البيان ، يريد أنّ للصور الذهنية مصدرين : الحسّ ، والفكر [36] ، وما لم تنته أيّة معرفة إليهما ، فلا وزن لها.
وبعبارة أُخرى : إنّ أفكارنا كلّها إمّا بسيطة أو مركبة ، والفكرة البسيطة هي غير المؤلفة من عدّة أفكار ، فإنّها لا تحتوي إلّا على مظهر واحد. مثال ذلك : رائحة وردة.

وأمّا الفكرة المركبة ، فهي المؤلفة من فكرتين بسيطتين أو أكثر ، مثل فكرة : أصفر زكي الرائحة.
والأفكار البسيطة لا يمكن أن يخلقها العقل ، ولا أن يدمّرها ، لكن العقل يقدر على تكرار الأفكار البسيطة او مقارنتها بعضها ببعض ، أو تأليفها بعضها مع بعض ، ولا يستطيع العقل أن يخترع أفكاراً بسيطة لم يعرفها في التجربة. والأفكار البسيطة هي الأفكار الّتي بها تبنى كل أفكارنا المركبة وبها تُفسّر.

وكثير من الأفكار البسيطة يحملها حسّ واحد ، مثل أفكار : الألوان ، الأصوات ، الأذواق ، الروائح ، والملبوسات.

وبعض أفكارنا ينقلها حِسّان أو أكثر ، ويدخل في هذا النوع أفكار : المكان ، الامتداد ، الشكل ، السكون ، والحركة ، إذ نحن نتلقى هذه الأفكار بواسطة اللمس والحسّ.

وهناك نوع ثالث من الأفكار ، وهي الّتي تأتي بالتأمّل. وهي ما لا تحصل من دون استعانة بمعلومات سابقة ، كمعرفتنا بأنّ مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين ، وربما يسمى هذا بالمعلوم الاكتسابي التعقلي.

وثَمَّ نوع رابع من الأفكار ، هي نتيجة التأمّل والإحساس كليهما. ويدخل في هذا النوع أفكار اللذّة والألم [37].
ثمّ يقرر لوك أنّ الموضوعات (الأشياء) لها كيفيات أولية ولها كيفيات ثانوية.

فالكيفيّات الأوليّة هي الّتي لا تنفصل عن الأجسام مهما تكن الحالة الّتي توجد فيها هذه الأجسام. وهذه المجموعة تشمل الصلابة ، والامتداد ، والشكل ، والتحرك ، والعدد.

وأمّا الكيفيات الثانوية ، فليست قائمة في الموضوعات نفسها ، بل هي قوى الأجسام الّتي تنتج إحساسات مختلفة فينا من خلال كيفياتها الأَولية. مثال ذلك : قوة الشيء على إحداث الأصوات والأَذواق والروائح فينا حين تتأثر به ، كل ذلك من خلال حركة أَجزائه الصلبة الممتدة (الكيفيات الأولية) [38].

ألتّقسيم آلثّنائي في فلسفتيّ «ديكارت» و «لوك» :

قسّمَ ديكارت المعرفة إلى عقليّة وحسيّة ، و آمن بالأُولى من ناحية فلسفية دون الثانية ، إلّا أنّه اعتبرها في مقاييس الحياة العملية.

و قال بأنّ معرفة الإنسان ببعض خواصّ الأجسام ، من الأفكار العقلية الفطرية ، كالامتداد والحركة. ومعرفته ببعضها الآخر حسيّة, وعند ذلك نوّع تلك الخواص إلى أوليّة وثانويّة.

وأمّا «جان لوك» ، فقد بدأ بناءه الفلسفي بأبعاد الأفكار الفطرية ، والإيمان بسيادة الحسّ على الإدراك كلّه. فخواصّ الأجسام لا سبيل إلى إدراكها إلّا بالحس. غير أنّ الصفات المحسوسة بين أوليّة : وهي الصفات القائمة بالأجسام الّتي لا تنفك عنها ، وثانوية : وهي قوى الأجسام الّتي تحدث إحساسات مختلفة في الإنسان من خلال تلك الصفات الأَولية.

(لوك) شكّاك :

كان المترقَّب من «لوك» ، باعتبار أنّه يُعَرّف الحسّ أساس الإدراك ، وأنّه المصدر الرئيسي للمعرفة ، أنْ يقيم للحسّ قيمة فلسفية قاطعة ، ويراه كاشفاً عن الواقعيات الموضوعية. إلّا أنّه وافق «ديكارت» في أنّ المعرفة الحسيّة لا قيمة لها فلسفياً ، وإن كانت معتبرة في مقاييس الحياة العملية. ولعلّه لأجل ذلك لم يؤمن موضوعياً بجميع خواص المادة المدركة بالحسّ ، وقسّمها كما عرفت إلى خواص حقيقية موضوعية ، كالشكل والامتداد ، وخواص ثانوية توجب انفعالاً ذاتياً ، كاللون والطعم.

فعند ذلك نسأل «لوك» : إذا كان الحسّ فاقداً للقيمة الفلسفيّة ، فمن أين علم بوجود الأشياء وخواصها؟

وكيف قسّمها إلى قسمين؟

ولأجل ذلك يصحّ لنا أن نعد «لوك» من أنصار الشك الحديث ، لكن تحت غطاء علمي ، وواجهة تحليلية فلسفية تقبلها طباع أبناء العصر.

ومع ذلك كلّه ، فقد آمن ببعض الإدراكات الّتي لا تنتهي إلى الحسّ ، وسمّاها ب «المعارف الوجدانية» ، وهي المعارف الّتي لا يحتاج العقل في سبيل الحصول عليها إلى ملاحظة شيء آخر ، كعلم الإنسان بنفسه ، وأنّ المثلث غير المربع.

ج ـ النظرية النسبيّة [39] أو النسبيون :

إنّ أصحاب منهج اليقين يتفقون على أنّ قسماً عظيماً من إدراكات الإنسان وعلومه تطابق الواقع ، وأنّ الفكر الإنساني إذا حاز النَّظْم المنطقيَّ ، يصل إلى حقائق غير قابلة للإنكار ، يدركها الإنسان جزماً, غير أنّهم بعد هذا الاتّفاق ، افترقوا إلى طائفتين :

١ ـ الموضوعية المطلقة :

تقول هذه الطائفة إن الذهن يدرك الأشياء الخارجية في ظل أدواته على ما هي عليه ، من دون أن يكون للفكر والذهن أو الحسّ تأثير في الصورة العلمية ، بل هي على وضع لو قُلبت إلى الخارج ، تكون نفسه ، كما أنّ الخارج لو جرّد عن ثوب الخارجية ، لكان نفس الصورة الذهنية.

وبعبارة ثانية : إنّ هاهنا واقعية خارجية تظهر بوجودين : أحدهما الوجود الخارجي الّذي له آثاره ؛ وثانيهما الوجود الذهني. وهو يتحد مع الخارج ماهية ، غير أنّه لا يترتب عليه أثره. فالموجود الخارجي والذهني يتحدان ماهية ، ويختلفان وجوداً ، فإنّ الوجود الخارجي له آثاره ، والوجود الذهني له آثار أُخرى ، مع اتّفاقهما في الماهية. وهذا هو الرأي الموروث من أرسطو والفلاسفة الإسلاميين مشائييهم وإشراقييهم.

وبعبارة ثالثة : إنّه ليس للعلم حقيقة سوى كونه مُظهراً للواقع بلا تأثير من الذهن في الإظهار والإراءة. وأمّا الموارد الّتي يكون فيها للذهن والحسّ تأثير في تبلور الخارج في الذهن كما في المبتلى بالصُّفرة ، فهو موارد استثنائية يقف عليها الإنسان بالتأمّل والتدبر. ولأجل ذلك لا يؤثر في سائر إدراكاته كالسمع والبصر.

هذه نظرية أصحاب الموضوعية المطلقة ، فهم يقولون بالجزم واليقين في مقابل السوفسطائيين والشكاكين ، وبالموضوعية والواقعية المطلقة في الإدراك ، مقابل الطائفة التالية.

٢ ـ النسبيّة :

في النسبية اتّجاهان:
ـ ألأوّل؛ الأتجاه النسبيّ الفلسفيّ،
ـ ألثاني؛ الاتّجاه النسبيّ العلمي.

وفيما يلي نستعرض كلًّا منهما.

ألأوّل ـ ألأتجاه النسبيّ الفلسفيّ :

أصحاب هذه الطائفة لا يعترفون بإراءة العلم للواقع مائة بالمائة ، وإنّما يقولن بأنّ ما يدركه الإنسان من الخارج ليس حقيقة خالصة من الشوائب ، بل هي مزيد من الناحية الموضوعية للشيء (الخارج) والناحية الذاتية للفكر المدرك ، فلا يمكن أن تُفصل الحقيقة الموضوعية في التفكير ، عن الناحية الذاتية للفكر وتبدو عارية عن كل إضافة.

إنّ أصحاب النسبيّة الفلسفية يزعمون أنّ هناك عاملين رئيسيين يشتركان في إخراج الصورة الذهنية عن الإطلاق ، وتشويشها بالشوائب ، و إليك بيانهما.

العامل الأول ـ الظروف الزمانية والمكانية المحيطة بالمدرك :

إنّ للزمان والمكان تأثيراً في تبلور الأشياء بصور مختلفة حيث نرى أنّ شيئاً واحداً يتجلّى في ظرف خاص جميلاً وفي ظرف آخر غير جميل ، وغير ذلك الكثير ، وما هذا إلّا لأنّ للظروف تأثيرها في إظهار كيفيات الأشياء.

العامل الثاني ـ الجهاز العصبي :

إنّ للجهاز العصبي دوراً عظيماً في تبلور الصور العلمية بصور خاصة ، فالأشياء الخارجية تظهر لدى مدارك الإنسان بألوان مختلفة : حمراء وخضراء وزرقاء وغيرها ، بينما بعض الحيوانات لا تراها إلّا باللونين الأسود والأبيض ، وما هذا إلّا لأنّ للجهاز تأثيراً في تبلور الخارج في الذهن.

بل الإنسان الواحد يدرك الشيء الواحد ، في حالات مختلفة ، بصورتين مختلفتين. فترى أنّ الإنسان في حال سلامته يلتذّ بالطعام دون حالة سقمه ، والرائحة الواحدة تكون طيبة له في حالة دون أُخرى ، وغير ذلك.

وهكذا فالصور الذهنية ليست سوى إشارات إلى الخارج ورموز عنه ، وليست كاشفة عنه كشفاً تامّاً ، لأنّ كيفيتها متوقفة على مدى تأثير العاملين الماضيين فيها ، اللّذين يخرجانها عن الإطلاق ويضيفان عليها الشوائب.

فالقائلون بالنسبية الفلسفية يؤكّدون الطابع النسبي لجميع الحقائق الّتي تبدو للإنسان ، سواء أكانت في مجال التصور والإدراك المفرد ، أو في مجال التصديق والإدراك المركب ، وذلك باعتبار الدور الّذي يلعبه حسُّ كلِّ فردٍ وعقلُه في عملية اكتسابه للحقائق المفردة أو المركبة. فليست الحقيقة في هذه النظرية إلّا الأمر الّذي تقتضيه ظروف الإدراك وشروطه. ولما كانت الظروف والشروط تختلف في الأشخاص ، والحالات المتنوعة ، كانت الحقيقةُ في كل مجال ، حقيقةً بالنسبة إلى ذلك المجال الخاص ، بما ينطوي عليه من ظروف وشروط.

وليست الحقيقة هي مطابقة الفكر للواقع ، لتكون مطلقة بالنسبة إلى جميع الأحوال والأشخاص[40].

وبعبارة أُخرى : إنّ الصورة الواردة من الخارج إلى الذهن من طريق الحواس ، تخضع ـ في الكيفية والخصوصية ـ لكيفية تركيب الحواس ، وخواصها ، وكيفية عملها ، والظروف المحيطة بها حين عملية الإدراك. وبسبب دخالة هذه الأُمور في كيفية تبلور الحقيقة عند كل إنسان ، لا يمكن الحكم بأنّ ما نتصوره عن الخارج ، هو نفس الموجود في الخارج ، ولا يكون حجة إلّا على من كان مماثلاً لنا في تلك الكيفيات والظروف ، وأمّا المغاير لنا فيها ، فيدرك الواقع بشكل آخر. ولأجل ذلك يقول علماء النفس : إنّ كيفية الإحساس ، شدّةً وضعفاً ، يتبع الجهاز المنفعل. فرُبَّ طارئة تهز إنساناً بعنف ، وهي عينها لا تهز آخر إلّا قليلاً ، وما ذلك إلّا للاختلاف في الجهاز المنفعل.

وقد راجت هذه الفكرة بعد «ديكارت» رواجاً كاملاً ، وقد كان هو يقول : «إنّ المشابهة بين الصورة الذهنية والخارجية ، ليست بأزيد من المناسبة بين اللفظ ومعناه». فالقدر المشترك بينهما ، هو أنّ اللفظ مصدر انتقال الذهن إلى المعنى ، كما أنّ

الشيء الخارجي منشأ انتقالنا إلى الصورة الذهنية عنه : فكما أنّ المعنى ليس إلّا نفس اللفظ ، وإنْ كان لا يفقد الرابطة ؛ فهكذا الصورة الذهنية ليست عين الخارج ، وإنْ كانت غير منقطعة الصّلة به.

وعلى ذلك ، فما ندركه من الألوان والأصوات وغيرها من المحسوسات ، إنّما هو رموز قيّمة عن الخارج ، ووسائل لتأميل الحياة.

و أمّا كونه معرّفاً للواقع على ما هو عليه ، وكاشفاً عنه ، فلا ، لما عرفت من دور الجهاز الحسيّ في كل فرد في عملية اكتساب الصور من الخارج.

فكما أنّ للحسّ دوراً خاصّاً في نقل الصور عن الخارج ، فهكذا للجهاز العقلي الفكري دور خاص في اكتساب المعقولات من مقدماتها .. فكل ما يكتسبه العقل عن طريق البرهنة و الاستدلال ، فإنّما هو معتبر بالنسبة إلى الجهاز الذهني الّذي أدركه ، بمعنى أنّ مقتضى تحليل المقدمات الموصلة إلى النتيجة في ظلّ كيفية صنع ذلك الجهاز ، وكيفية عمله ، والظروف المحيطة به حين البرهنة والاستدلال ، هو تلك النتيجة. وأمّا أنَّ تلك النتيجة هي نفس الموضوعية الواقعية ، حتّى تكون حجة على من لا يماثل جهازه الفكري جهازنا ، أو تُغايِرُ ظروفُه ظروفَنا ، فلا.

وعلى هذا ، تصبح العلومُ الإنسانية ، مفردُها ومركَّبُها ، تصوُّرُها و تصديقُها ، معرفةً نسبية ، تحكي عن الواقع حكايةً ما ، لا حكاية مطلقة.

ولذا لو طرأ تغيُّر ما في الجهاز أو الظروف الحاكمة عليه ، لانعكست الحقيقة على تلك المدارك ، بغير ما كانت عليه.

هذه هي حقيقة النسبية الفلسفية ، وأصحابها وإنْ كانوا يحملون شعار الحقيقة ، ولكنه مجرّد شعار لا حقيقة وراءه ، وما هو إلّا صورة أخرى عن مذهب الشك ، تستسيغها أذهان أبناء العصر.

فأنصار الشك الحديث يُسدلون شعار الحقيقة والمعرفة الجزمية ، غطاءً على الشك المغمور تحت هذا الشعار ، بينما أنصار الشك القديم يتجاهرون بما يتبنونه بلا ستر وغطاء.

وعلى ذلك ، فإنّا نسأل هؤلاء ، الذين يَعُدّون أنفسهم من الواقعيين وأصحاب الجزم واليقين : إذا لم تكن الصُّوَر الذهنية ، والقضايا البرهانية ، حاكيةً عن الواقع ، بل رموز عنه ، فمن أين نعلم بصحة القواعد العلمية الطبيعية والفيزيائية والرياضية؟ ، وما ذكرتموه لا يؤدّي إلّا إلى إنكار العلم بالخارج ، والانسلاك في عداد السوفسطائيين.

هذا ، وإنّ القول بالنسبية في القضايا التصديقية ، أكثر فساداً من القول بها في التصورات ، لأنّ لازم ذلك أن تكون القضايا القطعية ، من : امتناع اجتماع النقيضين وامتناع ارتفاعهما ، ومسألة العليّة والمعلوليّة ، قضايا غير مطلقة ، بل صادقة في ظروف دون أُخرى. وهذا يؤدّي إلى تضعضع أُصول المعارف كلِّها ، ولا أظن أن يلتزم به أيّ إنسان واعٍ.

إعتذار و إجابة :

إنّ الفيلسوف الغربي «پول فولكييه» [41] قد التفت إلى الإشكال الّذي ذكرناه ، وهو أنّ القول بالنسبية في التصورات والتصديقات ، يهوي بالإنسان في وادي الشك ، فحاول تصحيح تلك النظرية وإخراج القائلين بها من عداد الشكاكين ، فقال : هاهنا بون شاسع بين الشكاكين ، وأصحاب هذه النظرية ، فإنّ الطائفة الأُولى لا تذعن بشيء ، بل تشك في جميع الأشياء ، بخلاف هؤلاء ، فإنّهم لا ينفون اليقين عن أنفسهم في مجال الإدراك ، بل يقولون إنّ هذه الظواهر الّتي ندركها من الكون ـ بوصفها النسبي ـ تعطينا القدرة على تأسيس علوم وقضايا بينها ربط ونظم منطقي [42].

و لكنه اعتذار لا يسمن ولا يغني ، فإنّا نسأل هؤلاء الذين يدعون أنّهم من أصحاب اليقين : إذا حصلت عندنا صور عن الخارج ، أو أدركنا ـ في ظل البرهنة ـ قضيةً علمية أو فلسفية ، فهل يصحّ لنا أن ندّعي أنّ المحكي بهذه القضايا يتّحد مع ما أدركناه في ذهننا؟ ، أو لا. فعلى الأول ، يعود الإدراك مطلقاً لا نسبياً ، وعلى الثاني ، يزول وصف اليقين بصدقها. فلو أدركنا عن طريق الحسّ أن أرسطو كان تلميذاً لأفلاطون ، فهل هذه القضية تطابق الواقع مائة بالمائة ، أو أنّ صدقها تابع للظروف الّتي تحيط بنا عند إدراكنا لها ، أو لكيفيّة الجهاز الإدراكي الموجود فينا؟. فعلى الأول ، يكون هؤلاء موضوعيين واقعيين على وجه الإطلاق. وعلى الثاني ، يزول وصف اليقين ، إذ من المحتمل في ظروف أُخرى ، أو لدى أجهزة إدراكية أخرى ، أن يُحكم في تتلمذ أرسطو على أفلاطون بشكل آخر ، بل ربما انقلبت القضية إلى ضدها ، وكان أفلاطون تلميذاً لأرسطو!. وما قيمة علوم وقضايا أُسست على إدراكات متزلزلة ، غير ثابتة ، هي على جرف هار.

إنتحار النسبية بيدها :

و ها هنا مؤاخذة أُخرى ، لو تأمّلها القائلون بالنسبيّة ، لرجعوا عن ذلك المنهج ، وهي أنّا نسألهم عمّا يتبنونه في مجال نظرية المعرفة ، فنقول لهم :

إنّ قولكم : إنّ ما يدركه الإنسان في مجال التصوّر والإدراك يخضع في الكيفية والخصوصية للذهن المدرِك ، والظروف المحيطة بالإنسان حين الإدراك ، هو قضية علمية ، تريدون إلقاءها وإفهامها للناس. فحينئذٍ نسألكم : هل هي قضية مطلقة صادقة لدى جميع الأذهان ، وفي جميع الظروف ، لا تتغيّر ولا تتبدل مهما تغيّرت تلك وتبدّلت؟. أو أنّها قضية صادقة لدى الذهن الّذي أدركها ، وفي الظرف الّذي أُدركت فيه ، على وجه لو طرأ التغيّر فيها ، لتبدّلت إلى قضية غيرها؟.

على الأول ، فقد اعترفتم بقضية مطلقة صادقة ، غير خاضعة لأي ظرف ، لأنّكم تتلقون هذه القضية بصورة قضية غير مقيّدة بوضع خاص ، وزمان محدّد ، وما هو كذلك يكون قضية مطلقة. ففي الوقت الّذي تجاهدون فيه لإثبات نسبية جميع القضايا بلا استثناء ، تثبتون قضية مطلقة صادقة في جميع الأحوال والظروف ، وهي قولكم : إنّ إدراكات الإنسان كلّها إدراكات نسبية.

فعندئذٍ تنتقض كلية القضية بنفسها ، لأنّ لازمه أن تكون جميع الإدراكات نسبية إلّا هذه ، وهذا ما يقال له : يلزم من فرض وجوده عدمه.

وعلى الثاني ، وهو أن تكون نفس هذه القضية ، قضية نسبية ، أي أنّ اتّصاف جميع القضايا والإدراكات بأنّها نسبية تابعة لظروف محددة ، ليست قضية كليّة ، بل هي أيضاً نسبية تابعة للظروف والأحوال الّتي أُدركت فيها ، يلزم أن لا تكون سائر القضايا قضايا نسبية ، وإنّما يكون النسبي هو هذه القضية فقط.

و إن شئت قلت : إذا كان سلب الإطلاق والكلية عن سائر القضايا ، ليس إلّا سلباً نسبياً ـ تابعاً لظرفه ـ لا سلباً مطلقاً ، فكيف يمكن أن يسلب عنها الإطلاق والكليّة في جميع الظروف؟

فتحصّل أن قولهم : ليس لنا إدراك مطلق ، هل هو أيضاً مطلق ، أو لا؟ إن قالوا بالأول ، فقد نقضوا نظريتهم بهذه القضية. وإن قالوا بالثاني ، كان معناه كون جميع الإدراكات ـ غير هذا ـ مطلقة وكليّة.

ألثّانيّ ـ ألأتجاه النسبيّ ألعلمي:

هناك اتّجاه آخر في النسبية يقابل النسبية الفلسفية الّتي هي موضع الاهتمام في نظرية المعرفة ، معروف بالنسبية العلمية ، أو نسبية الحركة والثقل ، وهذه النظرية موروثة من غاليليو [43] (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢ م) ، ونيوتن [44] (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧ م) ، وهي خارجة عن مجال بحثنا ، لأنّا نبحث في كون المعرفة مطلقة أو نسبية ، وأمّا كون شيء بوجوده الواقعي ، أمراً إضافياً ونسبياً فلا ننكره ، ولا نبحث عنه. وذلك مثل مقولة الإضافة ، كالأبوة والبنوة ، فإنّ واقعيتها واقعية إضافية ونسبية ، فليس للأبوة والبنوة مفهوم مطلق عند التطبيق على الخارج (لا عند التصور).

ولأجل ذلك فما ذهب إليه ذانك العالمان الغربيان من أنّه لا واقعية للحركة والثقل ، لا يستلزم الشك في المعرفة ، ولا إنكار الواقعيات. والنسبية الّتي ننكرها ونندد بها هي ما تورث الشك والحقائق. وكيف كان ، فإليك بيان ما ذكراه :

قالا : إنّ الثقل ليس له واقعية ، فليس للأجسام ثقل ثابت على وجه الإطلاق ، وإنّما يتعين ويتحدد ثقلها حسب الظروف والمواضع الواقع فيها الجسم. فلذا نرى أنّ الحجر في الماء أخف منه خارجه ، والجسم الموجود على القمر أخفّ كثيراً من الموجود على الأرض ، وغير ذلك من النماذج الّتي تعرب عن أنّه ليس للثقل واقعية محددة.

وكذلك الحركة ، ليس لها واقعية ، لأنّ حركةً واحدة قد تتجلى عند شخص بنحوٍ ، وعند آخر بنحو مغاير. مثلاً : إذا ألقى الجالس في قطار متحرك ، حجراً من النافذة أثناء حركة القطار ، فإنّه يراه يسقط عمودياً على الأرض. بينما يراه الإنسان الواقف خارج القطار يسقط منحنياً. وهذا يكشف عن أنّ حركة الأجسام ليس لها واقعية ثابتة.

ولكن القول بالنسبية العلمية في هذين الموضوعين وأشباههما ، على فرض صحته ، لا يضرّ بنظرية أصحاب اليقين في نظرية المعرفة ، كما عرفت.

هذا ، وما ذكر في الثقل صحيح ، لأنّ واقعية الثقل هي واقعية نسبية وإضافية ، كالأُبوة والبنوة ، والكبر والصغر ، ليس لها عند التطبيق على الخارج (لا عند التصور) واقعية سوى الإضافة إلى شيء ، فيقال : إنّ الأرض أكبر من القمر ، والأرض أصغر من الشمس.

ولكن ما ذكر في الحركة ليس هو إلّا نتيجة خطأ الحواس لا أكثر ، وإلّا فقد اثبتت الأبحاث الرياضية والفيزيائية أنّ لحركة الحجر ـ في المثال ـ حركة واقعية ثابتة ، هي حركة منحنية إلى الامام ، لأنّ الحجر لحظة إلقائه كان متحركاً بحركة القطار ، فيحمل سرعته ويندفع بها إلى الامام ، وفي تلك الأثناء يخضع لتأثير قوة الجاذبية ، الّتي تجذبه إلى أسفل ، فينشأ من ذلك حركة منحنية إلى الامام.

د ـ النظرية الديالكتيكية أو الديالكتيكيون :

ظهرت في أوروبا في القرن السابع عشر فلسفة مادية ، ترى أنّ الوجود يساوي المادة ، وأنّه ليس في دار الوجود إلّا هي وآثارها ، في مقابل ما يراه الإلهيون من أنّ الوجود أعمّ من المادة ومظاهرها وطاقاتها ، وأنّ المادة إنّما هي قسم من الموجودات ، فإنّ هناك موجودات عليا منزّهة عن المادة وآثارها.

ومنذ ظهرت الفلسفة المادية سلكت في مجال المعرفة ، مسلكين مختلفين ، وانقسم أتباعها إلى طائفتين :

١ ـ المادية الميكانيكية :

يُسْنِد أَتباعُ هذا المسلك نظريتهم إلى «ديموقريطس» اليوناني [45] ، الّذي اتّهم بالفلسفة المادية ، وإليه تنسب النظرية الذرية ، الّتي يعبّر عنها بنظرية «الجوهر الفرد» في الفلسفة الإسلامية. وحاصلها أنّ المادة عبارة عن جزئيات صلبة صغيرة لا تقبل التغيّر ولا الانقسام. فالمادّة الأوليّة هي مجموع تلك الذرّات الصلبة والجواهر الفردة. وأمّا الظواهر الطبيعة ، ككون شيء إنساناً أو حيواناً أو نباتاً ، فهي ناتجة عن انتقال تلك الجواهر الفردة من مكان إلى مكان.

ولما كانت هذه النظرية الفلسفية محتاجة إلى دعم علمي ، فقد فسّرتها الفيزياء الحديثة ، في القرن الثامن عشر بالتفسير الآلي ، كما تفسر الحركة في رقّاص الساعة. وافترضت ـ لتكميل التفسير الآلي لظواهر الطبيعة ـ وجود قوى وعلاقات خاصة بين الجواهر الفردة.

وعلى ضوء ذلك ، فكلُّ ما يطرأ على المادة من تبدلات وتغيّرات ، فإنّما هو مفروض عليها ، وليس نابعاً من ذاتها وصميمها ، كالحركة العارضة على العربة أو السفينة أو رقّاص الساعة ، فإنّ الوسيلة ثابتة في ذاتها ، غير متغيرة ، وإنّما فرضت عليها الحركة باقتران مادة أُخرى بها ، كالحصان ، والمحرك ، والريح. وهكذا الأمر في التغيّرات الحاصلة في عالم الطبيعة.

وقد عُرِف هذا المنهج بالمنهج الماديّ الميكانيكيّ ، وتبنّاه جلّ الفلاسفة الماديّين في القرن الثامن عشر الميلادي.

وعلى ضوء ذلك ، فأنصار هذا المنهج من الماديين كانوا يعتقدون ـ في باب نظرية المعرفة ـ بالإدراكات الصحيحة المطلقة ، وأنّ أدوات الإدراك ، كالحسّ ، ليس لها دور إلّا كونها وسائل انتقال من الخارج إلى الذهن. فالعين ـ مثلاً ـ جهاز شبيه بعدسة آلة التصوير ، تأخذ صور الأشياء من الأشياء ، في ظلّ حركات ميكانيكية ، لا تمسّ حقيقة الصورة الملتقطة ولا تُبدّل فيها.

فما لدى الإنسان من صور الأشياء ، لا يختلف عمّا في الخارج ، في الماهية ، ولو كان ثمة اختلاف ، فإنّما هو في كيفية الوجود ، وأنّ الحركة العارضة عليها لا تمسّ صميم المادة والصورة. فالصورة المأخوذة من الخارج موجودة في محالّ الإدراك من دون أن يطرأ عليها تحوّل وتبدّل ، فهؤلاء كانوا ماديين ، موضوعيين ، واقعيين على الإطلاق.

٢ ـ المادية الديالكتيكية :

ولما أطلّ القرن التاسع عشر ، أخذت الفلسفة المادية لنفسها منحى آخر في مجال الحركة الطبيعية ، فذهبت إلى أنّ الحركة في المادة أمرٌ ذاتيٌّ لها ، نابعة من صميم المادة وصلبها ، ولا تفرض من عامل خارج عنها. وهكذا ، تبدلت الفلسفة المادية الميكانيكية إلى فلسفة مادية ديالكتيكية ، وأخذت لنفسها عين الاتّجاه الّذي سلكه النسبيون.

وقد بنى الديالكتيكيون نظريتهم على أُصول مسلَّمة عندهم ، هي :

١. لا شيء في دار الوجود غير المادة وقواها. فالوجود هو المادة ، والمادة هي عين الوجود (الوجود / المادة).

٢. التكامل والتحوّل ، ذاتيان للمادة ، لا ينفكان عنها.

٣. المادة لا تسكن عن فعلٍ وانفعالٍ ، وتأثيرٍ مستمرٍ بين أجزائها ، ولا تهدأ عن التفاعل آناً ما.

وعلى هذه الأُصول ، قالوا : التفكير عبارة عن الأثر المتولد من تأثير الخارج في الأعصاب أو الدماغ ، وتأثرها به [46]. وإن شئت قلت : التفكير عبارة عن الأثر الحاصل من تقابل المادة الخارجية مع المادة الدماغية. وما يحصل من تفاعلهما ، هو العلم والتفكير.

توضيح ذلك : إنّ الإدراك أثر مادي ، يتولد في مركز الإدراك من تفاعل المادة الخارجية مع المادة الدماغية ، وليس للإدراك واقعية إلّا الأثر الحاصل من التفاعل ، وهو لا يعادل المادة الخارجية أولاً ، ولا المدة الدماغية ثانياً ، لأنّه وليد المادتين ، والوليد لا يعادل الوالدين.

وبعبارة أُخرى : إنّ التفكير أحد الحوادث المادية البارزة في الدماغ ، فلا علّة لوجوده إلّا تأثّر الأعصاب بخارجها ، وتأثيره فيها. فالأعصاب والعوامل الخارجية أشبه بالآباء والأُمهات ، والأثر الحاصل من تقابلها ، أمر ثالث مغاير لها وجوداً.

مآل الديالكتيكيّة إلى الشك :

إنّ التفسير الديالكتيكي للعلم والفكر ، بالبيان السالف ، يؤدّي إلى الشك ، وسلب العلم بالخارج. وذلك لأنّ المعلومَ الخارجيَّ ـ حسب الفرضية ـ إذا لم يقع في أُفق النفس بما له من الحدود والجهات ، ولم يصل الإنسان إلى الواقعية الخارجية بذاتها وجوهرها ، وكان الحاصل من تفاعل المادتين (وهو الفكر) لا يساوي المادة الخارجية ، ولا المادة الدِّماغية ، فلا نكون عالمين بالواقع الخارجي ، ولا تكون العلوم كاشفة عنه ، فإنّ العلم بالشيء هو انكشافه على ما هو عليه واقعاً ، بحيث لو أُتيح للصورة العلمية الانقلاب إلى الخارج ، لكانت عينه.

وهذا لا ينطبق على النظرية المادية الديالكتيكية في مجال العلم ، لفرضها عدم مساواة الفكر للخارج في الحدود والجهات.

فالحاصل ـ على هذه النظرية ـ لدى العالم ، شيء وراء الخارج ، ووراء القوة الفكرية ، وإن كان متكوّناً منهما ومتفرّعاً عنهما ، فيكون وزان العلم ، كالثمرة إلى الشجرة ، والولد إلى الوالدين ، والفرع غير الأصل ، والأساس غير البناء.

إنّ في الفلسفة المشائية نظرية معروفة في باب الوجود الذهني للأشياء ، وهي نظرية الأشباح. تقول هذه النظرية : إنّ الأشياء تنطبع في الأذهان بأشباحها ، لا بأنفسها. وبذلك استطاعوا ان يدفعوا عن نظريتهم الإشكالات المعروفة في باب الوجود الذهني [47].

والعجب أنّ المادية الديالكتيكية قد جددت هذه النظرية المندرسة المتروكة ، ولكن بصبغة علمية.

أضف إلى ما ذكرنا ، أنّه إذا كان المعلوم والمكشوف لنا في ظرف التصور والتفكير ، هو الأثر المادي الّذي لا يعادل المادة الخارجية ، فمن أين علمنا أنّ وراء ذواتنا وإدراكاتنا ، عالماً فيه ذوات لها خواص مختلفة؟ ومن أين علمنا أنّ الصورة العلمية وليدة المادة الخارجية والقوة الدماغية؟. إذ كلُّ ما نفرضه واقعاً فهو ، بلا شك ، فكر وخيال حادث في القوة المفكرة ، لا يحكي عن شيء ، ولا ينطبق على شيء.

سؤال و جواب :

السؤال : إنّ انكشاف الواقع ، يُتَصَوَّرُ على نحوين :

الأوّل : انكشاف الخارج على وجه الإطلاق بأن تحضر صور الواقعيات بما لها من الحدود والخصوصيات من دون أن تمسّ القوى الإدراكية بحقيقة الصورة ، ومن دون أن تتصرف فيها. وهذا هو العلم المطلق ، والتفكير المطلق الّذي آمنت به الفلسفة المادية الميكانيكية.

الثاني : انكشاف الخارج انكشافاً نسبياً ، غير مطلق ، بأن لا يكون الحاضر لدى العالم بالخارج ، عينَه ، ولكنه يحكي عنه حكاية نسبية ، إذ الإدراك لا يحصل إلّا بعد تصرّف من الحواس والأعصاب. وهذا التصرف يسلب الصرافة والإطلاق عمّا يحضر عندنا من الصورة ، لأنّ المفروض أنّ المادة بذاتها متحولة متغيرة ، من غير فرق بين المادة الخارجية والمادة الدِّماغية ، فالخارج معدّ لحصول التغيرات الذاتية في الدماغ ، ليتولد منهما العلم ، فغاية ما يسلب عن الصورة هو السذاجة والصرافة. وما ذكر في نقد هذه النظرية من أنّ الأثر المتولد من المادتين لا يخبر عن الواقعية الخارجية ، صحيح على وجه وباطل على وجه.

فهو صحيح إنْ أُريد منه نفي العلم المطلق ، بالخارج المطلق ، أي نفي العلم الّذي لم يتطرق إليه التصرف. ولكنه لا يضر بالمادي المتبني للمنهج الديالكتيكي ، فإنّ المادة ـ خارجية كانت أو دماغية ـ متحولة متغيرة. فكون العلم مغايراً لمعلومه ، بهذا المعنى ، لا يضر.

وباطلٌ إن أُريد منه نفي العلم النسبي ، بل هو ثابت ، ولأجل ذلك يستمد الإنسان منه في حياته ، ويرفع به حاجاته.

الجواب :

أولاً : إنّ الماديّ ـ في الوقت الّذي يحاول فيه أن ينفي العلم المطلق ـ يُثبت علماً مطلقاً ، وهو أنّه ليس لنا علم مطلق بالأشياء والواقعيات الموضوعية ، بل علومنا كلها علوم نسبية. فإنّا نسأله ، هل هذا نفي مطلق أو نفي نسبي؟. فإن اعترف بالأول ، فقد اعترف ـ وهو يحاول نفي العلم المطلق ـ بعلم مطلق ، ولو في مورد واحد. وإن قال : إنّه نسبي ، فلا يضرّ ذلك ، الإلهيين القائلين بإطلاق الإدراكات والعلوم ، إذ نفي إطلاق العلوم والإدراكات ، بالنفي النسبي ، غير القول بأنّ جميع العلوم والإدراكات نسبية قطعاً وعلى وجه الإطلاق ، بل هو اعتراف بكونها علوماً مطلقة.

ثانياً : إنّ الاعتراف بالعلم النسبي ، إقرارٌ بالعلم المطلق أولاً ، قبل توصيفه بالنسبي ثانياً. فيستلزم تعقل النسبية ، تعقّل المطلق من الموجود الذهني والخارجي.

وبعبارة أُخرى : إنّ قول القائل : «كلُّ ما نتصوره ونتعقّله هو علم وتعقّل نسبي» ، اعتراف بأمرين : اعتراف بالموصوف ، وهو أنّه علم. واعتراف بوصفه ، وهو أنّه نسبي. والاعتراف بالوصف غير الاعتراف بالموصوف ، فإنّه في الوقت الذي يعترف بالموصوف لا يكون معترفاً بوصفه ، وهذا يستلزم تصور المطلق قبل تصوّر النسبي.

وثالثاً : إنّ مآل العلم النسبي إلى الشك ، فإنّ نفاة العلم لا يرومون نفي العلم المطلق بالواقعيات ، وإنّما يقولون : ما يحضر عندنا لا ينطبق على الواقع ولا يحكي عنه.

نعم ، القائلون بالنسبية ، يفارقون المنكرين للوجود والحقيقة حتى وجود ذهنهم وأنفسهم.

هـ ـ نظرية التحليل النفسي [48]

مؤسّس هذا المذهب عالم النفس النمساوي «سيجموند فرويد» [49] (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩ م). والفكرة الأساسية الّتي يقوم عليها مذهبه هي أنّ الغرض الأساسي من كل فكرة ومعرفة يطرحها الإنسان ، وكلّ عمل يقوم به ، هو إشباع الحاجات الحسيّة والشهوانية المختزنة في ضميره ، وبالتالي تحصيل أكبر قسط يمكنه من اللذّة ، ولا يرى أي واقع وحقيقة وراء ذلك. وإليك فيما يلي بيان هذا المذهب ، بما يقتضيه المقام.

يُقسّم فرويد عقل الإنسان إلى قسمين : شعوري و لا شعوري.

أمّا العقل اللاشعوري؛ فهو مجموعة الشهوات والغرائز المختزنة في أعماق الشخصية الإنسانية ، لا يمكن للإنسان السيطرة على نشاطها أو التحكم في تكوينها أو تطورها. ويمكن أن يسمّي هذا بالجانب الحيواني في الإنسان ، ويسمّيه فرويد بال «هو». وهذا الجانب يسعى دائماً ، بدوافعه الوحشية اللاشعورية ، للتعبير عن نفسه ، والظهور في العلن.

وأمّا العقل الشعوري؛ فهو ذلك الجزء من شخصية الإنسان الّذي ينشد العثور على مخارج واقعية لدوافع الشهوة والغرائز والجانب الحيواني من الإنسان ، ويحاول ـ قدر المستطاع ـ أن يحفظ ماء وجه صاحبه ، وأن يؤمّنه من الوقوع في نزاع مع محيطه.

ثمّ يقول فرويد : ليست أعمال الإنسان الشعورية ، إلّا تعبيراً عن الدوافع الشهوية والغرائز الجنسية المختزنة في اللاشعور ، وانعكاساً لها على لسانه وجوارحه. ويرى أن شخصية الإنسان وعقليته ، تشبهان جبل جليد عائم في الماء ، لكن معظمه وأساسه مغمور ومختف تحت الماء ، فلا ترى العين منه سوى جزء صغير.

وقد أوضح فرويد وأتباعه تأثير اللاشعور في الشعور بأمثلة جزئية ، أسسوا منها قانوناً كليّاً ، ونكتفي هنا بالنموذجين التاليين :

1- افترض أنّ شاباً عشق فتاة جميلة فاتنة ، فحاول أن ينال منها ، ففشل ، فتصيبه خيبة شديدة في حبّه ، ويعاني من آلام تلك الخيبة ولا يجد وسيلة لإراحة نفسه من ذلك العذاب إلّا بمحاولة تناسي تلك الخيبة. فهنا يقوم الذهن بدفعه إلى منطقة اللاشعور ليكمن هناك. ولكن هذا الحب الجنسي المستعر لا يخبو بل يواصل نشاطه من منطقة اللاشعور مديراً دفّة تصرفات ذلك الشاب المسكين من دون أن يشعر.

لذا نراه يتحول إلى أعمال الخير الّتي لها نحو علاقة بذلك الحبّ الجنسي ، فينصرف إلى دُور الأيتام والعناية بالعجزة والمحتاجين ، وليس هذا التوجه العاطفي إلّا صورة محرّفة ، عن ذلك الحبّ الجنسي الّذي أصابته الخيبة فيه ، بلا شعور وإرادة منه.

2- الأُمهات تدعين أنهن منابع الجود في معاملتهن لبناتهن ، وأن دافعهن هو الحبّ وإنكار الذات لا غير. ولكن في الواقع، إنّ دافعهن الحقيقي ليس إلّا التسلّط على بناتهن ، والاستفادة من خدماتهن في مشاغلهن المنزلية وغيرها متى كبرن.

مناقشة نظريّة فرويد :

إنّ هذه النظريّة الّتي طرحها فرويد ، ساقطة من جهتين :

الجهة الأولى : لو صحّ ما ذكره فرويد من أنّ كلّ ما يقوم به الإنسان من خير أو شرّ، أو إصلاح أو إفساد ، فإنّما هو تعبير محرّف عن الدوافع الشهوية والجنسية المختزنة في اللاشعور ـ لو صحّ ذلك ـ لكان معناه أن نشطب بقلم عريض على جميع القيم الأخلاقية والمثل الإنسانية ، الّتي تجعل من الإنسان إنساناً.

فإنّ نتيجة هذه النظرية أنّه لا فرق بين الصالح والطالح ، ولا بدّ من المساواة بين الأمين والخائن ، والعميل وخادم الشعب ، باعتبار أنّ هؤلاء جميعاً إنّما يتحركون بلا شعور عن مجموعة الشهوات والغرائز المختزنة في شخصياتهم ، وكلّ منهم يطلب إرضاءها ويسعى لإخماد لهيبها.

فإنّا هنا نحكّم ضمير كل إنسان سليم الفطرة ، أفيصح أن يُقضَى بأن ما يحرّك المناضل المجاهد المكافح من أجل قطع أيادي الاستعمار عن بلاده وثرواتها وثقافتها ، هو عين ما يدفع العميل للأجانب الساعي إلى ضرب شعبه والإغارة على ثرواته وتحطيم ثقافته ، وسوقه تحت نير أسياده المستعمرين ليتمكن من السيادة أياماً معدودات؟! كلا ، ولا.

ورغم ذلك فأصحاب هذه النظرية لا يأبهون بمنطق العقل ، وحكم الوجدان ، ويقولون: أجل ، الصالح والطالح سواء في المبدأ والمختتم ، والغايات والدوافع. فالسلام إذن على الإنسانية وقيمها.

الجهة الثانية : لو صحّت هذه النظرية ، لقضينا على الموضوعية والواقعية في الأفكار والعلوم ، وذلك لأنّه إذا كانت الأفكار والآراء في مجالات المعرفة والاقتصاد والسياسة والدين ، كلّها تعبيراً عن الدوافع الشهوانية والغريزية المختزنة في اللاشعور ، فأقصى موضوعية يمكن أن تضفى عليها هي أنّها معبّرة عن تلك الدوافع اللاشعورية. وأمّا أنّها تعبّر عمّا وراءها من الواقعيات الخارجية ، فلا ، لأنّ المفروض أنّ كل العناصر الشعورية تعتمد على هذه العناصر الخفية الّتي لا نشعر بها ، وليست أعمالنا وآراؤنا ـ بزعمهم ـ إلّا انعكاساً محرّفاً عنها ، فهي الّتي تحدد محتويات الشعور ، وبالتالي تتحكم في كل أفكار الإنسان وسلوكه.

وعلى هذا الأساس ، فالفكر والبرهنة والاستدلال ، أدوات طيّعة للغرائز الجنسية والشهوات الجامحة ، وليست جهود الفلاسفة وأتعاب العلماء ، إلّا إظهاراً لتلك الغرائز ، وتسامياً بها إلى منطقة الشعور الّتي تشكّل الطابق العلوي من شخصية الإنسان ، كما أنّ العناصر اللاشعورية تشكل الطابق الأرضي الأساسي الّذي يقوم عليه ما فوقه.

فالإنسان الساذج لا يرى من الإنسان إلّا القسم العلوي من العقل ، ويظن أنّه نفس شخصيته وتمامها ، ولكنه غافل عن الطابق الأرضي ، والقسم الأساسي الحامل لما فوقه ، والمهيمن عليه والمدير لدفته. وهذا تماماً كمن يَدْخُل معملاً كبيراً فيرى هناك أجهزة وآلات فعّالة ، فيتخيل أنّها تمام المعمل ، ولكن عند ما يشار إليه بالتوجّه إلى قسم القيادة المختفي عن الأنظار ، يلتفت إلى أنّ كل ما شاهده من حركة وفعّاليّة في القسم الظاهر فإنّما هو أداة طيّعة بيد غرفة القيادة ، وكل ما في المصنع ـ في الحقيقة ـ هو ما في القيادة المسيطرة على جميع الآلات ؛ «وكل الصّيد في جوف الفراء».

فإذا كانت آراؤنا وأفكارنا وتصرفاتنا ، كالقسم الظاهري من المعامل ، فهي حينئذٍ مدارة بالغرائز ، ومتحركة عن الشهوات ، الّتي هي كغرفة القيادة في المعمل ، وليست تعبيراً عن الحقيقة والواقع. بل ربما كانت الحقيقة على خلاف تلك الرغبات

والشهوات اللاشعورية المتحكمة بعقلنا. وليس هناك أي ضمان للتوافق بين قوانا العقلية اللاشعورية ، والحقيقة الواقعية. ونتيجة ذلك إنكار الواقع الموضوعي أو على الأقل الشك في الحقائق والواقعيات.

فهذه النظرية النفسية الّتي شغلت بال الكثيرين من علماء النفس والاجتماع ساقطة من جهتين كما عرفت ، فهي من جانبٍ معاول هدّامة للمثل الإنسانية العليا ، ومن جانب آخر تجرّ إلى الشكّ والمثالية الّتي تساوق إنكار الحقائق أو الشك فيها.

وما كل هذا الانحراف ، إلّا لأجل أنّ الغرب يفقد فلسفةً موضوعية محققة تستند إلى أُسس عقلية ثابتة.

هذا عرض إجمالي للمذاهب الّتي تبنّت منهج اليقين في مجال المعرفة ، إمّا واقعاً ، كما عرفت في مناهج الفلاسفة الذين عرضنا آراءهم ، والفلاسفة الإسلاميين ، أو ظاهراً مع تبنّي الشك واقعاً ، كما وقفت عليه في مدارس الفلاسفة الغربيين[50].

ونختم البحث في «قيمة المعرفة» بِسَبْر الدوافع الحقيقيّة الّتي كانت وراء ليس جنوح الفلسفة الغربيّة إلى الشّك؛ بل و محاولات عدّة لحذف مادة الفلسفة و العلوم النفسية و الأجتماعية من مناهج الجامعات الغربية، وهو ما سنعرضه فيما يلي :

قيمة المعرفة :

ألعوامل ألرّئيسيّة لجنوح الفلسفة الغربية إلى الشك :

كان وراء جنوح الفلسفة الغربية إلى الشك عوامل عدّة ، نستعرضها فيما يلي ، وإن كنّا قد ألمحنا إلى بعضها فيما تقدم.

ألعامل الأوّل : ألحطُّ من قيمة ألحسّ؛

هذا العامل هو الّذي دفع ديكارت وجان لوك إلى الشك في كشف الحسّ عن الواقع الموضوعي ، كما تقدم عند عرض فلسفتيهما ، حيث قالا إنّ الحس ليس له دور سوى الإعانة على أُمور الحياة لا غير ، وأمّا اتّحاد ما هو موجود عند الحسّ مع نفس الواقع الموضوعي ، فلا.

وغير خفي أنّ إدخال هذا العنصر في الفلسفة ، يستلزم كون المعرفة الحسيّة فاقدة لوصف اليقين ، ومتصفة بوصف الشك. وذلك أنّ الموجود عند الحسّ ، إذا لم يكن عين الواقع ، نكون جاهلين بالواقع ، ولا أقل شاكين في أنّ الموجود عندنا هل هو متحد مع الواقع الموضوعي أو لا ، وهذا نفس ما كان «بيرون» يتبناه.

ألعامل الثاني : القول بتأثير الظروف الزمانية والمكانيّة؛

ذكرنا عند البحث في فلسفة النسبية أن النسبيين يعتقدون بأنّ هناك عاملين

رئيسيين يشتركان في إخراج الصور الذهنية عن الإطلاق ، أولهما هو أنّ للزمان والمكان تأثيراً في تبلور الأشياء بصورها المختلفة لدى المدرِك.

إنّ القول بتأثير هذا العامل في الإدراكات التصورية والتصديقية ، يحطّ من قيمة المعرفة. ومآل هذا إلى أنّ الإنسان لا يقف على الواقع الموضوعي ، وإنّما يقف على ما تقتضيه الظروف الزمانية والمكانية ، وأمّا ما هو الواقع الموضوعي ، فغير معلوم ولا مُدْرَك ، لوقوع الذهن تحت تأثيرها.

ونتيجة ذلك ، جهلنا بالواقع أو الشك في أنّ المعلوم لدينا في تلك الظروف هل هو نفس الواقع أو لا؟

ألعامل الثالث : القول بتأثير الجهاز الفكري في الإدراك؛

وهذا ثاني العاملين الرئيسيين للقول بالنسبية وهو أنّ للحسّ والجهاز العقلي الفكري ، دور في اكتساب المعقولات من مقدماتها. فكل ما يدركه الإنسان عن طريق الحسّ والعقل فإنّما هو نتيجة كيفية صنع ذلك الجهاز وكيفية عمله ، وأمّا كون ما أدركه هو نفس الموضوعية الواقعية ، فلا.

وغير خفي على النبيه أنّ نتيجة ذلك هو الجهل بالواقع الموضوعي على ما هو عليه ، والشكّ في كل ما يدركه الإنسان في المسائل العلمية والفكرية ، وذاك نفس ما كان يتبناه الشكاكون الإغريق.

ألعامل الرابع : تفسير المعرفة تفسيراً ماديّاً؛

وهذا العامل هو الظاهر من المادية الديالكتيكية ، فإنّهم فسّروا المعرفة تفسيراً ماديّاً ، ولم يكن لها عندهم واقعية سوى الأثر الموجود في الدماغ من تفاعل المادتين الخارجية والدماغية ، وهذا الأثر لا يعادل واحداً منهما وهو بالنسبة إليهما كالولد إلى الوالدين ، وهو لا يعادلهما.

إنّ تفسير المعرفة بهذا المعنى يحطّ من قيمتها ليعود الإنسان في النتيجة جاهلاً بالواقع وشاكّاً في مقدار مطابقة ما لديه ، له,

ألعامل الخامس : تأثير الأوضاع الاقتصادية؛

إنّ الفلسفة المادية الديالكتيكة [51] ، تفسّر الأحداث الكونية والأوضاع السياسية والاجتماعية والعلمية والدينية بأصول مادية. فكما أنّهم يفسّرون الأحداث الكونية والظواهر الطبيعية بأُصول مادية مسلّمة عندهم[52] ، فكذلك يفسّرون كل ما يرجع إلى المجتمع الإنساني من علم وسياسة ، وفن وديانة ، بالوضع الاقتصادي الّذي تحدده وسائل الإنتاج ، الّذي هو الأساس الواقعي لبناء المجتمع بكل نواحيه.

فمثلاً عند ما تحوّل الوضع الاقتصادي من الإقطاع إلى الرأسمالية ، وحلّت الطاحونة البخارية محل الطاحونة الهوائية (تبدُّلُ وسائل الإنتاج) ، تبدَّلَ كل ما يرجع إلى المجتمع وفقاً للحالة الاقتصادية الجديدة.

فالقوة المحركة للتاريخ بالمعنى الأعمّ [53] ، هي الوضع الاقتصادي الّذي يتبع كيفية تطور وسائل الإنتاج. والمعرفة الإنسانية ليست إلّا تعبيراً عن الوضع الاقتصادي ، فلو تبدّل تبدلت وتغيّرت.

ومن الواضح أنّ هذا المنهج المادي يَحُطّ من قيمة المعرفة الإنسانية ، لأنّ مآله إلى أنّ كل ما يدركه الإنسان يخضع مباشرة تحت تأثير الوضع الاقتصادي وتطوُّر أدوات الإنتاج ، وليس حاكياً أيّما حكاية عن الواقع.

فمثلاً : إنّ القول بأنّ كل ظاهرة تنبع عن علّة حقّقتها ، وأنّ حُسْنَ ردّ الإحسان بالإحسان ، وقبحَ ردّه بالإساءة ، وأنّ المتناقضيْن لا يجتمعان ، وجميع القوانين الرياضية (٢* ٢ / ٤ ، مثلاً) ، كلُّها تعبيرات عن الوضع الاقتصادي ، لا حاكية عن الواقع ، معناه أنّ الإنسان الّذي سيعيش في المستقبل ، وفي وضع اقتصادي آخر ، سيحكم بخلاف ما تقدّم!

وعلى ذلك ، يصحّ لنا أن نرفع عقيرتنا ونقول : إنّ الفلسفة المادية داست جميع المعارف البشرية ، وحطّت من منزلتها ، كما أنّها داست المعنويات و الحوافز المقدّسة الّتي تبعث الإنسان إلى فضائل الأخلاق و مكارمها.

ألعامل آلسّادس : تأثير ألعناصر ألّلاشعوريّة في الإدراكات ألشعوريّة؛

هذا العامل هو المبدأ الّذي اتّكأت عليه نظرية فرويد في التحليل النفسي ، الّتي مرّت عليك. حيث جعل جميع ما يصدر عن الإنسان من تصرفات وأفعال ، وأفكار وآراء شعورية ، تعبيراً لا شعورياً عن الشهوات الجامحة ، والغرائز الجنسية المختزنة في أعماق الشخصية الإنسانية.

والنتيجة الطبيعية لتبنّي هذا الاتّجاه من التفكير، لن تكون إلّا إلغاء كل واقع وراء الشهوات والغرائز ، لا محالة. لأنّ المفروض أنّ الفكر والاستدلال والبرهنة كلّها أدوات طيّعة لتلك الميولات الحيوانية اللاشعورية لا أكثر ، وليست هي كشفاً للحقيقة الموضوعية.

فمآل القول بتأثير العناصر اللاشعورية في الإدراك الشعوري ، إلى نفي العلم ، والشك في الحقائق والتردد في ثبوتها ، إن لم نقل إنكارها.

---

(1) The method of certainty.
(2) Setarco.
(3) لاحظ هذه المناظرة في دائرة معارف القرن الرابع عشر : ٥ / ١٩١ ـ ١٩٦.
(4) PLato.
(5) لاحظ دائرة معارف القرن الرابع عشر ، ج ١ ، مادة «أفل».
(6) المراد من عالم الإله هو عالم التجرّد عن المادة الّذي يسمى بعالم الحدوث.
(7) ذكروا الفلكية لأنّ الأفلاك كانت عندهم ذات حياة ونفس ، فكان لكل فلكٍ فردٌ آخر مجرد له شأن بتدبيره.
(8) لاحظ للوقوف على تلك الوجوه : الأسفار : ٢ / ٥٣ ـ ٦٢.
(9) الأسفار : ٢ / ٦٢.
(10) لاحظ الأسفار : ٨ / ٣٣٠ ـ ٣٥٥. وقد اختلفوا أيضاً في وجه هبوطها من ذلك العالم إلى عالم الطبيعة وتعلقها بالبدن ، فمن أراد التفصيل ، فليرجع إلى الأسفار الأربعة : ٨ / ٣٥٦ ـ ٣٦٤.
(11) الأسفار الأربعة : ٨ / ٢٣٤.
(12)eltotsirA.
(13)Esurucip.
(14) فكان هناك مسلكان في المعرفة اليقينية : المسلك الأفلاطوني العقلي ، والمسلك الأبيقوري الحسيّ ، ـ
(15) ولد عام ٩٧٩ هـ ، وتوفي عام ١٠٥٠ هـ.
(16) سورة النّحل /78.
(17) لاحظ مفاهيم القرآن : ١ / ٧٣ ـ ٧٤.
(18) نعم ، ليست التصورات على وزان واحد ، وإن كانت كلها تشترك في أنّ النفس تنالها من الخارج بعد اتّصالها به بالحسّ. بل تفترق إلى قسمين ، فإنّ لبعضها مصاديق في الخارج ، ولبعضها الآخر مناشئ انتزاع.
(19) الأسفار : ٣ / ٣٨١ ـ ٣٨٢.
(20) وربما أُطلق عليه منهج الجزم ، أو القطعية.MSITAMGOD
(20) رائد الفلسفة الغربية في العصر الحديث ، كان رياضياً بارعاً ، وعالماً في البصريات والفلك. setracseD eneR
(21) وتوفي eyaH aLابتكر الهندسة التحليلية المزيجة من الجبر والهندسة ولد عام ١٥٩٥ م في فرنسا في مدينة لاهيه في السويد عام ١٦٥٠ م ، ونقل جثمانه بعد ذلك إلى فرنسا حيث ترقد بقاياه الآن في كنيسة «سان جرمان دي بريه» في باريس.
(22) نشرة آدم وتانري : ٧ / ١٧ ، على ما في موسوعة الفلسفة : ١ / ٤٩٣.
(23) المصدر السابق.
(24) لاحظ المصدر السابق : ٤٩٥.
(25) المؤرخة بتاريخ ٢١ أيار ١٦٤٣ م.
(26) الفلسفة العامّة ، پول فولكيه : ٢٠٣.
(27) مسيرة الفلسفة في الغرب ، ل «فروغي» : ١ / ١٥١.
(28) الأسفار : ١ / ٨٩ ـ ٩٠.
(29) ولد عام ٤٥٠ هـ ق (١٠٥٨ ـ ١٠٥٩ م) في مدينة طوس من مدن خراسان ، وتوفي فيها عام ٥٠٥ هـ. ق (١١١١ م).
(30) ميزان العمل : ٢١٦.

(31) المنقذ من الضلال ، للغزالي : ١٠ ـ ١٤ ، ط بيروت ١٩٦٩.
(32)MSILAUSNES.
(33)Lekco Jnho.
(34)nocaB sicnarF.
وسيأتي ذكر بعض أحواله في النظرية التالية وهي النظرية الديالكتيكية.(35)Dsutircome
(36) الّذي يؤلف ما أخذه بواسطة الحس.
(37) وسيوافيك قسم خامس في آخر البحث.
(38) لاحظ موسوعة الفلسفة : ٢ / ٣٧٣ ـ ٣٧٥.
(39)MSIVITALER.
(40) لاحظ : فلسفتنا : ١٥٠.
(41)eiuqluoF eluaP.
(42) الفلسفة العامة ، پول فولكييه : ٧٧.
(43)oelilaG.
(44)notweN.
(45) عاش في القرن الخامس قبل الميلاد. ولد في «أبديرا» في اليونان ، حيث ولد sutircomeD. أيضاً ، الّذي يرتبط ذكره بذكر «ديموقريطس» بوصفه مؤسساً للنظريّة الذريّة. و ربما يقال إنّ suppicueL«لوقيبوس» «لوقيبوس» قد عرض النظرية في بادئ الأمر ، ثمّ أحكم «ديموقريطس» صياغتها. وأهمية الرجلين ترجع إلى نظرية الذريّة العامة.
(46) المراد أن الخارج معدّ لحدوث التغيرات الذاتية في الدماغ.
(47) الإشكالات مبنية على وحدة الوجودين في الذات والذاتيات. وعلى القول بالشبح ، لا يحصل الشيء بنفسه وماهيته في الذهن. وسيأتي هذا الإشكال مع تحليل كامل لأهم الأجوبة المذكورة فيه في الموضوعات القادمة ، فترقب.
(48)sisylana ohcysP.
(49)duerF dnumgiS (في إقليم موراقيا. وكان يومذاك grebierF. يهودي ، ولد في ٦ / ٥ / ١٨٥٦ في فرايبرج تابعاً للأمبراطورية النمساوية ثمّ صار بعد الحرب الكونية الأولى جزءاً من تشيكوسلوفاكيا. درس الطب في جامعة «فينا» وتخصص في طب الأعصاب. بدأ نشاطه في معالجة الأمراض العقلية ـ بالتعاون مع بعض علماء النفس ـ باستعمال التنويم المغناطيسي ، ثمّ انصرف إلى طريقة «العلاج بالمحادثة» ، حتّى توصل إلى بناء نظريته في التحليل النفسي القائمة على إرجاع كل سلوك الفرد وتصرفاته إلى دوافع غرائزه الجنسية وخالفه في هذا المنهج جميع زملائه وانفصلوا عنه ، فسلك طريقه وحده حتّى مات في لندن في ٢٣ / ٩ / ١٩٣٩ بعد أن جاوز الثالثة والثمانين.
(50) وستقف عند البحث عن حدود المعرفة على مدارس غربية أُخرى ، هي : «المدرسة التجريبية» التي أسسها «بيكون»، و «المدرسة الوضعية» الّتي أسسها «كونت» ، و «المدرسة البرجماتية» الّتي أسسها «جيمس» ، فترقّب.
(51) نريد هنا الاتجاه الماركسي في المادية الديالكتيكية.
(52) سيأتي ذكرها في الفصل الثاني عشر.
(53) الفلسفة والعلوم والآداب والدّيانات.

االفصل التاسع
أدوات المعرفة ألكونيّة

الفصل ألتّاسـع :
أدوات المعرفة الكونيّة :

مقدمة :

قد علمت من خلال ما تقدّم أنّ كلّ إنسان يُولد صفراً من كلّ معرفة كورقة بيضاء و كما قال الرسول(ص)؛ [يُولد الأنسان على الفطرة و إنّما أبواه مَنْ يمجسانه أو يهوّدانه] ، ثمّ يكتسب بعد ذلك جميع علومه و معارفه عن طريق أدوات خاصة تربطه بالواقع الخارجي بمرور الزمن و إلى ذلك يشير قوله سبحانه : (وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (١).

وقد شذّ في هذا المجال من قال بأنّ النفس الإنسانية كانت قبل تعلُّقها بالبدن متحررةً عن كل قيد ، فأمكنها الاتّصال بموجودات مجرّدة نورانية ، فتعرفت عليها ، ولما هبطت من ذلك المقام ، وتعلّقت بالبدن المادي ، فقدت كل ما كانت تعلمه وذهلت عنه ذهولاً تامّاً. وعند ما تقع الأشياء في أُفق حسّها ، تبدأ بتذكر ما كانت قد تعلمته من قبل ، وتسترجع إدراكاتها بصورة مفاهيم كلية. وعلى ذلك ، فليس لأدوات المعرفة دور سوى إلفات النفس إلى العالم الّذي هبطت منه ، لتستذكر ما كانت قد نسيته(٢).

ولو أغمضنا النظر عن هذه النظرية ، نجد اتّفاق الكل على أنّ جميع المعارف و الإدراكات يكتسبها الإنسان عن طريق أدوات المعرفة ، و لو لا تجهز الإنسان بها لكان صفراً من كل معرفة كما يقولون.

غير أنّ الفلاسفة اختلفوا في تعيين الأدوات الّتي يكتسب الإنسان بها معارفه وإدراكاته ، وانقسموا إلى طوائف :

١. طائفة يجنحون إلى الحس ويرونه الرصيد الوثيق للاتّصال بالخارج والإذعان به ، وهؤلاء هم الحسيّون.
٢. وطائفة يركزون على العقل ويرونه الأداة الوحيدة لكسب المعارف ، وهؤلاء هم العقليون.
٣. وطائفة ثالثة يرفضون الحس والعقل ويركزون على الإلهام والإشراق ، وهؤلاء هم الإشراقيون.

وفي ضوء ذلك ، لا بدّ لنا من بيان و تحليل أدوات المعرفة ، بشيئ من التفصيل لنستكشف دور و مدى اعتبار كل منها.

---

(١) النّحل : ٧٨.
(٢) لاحظ نظرية الاستذكار الأفلاطونية ، المتقدمة.

أدوات المعرفة ألكونيّة ألعشرة:

لكسب المعرفة كما أشرنا؛ أدوات و وسائل مختلفة بحسب الفلسفة الكونيّة, و هي :

(1) ألحِسّ :

البحث في أداة الحسّ يقع ضمن أُمور :

ألأمر الأوّل : الحسّ من أدوات المعرفة :

الحسّ من أوثق مصادر المعرفة ، إليه تنتهي كل المعارف الضرورية والنظرية ، ولولاه لما كانت هناك معرفة عقلية ولا إشراقية. وهذا لا يعني انحصار أداة المعرفة به ، وأنّه ليس لنا إلى دار المعرفة طريق سواه ، فإنّ هذا ضلال وخداع ، بل إنّ لنا إلى ذلك طرقاً مختلفة يأتي بيانها ، بيد أنّ المراد هو أنّ إعمال الأدوات الأُخر يتوقف على تجهّز الإنسان بأدوات الحسّ ، وارتباطه بالمحسوسات ، لأنّ ذلك كلّه معدّ لإدراك العقل البديهيات والنظريات. ولذلك قيل : من فقد حسّاً فقد فَقَد علماً. ولو وُجد إنسان فاقدٌ لجميع الحواس ، لكان عاجزاً عن تصور المعارف البسيطة فضلاً عن المعارف النظرية الدقيقة.

الأمر الثاني : هل للإدراك الحسيّ قيمة علمية؟

قد سبق أن وقوف الإنسان على بعض الأخطاء في الإدراكات الحسيّة خير دليل على أنّ هناك حقائق مسلّمة تدركها الباصرة بالعين ، والسامعة بالأُذن ، واللامسة باليد وغيرها ، ... إذ لو لا كونه كاشفاً عن المعرفة الصحيحة ، فمن أين وقف على أنّ هذا الإدراك الحسيّ أو ذاك خطأ غير صحيح.

وقد كان المترقب من الحسيين الذين يحصرون أدوات المعرفة بالحسّ أن يعطوا المعرفة الحسيّة سمة المعرفة اليقينية الصحيحة ، ولكنهم ذهبوا إلى خلافه ، وحصروا قيمتها في الإعانة على أُمور الحياة ومشاكلها ، لا أكثر ، كما عرفته في فلسفتي «ديكارت» و «لوك». فكل ما يؤدّيه حسّ الإنسان لا يعدو عن كونه يدفع عنه ألم الجوع ، والعطش ، والبرد القارس ، والحرارة اللافحة .. ويساعده على تمييز النافع من الضار ، والمصالح من المفاسد. وقد وقفت على فساد هذه النظرية وأنّها تنتهي إلى الشك في كثير من المجالات.

الأمر الثالث : هل الحسّ هو الأداة الوحيدة للإدراك؟

إنّ الحسيين وفي مقدمهم «جان لوك» [1] حاولوا إرجاع جميع التصورات والأفكار إلى الحسّ ، وقد شاعت هذه النظرية بعده بين فلاسفة أوروبا وقضت إلى حدّ ما على نظرية الأفكار الفطرية الّتي كان يقول بها «ديكارت» [2].

وحاصل هذه النظرية أنّ ذهن الإنسان حين يولد يكون خالياً من كل معرفة ، ثمّ تبدأ صور الأشياء المحسوسة بالانتقاش فيه من خلال ما يرد إليه عن طريق الحواس.|

قال البغدادي (المتوفّى ٤٢٩ هـ) : «ويلزمهم على هذا القول إبطال مذهبهم ، إذ يقال لهم : بما ذا عرفتم صحّة مذهبكم. فإن قالوا : بالنظر والاستدلال ، لزمهم إثبات النظر والاستدلال طريقاً إلى العلم بصحة شيءٍ ما ، وهذا خلاف قولهم. وإن قالوا :

بالحسّ ، قيل لهم : إنّ العلم بالحسّ يشترك في معرفته أهل الحواس السليمة ، فما بالنا لا نعرف صحة قولكم بحواسنا. فإن قالوا : إنّكم قد عرفتم صحة قولنا ، بالحسّ ، ولكنكم جحدتم ما عرفتموه ، لم ينفصلوا ممن عكس عليهم هذه الدعوى وقال لهم : بل أنتم عارفون بصحة قول مخالفيكم وفساد قولكم بالضرورة الحسيّة ، ولكنكم جحدتم ما عرفتموه حسّاً». (لاحظ : أُصول الدين : ١٠ ـ ١١). وفي هذه المناسبة نذكر أنّهم اختلفوا في الفاضل من العلوم الحسية والنظرية ، فقدّم أبو العباس القلانسي العلوم النظرية على الحسيّة ، وقدّم أبو الحسن الأشعري العلوم الحسيّة على النظرية لأنّها أُصول لها. (المصدر السابق : ١٠).

طريق الحواس. وبعد ذلك يأتي دور العقل والفكر ، وهو لا يخرج عن أحد الأمرين التاليين : التركيب والتجزئة ؛ والتجريد والتعميم.

أمّا عمل الذهن في مجال التجزئة والتركيب ، فكما لو رأى عن طريق الباصرة جبلاً وذهباً في الخارج ، فيركب الذهن بينهما ويتصور جبلاً من ذهب. أو يرى حيواناً وشجراً ، فيجزّئهما إلى أعضاء وأجزاء.

وأمّا عمله في مجال التجريد والتعميم فهو بأنّ يفرز خصائص الصور ويجرّدها عن مشخصاتها ويترك مفاهيمها العامة ، كما إذا رأى زيداً وعمراً وبكراً ، فيجرّدهم عمّا يحيط بهم ويلابسهم من المشخصات ، ويأخذ بالقدر المشترك وهو الإنسانية. وهكذا الحال في سائر أدوات الحسّ.

وقد اشتهر قول المبشر بهذه النظرية : «ليس من شيء في العقل إلّا وله أثر في الحسّ».

وعلى ضوء ما تقدم يكون الرصيد الوحيد للمعارف البشرية هو الحسّ ومعطياته ، وأمّا دور الذهن والعقل فينحصر في الأُمور الأربعة : التجزئة والتركيب والتجريد والتعميم.

وتحليل هذه النظرية يقع ضمن الأُمور التالية :

١. إنّ ما ذكروه من أنّ الإنسان يولد خالي الذهن عن كل معرفة ، أمر مسلَّم أقرّت به الفلاسفة جميعاً ، وصرّح به الذكر الحكيم كما تقدّم [3]. وإليه يشير قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب : «وإنّما قلب الحدث كالأرض الخالية» [4].

٢. من المسلّم أيضاً أنّ الحسّ هو الينبوع الأساسي للتصورات والتصديقات البديهية والنظرية وأنّ من حرم لوناً من ألوان الحسّ ، لا يستطيع أن يتصور المعاني الكليّة ذات العلاقة بذلك الحسّ الخاص ، ومن فقد جميع حواسه ، عجز عن إدراك أبسط المعارف وتصورها.

٣. إنّا نفنّد تحديد دور العقل في مجال المعرفة بالتجزئة والتركيب ، والتجريد والتعميم ، فإنّ القول بأنّ الحسّ هو الينبوع الأساسي للتصورات ، لا يسلب عن الذهن قدرة توليد معان جديدة لم تدرك بالحسّ ، فليس من الضروري أن يكون قد سبق تصوراتنا البسيطة جميعاً ، الإحساس بمعانيها.

فالحسُّ ، على ضوء ما أثبتته التجارب ، هو البنية الأساسية الّتي يقوم على قاعدتها صرح التصورات البشرية ، ولكن ذلك لا يعني تجريد الذهن عن ابتكار تصورات وتصديقات جديدة على ضوء التصورات المستوردة من الحسّ. كيف ، وقد سبق منا القول ـ عند البحث عن تعريف العلم ـ بأنّ هناك مفاهيم تصورية باسم المعقولات الثانوية ، تنالها النفس وتقف عليها من دون أن يكون لها أثر في الحسّ والخارج ، كما أنّ هناك تصديقات تنالها النفس من دون أن تعتمد في نيلها على الإدراكات الحسية ، كالحكم بامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ، أو امتناع الدور والتسلسل. فمحاولة الحسيين إرجاع كل المعارف التصورية والتصديقية إلى الحسّ ، بنحو من الأنحاء ، محاولة فاشلة. وسيوافيك بيان واف عند البحث عن العقل.

فالفرق ـ إذن ـ بين منهجنا ومنهج الحسيين هو أنّهم يحصرون أداة المعرفة به ، بينما نحن نجعل المعرفة الحسّية ممهدة لتسنّم العقل منصة إدراك أمور ليس لها في الخارج من أثر ، في مجالي التصور والتصديق ، على ما عرفت. وكم فرق بين حصر المعرفة بالحسيّة فقط وحصر أدواتها بالحس فحسب ؛ وجعل الحسّ ومعارفه ممهدة لحصول معارف أرقى وأعلى ، كما عليه فلاسفة الإسلام.

---

ekcoL nhoJ (1)

(2) إنّ حصر مناشئ العلم بالحسّ ليس فكرة جديدة ظهرت بين الأوروبيين ، بل لها جذور في التاريخ. فإنَّ «السُّمْنِيّة» من حكماء الهند والصين ، زعموا أنّه لا يُعلم شيء إلّا من طريق الحواس الخمس ، وأبطلوا العلوم النظرية. ولأجل ذلك شطبوا على المذاهب كلّها.

(3) سورة النحل : الآية ٧٨.

(4) نهج البلاغة ، الكتاب ٣١ : كتابه عليه‌السلام لولده الحسن عليه‌السلام.

أدوات المعرفة ألعشرة :

(2) ألعقل :

العقل من أدوات المعرفة ، ويتميّز عمله عن عمل الحسّ ، فإنّ الحسّ لا يتعدى المحسوسات ، بل يقتصر عمله على نقل صور عنها من دون أن يكشف عن شيء آخر سوى ما تعلّق به.
أمّا العقل ، فالأمر فيه على العكس تماماً ، فإنّه ينتقل من إدراكات إلى أُخرى ، بعمليات متعددة ستقف عليها.

عمليات العقل :

١ ـ الإستنتاج

المراد من الاستنتاج استخراج حكم موضوع مشخّص ، من حكم كلّي مستنبط ، وهذا من أسمى عمليات العقل في مجال المعارف ، وهو ما يسمّى بالقياس البرهاني في اصطلاح المنطقيين .

إنّ القياس إذا كان برهانياً ، فبما أنّه يتألف من اليقينيات وأصولها الستة المتقدمة ، فهو يفيد اليقين. وأمّا الأقسام الأُخرى للقياس وهي : الجدل والسفسطة والخطابة والشعر ، فكلّها وإن كانت من عمليات العقل في مجال الاستنتاج ، لكنها لا تفيد اليقين ، لأنّ الجدلي يتألف من المشهورات والمسلّمات ، والسفسطي من الوهميات والمشبّهات ، والخطابي من المقبولات والمظنونات ، والشعر من المخيّلات ، ولذا اقتصرنا هنا على البرهاني.

فالعقل في هذه العملية ينتقل من حكمٍ كلّي إلى حال موضوع خاص ، ولأجل إيضاحه نضرب بعض الأمثلة :
مثال أوّل : إذا وقف العقل على أنّ لكل ظاهرة طبيعيّة ، علةٌ ، يحكم بأنّ للثورة الفرنسية علّة ، وللحريق الواقع في غابةٍ أو معمل سبب ، كما يحكم ـ في ظل هذه القاعدة الكليّة ـ بأنّ لكلِّ موجود إمكاني ، كالإنسان والحيوان والنبات والجماد ، علّةً أخرجته من كتم العدم إلى ساحة الوجود.

مثال ثان : أُفرض أنّ الإنسان وقف عن طريق البرهان على أنّ زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة. وقد استقرّ عقله على هذا الحكم الكلّي ، فكلُّ مثلث يُعرض عليه في أي نقطة من نقاط الدنيا ، يحكم ـ بفضل ما حصّله بالبرهان ـ بأنّ زواياه ١٨٠ درجة.

مثال ثالث : إذا استخرج عن طريق البرهان الفلسفي أنّ التغيّر يلازم الحدوث ، أي الوجود بعد العدم ، فيستنبط حكماً كليّاً من البرهان ، وهو أنّ كل متغيّر حادث. وفي ضوء هذا الحكم الكلّي ، كلما عُرض عليه جزء من هذا العالم المتغير ، سمائِه وأرضِه ، ذرَّتِه ومجرَّتِه ، يحكم بأنّه حادث.

وقس على ذلك جميع البراهين العقلية في مجال الرياضيات والفلسفة والاجتماع ، فالعقل يُحْضِر الحكم الكلّي عن طريق البرهان ثمّ يطبقه على الموارد المعروضة عليه.

مثال رابع : العقل يحكم عن طريق البرهان بأنّ الدور محال. وذلك لأنّ معنى الدور أن يتوقف (أ) على (ب) ، وفي الوقت نفسه يتوقف (ب) على (أ) فتوقف (أ) على (ب) ، معناه كون وجوده ناشئاً منه ومفاضاً عنه ، فيستلزم تقدّم (ب) على (أ) زماناً أو رتبة. فلو فرضنا في الوقت نفسه توقف (ب) على (أ) ـ الّذي معناه تأخر (ب) عن (أ) لكون وجوده ناشئاً منه ـ يلزم أن يكون شيء واحدٌ ، في آن واحد ، ولحاظ فارد ، متقدماً ومتأخراً ، وليس هذا إلّا اجتماع للمتضادين وهو محال. وكل ما استلزم المحال ، محال ، فالدور محال.

فهذا ما يستلزمه الدور. وعلى ضوئه ، فَكُلُّ فَرضيَّةٍ علمية تعرض على العقل ، وكانت متضمنة للدور ، يحكم العقل بأنّها محال ، من غير فرق بين أن تكون في باب الطبيعيات أو الرياضيات أو الإلهيات.

وفيما ذكرناه من الأمثلة كفاية في تبيين هذا النوع من عمليات العقل, إلّا أن هناك إشكال باسم مشكلة الدور في طريق الإستنتاج ، نتعرض لها.

مشكلة الدّور و حلُّها :

ذكروا مشكلة في طريق استنتاج حكم موضوع من حكمٍ كلِّي بإتباع المنطق الأرسطوي، و هي :

إنّ استكشاف حكم الموضوع المفروض، يتوقف على الحكم الكلي الحاصل لدى العقل ، مع أنّ كليّة هذا الحكم و صدقه على وجه العموم؛ يتوقف على إحراز وضع هذا الموضوع المطروح ، و لولا تبيين حاله؛ لما كان للعقل القدرة على الحكم بالكليّة، فالمعرفة العقليّة عن هذا الطريق تستلزم الدور و الترتيب.

مثلاً : إذا أردنا أن نعرف حال الماء الماثل بين أيدينا ، وأنّه على أيِّ درجة من الحرارة يغلي ، نستكشف حاله من الحكم الكلّي القائل بأنّ كلَّ ماء يغلي على درجة (١٠٠). مع أنّ العلم بهذا الحكم ، بوصف الكليّة ، يتوقف على العلم بأنّ كلّ فردٍ من أفراد المياه ، حتّى هذا الفرد الماثل بين أيدينا ، يغلي عند هذه الدرجة. فلزم توقف التعرف على حكم الجزئي ، على العلم بهذا الحكم الكلّي ، مع أنّ العلم بكليته وعمومه وشموله ، يتوقف على التعرف على حكم هذا الماء الماثل بين أيدينا ، الّذي نريد أن نتعرف عليه. وهذا ما يقال من أنّ الاستدلال بالعقل عن طريق الشكل الأول يستلزم الدور.
ففي المثال المتقدم ، يقال :

- هذا ، ماءٌ يغلي.

- وكل ماءٍ يغلي ، درجة حرارته (١٠٠).

فهذا ، درجة حرارته (١٠٠).

فالعلم بالنتيجة موقوف على العلم بكليّة الكبرى ، كما أنّ العلم بها موقوف على العلم بالنتيجة.

و هذا إشكال معروف طرحه الفلاسفة الإسلاميون في كتبهم وأجابوا عنه ، وقد روي أنّ الشيخ العارف ، أبا سعيد بن أبي الخير بحسب ما ورد في الأسفار : ج ٧ / ص ٢٨٠ و ٢٩٢ و ٢٩٣ و ٢٩٧، حيث أورد هذه الشبهة على رئيس الحكماء ابن سينا لإثبات أنّ الفكر غير موصل للإنسان إلى استكشاف المجاهيل ، لأنّ الاستنتاجات كلّها تحصل من طريق الشكل الأول، والأشكال الثلاثة الأُخرى منتهية إلى الأول ، وهو مستلزم للدور.

الجواب :

أُجيب عن هذه المشكلة بوجوه مختلفة ، أظهرها (أنّ العلم بالنتيجة وإن كان موقوفاً على العلم بكلية الكبرى، إلّا أنّ العلم بكليّة الكبرى موقوف على البرهان العلمي الدالّ على الملازمة بين بلوغ الحرارة درجة (١٠٠) ، وغليان الماء ، من غير ملاحظة مصداق دون مصداق. فليست صحة الكبرى ولا كليتها متوقفتان على العلم بالنتيجة أبداً ، بل متوقفتان على وجود تلك الملازمة ، وبما أنّ هذا الحكم ، حكم تجريبي ، يتوقف العلم بكليته على قياس عقلي ، وهو ما قدمنا بيانه من أنّ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد ، ولا يتوقف أبداً على العلم بالصغرى.

والّذي أوقعهم في الشبهة ، هو توهمهم أنّ الكبرى حصل بها العلم من طريق الاستقراء ، ومن المعلوم أنّ الحكمَ الكليَّ فيه ، يتوقف على العلم بحكم المصاديق تفصيلاً أو إجمالاً ، فيلزم عندئذٍ الدور. ولكنهم غفلوا عن أنّ العلم بالحكم الكلي ، تارة يحصل من الاستقراء التامّ ، فيحصل العلم بالنتيجة قبل العلم بالحكم الكلي ، وأُخرى بالبرهان الدالّ على الملازمة بين الموضوع ، والمحمول. وفي مثله ، لا يتوقف العلم بالحكم الكلي ، على العلم بأحكام الأفراد ، لا إجمالاً ولا تفصيلاً ، بل إذا علم من طريق البرهان أنّ بين غليان الماء ، وبلوغه درجة حرارة (١٠٠) ملازمة ، يحكم بأنّ درجة الحرارة هي (١٠٠) لكل مصاديق الماء الّذي يغلي. فالعلم بأحكام المصاديق ، يحصل من العلم بالحكم الكلي ، لا العكس ، كما هو مبنى الشبهة.

مثال : إنّا نقول : العالم متغيّر ، وكل متغيّر حادث ، فالعالم حادث. هذا البرهان مركب من صغرى وكبرى ، وكل منهما مبرهن بالدليل العقلي ، بالبيان التالي :

أمّا الصغرى ، فقد كشفت نظرية الحركة الجوهرية [١] عن أنّ ذات المادة بصميمها وجوهرها في حالة السيلان والتدرج والحدوث والزوال ، وأنّ الحركة ليست مختصة بظواهرها وسطوحها (أعراضها) ، بل تعمّ صلبها وجوهرها كذلك. فالكون بجميع ذرّاته في تحول وتغيّر مستمرين ، وما يُتراءى للناظر من الثبات والاستقرار ليس إلّا من خطأ الحواس وخداعها ، ولكن الحقيقة أنّ كلّ ذرّة من ذرّات المادة ، خاضعة للتغيّر الجوهري.

وأمّا الكبرى ، أعني كون «كلّ متغيّر حادث» ، فإنّ المراد من المتغير في موضوعها ، ليس هو المتغير في الصفات والأعراض فحسب ، بل المتغير في الصميم واللبّ أيضاً ، فيكون المتغيّر بهذا المعنى مسبوقاً بالعدم ، بمعنى أنّ كل مرتبة متقدمة ، تحتضن عدماً للوجود المتأخر ، وليس الحدوث إلّا الوجود بعد العدم.

فالعالم مُتغيّرٌ في الذات والصفات ، حسب تلك النظرية التي أثبتتها البراهين.

وكلُّ متغيّر في الذات والصفات ، بما أنّه لم يكن ثمّ كان ، حادثٌ ، إذ ليس الحدوث إلّا الوجود بعد العدم.
فينتج : أنّ العالم حادث.
فها إنّك ترى أنّ العلم بكل واحدة من الصغرى والكبرى لم يتوقف على شيء.

نعم ، الفرق بين الأحكام العقلية المعتمدة على البراهين العقلية ، والأحكام الكليّة المعتمدة على التجربة ، هو أنّ البراهين العقلية لا تعتمد على الحسّ في الصغرى والكبرى ، في حين أنّ الأحكام التجريبيّة تعتمد على الحسّ في الصغرى ، وعلى قياس عقلي خفيّ في الكبرى وهو أنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

هذا ، وإنّ الأحكام العقلية على قسمين :

فتارة يكون موضوع الكبرى علّة للحكم في الكبرى ، كما في قولنا : [كلُّ متغيّر حادث].

و أُخرى تكون العلّة غير الموضوع المأخوذ في الكبرى ، كما في قولنا : [زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين] ، فإنّنا نقول : هذا مثلث ، وكل مثلث تساوي زواياه زاويتين قائمتين ، فينتج : هذا تساوي زواياه زاويتين قائمتين.

والّذي يدلّ على صحة الكبرى هنا ، إنّما هو البرهان الهندسي الّذي أثبت أنّ زوايا المثلث تتساوى مع الزاويتين القائمتين (١٨٠ درجة) من دون أن يتوقف العلم بالكبرى على العلم بالنتيجة في المثلث الشخصي ، لا تفصيلاً ولا إجمالاً.
و هذا إستدلال منطقي يعتمد المنطق الأرسطوي الذي على أساسه أطلق عليه بـ (المعلم الأوّل)!

٢ ـ إدراك المفاهيم الكليّة :

من العمليات الّتي يقوم بها العقل ، درك المفاهيم الكليّة الّتي لا تأبى الصدق والانطباق على ازيد من فرد واحد. والضيق الموجود في المفاهيم الجزئية منتف فيها. فالأعلام لا تصدق إلّا على من سُمّيت به ، بخلاف «الإنسان» ، فهو ينطبق على أفراد كثيرين .

وفي كيفية إدراك العقل نظريتان؛

الأُولى : نظرية التجريد والانتزاع.

فلفظ «أحمد» مثلاً ، لا يصدق إلّا على النبي الأكرم ، لكن بالنسبة إلى الوضع المخصوص به ، ولو صدق على فردٍ آخر فإنّما هو بلحاظ وضع آخر.

و هذا بخلاف لفظ «الإنسان» ، فإنّه يصدق بوضعٍ واحد ، على كثيرين.

و الثانية : نظرية تبديل المعرفة الحسيّة إلى المعرفة العقلية بالخلق أو بالارتقاء من درجة إلى درجة.

و إليك بيانـهما ؛

ألنّظرية الأُولى : نظريّة التجريد و الانتزاع :

حقيقة التجريد والانتزاع قائمة على سلب العقل ، الخصوصيات والمشخِّصات عن الأفراد ، واستخراج القدر المشترك بينـها. مثلاً : إنّ زيداً وعمراً وبكراً متميزون في جهات شتى من الطول والقصر والبياض والسواد وسائر الإضافات ، ومع ذلك يدرك العقل أن بينـها اشتراكاً في أمر يفصلها عن سائر الأنواع ، وهو المسمّى بالإنسانية ، فينتزع هذا المفهوم الكلي بعد تجريد تلك الأفراد من المشخِّصات.

النظرية الثانية : نظرية التبديل :

وهناك نظرية أُخرى حقَّقها صدر المتألهين ، وهي أنّ درك المفاهيم الكلية ليست إلّا من باب تبديل المعرفة الحسيّة بالمعرفة العقليّة. وحاصلها أنّ للمعرفة مراحل ثلاث :

أ ـ مرحلة الإحساس.

ب ـ مرحلة الحفظ.

ج ـ مرحلة إدراك مفهوم كلي.

وإليك بيانـها ؛

أ ـ إذا أطلّ الإنسان بنظره على بحيرة يرى ماءها الشفاف فضة مذابة ، تغطيها صفحات من الأمواج الملتوية التواء خفيفاً ، فيعطيه منظر اهتزاز النسيم الرقيق ، والرياض المطلّة على ضفاف تلك البحيرة ، العبقة بالأزاهير والورود ، والشجية بأنغام تغاريد الطيور ، تعطيه صوراً بهيّة خلّابة رائعة ، تنشرح لها النفس ، وتهتزّ لها الروح. فما دام الحسّ مشغولاً بالتقاط تلك المناظر البهية ، فالصورة الواردة من المُبْصَر إلى الذهن ، تسمّ صورة حسيّة ، من غير فرق بين البصر وغيره من الحواس. وهذه المرحلة هي مرحلة الإحساس.

ب ـ عند ما تتم عملية الإحساس وتتعطل القوى عن العمل يبقى هناك أثر في النفس ، وهو الصورة الخياليّة, و المراد من الخيال معناه الفلسفي ، وهو قوة في النفس شأنها صيانة الصور الواردة من الحواس ، لا المعنى العرفي.

وهو ما عبّر عنه قدماء الفلاسفة بالصورة الحادثة في الخيال بعد حدوث الصورة الحسيّة ، يستحضرها الإنسان بعد فناء الحسيّة متى شاء ، وفي أي وقت أراد ، وهو أمر واضح لكل من جرّب ودرب.

مثلاً : بعد أن يغادر الإنسان ضفاف البحيرة ويُقْفِل عائداً إلى منزله ، ربما يحاول أن يستحضر ما رأى من المناظر البديعة ، فتراه ينتقل إلى تلك الصور بلا تروٍ ، وهذا يكشف عن أنّ في النفس قوة خاصّة ليس لها شأن إلّا صيانة تلك الصور عن الزوال ، ليرجع إليها الإنسان عند ما تمس الحاجة ، وليس هذا شيئاً يحتاج إلى دليل.

وهكذا الأُستاذ عند ما يرد إلى قاعة من قاعات الكليّة ، المكتظة بالطلاب والباحثين ، فيلقي هناك دراسة في موضوع ، و يأخذون بالنقاش ، وبعد ساعة تنتهي المحاضرة ، فيغادرها ، ثمّ يغفل عن وقائعها مدّة لا يستهان بها. لكن ربما تمسّ الحاجة في وقت من الأوقات إلى سرد أو تسجيل ما شاهده من قبل وما ألقاه من نكات أو سمعه من نقاش ، فيرجع إلى خزانة الصور، ويسترجع منها ما شاء.

فهذه الصور ، هي الصور الخيالية ، والتوجّه إليها في هذا الوقت هو التوجّه والإدراك الخيالي ، والمِحْفَظَة الّتي حفظت فيها تلك الصور هي خزانة الخيال.

والفرق بين الصورتين الحسيّة والخيالية من وجوه :

١. إنّ الحسيّة أوضح عند الإنسان من الخيالية.

٢. الصورة الحسيّة لا تدرك إلّا غِبّ شرائط خاصة ، ككون المرئي واقعاً أمام الرائي ، والصوت مسموعاً بكيفية خاصة ، ... وأمّا الصورة الخيالية ، فيمكن استحضارها بذاتها مجرّدة عن هذه الأوضاع ، وتمثيلها في الذهن من دون أن تقترن بشيء منها.

٣. الصورة الحسيّة لا تقع في أُفق الإدراك إلّا بإعمال القوى الظاهرية ، ويدور وجودها وعدمها مدار إعمالها وتعطيلها ، فيكن وجود الصورة الحسيّة ضروري التحقّق عند اجتماع الشرائط ، كما يكون عدمها ضرورياً متى فقد أحدها.

وأمّا الصورة الخيالية ، فيمكن استحضارها بلا معونة القوى الظاهرية الحسيّة ، بل الملاك في وجودها هو تعطيل الحواس عن العمل ، والاعتماد على الإرادة.

وعلى ذلك يمكن إحضار صورة الغائب أو صوته ، بالاعتماد على القوة الخيالية ، وأمّا صورته الحسيّة فتتوقف على حضور المرئي وتكلّمه والنظر إلى وجهه والاستماع إلى صوته.

ج ـ إذا استحضر الإنسان صوراً متشابهة أو متماثلة في ذهنه ، وميَّز المخصِّصات عن المشتركات ، وترك الأُولى وأخذ بالثانية ، فالصورة المأخوذة هي الصورة العقلية ، وذلك كما لو أحضر صور زيد وعمرو وبكر من خزانة الخيال ، فرأى بينها عدّة مميزات ومشخّصات ، من طول وقصر ، وبياض وسواد ، فيترك المميزات ويأخذ المشترك أو المشتركات ، وهذه الصورة الحاصلة المشتركة هي الصورة العقلية.

وقد اختلف الإسلاميون في كيفية وقوف الإنسان على هذا المفهوم الكلي إلى نظريتين :

١ ـ نظرية الإبداع و الخلاقية :

ذهب الشيخ الرئيس ابن سينا إلى أنّ النفس فاعل إلهي تخلق الصور والمفاهيم الكليّة في الذهن. فوقوفها على الصورة الحسيّة والخيالية يعطيها قدرة الخلق والإبداع ، فتخلق المفاهيم الكليّة في صقع الذهن.

٢ ـ نظريّة التكامل و الإرتقاء :

ذهب صدر المتألهين إلى أنّ وقوف النفس على هذه الصور العقلية, و ليست الصور في مصطلح الفلاسفة مساوقة للصور الحسية و الخيالية ، بل تطلق أيضاً على المفاهيم الكلية الموجودة في صقع الذهن، و إنّما هو من باب ترقّي المعرفة من درجة إلى أُخرى ، فكما أنّ الصورة الحسيّة تأخذ بالارتقاء و تتبدل إلى المعرفة الخيالية الّتي هي ألطف من الأُولى ، فهكذا تترقى المعرفة الخيالية إلى معرفة ألطف وأكمل ، وهو المفهوم الكلي الصادق على أفراد كثيرين. وليست الرابطة بين الصورتين رابطة التوليد والإنتاج وإنّما هو ارتقاء صورة من منزلة إلى منزلة أُخرى.

نعم ، هناك فرق بين الخيالية والعقلية ، فالخيالية وإن كانت مجرّدة عن الجهة والخصوصيات ، لكنها جزئية لا تنطبق إلّا على فرد واحد ، بخلاف الصورة العقلية ، فإنّها كليّة راجع الأسفار : ١ / ٣١٩. وتعليقة صدر المتألهين على الشفاء : ١٢٩.

وللفلاسفة الغربيين رأيان في كيفية إدراك العقل للمفاهيم الكلية سنذكرهما عند البحث عن مراحل المعرفة

٣ ـ تصنيف الموجودات :

إنّ من عمليات العقل ، تصنيف الموجودات وتأليف المختلفات تحت مفهوم واحد ، فيُدخل الأنواع الكثيرة تحت الجوهر ، وعدّة من الأعراض تحت الكيف ، وأُخرى تحت الكم. وهكذا.

و قد قالوا من قديم الأيام : إنّ الجوهر ينقسم إلى العقل ، والنفس ، والهيولى ، والصورة ، والجسم.

وذكروا في انحصاره في الأُمور الخمسة ما هذا حاصله :

(الجوهر هو الماهية الّتي إذا وجدت وجدت لا في موضوع ، وعندئذٍ فإمّا أن يكون مجرّداً في ذاته وفعله عن المادة ، أو مجرّداً عنها في ذاته دون فعله ، أو لا يكون مجرّداً)؛

فالأول هو العقل.
والثاني هو النفس.
والثالث إمّا أن يكن محلّاً لجوهر ، أو حالاً في جوهر ، أو مركباً منهما.
والأول هو الهيولى ،
والثاني هو الصورة ،
والثالث هو الجسم.
يقول الحكيم السبزواري و كما ورد في شرح المنظومة ص ١٣١ :

الجَوْهَرُ المَهِيَّةَ المحصّلة إذا غَدَتْ في العَيْنِ لا موضوع له
فجوهرٌ كان مَحَلَّ جَوْهَرٍ هيولىً أو حلّ به من صورٍ

وجَوْهَرٌ ليس بذاكَ وبذا إن منهما رُكّب جسماً أَخذا
ودونه نفسٌ إذا تَعَلّقْ جسماً وإلّا عقلاً المفارِق
كما أنّهم قالوا : إنّ العَرَض ماهية مستقلة في نفسها مفهوماً ، ولكنها إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع. وهذا في مقابل الجوهر فإنّه ماهية مستقلة إذا وجدت وجدت لا في موضوع كما تقدّم ، وفي مقابل المعاني الحرفية ، فإنّها غير مستقلات مفهوماً وتحقّقاً ، فالأعراض متوسطات بين الجواهر والمعاني الحرفية. ويطلق على وجود الجوهر, و الواجب ايضا: الوجود النفسي ، و على وجود الأعراض : الوجود الرابطي ، وع لى وجود الحرف : الوجود الرابط.

قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ٥٦ :

إنّ الوجود رابطٌ و رابطي ثَمَّةَ نَفْسيٌّ فهاكَ فاضْبُطِ

وقد قسّموا الأعراض إلى أقسام تسعة ، وهي :
الكم ، والكيف ، والوضع ، والأين ، والجدة ، ومتى ، والفعل ، والانفعال ، والمضاف.

قال الحكيم السبزواري في المنظومة أيضاً في نفس الصفحة :

كَمٌّ وكيفٌ وضعُ عَيْنٍ له متى فِعلٌ مضافٌ وانفعالٌ ثبتا
وربما يجعلونها ثلاثة: الكم ، والكيف ، والأعراض النسبية ، وهي شاملة لبقية الأعراض.

وليس التصنيف والتأليف وإدخال الأُمور المختلفة تحت مفهوم واحد ، مختصاً بالأُمور المادية ، بل يقوم به العقل في الأُمور النفسية أيضاً ، فيقول مثلاً : البخل ، والحسد ، والعشق والمحبة ، من الحالات النفسانية. وكلّها تدخل تحت كيف نفساني. كما يقول : إنّ الألوان والأشكال ـ من مربع ومثلث ـ كلّها من حالات الجسم ، وتدخل تحت كيف جسماني. إلى غير ذلك من عمليات التصنيف والتأليف في كل علم.

٤ ـ التجزئة والتحليل :

إنّ من عمليات العقل ، تجزئة مفهوم واحد إلى مفاهيم كثيرة ، كتحليل الإنسان إلى الحيوان الناطق ، وتحليل الحيوان إلى الجسم المتحرك بالإرادة ، وتحليل الجسم إلى ما له أبعاد ثلاثة ، وغير ذلك من التحليلات الجسمانية والنفسانية.
والفرق بين التصنيف والتجزئة واضح جداً ، فإنّ عمليتي التصنيف والتحليل أشبه ببناء المخروط. فالتصنيف يشرع من قاعدة المخروط حتّى يصل إلى رأسه ، فيجمع المختلفات تحت مفهوم واحد. والتحليل يشرع من رأس المخروط ، ثمّ يحلل شيئاً فشيئاً حتّى ينتهي إلى قاعدته.

٥ ـ التركيب والتلفيق :

ومن عمليات العقل ، التلفيق والتركيب :

أمّا التلفيق ، فيكون في مجال التصور ، حيث يقوم العقل بالجمع بين بسيطين وإبداع شيء ثالث منهما في صقع الذهن ، كتصور فرس بجناحين.

وأمّا التركيب ، فيكون في مجال التصديق ، حيث يقوم العقل بتركيب قضيتين ويستنتج منهما نتيجة قاطعة.

وقد اعتنت الفلسفة الغربية بهذا القسم من عمليات العقل ، وركز عليهما الفيلسوف الطائر الصيت «جان لوك» وبعده «كانت» ، فجاءا بمفاهيم جديدة في الفلسفة.

٦ ـ درك المفاهيم الإبداعية:

وإن من عمليات العقل ، صنع مفاهيم ليس لها في الخارج مصداق تنطبق عليه ، وإن كان العقل لا يستغني عن لحاظ الخارج في صنعها. وبعبارة أُخرى : ليس لها مصداق في الخارج ، وإن كان لها منشأ انتزاع.

وهذا كمفهومي الإمكان والامتناع ، فليس لنا في الخارج شيء نسميه بالإمكان أو نسميه بالامتناع ، وإنّما هما من المفاهيم الإبداعية للنفس بعد قياس الماهية إلى الخارج. فإذا لاحظ مفهوم «الإنسان» ، ورأى أنّ نسبة الوجود والعدم إليه في الخارج سواء ، يصفه بأنّه ممكن الوجود ، ويبدع مفهوم الإمكان وليس له مصداق في الخارج ، إذ ليست التسوية أمراً متحققاً فيه حتّى تقع مصداقاً للإمكان ، ومثله الامتناع ، كما إذا لاحظ مفهوم اجتماع النقيضين ورأى أنّ اتّصافه بالوجود في الخارج غير قابل للتحقق ، فيصفه بأنّه ممتنع الوجود ، فيبدع مفهوم الامتناع ، وليس للامتناع مصداق في الخارج.

وكم للنفس من مفاهيم إبداعية ليس لها مصاديق خارجية ، وإن كان لها مناشئ, وإنّ المفاهيم الاعتبارية ، الّتي عليها مدار الحياة في المجتمع البشري ، كلّها مفاهيم إبداعية ، وإن كان للخارج تأثير في انتقال النفس إلى هذه المفاهيم وصنعها وجعلها ، كمفهوم الرئاسة والمرءوسية ، والبيع والإجارة في الاعتباريات الاجتماعية ، والسببية والشرطية والمانعية في الأُمور الاعتبارية التشريعية.

هذا ، والفلاسفة الإسلاميون يعدّون مفهوم الوجود من المفاهيم الإبداعية ، الّتي ليس لها مصداق في الخارج ، فليس نسبة مفهوم «الوجود» إلى الخارج ، كنسبة مفهوم «الإنسان» إلى زيد وعمرو. ولا يعني ذلك إقرارهم باعتبارية الوجود وأصالة الماهية ، بل القائلون بأصالة الوجود هم أيضاً يعترفون به. وقد أفاضوا القول في إثبات ذلك.

أدوات المعرفة :

(3) التمثيل :

من الوسائل الّتي يتوصل بها الإنسان إلى المعرفة ، ويرفع بها الأستار عن وجه الحقائق: التمثيل ، الاستقراء والتجربة.

وهذه الأدوات الثلاث مزيج من العقل والحسّ كما سيأتي بيانه.

وقد كان الأغارقة ـ وبالأخص أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م) في منطقه ـ يعتمدون في أبواب المعرفة على هذه الوسائل ، وإن كان اعتمادهم على التجربة أقل ، وإنّما شاع الاعتماد عليها واتُّخِذت سلاحاً صارماً في كشف الحقائق ، في عصر النهضة ، حتّى أنّها احتلت مكان التعقل والبرهنة في العلوم الطبيعية ، ولقد كان هذا الاحتلال في محلّه ، Recnassianeالغربية غفل عنه الأقدمون من الطبيعيين حين كانوا يعتمدون في كشف الحقائق الطبيعية على الاستدلال والبرهنة من دون جعلها تحت بوتقة التجربة. ونخصُّ البحث في هذا المقام بالتمثيل ، فنقول :

التمثيل : هو إسراء حكم من شيء إلى شيء آخر لجهة مشتركة بينهما.

بعبارة أُخرى : هو إثبات حكمٍ في جزئيّ ، لثبوته في جزئيّ آخر مشابه.

_و قد بدأت هذه النهضة في إيطاليا ثمّ عمّت أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وجاءت نتيجة انفتاح الغربيين على دراسة الحضارات القديمة ، والإسلامية على الخصوص.

ويُعْرف التمثيل في عرف الفقهاء بالقياس ، وهو أحد الحجج الّتي تعتمد عليه أكثر المذاهب الفقهية السنية ، وسيظهر لك فيما يأتي مدى إمكان الاعتماد عليه.
ومثال التمثيل في الشريعة : استنباط حكم النبيذ من حكم الخمر لتشابههما في جهة الإسكار ، فيقال إنّ النبيذ حرام كالخمر ، لاشتراكهما في الإسكار.

ولا تنحصر الاستفادة منه في مجال الفقه ، فإنّه كثيراً ما يكون مأخذاً في المسائل الفردية والاجتماعية. أُفرض أَنَّك قرأت كتاباً من كاتب ، فوجدته كتاباً نافعاً مشتملاً على دقائق علمية. ثمّ سمعت أنّه قد نُشر له كتاب آخر ، فتحكم ـ بواسطة التمثيل ـ بأنّه أيضاً نافع ، لاشتراكهما في كونهما صادرين من مؤلف ومفكّر واحد.

وللتمثيل أركان أربعة :

١. الأصل ، وهو الجزئي الأوّل المعلوم ثبوت الحكم له ، كالخمر.
٢. الفرع ، وهو الجزئي الثاني المطلوب إثبات الحكم له ، كالنبيذ.
٣. الجامع ، وهو جهة الشبه بين الأصل والفرع ، كالإسكار.
٤. الحكم ، وهو ما عُلم ثبوته للأصل ، والغرض إثباته للفرع ، كالحرمة.
فإذا توفّرت هذه الأركان ، تحقَّق التمثيل ، ولو فقد واحد منها ، اختلت أركانه.
وثبوت الجامع ووجه الشبه يحصل بطرق ثلاثة :

الأوّل : الدوران ، وهو ترتب الحكم على الوصف الّذي له صلاحية العليّة ، وجوداً وعدماً ، كترتب الحرمة في الخمر ، على الإسكار ، فإنّه ما دام مسكراً ، حرامٌ ، فإذا زال عنه الإسكار ، زالت الحرمة. والدوران علامةُ كون المدار ـ أعني الوصف ـ علّة للدائر ، أي الحكم.

الثاني : الترديد ، ويسمّى بالسبر والتقسيم. وهو أنّ يتفحّص أولاً أوصاف الأصل ، ويردّد أنّ علّة الحكم هذه الصفة أو تلك ، ثمّ يبطل ثانياً حكم عليَّة كلِّ حتّى يستقر على وصف واحد. ويستفاد من ذلك كون هذا الوصف علةً ، كما يقال : علّة حرمة الخمر إمّا الاتّخاذ من العنب ، أو الميعان ، أو اللون المخصوص ، أو الطعم المخصوص ، أو الرائحة المخصوصة ، أو الإسكار. لكن الأوّل ليس بعلّةٍ ، لوجوده في الدِّبس ، مع كونه غير محرَّم. وكذا البواقي ـ ما سوى الإسكار ـ بمثل ما ذكر. فتعين الإسكار للعليّة.

الثالث : التنصيص ، والمراد منه أنْ يصرَّح بعلّة الحكم في دليل حكم الأصل ، بأن يقال الخمر حرام لأنّه مسكر.

والجامع الّذي يثبت بالدوران أو الترديد ، يسمّى «علّة مستنبطة» ، والّذي يثبت بالتنصيص ، يسمّى «علة منصوصة».

قيمته العلميّة:

يقع الكلام في قيمته العلمية في موضعين : أحدهما التمثيل مستنبط العلّة ، والآخر التمثيل منصوص العلّة.

أمّا الأوّل ، فلا شكّ أنّ المشاهدة البسيطة ربما لا تفيد الاحتمال ، فضلاً عن الظنّ ، فإذا رأينا إنساناً ذا هيبة مخيفة ، وشارب كبير ، وعضلات مفتولة ، وحكم عليه بأنّه مجرم قاتل ، ثمّ رأينا بعد ذلك شخصاً آخر بهذه الصفات ، لم يمكننا القول بأنّه مجرم وقاتل ، بحجّة اشتراكهما في تلك الصفات.

نعم ، كلّما كثرت وقويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع ، يتدرج الإنسان من الاحتمال إلى الظن ، ومنه إلى الاطمئنان. ومن ذلك إلحاق الناس بعضهم ببعض لشباهة بينهم في الشكل والحركة والصوت ونحو ذلك ، فيُلحق الأولاد بالآباء عن طريق المشابهة المتواجدة بينهم وهو إلحاق على خلاف الموازين الشرعية.

نعم ، لو توفّرت المشابهة توفّراً كثيراً ، ربما يحصل للممثِّل العلم الجازم بأنّ هذا هو العلة الوحيدة لثبوت الحكم في الأصل ، كما هو الحال في الخمر ، فإنّه لو فرض أنّه لم يرد نصٌّ في وجه حرمتها ، إلّا أن السبر والتقسيم قد يوقفان الفقيه على أنّ مدار الحرمة هو الإسكار وزوال العقل ، ولكن لا بحث مع اليقين.

إلّا أنّ تحصيل هذه المرتبة من اليقين في المسائل الشرعية مشكلٌ جداً ، إلّا ما شذّ وندر ، وقلّ مِنْ مورد يكون وضوح العلّة فيه مثل وضوحها في الخمر. بل الوقوف على مصالح الأحكام على نحو تكون علة تامة للحكم ، لا يعلم إلّا من طريق المشرِّع نفسه. ولأجل ذلك حذّر أئمة أهل البيت عليهم‌السلام من الاعتماد على القياس في الشريعة وقال صاحب الوسائل في ج١٨ ، كتاب القضاء ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٠ :

«إنّ السُنَّة إذا قيست ، مُحق الدين» . هذا كلّه حول مستنبَط العلّة.

وأمّا منصوصها ، فلا خلاف بين الفقهاء في العمل به. وفي الحقيقة إنّ التمثيل المعلوم فيه أنّ الجامع علّة تامة عند المقنِّين ، يكون من باب القياس البرهاني ، ويخرج من باب القياس الفقهي, بحسب قوانين المنطق الأرسطوي الذي ما زالت الحوزات العلميّة تعتمده كأساس في مباحثها و مناهجها.

مثلاً : لو ورد : "ماء البئر واسع لا يفسده شيء ... لأنّ له مادة", بحسب ما ورد في الوسائل : ج ١ ، أبواب الماء المطلق ، الباب ١٤ ، الحديث ٦ و ٧, و عرفت بـ (صحيحة إسماعيل بن بزيع) عن الإمام الرضا عليه‌السلام ، فإنّه يستنبط منه أنّ كل ما له مادّة فهو لا يفسده شيء. وفي الحقيقة يتشكل منه صورة البرهان ، و يكون الفرع أصغر ، و الحكم أكبر ، و الجامع

حدّاً أوسط ، يقال :

الماء النابع ، له مادَّة.

وكلُّ مادّة ، واسع لا يفسده شيء.

فينتج : الماء النابع ، واسع لا يفسده شيء.

وفي الختام ، ننبه إلى أنّ التمثيل ـ في الحقيقة ـ هو مزاج من عمل الحسّ والعقل ، فلا يصحّ بأن يوصف بأنّه أداة حسيّة بحتة ، ولا أنّه من فروع العقل, بل الإدراك بالتمثيل يبتني على إحساس واستدلال ، أمّا الإحساس ، فلأنّ الممثَّل يدرك المشابهة التامّة بين الأصل والفرع في جهات. ثمّ إنّه يقوم بعد ذلك بإحراز ما هو الملاك في ثبوت الحكم على الأصل بإحدى عمليتين :

إمّا الدوران أو السبر و التقسيم ، فإذا حصّل الملاك ، يحكم بأنّ الفرع أيضاً مثل الأصل في الحكم ، لاشتراكهما فيه.
ومن المعلوم أنّ هذه المراحل عقلية لا حسيّة.

ولأجل ذلك فصلنا التمثيل عن الحسّ و العقل.
ومثل التمثيل في ذلك الاستقراء والتجربة ، كما سيأتي.

أدوات المعرفة :

(٤) ألإستقراء :

ألإستقراء و كما عرضناه في فصل سابق (1): يعتبر أهم قانـون فاعل في تحديد ألمعرفة و تقنينها, و الأستقراء كما بيّنا يختلف عن آلقياس الذين يمحق مسائل الدّين.
تعريف الإستقراء:
ألمنهج الإستقرائي يعتمد بشكلٍ كبير على ملاحظة المتعلم، إذ يتمّ تقديم مجموعة من الأمثلة من قبل المعلم تتيح للطالب القدرة على استنتاج كيفية عمل المفهوم، وذلك من خلال الملاحظة والقدرة بعدها على تحديد القواعد المرتبطة بذلك المفهوم، وهو عكس المنهج الاستنتاجي والذي يعتمد على المعلم بشكل أكبر، إذ يشرح المعلم مفهوم جديد، ثم يمارس الطالب هذا المفهوم مباشرة.

و ألأستقراء في المنطق؛ تتبع الجزئيات للوصول إلى نتيجة كلية.

أما في (الفلسفة والتصوُّف) ؛ فهو الاستدلال العقليّ و الانتقال به من الخصوص إلى العموم.

ألعِلاقة بين آلقياس و آلاستقراء :

فالاستقراء يضمن مطابقة المقدمات للواقع.
والقياس يضمن عدم تناقض الفكر أثناء إنتقاله من مقدّمات ما إلى نتيجة صحيحة صحة منطقية.
فكلاهما محتاج للآخر.

فالقياس في حاجة إلى الاستقراء ليمده بمقدمات كلية صحيحة من ناحية الواقع (لأنه لا إنتاج من قضيتين جزئيتين).
والاستقراء يحتاج إلى القياس لكي يقوم له بدور المراجع أو المحقق، لأن القضايا الكلية التي توصل إليها الاستقراء بالملاحظة والتجربة لا نستطيع التحقق من صدقها إلا بتطبيقها على حالات جزئية جديدة.

و الاستقراء على أقسام :

ألأول : إستقراء تامّ .
الثاني : إستقراء ناقص.

والتّام منه يحصل بملاحظة الحكم المشترك في جميع جزئيات كلّي معيّن، كالحكم على الكلمة بأنّها (لفظ دال على معنى) لملاحظة هذا الحكم في جميع أفراد الكلمة (الاسم والفعل والحرف).

أمّا الاستقراء الناقص، فهو تتبع بعض الجزئيات لتعميم حكمها على الكلّي, و كما بيّنا التفاصيل في بداية البحث. و الاستقراء بلحاظ دلالته على الحكم الشرعي, ينقسم إلى مباشر وغير مباشر :

المباشر ؛ ما يستقرئ فيه عدد من الأحكام للتوصل بها- مباشرة- إلى الحكم الكلّي، كاستقراء الحالات التي يعذر فيها الجاهل توصلًا إلى الحكم بمعذوريته في جميع الحالات.

أمّا غير المباشر ؛ فهو الاستقراء الذي يثبت من خلاله دليل لفظي يستدل به على الحكم الشرعي، كاستقراء الخبر لإثبات تواتره وصدوره عن المعصوم ثمّ الاستدلال به على ما يتضمّنه من حكم شرعي، فيكون الاستقراء دليلًا عليه بصورة غير مباشرة, والأستقراء بإختصار شديد؛ هو تصفح الجزئيات لإثبات حكم كليّ.

أركان الاستقراء ـ كالتمثيل ـ أربعة :

١. الأصل ، وهو الجزئيات الّتي درسنا حالها.
٢. الفرع ، وهو الجزئي الّذي نريد أن نتعرّف على حاله.
٣. الجامع ، وهو جهة المشابهة بين الأصل والفرع ، كالحيوانية في المقام.
٤. الحكم ، وهو ما علم ثبوته للأصل ، والغرض إثباته للفرع ، كتحريك الفكّ الأسفل.

ثمّ إنّ المعروف تقسيم الاستقراء إلى قسمين : تام وناقص.

فالاستقراء التامّ : هو تصفّح حال جميع الجزئيات بأسرها ، كما إذا تجوّل في جميع شوارع بلد خاص ، ولم يستثن أي شارع منها ، فرآها جميعها نظيفة ، مشجّرة ، معبَّدة ، فيقول عند توصيف هذا البلد : شوارع هذا البلد كلّها نظيفة ، مشجّرة ، ومعبّدة.

والاستقراء الناقص : هو أن لا يفحص المستقرئ إلّا بعض الجزئيات ، كمثال الحيوان ، فإنّه باستقراء الكثير من أنواعه ـ لا جميعها ـ يجد أنّها تحرّك فكّها الأسفل عند المضغ ، فيحكم على ما لم يره من الحيوانات بذلك ، مؤسساً قاعدة كليّة هي : كل حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ.

و ألإستقراء التام في الحقيقة ، ليس من مقولة الاستدلال والاستنباط ، ولا يستكشف فيه حال مجهول من معلوم ، وإنّما هو إعادة جمع وصياغة ما شاهده الإنسان ، في قالب واحد ، ففي المثال المذكور يصب الإنسان كلّ انطباعاته عن شوارع البلد الّذي تجوّل فيه ، في قالبٍ جامع ، ويقول : كل الشوارع كذا وكذا. فهو بدلاً من أن يتكلم بالتفصيل ، يكتفي بالإجمال.

إنّما الكلام في الاستقراء الناقص ، الّذي يعد من أقسام الاستدلال, و أنّ الاستقراء الناقص غير مفيد للعلم ، لأنّه ما دمنا لم ندرس جميع جزئيات الحيوان ـ مثلاً ـ فكيف يجوز لنا الحكم بأنّ كلّ حيوان يتحرك له أربعة أرجل ، و ربما هناك حيوانات تمشي على رجلين فقط كآلكنغر .. ولأجل ذلك قالوا إنّ الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين .. نعم ، لا شك أنّه يفيد الظن ، والظن يُلحق الشيء بالأعم الأغلب.

والحق أن يقال إنّه إذا تهاون المستقرئ في استقرائه ، وترك الكثير ممّا يمكن التفحص عنه ، واكتفى بالقليل ، فلا شك أنّه ربما لا يفيد حتّى الظن. ولو أفاده لما تجاوز عنه. وأمّا لو بذل جهده ، وسعى سعيه إلى حدٍّ كبير ، ولم ير باباً إلّا طرقه ، ووصل إلى نتيجة خاصة ، وصار احتمال مخالفها ، احتمالاً ضئيلاً لا يتوجه إليه الذهن وإن كان موجوداً في زواياه ، فعند ذلك يفيد العلم ، أي العلم العرفي ، باعتبار فرض الاحتمال المخالف كالعدم. وكلّما اتّسع نطاق الاستقراء ، يبتعد صحة الاحتمال المخالف ، إلى حدٍّ ينساه الذهن في مقام القضاء.

وما ذكره القدماء أمر متين ، إذا فسرنا العلم بالاعتقاد الجازم الّذي لا نحتمل خلافه أبداً ، حتّى واحداً في المليار. ومن المعلوم أنّ الاستقراء الناقص لا ينتج هذه النتيجة ، إذ الاحتمال المخالف ـ ولو بصورة ضئيلة ـ موجود في الضمير ، وهو على طرف النقيض من العلم.

والعلم بهذا المعنى هو مصطلح منطقي ، غير أنّ العقلاء ـ في فروضهم العلمية ـ يكتفون بما هو أدون من ذلك. فلو تبيَّن حال موضوع بنحو يطمئن إليه الفؤاد ، وكان الاحتمال المخالف ضئيلاً إلى حدّ لا تتوجه إليه النفس ، يسمون الاستقراء دليلاً علمياً لا ظنياً ، وذلك لإهمالهم الاحتمال المخالف الضئيل المكنون في الذهن. وهذا هو الرائج في التحليلات الاجتماعية والعلمية.

وعلى ذلك ، فهناك نسبة خاصة بين التوغل في الاستقراء ، وضآلة الاحتمال المخالف ، فكلّما اتّسع نطاق الاستقراء ، وطَرَق المستقرئ كلَّ باب يواجهه ، و قطع كلّ طريق يعترضه ، وإن لم يستوف جميع الطرق لعدم تمكّنه منه ، أو لوجود مانع عنه ، أو لوجود صوارف خاصة ، كان الاحتمال المخالف لنتيجة الاستقراء ضئيلاً.

ولو أردنا أن نفرغ ذلك في قالب الاصطلاح الرياضي ، نقول : إنّ بين قوة الاستقراء وضعفه من جهة ، وقوة الاحتمال وضعفه من جهة أخرى ، تناسب عكسي. فكلما قوي الاستقراء وطال نطاقه ، ضعف الاحتمال المخالف ، وكلما قوي الاحتمال المخالف للنتيجة الّتي يفيدها الاستقراء ، يكشف عن ضعف الاستقراء. فلو أراد المستقرئ أن يصل إلى القمة من العلم العرفي والاطمئنان العقلائي ، فعليه أن يستفرغ وسعه إلى حدّ ينتفي معه الاحتمال المخالف من زوايا الذهن ، وإن كان لا ينعدم أبداً إلّا إذا كان الاستقراء تامّاً.

وليُعلم أنّ ملاك الحكم في الاستقراء هو التشابه بين الشيئين ، و من المعلوم أنّ المتشابهين قد يختلفان في الحكم ، إلّا أنّا إذا نظرنا إلى الأكثرية فوجدناها محكومة بحكم خاص ، نُلحق البقية بها ، ولذلك لا يمكن القطع بالحكم ، إذ ليس هنا دليل عقلي يُبَرْهَنُ به على وحدة المتشابهين في الحكم, وممّا تقدم يعلم أنّ أداة الاستقراء ليست أداة حسيّة محضة ولا أداة عقلية كذلك ، بل هي مزيج من الحسّ والعقل ، فإنّ الاستقراء الكامل يرجع إلى بيان ما أدركه المستقرئ بحسّه ، تحت ضابطة عامة ، ومن المعلوم أنّ الحكم على الجزئيات المتشتتة بحكم واحد هو من عمل العقل لا الحسّ.

وأمّا التجربة ـ الآتي بحثها ـ فالأساس في سريان الحكم فيها إلى جميع الأفراد ، هو التماثل في الحقيقة والتوحّد في الماهية ، ومن المعلوم أنّ المتماثلين يجب أن يتحدا في الحكم ، حسب البرهان العقلي الّذي سيوافيك بيانه.

---

(1) للمزيد من التفاصيل, راجع الفصل الرابع – منهج الإستقراء أهمّ مصدر للمعرفة.

أدوات المعرفة :

(5) التجربة :

التجربة إحدى أدوات المعرفة الرئيسية و سيظهر لك ممّا يأتي أنّ الاستنتاج من التجربة يتوقف على ضم حكم عقلي إلى ما وقف عليه المجرّب عن طريق الحسّ ، و لو لا ذلك لكانت التجربة عقيمة. ومنه يعلم أنّ التجربة مزيج من الحسّ والعقل ، فلا هي أداة حسيّة محضة ولا عقلية كذلك ، كما هو الحال في التمثيل والاستقراء ، كما تقدم، ومنها يتشكل البرهان أيضاً ، وذلك لأنّ البرهان يتألّف من اليقينيات ، وأُصول اليقينيات ـ كما عرفت سابقاً ـ ستة ، منها التجريبيات.

فالتجربيات إذن ، إحدى اليقينيات الّتي تشكل أساس البراهين العقلية ، وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة منا في حواسنا ، فيحصل بتكرر المشاهدة ما يوجب أن يَرسُخَ في النفس حكمٌ لا شك فيه ، كقولنا : «إنّ الحديد يتمدد بالحرارة» ، بعد أن جرّبنا أفراد الحديد المختلفة ، مرّات عديدة ، فوجدناها جميعها تتمدد بالحرارة ، فإنّا نقطع جزماً بأنّ ارتفاع درجة الحرارة مؤثر في تمدد الحديد ، كما أنّ هبوطها يؤثّر في انقباضه وتقلُّصه.

وقد احتلَّت التجربة مكانةً ساميةً في الغرب ، وتربَّعت عرش المعرفة فيه ، وشكَّلت حجر الأساس لكثير من الاختراعات والاكتشافات. وليس الغرب مبتكراً في إعمالها ، بل سبقه إليها الأغارقة والإسلاميون ، وكان علماء الطبيعة في العصور الإسلامية الأولى يركنون إليها في مواضع كثيرة ، تشهد بذلك كتبهم المدوَّنة في الطب والكيمياء ، وستوافيك قبسات من عبارات الشيخ الرئيس حول التجربة ، كما سيوافيك بعض ما روي عن أئمة أهل البيت عليهمالسلام في هذا المجال.

قيمتها آلعلميّة :

التجربة إحدى الأدوات الّتي تفيد اليقين بنتيجةٍ كليّة ، على خلاف التمثيل والاستقراء ، اللذين عرفت عدم إفادتهما إلّا الظن ، كما عرفت أنّ الاستقراء على فرض إفادته اليقين ، فإنّما يراد منه اليقين العرفي ، بتناسي الاحتمال المخالف الماثل في الذهن ، بينما التجربة تفيد القطع بحكم كلي شامل لجميع الأفراد الماضية والحاضرة والمستقبلة. وعندئذٍ ينطرح في المقام سؤال وهو أنّه لما ذا صارت التجربة مصدراً للعلم واليقين ، بخلاف التمثيل والاستقراء ، مع اشتراك الجميع في أنّ العملية تقع على أفراد محدودة لا على جميع الأفراد؟. هذه شبهة مستعصية على الأذهان وقف دونها الكثيرون ، فيجب علينا حلُّها في ضوء الضوابط العقلية فنقول :

الفرق بين التمثيل و الاستقراء و التجربة ، أنّ مناط الحكم في الأوَّليْن هو تشابه الأفراد واشتراكها من جهات واختلافها من جهات أُخرى. فالفُقّاع والخمر ، وإن كانا متشابهين ومشتركين في الإسكار ، لكنهما من نوعين مختلفين ، وهذا هو الّذي دفعنا إلى تسمية أحدهما فقّاعاً والآخر خمراً ، فإنّ أحدهما متّخذ من الشعير والآخر من العنب. وهكذا في الاستقراء ، فإنّ ما نشاهده من الحيوانات البرية والبحرية ، أنواع مختلفة ، واقعة تحت جنس واحد هو الحيوان ، لكنها تتميّز بفصول وأشكال مختلفة. فلو رأينا هذا الحيوان البري ، وذلك الحيوان البحري ، كلٌ يحرك فكَّه الأسفل عند المضغ ، نحكم بذلك على سائر الحيوانات ، من دون أن تكون بينها وحدة نوعية ، أو تماثل في الحقيقة ، والدافع إلى ذلك التعدّي في الحكم هو التشابه والاشتراك الموجود بين أنواع الجنس الواحد ، رغم الاقرار باختلافها في الفصول والأشكال. ومن هنا ، لا يمكن الجزم بالحكم والنتيجة على وجهها الكلّي ، لإمكان اختلاف أفراد نوعين مختلفين ، في الحكم. هذا كلُّه في التمثيل والاستقراء.

وأمّا التجربة ، فتُخالِفُهما من حيث مناط وملاك إسراء الحكم ، فإنّ المناط فيها هو الوحدة في النوع والحقيقة ، والتماثل من جميع الجهات طراً إلّا الزمان.

مثلاً : إذا أجرينا تجربة على جزئيات من طبيعة واحدة ، كالحديد ، تحت ظروف معينة من الضغط الجوي ، و الجاذبية ، والارتفاع عن سطح البحر، و غيرها مع اتّحادها جميعاً في التركيب ، فوجدنا أنّها تتمدد مقداراً معيناً ، ولنسمّه (س) عند درجة خاصة من الحرارة ، ولنسمّها (ح). ثمّ كررنا هذه التجربة على هذه الجزئيات ، في مراحل مختلفه ، في أمكنة متعددة ،

وتحت ظروف متغايرة ، ووجدنا النتيجة صادقة تماماً : تمددٌ بمقدار (س) عند درجة (ح). فهنا نستكشف أنّ التمدد بهذا المقدار المعين ، معلول لتلك الدرجة الخاصة ، فقط ، دون غيرها من العوامل ، وإلّا لزم أن تكون ظاهرة التمدد بمقدار (س) معلولة بلا علّة ، وحادثة بلا جهة ، لِصدْق النتيجة في جميع الظروف ، والأمكنة ، وهو أمر محال ، لأنّ المفروض وحدة الأفراد في جميع الخصوصيات ، إلّا الزمان ، والمفروض عدم تأثيره في الحكم. وعلى هذا يحكم العقل بأنّ الحديد ، بجميع جزئياته وتراكيبه ، يتمدد بمقدار (س) عند درجة (ح).

وعلى ضوء هذا ، فما من تجربة إلّا وفي جنبها حكم عقلي يوجب بسط الحكم إلى جميع الأفراد وفي جميع الأزمنة ، ويُعبَّر عنه بالعبارات التالية :

أ ـ إذا كانت جميع الجزئيات متحدة في الحقيقة ، ففرض وجود الخصوصية (التمدد بمقدار معين) في بعضها دون بعضها الآخر ، يستلزم وجود هذه الخصوصية بلا علّة ، وهو محال.

ب ـ إذا كانت جميع الجزئيات متحدة في الحقيقة ، ومختلفة في الزمان فقط ، ففرض وجود الخصوصية في بعضها دون الآخر يستلزم الترجيح بلا مرجّح ، وهو في حكم فرض المعلول بلا علّة.

ج ـ إذا كانت جميع الجزئيات متّحدة في الحقيقة ، ففرض وجود الخصوصية في بعضها دون بعض ، يناقض حكم العقل بأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

ففي ظل هذا الحكم العقلي الّذي يعبّر عنه بتعابير مختلفة ، يحكم العقل بسريان الحكم إلى جميع الأفراد في جميع الأزمنة.

نعم ، لا يمكن إسراء الحكم إلى الموضوع الّذي يختلف مع مورد التجربة اختلافاً جزئياً ، فضلاً عن الاختلاف الفاحش ، فلو كنّا أجرينا التجربة على حديد خاص من حيث التركيب ، كالحديد المطاوع ، فلا يمكن إسراء هذا الحكم على الحديد الّذي يغايره فيه ، كالفولاذ.

هذا هو الأساس لانتزاع العلماء "قوانين كليّة عامة من التجربة".

و لنضرب مثالاً آخر : لو أجرى عالماً كيميائياً تجربة على عقار خاص فوجده ناجعاً في معالجة الصداع ، الناشئ من عوامل معينة ، ومؤثراً في أفراد معينين من الناس إذا أُعطي بمقدار معين. ثمّ كرر التجربة مرّات عديدة وفي ظروف مختلفة على الصداع الّذي له تلك الخصوصيات ، فوجده مؤثّراً في جميعها ، يقطع بالنتيجة الّتي توصّل إليها ، وبعموميتها لجميع الحالات المماثلة ، وما ذلك إلّا لأنّ الحكم بالتخصيص ورفض العموم يستلزم تفسير الخصوصية بطريق غير ممكن.

وتلك النتيجة لا تَصْدُق ، وذلك العقار لا ينجع في معالجة الصداع الناشئ من عوامل أُخرى ، أو في أفراد مختلفين في الأمزجة ، أو إذا أُعطي بمقادير أقلّ أو أكثر ، ففي هذه الموارد لا يمكن الحكم بعمومية العلاج و سريانه.

وبذلك يعلم الفرق الجوهري بين الاستقراء والتجربة ، فالمستقرئ لا يجري عملية خاصة سوى المشاهدة ، ولا يستنبط علّة الحكم أبداً ، وليس له دافع إلى إسراء الحكم إلّا المشابهة. وهذا بخلاف المجرّب ، فإنّه يتسلّط على علّة الحكم ومناطه بحكم البرهان والعقل ، ويقف على أنّ علّة الخصوصية (التمدّد بمقدار معين والبرء) ليس إلّا نوعاً معيناً من الحديد في حرارة خاصّة ، أو تأثير العقار في الداء والمزاج المُعَيَّنَين ، وبالمقدار المحدّد ، وبعد ذلك يستعدّ العقل لانتزاع حكم كلّي هو أنّ كل حديد من التركيب الفلاني ، ينبسط بمقدار كذا عند حرارة كذا ، وهذا العقار ناجع في إبراء كل صداع ناشئ من العوامل الفلانية ، في المزاج الفلاني وبالمقدار الفلاني. ولو لا التسلّط على المناط والإحاطة بالعلّة ، لما قدر العقل على إسراء الحكم وتوسعته.

و من هنا يتبين أنّه ما من معرفة طبيعية تجريبية إلّا وفي جنبها معرفة عقلية قطعية لولاها لكانت التجربة عقيمة غير مفيدة.

وممّن تنبّه إلى ما ذكرنا الشيخ الرئيس : فقد أجاب في سؤال من سأله عن علّة إيراث التجربة اليقين ، بأنّ التجربة ليست بمعنى أنّ تكرار المشاهدات يفيد اليقين ، وإنّما المشاهدات (العملية) تفيد اليقين بضميمة قياس عقلي [1].

وكذلك الحكيم السبزواري ، قال : [العلم في التجربة منوط بأمرين : أحدهما المشاهدة ، والآخر القياس الخفي ، وهو أنّه لو كان اتّفاقيّاً ، لما كان دائماً ولا أكثرياً ، ثمّ يستثني نقيض التالي لنقيض المقدَّم][2].

وللأسف ، إنّ التجربة بهذا المعنى قد نسيت في الجامعات العلمية ، فترى أنّهم يفسرونها بعملية تعميم وبسط ما تدركه الحواس الظاهرية والباطنية. وقد تطرق هذا الخطأ إليهم بسبب تبعيتهم للغربيين حيث يستعملون المشاهدة والتجربة مترادفين ، مع أنّ المشاهدة غير التجربة ، فإنّ كلّاً منهما أصلٌ من أُصول اليقينيات الست ، كما تقدّم.

نعم ، إنّما تفيد المشاهدةُ اليقينَ ، في موردها ، ولا تكون مبدأً لانتزاع حكم كلّي ، بخلاف التجربة فإنّها تكون مبدأً لقاعدة كليّة بحكم القياس العقلي. فإذا أردنا تفسير الاستقراء ، فلنفسّره بالمشاهدة ، وأمّا التجربة ، فتفسيرها بالمشاهدة ، تفسيرٌ ناقص ، وإنّما هي عمليات كثيرة مختلفة ، في أجواء متنوعة ، يشهدها الحسّ الظاهري أو الباطني ، ثمّ يعمّم نتيجتها في ضوء حكم العقل.

نقد و تحليل :

قد عرفت أنّ تعميم حكم التجربة في مورد ، إلى جميع أفراد الطبيعة ومصاديقها الّتي لم تجر فيها التجربة ، إنّما هو بحكم العقل القائل بأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد. وبعبارة أُخرى : يحصل للمجرّب ، بعد تكرر التجربة ، اليقين بأنّ النتيجة الّتي أفادتها راجعة إلى نفس طبيعة الشيء بما هي هي ، من دون أيّة دخالة لغيرها من الظروف الزمانية والمكانية وآلة التجربة والمجرِّب الخ.

غير أنّ بعض الغربيين ، أعني الفيلسوف جان استوارت ميل [3] ، ذهب إلى أنّ تعميم نتيجة التجربة إنّما هو في ظل قاعدة مسلّمة هي : إنّ الطبيعة ـ في جميع الأمكنة والأزمنة ـ متحدة الحقيقة والاقتضاء ، فهي تعمل في جميع الظروف على نسق واحد. فلو كان لفلزّ معين ، ذوبان عند حرارة معينة ، فهو (أي الفلزّ) يقتضي ذلك الأثر في جميع المواطن ، سواء أكانت ممّا أُجريت فيها التجربة أو لا.

ولكن أشكل عليه بالدور ، وهو أنّ تعميم نتيجة التجربة إلى جميع الأفراد ، يتوقف على ثبوت هذا الأصل [4] (الطبيعة متحدة الحقيقة والاقتضاء) ، مع أنّه ليس أصلاً عقلياً حتّى يعتمد في ثبوته على العقل ، وإنّما هو أصل تجريبي ، يحصل بالتجربة. ومن المعلوم أنّ عملية التجربة لكشف وحدة الطبيعة حقيقةً واقتضاءً ، لا يمكن أن تتحقق في جميع أفراد الطبيعة ، وإنّما تتحقق في الموارد الّتي تجري فيها التجربة. فتعميم نتيجة هذه العمليات المحدودة، يتوقف على ثبوت هذا الأصل ، وهو بعدُ غير ثابت. فيُنتج أنّ إثبات كون الطبيعة متّحدة الحقيقة والاقتضاء ، يتوقف على ثبوت كون الطبيعة متحدة الحقيقة والاقتضاء ، وهذا دور واضح.

لكن «ميل» تخلّص من هذا الدور بما هذا حاصله :

إنّ وقوف الإنسان على هذا الأصل (الطبيعة متحدة الحقيقة والاقتضاء) ، لا يتوقف على استقراء تام وتجارب متعددة ، بل يكفي في ثبوته تجربة ناقصة تحصل للإنسان البسيط قبل خوضه في المباحث العقلية ، وهو ما أسماه ب «الاستقراء السطحي». وذلك بحجة أنّ الطفل إذا أدنى يده من النار وآذته بلهيبها ، فإنّه لن يمدّ يده بعد ذلك إلى أيّة نار يصادفها ، لأنّ تلك التجربة تفيده علماً بأنّه سوف يواجه في المرة الثانية بمثل ما وُجه به في المرة الأُولى ، فكأنّ الطبيعة عنده متحدة الحقيقة والاقتضاء.

نعم ، ثبوت هذا الأصل على الوجه العلمي ، يتوقف على تجارب كثيرة غير متناهية ، في مختلف أصناف الطبيعة وأنواعها ، حتّى يحصل له العلم بهذا الأصل ، وهو ما أسماه ب «الاستقراء العلمي» ، ويتمكن بالتالي من تدوين العلوم والقوانين

والسنن ، في ضوء هذا الأصل. فالقول بأنّ الطبيعة متحدة الحقيقة و الاقتضاء ، عبارة إجمالية عن هذه التجارب غير المتناهية.

يلاحظ عليه : إنّ التجارب المتضافرة الكثيرة التي أسماها ب «الاستقراء العلمي» ، هي أيضاً غير مفيدة للعلم بهذا الأصل (الطبيعة متحدة الحقيقة والاقتضاء). لأنّ استقراءه ، وإن كان كثيراً منسَّقاً ، ولكنه بعدُ محدود ، فمن أين علم بسريان النتيجة إلى ما تبقى من الموارد غير المتناهية ، الّتي لا يفي عمر الإنسان لإجراء التجربة فيها ، والمفروض أنّ هذا الأصل غير ثابت بعد ، ونحن في طريق إثباته.

و بذلك تصير نتائج التجارب العلمية ، ظنوناً متراكمة ، مشوبة بالشك ، وبذلك ينسلخ عن العلوم وصف الجزم والقطعية. وقد اعترف «ميل» بذلك إذ يقول : العلوم التجريبية لا توجب اليقين المطلق ، وليس عندنا اطمئنان مطلق بأنّ غداً سيأتي نهار بعد هذه الليلة. ولكن هذا الشك شك نظري فقط ، وإن كانت لتلك العلوم قاطعية عملية والحق في إضفاء القطعية والكلية على نتائج التجارب ، هو ما ذكرنا.

---

(1) منطق الشفاء : ٩٦ ، ط مصر.

(2) شرح المنظومة ، لناظمها : ٩٠.

(3) Mill Straut John (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م).

(4).La erutan ed etimrofinu\'I ed epicnirP

ألتّجربة و آلحضارة آلإسلاميّة :

التجربة من أسمى أدوات المعرفة في العلوم الطبيعية و الأجتماعية، وفي ظلّها يصل الإنسان إلى سنن الكون الكليّة الصادقة في جميع الظروف، من دون أن تختص بزمان أو مكان. وبها(التجربة) يتسامى موكب الحضارة و ركب الإنسانيّة إلى قمة المعرفة الشامخة ، و كل ما نعايشه من تطور وتسلّط على القوى الطبيعية ، مدين للتجربة.

يقول كنفسيوش :

أمام الأنسان ثلاث طرق :
ألأوّل : يمرّ عبر التجربة وهو أصعب الطرق.
الثاني : يمرّ عبر التقليد و هو أسهل الطرق.
الثالث : يمرّ عبر الفكر و هو أسمى الطرق.

و لم يهمل أئمة المسلمين و قبلهم القرآن الكريم؛ ألتأكيد على هذه الناحية الحيوية ، و يجد المرء في كثير من كلمات أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع) ، تشجيعاً وحثّاً على اتّخاذ التجربة أداة في عامة نواحي المعرفة ، و نذكر فيما يلي نزراً يسيراً منها :

قال عليه‌السلام :

١. التجارب علم مستفاد [1].
٢. العقل عقلان : عقل الطبع وعقل التجربة ، وكلاهما يؤدّي إلى المنفعة[2].
٣. الأُمور بالتجربة ، والأعمال بالخبرة [3].

كما أنّ الإسلام قد أنتج فطاحل وأساطين عظام في العلوم الطبيعية ، سلكوا مسلك التجارب والاختبارات العلمية ، فخرجوا بنتائج باهرة ، واكتشافات عظيمة ، دفعت عجلة العلوم البشرية إلى الامام ، وأرست قواعد الحضارة المدنية الحديثة. وفيما يلي نذكر بعضاً من نوابغهم :

1 - جابر بن حيّان الكوفي (٨٠ - ١٦٠ هـ)

جابر بن حيّان ، أول رائد مسلم احتضن العلوم الكونية ، وعكف عليها بقلبه وعقله، وامتزج بها بروحه ودمه ، يدرسها ويبحثها ليدرك أسرارها ، ويكتشف مجهولاتها على أساس مبدأ التجربة والاختبار ، وعلى أساس تفسير الطبيعة بالطبيعة ، لا بالفرضيات والأشكال المنطقية ، فهو من قمم الفكر والثقافة الإسلامية ، ومن مفاخر المسلمين الّتي يُعتزّ بها ، حتّى لقب بأبي الكيمياء ، وقال عنه «برتيلو» [4] : «لجابر بن حيان ما لأرسطوطاليس في المنطق».

وتبدو عبقرية جابر ومواهبه بأنّه كان عالماً بالكيمياء بالمعنى الصحيح ، فقد درسها دراسة وافية ، ووقف على ما أنتجه الذين سبقوه ، وعلى ما بلغته المعرفة في هذا العلم في عصره ، وبأنّه أخضع الكيمياء للتجربة والملاحظة والاختبار. وهو من تلامذة الإمام جعفر الصادق ، حيث وجد في إمامه سنداً ومعيناً ، ورائداً أميناً ، وموجّهاً لا يستغني عنه.

وجابر أول من استخرج حامض الكبريتيك ، وسمّاه زيت الزاج. وأوّل من اكتشف «الصودا الكاوية» وأول من استحضر ماء الذهب ، ومركبات أُخرى ككربونات البوتاسيوم ، وكربونات الصوديوم وغيرها. كما درس خصائص مركبات الزئبق واستحضرها.

قال «لوبون» [5] : «تتألف من كتب جابر ، موسوعة علمية تحتوي على خلاصة ما وصل إليه علم الكيمياء عند المسلمين في عصره ، وقد اشتملت كتبه على بيان مركبات كيميائية ، كانت مجهولة قبله ، وهو أول من وصف أعمال التقطير والتبلور والتذويب والتحويل وغير ذلك» [6].

2 ـ محمد بن زكريا الرازي (٢٥١ ـ ٣١٣ هـ) :

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي من أئمة صناعة الطب ، واشتغل بالسيمياء والكيمياء ، ثمّ عكف على الطب والفلسفة في كبره ، فنبغ و اشتهر.

وقد سُمِّي من تصانيفه ٢٣٢ كتاباً و رسالة ، منها :

ـ «الحاوي» في صناعة الطب ، وهو أجَلّ كتبه. ترجم إلى اللاتينية.
ـ «الطب المنصوري» ترجم إلى اللاتينية.
ـ «الفصول في الطب» ، ويسمى المرشد.
ـ «الجدري والحصبة».
ـ «برء الساعة».
وغير ذلك من التآليف .

3 ـ ألفيلسوف ألرئيس إبن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ)

هو ألمع اسم في تاريخ العلم والفكر والطب ، ومن أكبر الفلاسفة المسلمين الذين برزوا في الفلسفة والطبيعيات والطب ، ومن الذين دفعوا عجلة العلم إلى الامام خطوات كثيرة. وتقوم شهرة الرئيس ـ في الأكثر ـ على الفلسفة والطب ، وعلى كتبه العميقة الّتي وضعها ، كالإشارات ، والشفاء ، والنجاة والقانون وغيرها.

وكتابه القانون موسوعة طبية أودع فيها الشيخ كل ما يتعلّق بالطب ، وهو يتألف من خمسة كتب ، وفيه يظهر اعتماده على الاختيار والتجربة. وقد بقي هذا الكتاب معوّلاً عليه في علم الطب وعمله ستة قرون من الزمن ، وترجمه الإفرنج إلى لغاتهم ، وكانوا يتعلمونه في معاهدهم.

وقسم الطبيعيات من كتاب الشفاء ، مليء بالتجارب الّتي أجراها فيها ، يقول مثلاً عند البحث عن الهالة وقوس قزح : «وقد تواترت مني هذه التجربة بعد ذلك مراراً ، فظهر لي أنّ السحاب الكدر ، ليس يصلح أن يكون مرآةً البتة ... الخ» .

4 ـ الحسن بن الهيثم (٣٥٤ ـ ٤٣ هـ)

أبو علي الحسن بن الهيثم ، فلكي رياضي وعالم طبيعي ، كان أكثر عمله بالبصريات ، والعدسات ، والمشهور أنّه هو مخترع المِجْهَر. له كتاب في علم المناظر ، وقد طبع إلى اللاتينية وأصبح كتاباً مدرسياً في أوروبا في العصور الوسطى إلى عصر روجر بيكون[7] (١٢١٤ ـ ١٢٩٢ م). وله مقالة في الضوء[8].

5 ـ نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢ هـ)

المحقق المشهور محمد بن محمد بن الحسن الطوسي من عباقرة الدهر الذين لم تنتج منهم الدنيا إلّا القليل. نبغ في الفلسفة والكلام والرياضيات والفلك والإرصاد.

والمحقق الطوسي رغم تعمُّقه في الفلسفة والكلام ، فإنّ شهرته لدى باحثي العصور المتأخرة ، قائمة على مواهبه وآثاره في الرياضيات والفلك والجغرافية. وقد بنى في مراغة (آذربيجان) مرصداً في جمادى الأُولى عام ٦٥٧ هـ ، ورصد وجماعته

الكواكب ، وعينوا أطوالها ودرجات عرضها.

وقد طلب المحقق لإتمام هذا المشروع الضخم ، من البلاد الإسلامية ، نخبة فريدة من كبراء علماء الفلك المشهود لهم بالمقدرة العلمية. وكانت النفقات الّتي صرفت في هذا السبيل باهظة جداً. وقد ذكر التاريخ أسماء هؤلاء العلماء[9]. وقد تمّ بناء المرصد في نفس السنة الّتي توفي فيها المحقق ، سنة ٦٧٢ ، واستغرق بناؤه خمسة عشر عاماً.

وقد استنبط المحقق الطوسي زيجه المعروف بالزيج الإيلخاني في المرصد المذكور ، ونشره في كتاب خاص ، احتوى على جداول وطرائف حسابية جديدة لم تكن معروفة من قبل ، لذلك كان هذا الزيج هو المعتمد عليه في أُوربا في عصر النهضة[10].

6 – محمد بن موسى ألخوارزمي (164هـ 781م - 232 هـ أي بعد 847م) :

هو أبو عَبد الله مُحَمَّد بن مُوسىً الخَوارِزمي عالم رياضيات و فلك و جغرافيا .. مسلم, يكنى بأبي جعفر, له الفضل الأول و الأكبر في تقدم التكنولوجيا, لكشفه طريقة رسم و كتابة ألأرقام آلعربية بطريقة هندسيّة لتصبح بعد قرون الأساس لعقل الكومبيوتر(البايزي) – و التي يستخدمها الغرب و الشرق و كل العالم أليوم و حتى بعض الدول ألعربية و الأسلامية – هي من نتاج ألعالم الأسلامي ألخوارزمي[11] و البتاني, وقد تطرقنا في هامش آلحلقة آلسابعة في كتاب ؛ "أسفارُ في أسرار آلوجود ج3 – ح7" هذا آلموضوع, حيث إن الغرب لم يكن يعرف سوى آلخطوط في الحساب إلى ما قبل النهضة الأوربية ..

لكن علماء المسلمين إبتكروا طريقة هندسيّة تحدّدت بموجبها آلأعداد ألمستخدمة آليوم في بلاد الغرب بعد أنْ تمّ إستخدامها بدل (الخطوط) اللاتينية آلقديمة .. حيث إعتمد علماء المسلمين - لكلّ عددٍ من الأعداد؛ 1و2و3و4و5و6و7و8و9و10 زاوية هندسيّة تعطي قيمة الرقم .. فمثلاً رقم (واحد) تحدّدَ بزاوية واحدة إنحصرت بين خط الرأس و بين آلعمود, و الرقم 2 عبارة عن زاويتين متجاورتين متعاكستين و هكذا الرقم 3 عبارة عن ثلاثة زوايا زاويتان منها بإتجاه واحد في آلأعلى و آلاسفل و آلزاوية آلثالثة في الوسط بعكس إتجاه الزاويتين كما هو واضح من الشكل و رقم 4 يحتوي على اربعة زوايا كما هو واضح و هكذا. و للمزيد يمكن مراجعة المصادر العلمية العديدة على ذلك.

أما الارقام العربية ألحالية المستخدمة فهي أرقام هندية إستبدلها المغول بعد حملتهم على البلاد العربيّة بدل الأرقام العربية – ألأنكليزية الحاليّة التي إكتشفها الخوارزمي - كما إن بلاد المغرب و تونس و الجزائر و ليبيا لم تُغير تلك الأرقام لأن حملة التتار و المغول لم تصلهم حيث توقفت في مصر كما يعلم الجميع و لذلك ما زالت تستخدم آلأرقام العربية - ألأنكليزية, و نود آلأشارة إلى أنّ أساس كل العلوم الحديثة بما فيها الكومبيوتر تعتمد على تلك الزوايا و آلارقام بالخصوص رقم واحد و صفر – ألدائري – كأساس في عمل ألـ "باينر"!

هذه واحدة من الأكتشافات آلكبيرة و العملاقة و التي تكفي لأن يكون للمسلمين الذين تنوروا بآلقرآن و بفكر أئمة أهل البيت(ع) - تكفي لأن تكون مفخرة عظيمة لهم حتى زوال الدّنيا.

7 - بهاء الدين محمد الحارثي المعروف بـالشيخ البهائي أو بهاء الدين العاملي (953هـ -1030هـ) :

عالم دين و فقيه و رياضياتي و فيزيائي و فيلسوف إسلامي و لد في بعلبك/لبنان و هاجر إلى إصفهان و أصبح فقيه فقهاء عصره, تخرج على يديه مجموعة كبيرة من العلماء كصدر المتألهين الشيرازي و الفيض الكاشاني و المازندراني.

آثاره العظيمة ما زالت باقية في مدينة إصفهان و غيرها منها؛ (المأذنة) و (الحمام) الذي كان يُسخّن بشمعة صغيرة و غيرها من المعاجز التي ما زال العلم يجهل أسرارها, إلى جانب إتصالاته المباشرة بآلامام الحجة(ع), كان بإستطاعته تحويل المعادن من حديد إلى ذهب و غيرها من الإكتشافات العلمية.

و نكتفي بهذا الاستدلال العلميّ ألكبير على دور علماء المسلمين و الحضارة الاسلامية في تقدّم و رفاه البشرية, كما إن علماء المسلمين غير العرب لم يكونوا علماءَ إلّا بعد إسلامهم الذي أضفى نوراً على نور حضاراتهم السابقة!

فمن قبل كانوا مجرد أناس متمدنيين لهم حضاراتهم و لم يذكر التأريخ أنهم كانوا قد إخترعوا شيئاً من هذا القبيل (كآلارقام) سواءً من الأيرانيين الذين لهم حضارة عظيمة أو غيرهم كآلمصريين و البابليين, و حتى لو كانوا علماء قبل إعتناقهم للأسلام فهذا لا يُقلل من شأن الأسلام ؛ بل بالعكس يُدلل على إنّ الأسلام دين لا يتقبله ولا يعتنقه إلا آلعلماء قبل غيرهم!

لهذا ستبقى الحضارة الأسلاميّة رغم كل المآسي آلتي سببها طلاب السلطة و الدّنيا؛ ستبقى بقيادة أهل البيت (ع) و آلمرجعية الدّينية المتمثلة بقيادة ولي أمر المسلمين أعظم و أكبر حضارة عرفتها البشرية بإعتراف أهل العلم و الأختصاص, و الدولة الأسلامية القائمة اليوم خير شاهد على هذا الأدّعاء و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم.

---

(١) غرر الحكم للآمدي : ٢٢٤.
(٢) بحار الأنوار : ١٧ / ١١٩ ، الطبعة القديمة.
(٣) غرر الحكم للآمدي : ٢٢٤.
(4)B.M tolehtre. ، (١٨٢٧ ـ ١٩٠٧ م) ، عالم كيميائي فرنسي له تآليف ممتازة في علم الكيمياء.
(5)Gel. nob.، (١٨٤١ ـ ١٩٣١ م)
(6) لاحظ : فلاسفة الشيعة ، للشيخ عبد الله نعمة : ١٨٤ ـ ٢٣٠ ؛ والأعلام للزركلي : ٢ / ١٠٣ ـ ١٠٤.
(7)Bnoca Rego.
(8) لاحظ ريحانة الأدب ، لمحمد علي المدرس : ٦ / ٢٨١.
(9) أنظر «تاريخ علم الفلك في العراق» : ٣٢ ـ ٣٩ ، كما في فلاسفة الشيعة : ٤٨٤.
(10) لاحظ فلاسفة الشيعة : ٤٧٢ ـ ٤٨٤. ومن أراد الوقوف على كيفية استخدام المسلمين أداة التجربة للفحص عن الحقائق ، فعليه الرجوع إلى الكُتب المؤلفة في هذا المضمار, و نكتفي بذكر كتابين منها :
- «ميراث الإسلام» ، بقلم عدّة من المستشرقين.
- «شمس العرب تسطع على الغرب» ، تأليف المستشرقة «زيگرند هونكه».
(11) للمزيد من التفاصيل راجع كتاب آلخوارزمي و البتاني لمؤلفه ألعالم الدكتور يُوسف مرّوة رحمة الله عليه.

أدوات المعرفة :
(6) الإلهام و الإشراق :

قيمة الإلهام و الإشراق :

إنّ قبول قولٍ بلا حجة ولا برهان ، خروج عن الفطرة ، فالإنسان العاقل هو من يقبل الدعوى إذا قورنت بالدليل ، فصاحب المعرفة الحسيّة أو العقلية يصحّ له تعميم معرفته إلى غيره ، فيرشدنا إلى مُبْصرَاته ومسموعاته ، فنقبلها لأجل تطابق الحسَّين ، ويرشدنا إلى ما عقله بالبرهان ، فنتعقله به أيضاً.

وأمّا مدّعي الإلهام ، فبما أنّه يدّعي أمراً غير محسوس ولا معلوم بالبرهان ، فيكون شهوده حجةً على نفسه فحسب ، ودليلاً له لا للغير. ولا يمكنه تعميم ما ألهم وأَشْرَقَ على قلبه ، وإراءته لغيره ليشاهده ويعاينه ويشرق على قلبه ، لأنّ للإلهام والإشراق مبادئ ومؤهلات خاصة ، كما تقدّم.

ولكن مع ذلك ، لا يكذّب مدّعي الشهود والكشف ، غاية الأمر أنّه لا يمكن تعدية ما انكشف له ليكون قاعدة مطردة في مجالات العلم والمعرفة.

نعم ، إذا تضمَّن الاتّصال بعالم الغيب تنبّؤاً بالوظائف الإنسانية في مجالَيْ العمل والعمل ، كما في الوحي ، يكون حجة على الجميع ، و يكون المخبر نبياً ، و التابعون له أُمة ، وللبحث في هذا مجال آخر.و الكلام في تفسير الوحي و كيفية الأيجاء و الطرق و الوسائل كثيرة و واسعة.

و صحيح أيضاً ما قاله بعض الحُكماء بأنّ [العلم يُؤتى و لا يأتي] و يقصد بذلك (العلم الحصولي) الذي يحصل بآلدّراسة و بصرف الجهد و المطالعة و التحقيق و التجربة, لكن هناك وسيلة أخرى من وسائل الحصول على المعرفة و العلم و الذي يأتي أيضا بفضل الله الذي حين يعشق عبداً من عباده لا يبخل عليه بذلك و يسمى بآلعلم اللّدني ولا يتحصّل إلّا بشرطه و شروطه و هي التقوى على كل صعيد و عدم إرتكاب ليس فقط المحرمات بل حتى المكروهات و الأبتعاد عن الشبهات و عمل الخير و التواضع.

إنّ الأُصول الّتي يتبناها الماديّ في نظرته الكونيّة إلى العالم ، تفرض عليه أن لا يعتقد إلّا بأداتين من أدوات المعرفة : العقل ، والحسّ ؛

وما يعتمد عليه من تمثيل واستقراء وتجربة. وأمّا الإلهي ، فيعتقد أنّ هناك وراء هذه الأدوات ، أداة أُخرى ، يتجهّز بها عدّة ممن طهرت قلوبهم ، وصفت أذهانهم ، وصقلت أنفسهم ، فاستعدوا لتلقّي المعارف من عالم الغيب ، وما وراء الحسّ والشهود.

فالمادي ، حيث إنّه يعتقد بتساوي الوجود مع المادة ، لا يرى للغيب و المعارف المفاضة منه إلى قلوب العرفاء والأولياء ، مفهوماً صحيحاً ، وربما يخطئه ، أو يسكت عنه قائلاً بأنّ العلم والمختبرات لم تكشف عنه شيئاً.

وأمّا الإلهي المعتقد بكون دائرة الوجود أوسع من المادة ، فيعتقد بأنّ هناك شهادة وهناك غيباً ، وأنّه يمكن للإنسان أن يتصل بعالم الغيب ، ويقف على أشياء لا يقف عليه لا بحسّه ولا بعقله ، وليست حقيقة هذا الوقوف إلّا إفاضة المعاني والحقائق والصور من ذلك العالم إلى نفس العارف السالك المطّهر من درن المعاصي ورذائل الأوصاف.

وأمّا كيف يتصل الإنسان ، المأسور بالمادة ، بعالم الغيب ، فإليك بيانه :

إنّ النفس الإنسانية بمنزلة المرآة ، تنعكس على صفحتها حقائق الأشياء من عالم الغيب ، فيقف على صور ومعاني لا يمكن الوقوف عليها بالحسّ والعقل ، ولكن كما أن انعكاس الصور من الخارج على المرآة يتوقف على صفائها ووجود شرائط تمكّن من انعكاسها عليها مثل وقوعها في زاوية خاصة ، وارتفاع الحجب بينها وبين المرئي ، كذلك لا بدّ في انعكاس حقائق الأشياء من عالم الغيب ، من صفاء النفس وصقالتها وطهارتها من آثار الذنب والعصيان وكل مناف للأخلاق والشيم ، وتحررها من قيود الطبيعة ، حتّى يسمع كلام جنود ربّه ووحيهم.

ويصب العرفاء الشرائط اللازمة لإمكان التلقّي من الغيب ، في أمور ، لا بدّ من تحققها في النفس :

١. عدم نقصان جوهرها ، بأن لا تكون كنفس الصبي الّتي لا تتجلّى لها المعلومات لنقصانها.

٢. صفاؤها عن كدورات ظلمة الطبيعة وخبائث المعاصي ، وهو بمنزلة الصيقل عن الخبث والصدأ.

٣. توجهها الكامل إلى عالم الغيب ، وانصراف فكرها إلى المطلوب ، بأن لا تكون غارقة في الأُمور الدنيوية ، وهو بمنزلة محاذاة المرآة.

٤. تخليتها عن التعصّب والتقليد ، وهو بمنزلة ارتفاع الحجب. وربما يزيدون قولهم :

٥. التوصل إلى المطلوب بتأليف مقدمات مناسبة للوصول إليه على الترتيب المخصوص والشرائط المقررة.

فإذا ارتفعت حجب العصبية والسيئات عن النفس ، وحازت شطر الحق الأول (الله جلّ وعلا) ، تجلّت لها صورة عالم الملك والشهادة إجمالاً ، بحسب ما تستطيعه من الأخذ والتلقّي.

وما يتلقّاه الإنسان الطاهر ، من عالم الغيب بلا إعمال الحسّ والعقل ، إن كان راجعاً إلى شخص الإنسان ، يسمّى إلهاماً تارة ، وإشراقاً أُخرى ، وإن كان راجعاً إلى تربية الناس وتكميل نفوسهم بتشريع قوانين وتعاليم يرتقي بها المجتمع إلى الكمال ، فيسمّى وحياً ، والإنسان المتلقّي له نبيّاً, ولكن بعض من يدّعون الإلهام والإشراق ، لا يكيلون العقل بصاع ، ويردونه على وجه القطع والبتّ ، ويشبّهون من يمشي طريق المعرفة بالعقل ، بمن يمشي برجل خشبية,غير أنّ ذلك مغالاة في القول ، لا يصدقه العقل ، فكيف بالكتاب العزيز؟!

مع أنّا نؤاخذ عليهم بأنّ ما ذكروه ، هو استدلال بالعقل والبرهان على إبطال العقل ، والبرهان ، حيث يشبّهون الماشي في طريق كسب المعرفة على ضوء العقل ، بمن يمشي برجل خشبية ، فكما أنّ الرجل الخشبية تعرقل الإنسان عن إدامة المشي ، فهكذا العقل. إذ لو لم يكن العقل من أدوات المعرفة ، فكيف يستدلّ به على حصر أدوات المعرفة بالإلهام والإشراق.

ولو رفضنا المغالاة في القول ، فالحق أن نقول : إنّ الحسّ والعقل أوسع نفعاً من الإلهام والإشراق ، فإنّ الأَولَيْن يعمّ الانتفاع بهما كل الناس ، بينما الأخيرين لا ينتفع بهما إلّا قلّة ممّن ذكرنا أوصافهم ، وليسا رميةً لكلّ نبّال.

هذا ، والذكر الحكيم كما دعا إلى هذا النوع من المعرفة كما سيوافيك ، دعا إلى الانتفاع بالحسّ والعقل وأكّد عليه كثيراً ، من ذلك قوله سبحانه : (قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ) سورة يونس : ١٠١.

و بهذا تقف على الفرق بين العارف الإسلامي والصوفي المتقشّف ، فالأخير يخصّ أداة المعرفة بالإلهام ، بينما العارف الإسلامي ، كما يستضيء بهذه الأداة ، يستضيء بالحسّ والعقل ، ويعطي كلًّا حقَّه.

وللشيخ الرئيس ابن سينا في الإشارات ، و لشارحه أيضاً المحقق الطوسي ، كلام في المقام ، نذكر منه المقتطفات التالية :

قال الشيخ : «إنّ للعارفين مقامات ودرجات يُخَصُّونَ بها ، وهم في حياتهم الدنيا ، دون غيرهم ، فكأنّهم وهم في جلابيب من أبدانهم ، قد نضّوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس ، ولهم أُمور خفية فيهم ، وأُمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ، و يستكبرها من يعرفها».

وقال المحقق في شرحه : «إن نفوسهم الكاملة ، وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الأبدان ، لكنها كأنْ قد خلعت تلك الجلابيب ، وتجرّدت عن جميع الشوائب الماديّة ، وخلصت إلى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة من النقصان والشّر ، ولهم أُمور خفية ، وهي مشاهداتهم لما تعجز عن إدراكه الأوهام ، وتكلّ عن بيانه الألسنة ، وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا أُذن سمعت» [١].

وقال الشيخ الرئيس في موضع آخر : «وإذا بلغك أنّ عارفاً حدّث عن غيب ، فأصاب ، متقدِّماً ببشرى أو نذير ، فصدِّق ، ولا يتعسّرن عليك الإيمان به ، فإنّ لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة» [٢].

ثمّ إنّ الشيخ الرئيس يصرِّح بأنّ النفوس القوية إذا كانت غالبة على الشواغل الحسيّة ، تقدر على الاتّصال بعالم القدس ، وتنتقش فيها صور ومعان من ذلك العالم ، ثمّ يعود فيخبر بما أدرك. فكأنّ انغمار النفس في عالم الطبيعة ، واشتغالها بالأُمور الحسيّة ، يمنعها عن الاتّصال ، يقول :

«كلما كانت النفس اقوى قوّة ، كان انفعالها عن المحاكيات [٣] أقلّ ، وكان ضبطها للجانبين أشدّ. وكلما كانت بالعكس ، كان ذلك على العكس» [٤].

وقد أشار صدر المتألهين إلى إمكان الإلهام والإشراق بوجه عام ، بقوله :

[إنّ الروح الإنسانية إذا تجرّدت عن البدن مهاجرة إلى ربّها لمشاهدة آياته الكبرى ، وتطهّرت عن المعاصي والشهوات والتعلّقات ، لاح لها نور المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى. وهذا النور إذا تأكّد وتجوهر ، كان جوهراً قدسياً يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعّال ، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي].

و بهذا النور الشديد العقلي ، يتلألأ فيها (أي الروح الإنسانية) أسرار ما في الأرض والسماء ، وتتراءى منها حقائق الأشياء ، كما تتراءى بالنور الحسيّ البصري ، الأشباح المثالية في قوّة البصر إذا لم يمنعها حجاب. والحجاب هاهنا هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الأدنى. وذلك لأنّ القلوب والأرواح ـ بحسب أصل فطرتها ـ صالحة لقبول نور الحكمة والإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر ، أو حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها.

وقال : إذا أعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى ، وولّت بوجهها شطر الحق ، وتلقاء عالم الملكوت ، اتّصلت بالسعادة القصوى ، فلاح لها سرّ الملكوت ، وانعكس عليها قدس اللاهوت» [5].

ألإلهام و آلإشراق ، و علماء آلغرب :

إنّ علماء الغرب كانوا غارقين في العلوم الطبيعية ، فلم يبحثوا عن هذا النوع من أدوات المعرفة إلّا عابراً. ومن أبرز من التفت إلى هذه الأداة هو الفيلسوف الفرنسي «هنري بِرْگسُن» [6] ، في آراء منفردة له في الأوساط الغربية ، حيث ذهب إلى أنّ الإنسان إنّما يدرك بعقله ظواهر الأشياء وقشورها ، وأمّا إدراك حقائقها فإنّما يتم له بالمراقبة المستمرة التي تنتهي إلى المكاشفة وشهود الوقائع. فَمَثَلُ مَنْ يريد دَرْك المعارف عن طريق العقل ، كَمَثل من يريد أن يطلع على ما في البيت بتفحص جدرانه وسطوحه من الخارج. وأمّا من يريد درك الحقيقة بالإلهام والإشراق ، فمثله مثل من يلج البيت ويتفحص الأشياء الموجودة فيه واحدة بعد الأُخرى[7].

كما أنّ عدّة من المكتشفين والمخترعين ادّعوا أنّ الإلهام كان العامل الوحيد لانتقالهم إلى بعض المكتشفات والمخترعات ، وربما ادّعوا أنّهم ألهموا أُموراً ، وهم في غفلة ، وعدم اشتغال بالكشف والاختبار.

وقد اعترف من اعترف منهم بهذه الأداة من دون أن يحدد طريق الوصول إليها وكيفية الاستضاءة بها. وبعبارة أُخرى : هم حدّدوا طريق المعرفة بآلية الحسّ والعقل ، فطرحوا مباحث قيّمة في كيفيّة الاستضاءة بهما ، و إزالة الموانع الّتي تعرقل مسيرة الإنسان لاكتساب المعرفة بهما, ولكنهم سكتوا عن آلية الإشراق ، وأنّه كيف يصل الإنسان إلى تلك الأداة؟
وكيف يستضيء منها؟
وما هي مُعِدّاتُها وشرائطها؟
وما هي موانعها؟

إلّا أنّ العرفاء الإسلاميين حرّروا هذا الجانب فكشفوا عن آلية القلب .. و ليس المراد من القلب الجسم المادي (الصنوبري) الّذي ليس له وظيفة سوى ضخّ الدم إلى أجزاء البدن, بل المراد نفس الإنسان وروحه الواعية وإليه يشير قوله سبحانه: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ) (ق : ٣٧) و من المعلوم أنْ ليس المراد من القلب هنا هو القلب الجسماني ، لأنّ كل إنسان يمتلك هذا القلب وإنّما المراد من كان له عقل مدرك و واع, وقالوا إنّ الإنسان يصل إلى مرتبة خاصة من الاستشراق والاستلهام إذا طوى منازل خاصة ، هي :

١. اليقظة.
٢. التوبة.
٣. المحاسبة.
٤. الإنابة.
٥. التفكّر.
٦. التذكر.
٧. الاعتصام.
٨. الانقطاع.
٩. كبح جماح النفس.
١٠. درك اللطائف.

وقد فصلوا الكلام في هذه المنازل الّتي تسمّى عندهم «منازل السائرين».
و فيما يلي نذكر هنا إجمالاً آليّة هذه الأداة :

آلية القلب في إدراك المعارف عبر الألهام و الإشراق :

إنّ تفصيل هذه المنازل يتوقف على عرض عرفان إسلامي على الباحثين ، وهذا لا يناسب موضوع الكتاب ، وإنّما نذكر أثر طيِّ هذه المنازل في الحياة العلمية.

إنّ لطيّ هذه المنازل أثرين بارزين في الوقوف على المعارف :

1. إنّ الباصرة الظاهرية تقدر على رؤية الأشياء البعيدة عنها. ولكن إذا كان هناك ضباب أو غبار ، ينحصر البصر برؤية الأشياء القريبة فقط ، فالضباب والغبار مانعان عن الرؤية ، ولكن الباصرة مستعدة لها.

إنّ النفس الإنسانية قادرة على التعرّف على الحقائق الموجودة في مجال الحسّ والعقل. لكن العصبية والهوى يعميان الإنسان ، فيعود منكراً للمحسوس والمعقول ، فأدنى أثر لطيّ هذه المنازل هو صيرورة الإنسان ، إنساناً خالصاً ، مجرّداً عن الهوى والعصبية المعميين ، كاملاً لا يطلب إلّا الواقع ولا يعشق إلّا الحقيقة ، سواء أكانت لصالحه أم لا ، وافقت انتماءه القومي أم لا ، وغير ذلك من موانع المعرفة الّتي سيأتي البحث عنها.

2. إنّ طيّ هذه المنازل يعطي للنفس قوّة واقتداراً على الاتّصال بعالم الغيب ، وإشراق صور ومعانٍ منه عليها ، ويُلهم مفاهيم وحقائق لا يتوصل الإنسان العادي إليها بأدوات المعرفة الحسيّة والعقلية.

وعلماء الأخلاق يوصون بأُمور ، ويحذّرون من أُمور : يوصون بالإيثار والتقوى والشجاعة والاستقامة. ويحذّرون من البخل ، والانحلال ، والجبن والانخذال ولكنهم يكتفون بالإيصاء بتلك والتحذير من هذه ، من دون الإفاضة في كيفية توصّل الإنسان إليها ، وأنّه في ظل أي عامل يقدر على تحصيل الفضائل ، وتحت أي حافزٍ يستطيع اجتناب الرذائل ، فهذه النقطة الحساسة قد أُهملت في كتب الأخلاق ، فلا تجد فيها سوى الدعوة إلى الفضائل ولزوم التحلي بها ، والتحذير عن الرذائل ولزوم اجتنابها ، من دون بيان الطرق الّتي يصل بها الإنسان إلى تلك الأُمنية الكبرى.

وقد سدّ العرفاء الإسلاميون هذه الثغرة ، وبيّنوا الوسيلة الّتي يبلغ بها الإنسان تلك الأهمية ، وهي سلوك المنازل العشرة المتقدم ذكرها ، ليصير الإنسان بعدها ، إنساناً كاملاً ذا حسّ وعقل وشهود.

---

(1) الإشارات مع شرحه ، ج ٣ ، النمط التاسع في مقامات العارفين : ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(2) المصدر السابق : ٣٩٨.

(3) أي الشواغل الحسيّة.

(4) المصدر السابق : ٤٠٦.

(5) الأسفار الأربعة : ٧ / ٢٤ ـ ٢٥.

(6) nosgreB irneH. (١٤٩١ ـ ٩٥٨١ م)

(7) وله في ذلك كلام مفصل أتى به الكاتب محمد علي فروغي في كتابه «مسيرة الفلسفة في أوروبا» : ٣ / ٢٦٤ ـ ٢٧٣ ، فلاحظ.

أدوات المعرفة :

(7) ألفيض الإلهيّ :

إنّ في الذكر الحكيم لآيات كثيرة تصرّح بأنّ الإنسان المتّقي ، المتحلّي بالفضائل ، والمتنزّه عن الرذائل ، ترعاه عناية الله تعالى ، و تفيض عليه الهداية بعد الهداية ، و العلم بعد العلم ، ول ا يزال يرقى مدارج المعرفة حتّى يبلغ مقام شهود عالم الغيب.

ونذكر فيما يلي نبذة منها.

1- يقول عز وجل : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً) [1]. أي يجعل في قلوبكم نوراً تفرّقون به بين الحقّ والباطل ، وتميّزون به بين الصحيح والزائف ، تارة بالبرهنة والاستدلال ، وأخرى بالشهود والمكاشفة.

2- ويقول سبحانه : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) [2] والمراد بالنور ، النور الّذي يمشي المؤمن في ضوئه في دينه ودنياه وآخرته ، وهذا النور نتيجة إيمانه وتقاه. ويوضحه قوله سبحانه : (أَوَمَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها) [3]

3- ويقول سبحانه : (وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [4]. فإنّ العطف يحكي عن وجود صلة بين التّقى والتعليم.

4- ويقول سبحانه : (كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ) التكاثر : ٣ و ٤.. والمراد رؤية الجحيم قبل يوم القيامة ، رؤية قلبية. وهذه الرؤية غير متحققة لمن ألهاه التكاثر ، لأنّها من آثار اليقين ، ومن ألهاه التكاثر خلو منه.

5- ويقول سبحانه : (وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً وَآتاهُمْ تَقْواهُمْ) محمد : ١٧. (فلو أقام الإنسان نَفْسَه في مسير الهداية ، وطلبها من الله سبحانه ، زاده تعالى هدى وآتاه تقواه. ولا تختص الهداية بالعمل حتّى تُفَسَّر بتوفيقه سبحانه للطاعات ، بل هي أوسع من ذلك.

6- ويقول سبحانه : (إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْناهُمْ هُدىً) [5]. والآية تبيّن حال أصحاب الكهف الذين اعتزلوا قومهم وتغرّبوا حفظاً لدينهم ، فزاد الله من هداه فيهم ، وربط على قلوبهم ، كما يقول سبحانه : (وَرَبَطْنا عَلى قُلُوبِهِمْ إِذْ قامُوا فَقالُوا رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلهاً لَقَدْ قُلْنا إِذاً شَطَطاً) [6].

فهذه الآيات تُعرب عن أنّ نافذة الفتوحات الباطنية ، و المكاشفات و المشاهدات الروحية ، والإلقاءات في الرَّوْع ، غيرُ مسدودة ، بل هي تتنزل على الأمثل فالأمثل من أفراد الأُمّة.

---

(1) الأنفال : ٢٩.

(2) الحديد : ٢٨.

(3) الأنعام : ١٢٢.

(4) البقرة : ٢٨٢.

(5) الكهف : ١٣.

(6) الكهف : ١٤.

أدوات المعرفة :

(8) ألوحي :

هناك أداةً أُخرى تقرُب من الإلهام و الإشراق ، وهي المسمّاة بالوحي في مصطلح الشرع ، و هو الّذي يخصّ به الخالق تعالى أنبياءه و له طرق عديدة كآلواسطة المباشرة و الغير المباشرة و الرؤيا و غيرها.

والوحي إدراك خاص متميّز عن سائر الإدراكات ، وليس نتاج الحسّ ولا العقل ولا الغريزة ، وإنّما هو شعور خاص يوجده سبحانه في بعض عباده الصالحين ، وهو يغاير الشعور الفكري المشترك بين أفراد الإنسان عامّة. ومن ينزل عليه الوحي لا يغلط في إدراكه ، ولا يختلجه شك ، ولا يعترضه ريب في أنّ الّذي يوحي إليه هو الله تعالى ، من غير أن يحتاج إلى إعمال نظر أو التماس دليل أو إقامة حجة. ولو افتقر إلى شيء من ذلك لكان اكتساباً عن طريق القوة النظرية لا تلقّياً من الغيب.

والفرق بين (الوحي) وما تقدم من (الإلهام والإشراق) هو أنّ الوحي يتضمن تعاليم في مجالي العقيدة والعمل ، فيكون الموحى إليه نبياً مبعوثاً من جانب الخالق تعالى لتربية الناس و تزكيتهم.

وهذا بخلاف الإلهام والإشراق ، فإنّهما لا يتضمنان تشريعاً ولا تقنيناً ، ولا يكون المُلْهَمُ مبعوثاً من جانبه سبحانه لتبليغ ما أُلهم, بل يتحقق بعد تحقق الوصال مع المعبود عبر رياضات خاصة و عامة و هي سبعة مراحل يتم عبورها لوصول مدينة العشق الأبدية فيتحقق الألهام و الأشراق.

أدوات المعرفة:
(9) ألتوسل بأهل ألبيت(ع) :

و هو قبل كل شيئ واجب فرضه الله في القرآن الكريم بقوله في سورة المائدة: [يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ](1).

كذلك ورد في آيات و روايات عديدة بأن (أهل البيت عليهم السلام) هم الواسطة للتقرّب و لتعظيم الله تعالى و ليس (الشرك) الذي لصقه بعض المغرضين, لإبعاد الناس عن اهل الله و بآلتالي الله تعالى نفسه.

لذا يعتبر أهل الكساء الخمسة؛ أيّ [الرسول محمد(ص) و أهل بيته الطاهرين(فاطمة و عليّ و الحسن و الحسين)] أهمّ وسيلة للتوسل و للتقرّب من الله و إستلهام العبر و الدروس و الفيض الألهي و الهداية من خلال نهجهم القويم بمحبتهم عبر تطبيق أقوالهم و نصرتهم, هذا بحسب النصوص القرآنية بآلأضافة إلى وصايا الرسول (ص) الذي جعلهم الوسيلة لقبول أو رفض الأعمال من قبل من يتأسى بهم, حيث يقول الباري: [قل لا أسئلكم عليه أجراً إلا المودة في القربى](2).

و هذه مسألة منطقية, فحتى البشر العاديين حين يريدون الوصول لمقام أو مسؤول أو وزير لا بد من وجود الوسيلة التي توصلهم فليس بآلأمكان إطلاقا أن يتجاوز الهرم الإداري أو الطبيعي (الواسطة) للقاء و القرب من ذلك المسؤول أو الوزير, و سيأتي إثبات ذلك أيضا من خلال رؤية الفلاسفة و في مقدمتهم الفيلسوف (كاربون).

و يأتي الأمام عليّ(ع) في المقدمة بإعتباره وصي رسول الله(ص), و المخلوق العجيب الذي يصعب وصفه من البشر بحسب الأدلة و الوقائع التي وصلتنا و منها ما حدث في معركة صفين و النهروان و غيرها, حين أرجع الشمس إلى مشرقه و كان وقت الغروب ليصلي الجيش ما فاته من الوقت بسبب الحرب الطاحنة بينهم و بين جيش الشام .. جيش (معاوية), و كذلك إرجاع رأس شهيد لجسده و إحيائه في قصص مؤكدة و غيرها .. لذلك سنطرح نبذة عن هذا المخلوق الكونيّ الإلهي بحسب تناسب العقول:

ألإمام عليّ(ع) و آلإنسان ألمثاليّ:

رغم إنّ بعض العرفاء يُمجّدون عليّاً حدّ التألّه كما أشرنا آنفاً ـ لمواقف و معجزات خارقة و فوق طاقة البشر ـ بقولهم:

ها عليّ بشر .. كيف بشـــر؟
ربّـــــه فيه .. تجلّى وظهر.

لكن عليّ(ع) رغم ثبوت معجزاته الكبرى رفض ذلك بقوة ؛ بل قاتل اولئك المُغاليين و نهاهم عن ذلك .. على أيّ حال و لمسايرة البحث فإن للإمام علي بن أبي طالب (ع) الذي هو القرآن الناطق، تصريحاتٌ و إشاراتٌ إلى انفتاح هذه النافذة بوجه الإنسان السوي منها :

1. يقول عليّ (ع) في المتّقي : [قد أحيا عَقْلَه ، و أمات نفسه ، حتّى دقَّ جليلُه ، و لطف غليظه ، و برق له لامعٌ كثير البرق، فأبان له الطريق ، و سلك به السبيل](3) .

2. و من كلام له (ع) لكميل بن زياد النَّخعي يقول في حجج الله تعالى في أرضه : [هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة ، و باشروا رَوْح اليقين](4).

3. و يقول (ع) : [و ما برح لله عزت آلاؤه ، في البرهة بعد البرهة ، و في أزمان الفترات ، عبادٌ ناجاهم الله في فكرهم ، و كلَّمهم في ذات عقولهم](5).

هذه الآيات والروايات توقفنا على أنّ المعرفة الحقيقية الّتي تحيا بها نفس الإنسان ، لا تُستوفى بالسَّير الفكري ، وإنّما بتهذيب النفس ، وتطهير القلب ، والانقطاع عن كل شيء ، حتّى يرفع دونها كل حجاب مضروب ، وكل ستار مسدول ، فيرى عالم الغيب ويعاين معارفه وحقائقه بعين القلب.

و إكمال هذا البحث يتوقف على شرح الأسفار الّتي يسلكها العارف في سيره الروحي و المعنوي ، ولكنه بحث واسع ، لا يسعه المقام, و قد عرضنا في كتب عدّة عن مراحل الفناء في الله بحيث يصبح الأنسان السالك بعد أداء الواجبات و المستحبات؛ سمع الله التي يسمع به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها و عينه التي يرى بها.

هذا ، و لا يحقّ للباحث الكريم أنْ يستنتج مِمّا تقدّم أنّ دعوى آليّة القلب و المكاشفة والمشاهدة والإلهام ، في كسب المعرفة الحقّة ، إحباط لمقام الحسّ و العقل ، و إنكار لفضلهما و لزوم إعمالهما, لا ، ليس الأمر كذلك أبداً ، بل إنّ لكلّ أداة مقامها ، و مجال عملها ، و سيأتي مدى قيمة و دور تلك الأداة.

---

(1) سورة المائدة / 35.
(2) (سورة الشورى/23).
(3) نهج البلاغة ، الخطبة ٢١٥.
(4) نهج البلاغة ، الكلم القصار ، الرقم ١٤٧.
(5) نهج البلاغة ، الخطبة ١١٧.

أدوات المعرفـــة :
(10) ألتكنولوجيا :

التكنولوجيا كلمة ليست عربية, لكن لها مرادف معرّب, أقترحه مجمع اللغة العربية بدمشق, و اعتمدته الجامعة العربية و بعض الدول العربية, و لكن ليس كلها, و هي كلمة شائعة لها أكثر من مصطلح فـ (التكنولوجيا) هي علم تطبيقيّ يهتم بدراسة الإضافات و التطور في العديد من المجالات مثل الصناعات و الفنون و الحِرَف و المهن و كل ما يتعلق بها من مواد ووسائل مستعملة, و لعل كلمة (التّقنيّة) في اللغة العربية هي أنسب مصطلح يعادل التكنولوجيا في عصرنا هذا.

(التّكنولوجيا كلمة ذات أصل يوناني، تتكوّن من مقطعين، المقطع الأوّل Techno :
و يعني حرفة، أو مهارة، أو فن،
أمّا الثاني ؛ Logy :
فيعني علم أو دراسة, ومن هنا فإنّ كلمة (تكنولوجيا) تعني أداة أو علم الأداء أو علم التّطبيق؛ حيث أورد الكثير من العلماء تعريفات أخرى عديدة لكلمة التكنولوجيا, وسنعرض بعضا منها فيما يلي.

التّكنولوجيا: أداة هامّة و عملية شاملة تقوم بتطبيق العلوم والمعارف بشكل منظّم في ميادين عدّة؛ لتحقيق أغراضٍ ذات قيمة عمليّة للمجتمع. وتعرّف التكنولوجيا بأنّها الاستخدام الأمثل للمعرفة العلميّة، وتطبيقاتها، وتطويعها لخدمة الإنسان ورفاهيّته.

و المفهوم الشّائع لمصطلح التّكنولوجيا هو استعمال الكمبيوتر و الأجهزة الحديثة بحسب الكاتلوكات (الخرائط،) وهذه النّظرة محدودة الرؤية، فالكمبيوتر نتيجة من نتائج التكنولوجيا .. بينما التكنولوجيا الّتي نقصدها هي طريقة للتّفكير الحديثة، و حلّ المشكلات و فهم المخططات، وهو أسلوب التّفكير الّذي يوصل الفرد إلى النتائج المرجوّة؛ أيّ إنّها وسيلة و أداة و ليست نتيجة، و إنّها طريقة التّفكير في استخدام المعارف، و المعلومات، و المهارات، بهدف الوصول إلى نتائج لإشباع حاجة الإنسان وزيادة قدراته.

ألأختراع التكنولوجي :

<u>هو كل فكرة جديدة تم دراستها وتطبيقها وأستخراج الناتج الخاص بها لتصبح شيئا جديدا يضيف لما قبلة او لما سبقة من الادوات او الالات او الاجهزة او التقنيات ..</u> أي يجب أن يكون هذا الاختراع جديد وخاص في فرع من فروع العلم, و من الممكن صنعه وتطبيقه على ارض الواقع. ومن ثم يمنح المخترع حقوق براءة إختراع تكنولوجي. حيث تمكنه تلك الحقوق من تطبيق اختراعة او فكرتة مع حفظ حقوقة و منع الاخرين من الاستحواذ عليها.

<u>1- مجال التعليم والتعلم</u> :

لقد قدمت التكنولوجيا خدمة كبيرة في مجال التعليم ، بدءاً باختراع القلم والورق ، إلى مرحلة الطباعة ، ومرحلة التسجيل والتصوير ، والآن أصبح الحاسوب من أقوى الوسائط المستخدمة في مجالات التعليم ، إضافة إلى استخدام شاشات العرض المختلفة والفيديو وغيرها في التعليم . تعددت الطرق التي وظفت بها تكنولوجيا المعلومات في مجال التعليم والتعلم ، حتى أصبح بإمكاننا مشاهدة فيلم وثائقي عن كثير من الظواهر الطبيعية (Multimedia) فاستعملت الوسائط المتعددة كالزلازل والرحلات الفضائية ، ونمو النباتات والكائنات الحية ، واستخدمت البرامج المخبرية التي تظهر محاكاة الواقع الذي تتم به التفاعلات المختلفة بين الذرات والجزيئات ، وعملت التكنولوجيا بذلك على : تقريب البعيد ، وتكبير الصغير ، وتصغير الكبير ، وإظهار أدق التفاصيل دون خوف أو ضرر ، وكذلك التعلم عن بعد حيث يمكن لمتعلم في بلد ما أن يستمع ويناقش محاضراً في بلد آخر وأصبحت الشبكة العنكبوتية (الانترنت) مصدراً أساسياً من مصادر التعليم لا غنى عنه للطالب والمعلم ومصدراً للمعلومة لأي شخص آخر.

2- مجال الاتصالات :

أصبح ممكناً في هذه الأيام أن تشاهد أو تسمع ما يحدث في ابعد مكان في هذا العالم بنفس الزمان مع المكان، فلم يعد الاتصال مقتصراً على الرسائل البريدية أو المكالمات الموسوية أو الهاتفية ، فهناك البريد الالكتروني و الدردشة الالكترونية، وغيرها من الوسائل وكذلك التراسل الفوري للمعطيات أو التحدث مع الآخرين عبر اللقاءات المرئية وذلك بفضل تكنولوجيا الاتصال وشبكات الحاسوب حتى أصبح العالم أشبه بقرية صغيرة ومن المستجدات إمكانية استخدام شبكة الانترنت لإجراء الاتصالات الهاتفية بتكلفة قليلة من خلال ما يسمى (الصوت عبر بروتوكول الانترنت VOIP).

3- ألتجارة الأليكترونية:

يقصد بالتجارة الالكترونية القيام بعمليات العرض والبيع والشراء للسلع والخدمات والمعلومات عبر نظام الكتروني بين المنتج والمورد والمستهلك . بحيث تحقق الشركات فوائد عدة منها : تسويق أكثر فاعلية ، تقليل عدد الموظفين الذي لم يعد لهم حاجة في الإعمال الإدارية والحسابات ، التواصل الفعال مع الشركات الأخرى والزبائن اينما وجدوا.

ألمجال الإداري:

تستخدم المؤسسات الحواسيب والشبكات الداخلية والخارجية في تسيير شؤونها الإدارية وكذلك في التراسل بين فروع المؤسسة التي قد تكون متباعدة ولم يعد مصطلح (المكتب بلا ورق) الذي تنتج فيه المعلومات ويتم تبادلها إلكترونياً بعيد المنال ، كما أصبحنا نسمع في الوقت الحاضر مصطلح الحكومة الالكترونية يتردد كثيراً وسائل الإعلام . لقد لجأت الدول حديثاً إلى نظام الإدارة الالكترونية الذي يعتمد على تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في إدارة نشاطاتها المختلفة ، من خلال أنظمة المعلومات المحوسبة سواء في المستوى الإعلامي أو التفاعلي في التواصل مع الإفراد وبشكل يضمن حماية المعلومات وأمنها مما يسهل انجاز الخدمات والمراسلات بين الجهات الرسمية من جهة ، والمؤسسات والمواطنين من جهة أخرى ، بما يوفر الوقت والجهد والمال.

و لإستخدام تكنولوجيا المعلومات في العمليات الإدارية للدولة عدة مستويات :

مستوى إعلامي يتم فيه نشر البيانات والمعطيات مثل القوانين ، مستوى تفاعلي : يقوم المواطن بإدخال البيانات اللازمة حول موضوع معين كالإحصاءات .

مستوى معاملات : معلومات لإصدار شهادة الميلاد وطلب تجديد جواز سفر.

ألصحة و الطب :

لقد تم توظيف تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في مجال الصحة والتطبيب عن بعد ، بهدف رفع المستوى الصحي لسكان المناطق النائية والأرياف ، مما يقلل من نفقات العلاج والسفر ، ويحقق راحة المريض من عناء الوصول لمراكز العلاج المجتمعة في المدن الكبرى ، وكذلك التبادل المعرفي بين المراكز الطبية المنتشرة في العالم ، عبر المؤتمرات العلمية والطبية المرئية وربط المستشفيات البعيدة بعضها عن بعض بشبكة اتصال تمكن الأطباء من تشخيص الإمراض من خلال تبادل الصور والتقارير وتقديم مشورات طبية في الحالات المرضية المعقدة .

إضافة لما سبق تم إنشاء ما يعرف بالصيدلية الالكترونية التي تهتم بتقديم معلومات محددة حول الأدوية وتسويقها عبر الانترنت ، كما يتم عبر البطاقات الالكترونية الخاصة تسجيل التاريخ الطبي للشخص وأصبح الانترنت مصدراً أساسياً للمعلومات الصحية.

مجال الأعلام و الثقافة :

أسهمت التكنولوجيا في تقديم خدمة كبيرة في رفع المستوى الثقافي للشعوب ، فالورق ثم الطباعة ونتاجها من مطبوعات وكتب وصحف ومجلات و الوثائقيات المصورة حول شتى القضايا والنشر من خلال الانترنت أسهمت جميعاً في إيصال المعرفة إلى قطاعات واسعة ، ومكنت كذلك الكثيرين من النشر بتكلفة مقبولة . وقد لعبت وسائل الإعلام وما زالت دوراً أساسياً في نقل المعلومة وإيصالها في وقت قريب من حدوثها ، سواء كانت مسموعة عبر الإذاعة أو الهاتف أو مسموعة – مرئية عبر البث التلفازي وطرق التسجيل الأخرى وحديثاً من خلال الانترنت . وقد اسمهت التكنولوجيا في سهولة توفير المعلومة ومعالجتها وبثها في وقت قصير وترجمتها لعدة لغات.

المجال العسكري:

استخدم الإنسان التكنولوجيا في الحروب فكانت الأسلحة المختلفة عاملاً أساسيا في كسب الحروب قديماً وحديثاً . وكان دور تكنولوجيا المعلومات مهماً في توصيل الرسائل والمعلومات بشكل سري بين القيادة والميدان وكذلك لأغراض التجسس وحديثاً دخلت تكنولوجيا المعلومات المجال العسكري بشكل أوسع فهنالك الصواريخ الموجهة بالحاسوب وأنظمة الاتصال الحديثة وغيرها مما أثر بشكل كبير على أداء الجنود في المعركة.

المجال الترفيهي:

هنالك كثير من العاب الحاسوب التي يعتمد بعضها على الرسومات الثلاثية الأبعاد والصوت ، كما تستخدم تكنولوجيا المعلومات في إنتاج الموسيقى والأفلام والتأثيرات الخاصة المصاحبة لها وتسجيلها وعرضها كما تستخدم الانترنت لتوزيع المنتجات المتعددة الأوساط مما ساعد على انتشارها.

المجال الصناعي:

صناعة تكنولوجيا المعلومات تشكل قطاعاً مهما في اقتصاد كثير من الدول وقد استخدم الحاسوب أيضا في تصميم وفحص نماذج الآلات المعقدة كالسيارات والطائرات كما شاع استخدام الآلات الموجهة بالحاسوب ، والإنسان الآلي في الصناعات وخاصة الخطرة منها . وأصبح كثير من الأجهزة يستخدم حواسيب مصغرة لمراقبة عملها ، فمثلاً أصبح في السيارة الحديثة عدد من الحواسيب الصغيرة تتحكم في عمل أجزائها المختلفة.

أهم الأختراعات التكنولوجية في العالم:

الساعة -البوصلة - الهواتف المحمولة -الكومبيوتر الشخصي - سفن الفضاء – الطائرات – السفن – الغواصات - الاقمار الصناعية – الانترنت - الكهرباء السلكية - الكهرباء اللاسلكية - طابعة ثلاثية الابعاد - الالات المستخدمة في كل المجالات مثل الطب و الصناعة و الزراعة و الألبسة وغيرها.

كذلك هناك الاف الاختراعات التكنولوجية في توسيع العلم و المعرفة والتي ساهمت في تغيير العالم بشكل أو بأخر ولن يسعنا الا ان نقول ان التكنولوجيا هي اساس كل شيء حولنا في المنزل او الشارع او العمل او المدرسة. فالتكنولوجيا هي نتاج و طبيعه تطور المجتمع البشري.

الفصل ألعاشر
مراحل ألمعرفة

الفصل العاشر ـ مراحل ألمعرفة :

كان اللازم علينا بعد بحث و عرض (قيمة المعرفة) ، و (أدواتها)؛ عرض و بحث موضوع (مراحل المعرفة) الّتي يمكن أن تقع عليها المعرفة و ما لا يمكن.

غير أنّه لما كانت لمراحل المعرفة صلة وثيقة بأدواتها ، و كما رأينا في البحث؛ لذا لا بدّ من عرضها و لو إجمالاً .

الفلاسفة في هذا المجال على طائفتين :

منهم من يقول بأنّ للمعرفة مرحلة واحدة فقط؛

و منهم من يعتقد بتعدّد مراحلها.

و النظرية الأُولى ، أيّ (وحدة مراحل المعرفة) مترتبة على القول بوحدة أداة المعرفة ، كما أنّ النظرية الثانية مترتبة على تعدّد أدواتها.

أمّا القائلون بوحدة أداة المعرفة ـ كالقائلين بانحصارها في الحسّ ، أو في العقل ـ فيحاولون إرجاع جميع مراحلها إلى مرحلة واحدة.

مثلاً : القائلون بانحصار أدوات المعرفة بالحسّ ، إذا واجهوا المفاهيم الكلية الّتي يدركها الإنسان في ذهنه من دون أن يكون للحسّ إليها سبيل ، يقولون بأنّ المفاهيم الكليّة ليست إلّا الفرد المبهم من دون أن يكون وراءه شيء آخر. فكلُّ فردٍ إذا أدركه الإنسان بمشخصاته ومميزاته ، يكون المدرَك جزئياً محسوساً ، ولكن ربما يحاول الإنسان تناسي المشخصات و المميزات ، فعند ذلك يتبلور هذا الفرد الشخصي بصورة الفرد المبهم ، و يطلق عليه الإنسان الكلي.

فليس الإنسان الكلي إلّا الفرد المبهم الّذي حذفت أو نسيت مشخصاته ومميّزاته. فما أشبه هذا الفرد بالعملة المعدنية الرائجة إذا طُمست نقوشها من كثرة التداول، فلم يبق منها إلّا جسم العملة دون مشخصاتها.

وأنت ترى كيف يتحمل هذا القائل بوحدة الأداة ، المشاقّ في تحليل المفاهيم العقلية. وما هذا إلّا لأنّه لم يعتقد إلّا بأداة واحدة ، ولو كان مؤمناً بأداتين لصدّق بالمفاهيم الكلية العقلية الّتي هي بمنأى عن الفرد الّذي نسيت مشخِّصاته.

وهكذا القائل بانحصار الأداة بالعقل ك «ديكارت» ، فإنّه لا يقيم للحسّ وزناً. فهذا إذا واجه المحسوسات ـ الّتي يدركها الإنسان بحواسه ـ يضيق عليه الخناق ، ويقول إنّ الحسّ لا يوصلنا إلى حقيقة الأشياء وإنّما هو لينتفع به الإنسان في حياته لا أكثر ، كما تقدم.

و نظير المنهجين ؛ منهج القائلين بانحصار معرفة الحقائق بالإلهام و الإشراق ، المنقول عن «بِرْگُسن» الفيلسوف الغربي (١٤٩١ ـ ٩٥٨١ م) Bnosgre Hirne.

وعلى ذلك ، فنحن نضرب الصفح دون البحث حول هذه المناهج النابعة عن القول بوحدة الأداة ، لأنّ إنكار تعددها وكثرتها ، أشبه بإنكار الضروريات كما عرفت.

ونعطف عنان البحث إلى المراحل المتـعدّدة للمعرفة ، فنقول :

إنّ القائلين بتعدّد المراحل هم أيضاً على ثلاث طوائف كآلتالي :

أ ـ أصحاب الفلسفة العلمية.
ب ـ أصحاب الفلسفة الماديّة الديالكتيكيّة.
ج ـ الفلاسفة الإسلاميّون.

أ ـ نظرية الفلسفة العلميّة في تعدد مراحل المعرفة :

إنّ أصحاب هذه النظرية يقسّمون مراحل المعرفة إلى الأقسام التالية :

1- المعرفة الحسيّة.
2- المعرفة العلمية.
3- المعرفة الفلسفية.

فكل معرفة متقدمةٍ ، تكون مقدِّمةً لحصول معرفة أوسع وأكمل ، وإليك البيان :

إذا عرّض الإنسان للنار معدناً خاصّاً كالرصاص ، فرأى انّه يذوب عند درجة خاصة؛ أو لاحظ أنّ مريضاً ما مبتلًى بالصداع مثلاً ، قد برئ عند استعمال عشبة طبيّة معينة ، فهذه المرحلة يطلق عليها المرحلة الحسيّة ، إذ هي لا تتجاوز إطار الحسّ.

ثمّ إذا كرّر هذا العمل مرّات عديدة وفي ظروف مختلفة ، استطاع العقل أن ينتزع منه قانوناً كليّاً وهو أنّ الرصاص يذوب عند درجة كذا ، والنبات الفلاني مبرئٌ من الصداع ، فهذه المرحلة هي المرحلة العلمية ، ومنها يستنتج قاعدة وقانوناً علمياً عاماً.

وأمّا المعرفة الفلسفية فهي عندهم عبارة عن المعرفة الّتي لا تختص بعلم دون علم أو موضوع دون موضوع ، وإن شئت قلت : هي عبارة عن المعرفة العامة المنتزعة من غالب العلوم أو جميعها.

مثلاً : القوانين الرياضية مختصة بموضوعها كالكم المنفصل والمتصل (الأعداد ، والسطوح) ، وهكذا قوانين العلوم الفيزيائية والكيميائية. وأمّا إذا انتزع الإنسان من هذه القوانين والعلوم قاعدةً تثبتها جميعها أو غالبها فهي قانون فلسفي ، كقانون التكامل العام الّذي تدعمه جميع العلوم التجريبية. فالتكامل أمر يثبته علم الأحياء وعلم الاجتماع وغيرهما. فالمطلع على هذه العلوم يصل إلى معرفة فلسفية وينتزع منها قانوناً كليّاً سائداً على الكون أجمع.

وهذه المرحلة من المعرفة فوق المرحلة العلمية ، فإنّ المعرفة العلميّة تختص بموضوع خاص لا تتجاوزه ، بينما المعرفة الفلسفية هي معرفة حكم يعم موضوعات كثيرة.

وعلى ضوء ذلك ، فالمسائل الفلسفية ، نتيجة العلوم ، ولا تختلف عن المسائل العلمية إلّا بعلو درجة المعرفة ، فإذا كانت المعرفة راجعة إلى موضوع خاص ، تسمّى المعرفة معرفةً علميةً ، والمسألة المعلومة مسألةً علميةً. وأمّا إذا تجاوزت المعرفة موضوعاً معيناً وعمّت غالب الموضوعات أو جميعها ، فالمعرفة فلسفية والمسألة المعلومة مسألة فلسفية ، فليست المسائل الفلسفية متغايرة جوهراً مع المسائل العلمية.

هذا ما يذهب إليه أصحاب الفلسفة العلمية بحسب إعتقادهم و سنعرض لكم ذلك :

ملاحظات على ما يعتقده أصحاب الفلسفة العلميّة :

1- إنّ ما ذكره أصحاب الفلسفة العلمية من هذه المراحل الثلاث لا ننكر منه شيئاً ، ولكن المعرفة العلمية عن طريق التجربة تحتاج إلى ضم حكم عقليّ إليها ، وأمّا نفس التجربة فلا تعطي قانوناً كليّاً في مجال العلم ، بل العقل إذا لاحظ وجود التماثل بين مورد التجربة وغيرها ، يحكم بسريان الحكم إلى جميع الموارد بحجة أنّ المتماثلين متساويان في الأحكام. ولو لا هذا الحكم لما تجاوز حكم التجربة مواردها. وقد تقدم الكلام في ذلك.

2- إنّ المسائل الفلسفية تختلف عن المسائل العلمية جوهراً وذاتاً ، وليست المعرفة الفلسفية نتيجة لترقّي المعرفة العلمية حتّى يلزم كون المعرفة علميةً إذا كان الحكم مختصاً بموضوع ، وفلسفية إذا عمّت جميع الموضوعات ، فإنّ هذا التفسير خاطئ جداً ، بل المسائل الفلسفية تفترق عن العلمية موضوعاً ، وذلك انّ كلَّ معرفة تختص بالبحث عن أحوال الموجود الطبيعي المادي المتحيّث بحيثيّة جسمانية أو رياضية أو هندسية ، فهو معرفة علمية ، وأبحاثها أبحاث علمية ، وإنْ عمّ الحكم جميع هذه الموضوعات.

فالعلم الباحث عن الخواص الظاهرية والباطنية للأجسام ، كعلمي الفيزياء والكيمياء ، والباحث عن أحكام الكم المنفصل كالحساب ، والكم المتصل كالهندسة ، و ... ، كلها مسائل علمية ، لأنّ الموضوع فيها مقيّدٌ بحيثية طبيعيّة ماديّة متبلورة في الحيثية الطبيعية أو التعليمية الحسابية أو الهندسية.

كما أنّ البحث عن عوارض الموجود الحيّ المادي ، سواء أكان راجعاً إلى الإنسان أم الحيوان أم النبات ، بحث علمي طبيعي. وهكذا كل الأبحاث العلمية الّتي تأخذ لنفسها موضوعاً ماديّاً وتبحث عن عوارضه ، فهي كلها بحوث علمية حتّى ولو انتزع من الكل قانون عام يشمل أكثر العلوم أو جميعها ، كالتكامل ، فإنّه نتيجة العلوم المتنوعة ، وليس نتيجة العلوم إلّا نفس العلوم لا غير.

وأمّا المسائل الفلسفية فهي عبارة عمّا يأخذ لنفسه موضوعاً عامّاً غير متقيّد بحيثية طبيعية أو تعليمية ، بل تبحث عن الموجود بما هو هو ، فتقول :

الموجود إمّا واجب ، أو ممكن.

والممكن إمّا جوهر ، أو عرض.

والجوهر إمّا نفس ، أو عقل ، أو جسم ، أو صورة ، أو هيولى.

والعرض إمّا كم ، أو كيف ، أو وضع ، أو فعل ، أو انفعال ، أو أين ، أو متى ، أو ملك ، أو إضافة.

إلى غير ذلك من التقسيمات الواردة على الموجود من حيث هو هو ، حتّى قولنا : [الموجود إمّا علة أو معلول] ، وغير ذلك من الأحكام العارضة على الموجود من حيث هو هو ، من دون أن يتقيّد بحيثية طبيعية أو تعليميّة.

و بذلك تظهر رئاسة المسائل الفلسفية على العلوم لأنّ العلوم في إثبات موضوعاتها ، محتاجة إلى الفلسفة ، كإثبات الكم في الحساب والهندسة ، كما يظهر أن تغير العلوم وتبدل الفروض العلمية لا يغيّر شيئاً في المسائل الفلسفية فإنّ قولنا : [كل ممكن يحتاج إلى علّة] ، أو : [إنّ واجب الوجود غني عن العلّة ، مسائل ثابتة لا يزعزعها تغيّر الفروض العلمية وتبدّلها].

نعم ، مَنْ جعل المسائل الفلسفية منتزعة من العلوم ، جعلها مسائل متزلزلة غير يقينية لتبعيّتها لمسائل العلوم الّتي هي بدورها في مهبّ التغيّر والتبدّل.

ب ـ نظرية أصحاب الفلسفة المادية الديالكتيكية :

إنّ أصحاب هذه الفلسفة يعتقدون بتعدد مراحل الفلسفة ، كأصحاب الفلسفة العلمية ، غير أنّهم يبينون تعدد المراحل بالشكل التالي :

١. مرحلة الحسّ.
٢. مرحلة التعقل.
٣. مرحلة العمل والتجربة.

ونحن نقرّر ذلك في ظل مثال :
افرض أنّ إنساناً يريد أن يطّلع على علّة مرضٍ خاص كالسلّ ، فيريد أن يقف على علائمه وآثاره ، وعلله وموجباته ، ودوائه الناجع في اقتلاعه من المجتمع ، فعند ذلك يحين أوان المرحلة الأولى ، فيتفحص حياة المبتلين بالسلّ وكيفية عيشهم وأماكن سكنهم ومحيطهم ، فيجمع عن الجميع معلومات خاصة يجمعها قولنا : إنّ السائد عليهم هو العيش في أمكنة مظلمة ملوثة بالدخان والغبار ، ويتغذّون بأطعمة فاقدة للقيمة الصحيّة والغذائية.

ثمّ بعد ذلك يأتي أوان المرحلة الثانية ، وهي مرحلة التعقل ، وهي عبارة عن مطالعة تلك المعلومات ، وحَدْس العلة الحقيقية الكامنة وراء حدوث هذا المرض وتكوّن جراثيمه في البدن. وعند ذاك توضع الفرضيات العلمية ، إذ يحدس هذا العالم أنّ العلة هي ذي ، وآخر أنها ذِهْ وثالث أنّها تلك.

ثمّ إذا تمّت المرحلة الثانية ، وعرض العلماء والمفكّرون فروضهم لظهور هذا المرض ، يأتي أوان مرحلة التجربة ، فإنّ الفروض لا تُعلم صحتها إلّا بالتجربة ، فإذا قام المجرّبون بعملياتهم التجريبية في المختبرات ، يُميِّزُ الفرض الصحيح من الفروض الباطلة.

هذه هي مراحل المعرفة المختلفة. والمعرفة في ضوء المثال المتقدم تبدأ من الحس إلى العقل ، ومن العقل إلى التجربة.
وإن شئت قلت : المعرفة عبارة عن حركة المادة إلى جانب الشعور والتعقل ومنه إلى جانب المادة الخارجية.

ونحن لا نعلّق عليه شيئاً غير أنّا نقول إنّ هذه المراحل ليست شيئاً ينكر ، فإنّ تكامل العلوم مبني على هذه المراحل ، وقد عرفت دور التجربة وأهميتها ، غير أنّ المهم تبيين أنّ هناك معرفة عقلية غير تجريبية غفلت عنها كلتا الفلسفتين الماضيتين، وإنّما استوفت حقّها الفلسفة الإسلامية ، وإليك بيانها.

ج - رؤية الفلاسفة الإسلاميين في مراحل المعرفة :

تعترف الفلسفة الإسلامية بوجود معرفة عقلية وراء المعرفة الحسيّة والتجريبية ، وقد قصرت سائر الفلسفات عن إدراكها. كما تختص الفلسفة الإسلامية بنوع ثالث من المعرفة هو المعرفة الآيوية ، وإليك فيما يلي توضيحها :

١ ـ المعرفة الحسيّة :

تنقسم المعرفة إلى حسيّة وعقلية ، والحسيّة عبارة عن المعرفة السطحية المشتركة بين الإنسان والحيوان ، بل ربما تكون في الحيوان أقوى منها في الإنسان ، فالعُقاب يرى الأشياء البعيدة جداً الّتي لا تنالها أبصار غيره ، والكلاب تشمّ الروائح الخفية ، والخفافيش تحسّ الموانع في الليالي الظلماء ، فتتجنّبها ... وعلى كلّ تقدير فالمعرفة الحسيّة الّتي تقوم بالحواس الظاهرية تعمّ الإنسان وغيره.

و للمعرفة ألحسّيّة خصائص :

1- إنّها جزئية لا تتجاوز موضوعاً خاصاً ، سواء أكان مبصراً أم مسموعاً أم مشموماً أم ملموساً أم مذوقاً. وليس للطفل معرفة سوى المعرفة الحسيّة ، فهو لا يدرك سوى اللون المشخص والفرد المعين ، وأمّا اللون والإنسان الكلّيَّيْن فبعيدان عن أُفق معرفته.

2- المعرفة الحسيّة تتعلق بما يقع في مرمى الحسّ وسلطانه ، دون الخارج عنه ، فالإنسان يقف على الأعراض والكيفيات الظاهرية للأجسام كالألوان والروائح والأشكال ، والليونة والخشونة ، ... وأمّا الخارج عنها ، فلا ، كقانون العلية والمعلولية ، أو ضرورة وجود المعلول عند وجود علّته ، فإنّها معانٍ عقلية خارجة عن أُفق الحسّ.

3- إنّ المعرفة الحسيّة محدّدة بالزمان ، فالحسّ يقف على الأشياء المتحققة في الزمن الحال ، دون الّتي تحققت في غابر الزمان ، أو ستتحقق في مستقبله وإن كانت أشياء محسوسة ، بل لا بدّ في إدراك الماضي والآتي من أداة أُخرى.

4- المعرفة الحسيّة محدّدة بالمكان والجهة ، فكما أنّ الإنسان لا يدرك إلّا الأشياء الواقعة في الزمن الحاضر ، فهكذا لا يدركها إلّا في مكان أو جهة خاصة.

وأمّا المعرفة العقلية فهي على النقيض من المعرفة الحسيّة ، إنّها معرفة كليّة لا جزئية ، تتعلّق بمفاهيم خارجة عن الحسّ ، كما هي غير مقيّدة بالزمان والمكان والجهة ، سواء أكانت معرفة تصورية ، كالإنسان الكلّي ، أم تصديقيّة ، كالقوانين الّتي يستنبطها الإنسان من التدبُّر في الطبيعة.

عناصر عقليّة في المعارف الحسيّة :

إنّ هناك معارف تبدو للرأي العام أنّها حسيّة ، مع أنّها في الحقيقة معارف عقلية ، و إليك نماذج منها:

1- نحن نعتقد بوجود الإسكندر المقدوني ذلك القائد العالمي ، و وجود (نابليون بونابرت) ذلك القائد العسكري، ونخال أن معرفتنا بوجودهما معرفة حسيّة ولكن الواقع أنّها معرفة عقلية ، إذ نحن لم نر أيّاً منهما ، ولا شاهدنا شيئاً من بطولاتهما وفتوحاتهما ، وإنّما قرأنا ذلك في الكتب. فالمحسوس لنا في الحقيقة هو المكتوب والمقروء لا نفس الرجلين وما قاما به من أعمال.

2- ونحن نحتمل ـ وراء ذلك ـ أن يكون كل ما نقرؤه ونسمعه عنهما باطلاً وكذباً ، غير أنّ العقل يدفع هذا الاحتمال ويقول إنّ من الممتنع أن تكون تلك الأخبار المتضافرة كاذبة ، إذ من المحال أن يتواطأ عبر القرون جميع المؤرّخين على اختلاف مشاربهم ، على جعل الأكاذيب حول الرجلين. فعند ذلك نذعن بصحة وجودهما وبطولتهما وآثارهما.

فالنتيجة أنّ وجود تلكما الشخصيتين وما اتّسمتا به ، ليس من الأُمور الحسيّة ، بل من الأُمور الاستنباطية العقلية المعلومة تحت ضوابط عقلية.

3- نحن نعتقد بوجود حضارات ازدهرت عبر التاريخ ثمّ اندثرت ولم يبق منها إلّا الأطلال الّتي ترشد إليها. ولكن معرفتنا بها معرفة عقلية لا حسيّة ، وذلك لأنّ المشاهَد لنا هو الآثار الباقية ، وأمّا نفس الحضارات الّتي كانت مزدهرة ، فهي غائبة عن حواسنا وإنّما نستدلّ عليها بالآثار :

إنّ آثارنا تدلّ علينا فانظروا بعدنا إلى الآثار

4- إنّ هناك أمماً كبيرة عفا عليها الزمن ، ونحن نذعن بوجودها ونتصور أنّ معرفتنا بها حسيّة ، مع أنّها في الحقيقة عقلية مستنبطة فالإنسان إذا رأى الأهرام في «الجيزة» يستدلّ فوراً على وجود أمّة في غابر الأزمان ، كانت واقفة على أُصول الهندسة ، وتمتلك رافعات عملاقة ، وجيشاً عظيماً من العمّال مكّنها كل ذلك من تشييد هذه الأهرام.

5- نحن نعتقد بوجود عواصم كبيرة كلندن وموسكو وطهران وطوكيو ، كما أنّ القاطنين في هذه العواصم يعتقدون بوجود عواصم أُخرى في شرق العالم وغربه ، ولم يروها بأمّهات أعينهم ولكنّهم مذعنون بذلك.

وليست هذه المعرفة حسيّة بل عقلية مستنبطة ، حيث تتواتر الأخبار عن وجودها وعظمتها عن طريق المسافرين والرحّالة ، فيحكم العقل باستحالة أن يتواطأ هؤلاء جميعاً في إخبارهم. فالمحسوس لنا في الواقع هو نفس الإخبار وأمّا وجود البلدان فعقلي مستنبط.

6- يقول راسل : [نحن نعتقد بوجود الشمس في السماء ، و أنّه ليست لدينا معرفة حسيّة أوضح منها. ولكن المحسوس لنا في الواقع هو ضوء الشمس و نورها لا ذاتها ووجودها ، بل إنّه يمكن التشكيك بوجودها بالقول بأنّ ضوء النهار ناتج عن تفجير الملايين من المنوّرات الضوئية. ولو لا استبعاد العقل ذلك و إحالته لما أذعنّا يقيناً بوجودها].

7- كلٌّ منّا يعتقد بأنّ له أُماً وأباً ، ويتخيل أنّ معرفته بهما إذ يراهما حسيّة ، مع أنّها في الواقع عقلية ، لأنّه إذا لقيهما في الخارج ، فمن المحتمل عند العقل أن يكون من شاهده مشابهاً لهما في الشكل والقيافة والتصرّف والصوت و ... ولو لا دحض هذا الاحتمال بحكم عقلي لما أمكنه الإذعان بأنّهما أُمّه وأبوه.

8- الفلسفة الماركسية تنبئ عن حركة التاريخ الاجتماعية والاقتصادية ، فتقول إنّ الإنسان كان على الاشتراكية الأُولى فتبدّل منها إلى الإقطاعية ومنها إلى البرجوازية ثمّ يتبدل منها إلى الاشتراكية ثمّ إلى الشيوعية الّتي هي الجنة الموعودة في الكتب السماوية.

ولكن جميع ما أنبأت به استنباطات عقلية و ليست معارف حسيّة.

والحاصل أنّ العناصر العقليّة موجودة في كثير من الإدراكات الحسيّة ، و لولاها لما اتّصفت الإدراكات الحسيّة بالعلم و اليقين.

وبما أنّ الذهن ينتقل إلى تلك العناصر بسرعة ، فلذا ربما يغفل الإنسان عن وجودها ودخالتها في الإدراكات الحسيّة. ولأجل ذلك نقول : إنّ الحسّ وإن كان من أدوات المعرفة ، ولكنه لا يورث العلم في كثير من الموارد إلّا بضم استدلالات عقلية ومنطقية تعطي معرفة حسية بمعنى ، وعقليّةً بمعنى آخر.

2 ـ ألمعرفة العقليّة :

المعرفة العقلية هي المفاهيم الكلية التصورية أو القضايا الكلّيّة التصديقية الّتي ينالها العقل في ظل عمليات خاصة. فالانتقال إلى مفهوم الإنسان الكلّي من مشاهدة عدّة أفراد متماثلة ، معرفة عقلية تصورية ، كما أنّ انتزاع قاعدة كليّة (كانصهار الحديد عند درجة خاصة) من عمليات تجريبية متكررة ، معرفة عقلية تصديقية.

و قد أوضحنا فيما تقدّم كيفية إنتقال ألإنسان إلى المفاهيم و القوانين الكليّة .

غير أنّ هناك غموضاً في كيفيّة صنع الكليات من مشاهدة الجزئيات ، و الرابطة المنطقية القائمة بين المعرفة الحسيّة و المعرفة العقلية. فانّ الإنسان عند ما يطل بنظره إلى أفراد محدودة ، كيف يصنع منها مفهوماً كلّياً يشملها وغيرها؟ أو أنّه عند ما يجري عملية التجربة على عناصر خاصة ، كيف يصنع منها قاعدة كلية تعم ما جرّبه وغيره؟

إنّ هذا العمل يشبه في بادئ النظر ، عمل المصور الّذي يلتقط صورة لعدة أشخاص معينين في مجلس ما ، ثمّ يدلّس في الصورة ، فيدخل فيها صور أشخاص لم يكونوا مع الذين التقطت صورتهم. فإنّ عمل العقل في مجالي التصور والتصديق من قبيل تبديل المعرفة الحسية المحدودة إلى معرفة عقلية كلّية تشمل ما لم يكن داخلاً في المعرفة الحسية. ولكن الحقيقة أنّ هناك فرقاً بين عمل العقل وعمل ذاك المصوّر ، فما هو؟

الرابطة المنطقية بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية :

إنّ هذه المعضلة (كيفية صنع الكليات من مشاهدة الجزئيات) مطروحة في الفلسفة الغربية ، وقد حاول الكثير من الباحثين في نظرية المعرفة الإجابة عنها ، أمثال: «كانت» و «هيجل» ، ولكنهم لم يصلوا إلى شيء مقنع ، وسنذكر فيما يأتي ما أجابوا به.

وقد سبقتهم الفلسفة الإسلامية إلى حلّها ببيان يظهر ممّا تقدم إيضاحه عند البحث عن عمليات أداة العقل ، فقلنا إنّ منها إدراكه للمفاهيم الكليّة وذلك بنحوين : إمّا عن طريق التجريد والانتزاع ؛ أو عن طريق تبديل المعرفة الحسيّة إلى المعرفة العقلية بالخلق والإبداع، كما ذهب إليه الشيخ الرئيس أو الارتقاء من درجة إلى أُخرى كما ذهب إليه صدر المتألهين ، فلا نعيد.

وعلى ضوء ذلك يظهر الفرق بين عمل العقل وعمل ذاك المصوّر الّذي يقصد إشراك من لم يكن في المجلس ، فإنّ العقل لا يزيد على المعرفة الحسيّة شيئاً ، وإنّما يرقّي معرفته إمّا عن طريق حذف المشخصات والأخذ بالمشتركات ، أو بأنّ النفس بعد مشاهدة المميزات والمشتركات تستطيع خلق مفهوم كلّي ، أو أنّها هي بذاتها تتكامل إلى معرفة أرقى.

فليست المسألة من قبيل التدخل في المعرفة الحسيّة كما هو الحال في عمل المصوّر ، بل المعرفة الحسيّة باقية على حالها ، ولكنها ـ بما هي ـ تعطي للنفس مقدرة خاصة على انتزاع الكلّي أو صنعه في أفق الذهن ، أو تنتقل إلى معرفة أُخرى. فبين العملين فرق جوهري.

جوابان للفلاسفة الغربيين :

لما وقف الفلاسفة الغربيون على هذه المعضلة ، حاولوا حلّها ، فجاءُوا بجوابين هما :

أ ـ تعميم المعرفة الحسيّة :

وحاصل هذا الجواب أنّ الذهن يقوم بتعميم المعرفة الحسيّة المحدودة إلى معرفة وسيعة غير محدودة ، هي المفاهيم الكليّة.

ولا يخفى أنّ هذا مصادرة واضحة ، إذ لا يزال السؤال باقٍ بحاله ، فالمستشكل يسأل عن الفرق بين تعميم العقل المعرفة المحدودة إلى غير محدودة ، وتعميم المصور تلك الصورة بالتلاعب فيها وزيادة أشخاص غرباء ، ولما ذا يعدّ أحد العملين جرماً دون الآخر؟

فالمستشكل بدلاً من أن يحلّ العقدة ، كرّر الإشكال ، بخلاف الفلاسفة الإسلاميين فقد حلّوها إمّا بحديث الانتزاع ، وإمّا بخلاقية النفس ، أو بترقي المعرفة من الحسيّة إلى درجة فوقها.

ب ـ تبدل التغيرات الكمية إلى الكيفية :

تذهب الفلسفة الديالكتيكية إلى أنّ التبدلات الجزئية التدريجية المستمرة الطارئة على الطبيعة ربما تصل إلى حدّ يفقد فيه الجسم قدرته على تحمل هذه التغيرات بشكلها الخاص ، فيقع في الجسم تحول فجائي آني تحصل على أثره كيفية جديدة.

وبعبارة أُخرى : إنّ التطور الديالكتيكي للمادة على قسمين : أحدهما تغيّر كميّ يحصل ببطء ، والآخر تغيّر فجائي يحصل بصورة دفعية نتيجة للتغيرات الكمية المتدرجة ، بمعنى أنّ التغيرات الكمية تبلغ إلى مرحلة تتغير فيها من الكمية إلى كيفية جديدة.

مثلاً : إنّ الماء عند تسخينه ترتفع درجة حرارته تدريجياً ، ويحصل بسبب هذا الارتفاع التدريجي ، تغيرات كمية بطيئة ، حتّى إذا وصلت درجة حرارته إلى المائة ، فينقلب في تلك اللحظة من حالة السيلان إلى البخارية ، وتنقلب فجأة تلك التغيرات الكمية إلى حالة كيفية جديدة.

وهكذا في جانب البرودة ، فإنّها لا تزال تنخفض شيئاً فشيئاً إلى أن تصل إلى حدّ لا تقبل معه طبيعة الماء الانخفاض التدريجي في برودتها ، فيتحول الماء فجأة إلى الجليد.

وقد أبدع هذا الأصل الفيلسوف الألماني «هيجل» (١٧٦١ ـ ١٨٣٦ م) ، وقد استخدمته الفلسفة الديالكتيكية في توجيه نظرياتها الاجتماعية والفلسفية. وفي ظل هذا الأصل قالوا : يتبدّل النظام الإقطاعي إلى الرأسمالية ، وهي إلى الاشتراكية, و هذا الّذي ذكروه ناشئ من أحد أُصول الديالكتيك الّتي تبنّاها «هيجل» ، ويعرف ب «قفزات التطور». وفي المقام يفسّرون تبدل المعرفة الحسيّة إلى العقلية بأنّه من قبيل انتقال التبدلات الكمية إلى التبدلات الكيفية, يلاحظ عليه :

أوّلاً : إنّ هذا الأصل على فرض صحته ، غير صحيح في مثال الماء المعروف عندهم. وذلك أنّ التبدلات الطارئة على الماء عند تزايد الحرارة إنّما هي من قبيل التبدلات الكيفية لا الكمية ، لأنّ التبدلات الكمية الحاصلة في الماء عبارة عن تزايد الماء وتناقصه. وأمّا تصاعد السخونة فليس من تزايد الماء وتناقصه في شيء ، ولهذا لا يكون من قبيل التبدلات الكمية ، بل هو من التبدلات الكيفية ، فكيف سمّى «هيجل» تصاعد السخونة بالتبدّل الكمي؟

ثمّ إنّ تبدّل الماء الحار إلى بخار ليس تبدّلاً كيفياً حاصلاً في الماء ، بل البخار نوع جديد يغاير الماء بدليل تغاير آثارهما. فالأوْلى أن يعبّر «هيجل» عن مقصوده بأنّ التغيرات الكيفية التدريجية ربما تبلغ درجة تنقلب فيها الطبيعة إلى نوع آخر. فينبغي أن يقال في مثل الماء : إنّ التبدّلات الكيفية التدريجية في الماء تتحول إلى تبدلات نوعية.

وثانياً : لو صحّ هذا الأصل ، فلا يصحّ في هذا المقام أيضاً ، وذلك لما عرفت من أنّ هذا التبدّل ينتهي إلى تبدلات ماهوية وتغيرات جوهرية ، فعند ذلك تفقد المعرفة العقلية صلتها بالمعرفة الحسيّة ، فكيف تكون حاكية عنها ، مع أنّهما من نوعين مختلفين جوهراً وماهية.

وإن شئت قلت : إنّ نسبة المعرفة العقلية إلى المعرفة الحسيّة ، كنسبة البخار إلى الماء ، بل كنسبة الذهب إلى النحاس على ما هو المنقول من أنّ بعض الكيميائيين القدماء كانوا يستطيعون بمعالجات كيميائية قلب النحاس إلى الذهب ، فعندئذٍ تكون

الصورة الحسيّة كالنحاس ، والمعرفة العقلية كالذهب ، وبينهما بون شاسع بعيد ، واختلاف في الجوهر ، فلا يمكن جعل أحدهما حاكياً عن الآخر.

وعلى ذلك ، فالقائل بهذا الأصل يجب أن يُعَدّ من المثاليين الذين ينكرون كاشفيّة العلم عن الواقع ، وقد تعرفت فيما مضى على أنّ الصلة الموجودة بين العلم ومحكيّه هي صلة الكاشفية والمكشوفية ، لا صلة التوليد والإنتاج ، وأنّ نسبة العلم إلى محكيه ليس كنسبة الوالدين إلى ولدهما أو نسبة الندى إلى البخار ، فإنّ تصوير الرابطة بهذه الصورة يستتبع المغايرة وهي تنتهي إلى نفي الكاشفية المنجر إلى إنكار الحقائق الخارجية أو التشكيك فيها.

فليس للفيلسوف الموضوعي إلّا ولوج الباب الّذي ولج فيه الفلاسفة الإسلاميون ، وتفسير المعرفة العقلية بإحدى الصور الثلاث المتقدمة.

3 ـ المعرفة الآيويّة(1) عند الفلاسفة الإسلاميين :

وهناك معرفة أُخرى عند الفلاسفة الإسلاميين وتسمّى بالمعرفة الآيوية أو تبديل المعرفة السطحية إلى معرفة عُمْقِيّة.

توضيح ذلك : إنّا إذا رأينا أشخاصاً معينين ، تقدر النفس على إدراك مفهوم كلي يصدق على هؤلاء وغيرهم. وهذا المفهوم بما أنّه يصدق على غير هؤلاء من الأفراد الموجودين في زمن الإدراك ، يكون تبسيطاً عَرْضياً للمعرفة. وبما أنّه يصدق حتّى على الأفراد الغابرة والآتية يكون تبسيطاً طولياً للمعرفة, فهذه المعرفة لا تتجاوز البسط والتعميم في كلا البعدين.

ولكن هناك معرفة أُخرى أعلى وأكمل ، وهي التكميل العمقي للمعرفة ، وبسطها إلى آفاق عليا ، ألَا وهي الاستدلال بالمرئي على غيره ، وبالآثار على ذيها ، وبالآيات على صاحبها.

و الاستدلال بالآية على قسمين :

الأوّل : الاستدلال بالآثار الحسيّة والطبيعية على شيء مادي ولكنه ليس بمحسوس للمستدلّ في ظرف إحساس الآثار وإدراكها. فالآثار الباقية من أصحاب الملاحم والدواوين قابلة للاستدلال بها على أنّه كان هناك نوابغ في الشعر والأدب نظموا هذه القصائد والدواوين ، كما هو الحال في الآثار العلمية الموروثة.

فهذه الآثار أعني الدواوين والكتب ، محسوسة ، ولكن مؤلفيها ليسوا محسوسين في زمان إدراك الآثار ، ولكنها بالذات أُمور محسوسة في ظرفها. فيستدلّ ـ إذن ـ بالمحسوس في الآن ، على المحسوس بالذات ، استدلالاً آيوياً.

الثاني : الاستدلال بالمحسوس على غير المحسوس بالذات ، وهذا الاستدلال بإتقان المصنوع على علم الصانع وقدرته ، وبجماله على ذوقه وبراعته. ومن هذا أيضاً ، الاستدلال بالآيات الموجودة في عالم الكون على أنّ له صانعاً عالماً قادراً قام بتنظيم الكون وتنسيقه وفق قوانين وسنن تحيّر العقول.

والماديون يقرّون بكلا الاستدلالين ولا يفرّقون بينهما في حياتهم العملية. فهم كما يستدلّون بالكتاب الفلسفي على وجود فيلسوف ألفه وكتبه ، يستدلّون بأفعال الرجل وتصرفاته ، على روحياته ونفسياته من حسن وسوء ، وصفاء وخبث ، وإخلاص وخيانة ، مع أنّ حسن السريرة وسوءها ، وصفاء النفس وخبثها ... كلها أُمور غيبية غير مرئية ولا واقعة في أُفق الحواس. ولكن مع ذلك كلّه تراهم إذا وصل الأمر إلى المسائل العقائدية وما يرجع إلى ما وراء الطبيعة ، ينكرون الاستدلال الثاني ، أو يشكّون فيه ، مع ما عرفت من جريان سيرتهم العملية عليه في أمورهم العادية. وهذا ممّا ينقضي منه العجب!!.

وبرهان النظم الّذي يعتبر من أهم أدلّة الإلهيين على إثبات صانع العالم ، يرتكز أساساً على الاستدلال بالآية على ذيها بصور وتقارير مختلفة لإثبات الصانع العظيم.

ومجمل القول فيه هو أنّ العقل إذا لاحظ النظام البديع بما فيه من النواميس المبنية على القواعد الدقيقة ، يذعن بأنّه صادر عن فاعل عالم محيط بالمادة وخصوصياتها ، والقوانين والنواميس المتحكمة في أجزاء الكون ، من ذرّته إلى مجرّته ، وأنّه لا يصحّ أن يستند هذا النظام إلى نفس المادة الصمّاء ويعدّ من آثارها ، أو يستند إلى الصدفة. وهذا استدلال عقلي آيوي.

---

(١) والقرآن يسمّي هذه المعرفة وسابقتها معرفة (آيوية) وهي الوقوف بالآية وخصائصها ، على ذي الآية وصفاته ، ويحثّ عليها في كثير من آياته. وعلى ذلك فمعرفة وجود خالق الكون لا تختلف عن معرفة الحضارات وأصحابها ، فالاستدلال عليها من باب واحد وهو الاستدلال بالآية على ذيها ، وسيأتي الكلام في ذلك.

ألمعرفة آلآيوية في القرآن :

ركز القرآن الكريم على هذا النوع من المعرفة آلكونية، و كرّر في كثير من آياته قوله تعالى : (وَ مِنْ آياتِهِ بهذا الخصوص) : الروم؛ ٢٠ و ٢١ و ٢٢ و ٢٣ و ٢٤ و ٢٥ و ٤٦ ، فصّلت : ٣٧ و ٣٩ ، الشورى : ٢٩ و ٣٢.

و : (إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ) يونس : ٦٧ ، الرعد : ٣ و ٤ ، إبراهيم : ٥ ، الحجر : ٧٥ ، النحل : ١٢ و ٧٩ ، مريم : ١٢٨ ، المؤمنون : ٣٠ ، النمل : ٨٦ ، العنكبوت : ٢٤ ، الروم : ٢١ و ٢٢ و ٢٣ و ٢٤ و ٣٧ ، لقمان : ٣١ ، السجدة : ٢٦ ، سبأ : ١٩ ، الزمر : ٤٢ و ٥٢ ، الشورى : ٣٣ ، الجاثية : ١٣.

و نحو ذلك ممّا يفيد تأكيده على لزوم التعرف على ذاته سبحانه وأسمائه وصفاته وما فيه من الكمال والجمال ، عن طريق النظر والتدبر في آثاره وآياته ، نظير الاستدلال بالموسوعة العلمية على تبحّر مؤلفها وجامعيته في المعرفة.

فذاته سبحانه ، بما أنّها مجهولة الكنه ، لا يسع العقل البشري الممكن أن يتعرف عليها ، فلذا لم يكن بدٌّ من اللجوء إلى آثاره، والنظر فيها ، والاستدلال بها على ما في مؤثرها من كمال وجمال ، وهذا الطريق متاح للجميع.

ونكتفي في المقام بذكر بعض الآيات من سورة الروم المباركة ، يقول تعالى :

(وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ إِذا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ* وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ* وَمِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوانِكُمْ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِلْعالِمِينَ* وَمِنْ آياتِهِ مَنامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهارِ وَابْتِغاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ* وَمِنْ آياتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ ماءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ* وَمِنْ آياتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّماءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذا دَعاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) الروم : ٢٠ ـ ٢٥.

لقد كان العرب الجاهليون يفرّقون بين الخلق والتدبير ، فينسبون الخلق إلى الله سبحانه ، والتدبير إلى أرباب الأصنام ، فكانوا يعبدونها لتكون لهم شفعاء عند الله ، فجاءت الآيات لتردّ تلك المزعمة ، وتثبت أنّ الخلق والتدبير كليهما لله سبحانه ، وأنّه هو المدبّر وبالتالي هو الربّ, و الرب في اللغة تعنى الصاحب ، يقال : ربُّ البستان و ربُّ الدار و ربُّ القطيع ويراد به من إليه تدبير أمر البستان والدار والقطيع وتلبية جميع مستلزمات نموها وعيشها وبقائها. دون غيره ، مستدلة بالشهود على الغيب ، وبالآية على ذيها. وقد رتّبت الآيات المذكورة وصيغت على وجه بديع ، آخذة من بدء خلق الإنسان وتكوّنه ، ثمّ تصنيفه صنفين : ذكر وأنثى ، ثمّ ارتباط وجوده بالسماء والأرض إشارة إلى أنّ المراد من قوله : (وَمِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَالْأَرْض ...) ، ثبات السماء والأرض على وضعهما الطبيعي الملائم لحياة النوع الإنساني المرتبط بهما. ، واختلاف ألسنة الناس وألوانهم ، ثمّ سعيهم في طلب الرزق ، وسكونهم في منامهم ، ثمّ إراءة البرق ، وتنزيل الأمطار حتّى تحيا الأرض وتصلح لاستفادة الإنسان منها واستنمائها ؛ إلى أن تنتهي الآيات إلى قيام السماء والأرض إلى أجل مسمّى ، ليتم لهذا النوع الإنساني ما قدّر له من أمد الحياة.

وقد جاء في فواصل الآيات قوله : (يَتَفَكَّرُونَ) ، (يَسْمَعُونَ) ، (يَعْقِلُونَ) ، مشيرةً إلى أنّ دراسة هذه الآيات يوقفنا على أنّه سبحانه هو المدبّر كما هو الخالق ، ببيان أنّ الإمعان فيها يعرب عن أنّ الخلق والتدبير ممتزجان ، بحيث لا يمكن أن ينسب الخلق إلى فاعلٍ والتدبير إلى فاعلٍ آخر ، فإنّ ذلك إنّما يتصور إذا كان التدبير منفصلاً عن الخلق ، كما في ربّ البستان وغيره ، فإنّه إنّما يهيئ له ما يضمن بقاءه من تنظيف الأرض ، وشق الجداول وتنقيتها ، وإيصال الماء إلى الأصول ، وتسميد الأرض وغير ذلك ممّا يصلح الأشجار ويهيّئها للإثمار ، من دون أن يكون هو خالقاً للأشجار والثمار بوجه من الوجوه. وأمّا العامل الّذي يشاهده الإنسان ، وجاء ذكره في الآيات ، فإنّما هو سبيكة واحدة امتزج فيها الخلق والتدبير ، فلا يمكن الفصل بينهما.

وقد استدلّ إبراهيم عليه السلام على بطلان ربوبيّة الكوكب و القمر والشمس بآثارها الحسيّة ، وهي أُفولها وغيبتها عن الإنسان ، ولا يصحّ أن يكون الربُّ غائباً عن مربوبه ، فكيف يمكن أن تُعَدَّ الأفلاك أرباباً للإنسان الّذي يحتاج إلى التدبير في جميع آنات عمره ولحظات حياته؟

يقول تعالى حاكياً هذا الاستدلال : (وَكَذٰلِكَ نُرِي إبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ* فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ* فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ* إنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ)(الأنعام : ٧٥ ـ ٧٩.).

و هكذا يبدو أن للخيال و الأوهام مكان في حياة الأنسان مهما إدعى العقل, لذا يجب التفريق بين الحقيقة و الوهم الذي لا وجود له و كذلك معرفة الفرق بينه – الوهم – و بين الخيال الذي يعتبر منطلق للتقدم و البناء و التشيد في الحياة, و سنبيّن ذلك في الفصل القادم إن شاء الله.

ألفصل آلحادي عشر

ماهيّة الحقيقة و الوهم :

ألفصــل ألحـادي عشــر :

مـاهيّة ألحقيقة و آلوهم :

تمـهيد :

لقد طال الحوار محتدماً بين أنصار الحقائق و الأوهام ، و كان لكلٍّ أعوان ، فلم يبرح الحجاج قائماً على ساق عبر قرون متطاولة بين الطرفين, و قد أسهبت بآلبحث في هذا الموضوع في كتابي الموسوم بـ : [ألطبابة الكونية] أيضاً.

فإذا كان الحال هذا ، فيجب على كل ذي لبّ أن يتعرف على :

ملاك الحقيقة ما هو؟

وملاك الوهم ما هو؟

و كيف توصف قضية بكونها حقة ، وأُخرى بكونها باطلة؟

أو يحكم على فكر بالصواب ، وعلى آخر بالخطإ؟

أو على خبر بأنّه صادق ، وعلى آخر بأنّه كاذب؟

ثمّ بعد التعرف على الملاك الّذي يكون به الشيء حقّاً أو باطلاً ، لا بدّ من معرفة الطريق الّذي نستكشف به وجود ذلك الملاك، ليكون سلوكه موصلاً إلى ما نتطلبه من حقيقةٍ وصدق وصواب.

والبحث الأول بحث ثبوتي ، نبحث فيه عن الملاك الواقعي لاتّصاف القضايا في نفسها بالحقيقة أو البطلان ، سواء أكانت هناك معرفة أم لا. وأمّا البحث في الثاني فإثباتي ، وهو طريق معرفتنا باتّصاف القضية المطروحة أمامنا بأحد ذينك الوصفين.

و إن شئت فعبّر عن البحث الأول بقولك : ما هو ملاك كون شيء حقيقة أو وهماً؟

و عن الثاني بقولك : ما هو ملاك معرفة الحقيقة وتمييزها عن خلافها؟

وإن أردت قلت بعبارة ثالثة : البحث في الأوّل بحث كليٌّ ، لا يمت إلى قضية خاصة بصلة ، وإنّما العقل يقسّم الأفكار والقضايا إلى حقّة و باطلة ، فنسعى إلى معرفة الملاك الّذي به تنقسم القضايا إلى ذينك القسمين. ولكن البحث في الثاني بحث عن قضية شخصية مطروحة في باب فلسفي أو علمي ، نريد أن نعرف أنّها قضية حقيقية أو باطلة ، فنسعى إلى إثبات وجود ملاك الحقيقة أو ضدّها فيها.

و لنمثل لذلك بالعالم الطبيعي الّذي يبحث عن حقيقة الذهب والفضة ، فبعد البحث والتحليل يتوصل إلى أنّ الذهب هو عنصر طبيعي ، معدني ، أصغر اللون ، رنّان ، يذوب عند درجة (١٠٦٣) سانتيغراد ، و يغلي عند درجة (٢٩٧٠).

والفضة عنصر ، طبيعي ، معدني رمادي اللون ، يذوب عند درجة (٨ و ٩٧٠) سانتيغراد ، ويغلي عند درجة (٢٢١٠).

ثمّ بعد ما تبينت له الحقيقة بصورتها العلمية ، ربما يواجه قضية جزئية ، كتشخيص هذا الخاتم الّذي يلبسه ، هل هو ذهب أو فضة ، فهنا يحتاج إلى ملاك آخر ، يوصله إلى معرفة أيٍّ من ملاكات حقيقة الذهب والفضة موجودة فيه.

و يرى الفلاسفة الإسلاميّون أنّ القضية الصادقة هي المطابقة للواقع ، و الكاذبة هي المخالفة له.

ولأجل معرفة المزيد, فقد فصلنا البحث في هذا الموضوع في كتابنا الموسوم بـ: (ألطبابة آلكونية – الجزء الأول)(1).

و لا نريد تكرار ذلك هنا والكتاب منشور عبر الرابط أدناه لمن يريد المزيد .

---

(1) الرابط الخاص بآلكتاب :
https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%A8%D8%A7%D8%A8%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%88%D9%86%D9%8A%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%88%D9%84-pdf

ألفلاسفة آلإسلاميّون :

لم يعرف الإسلاميّون (الفلسفة) إلّا بعد إطلاعهم على ثقافة الغرب .. رغم إنّ علم الكلام يمكن إعتباره البديل عن الفلسفة لأنه يقوم بنفس آلدّور و العمل الفلسفيّ الغربيّ, على أي حال لقد بحثنا هذا الموضوع في كتابنا (فلسفة الفلسفة الكونيّة) لمن يريد أن يعرف المزيد!

لقد تعرفنا على بعض ألشّخصيّات من أنصار منهج اليقين ، و كانت آراؤهم هي السائدة حتّى بزغ فجر الإسلام وظهرت طلائع الحضارة الإسلاميّة ، وعمّ نور الإسلام مشارق الأرض ومغاربها ، فنشطت المعارف والأبحاث الفلسفية بنقل ما وقف عليه المفكرون المسلمون من كتب فلسفية وطبيعية ، إلى اللغة العربية, ولم يكتفوا بمجرّد النقل والترجمة، بل تحمّلوا عبئاً كبيراً في تكميل و تهذيب ما وصل إليهم من تراث اليونان ، وكانت نتيجة هذه الجهود أن حدثت حضارة من أرقى الحضارات الّتي عرفها التاريخ ، وبلغت الأُمّة الإسلامية في مدّة وجيزة شأواً عظيماً في مجالات العلوم والفلسفة ، حتّى غَدَتِ العواصم الإسلامية معاهدَ للعلوم ومراكز للفلسفة ، يقصدها الشرقي والغربي ، و يطوف عليها رواد الفضيلة.

وسلك جُلُّ الفلاسفة المسلمين منهج اليقين بين مشائيّ يعتمد على البرهان و الحسّ معاً ، و إشراقيّ يعتمد على تهذيب النفس و إعدادها لتلقي الحقائق من عالم الغيب.

والكلّ من أنصار اليقين وإنْ كانت دروبهم إلى المعرفة اليقينية مختلفة.

و قد كانت الغلبة للمشائين عند الفلاسفة القدماء، فروّجوا العقل و الحسّ و أعطوا كلّ واحد منهما حقّه, لكن ظهور الفلاسفة المتأخرين بعد القرون الوسطى قد أعطوا أبعاداً أخرى للموضوع, حين أضافوا له الخيال و البعد الغيبي و الإشراق و الإلهام و الرسل و غيرها كواقع تم البرهنة عليه من خلال نظريات عدّة, بل بدت الفلسفة الأسلامية شيئا فشيئاً أقرب للواقع و أضمن لتحقيق سعادة الإنسان و سنعرض هذا الموضوع الهام إن شاء الله معتمدين على كتاب الله و آراء الفلاسفة الذين فلسفوا ظهور الوجود و علّة خلق الأنسان و ما يرتبط بذلك و هم أصدق الناس, و آلله تعالى هو آلأصدق منهم جميعاً.

ألفلسفة آلإسلاميّة من خلال نظرة ألفلاسفة آلمُستشرقيّن :

هنري كاربون:

قد يتوهم ممّا ذكرنا أنّ الآية؛ [وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا] (النحل / 78) تنفي المعلومات الفطريّة المودعة في ذات الإنسان ، ولكنه توهّم باطل ، لأنّ الآية الكريمة ترمي إلى نفي كل معرفة فعلية للإنسان حين ولادته و مجيئه إلى الدنيا، و هذا لا ينافي وجود معلومات فطريّة مختمرة.

و لكي نحصل على فكرة واضحة عن الإسلام ننقل إليكم بإختصار حقيقة الإسلام عن لسان فيلسوف غربي من فرنسا قضى عمره في الدراسات الشرقية و بشكل خاص الأسلامية, حيث سافر إلى مصر و المغرب العربي و الحجاز ثمّ إيران ليطلع على تفاصيل كثيرة و دقيقة عكس من خلالها نظرته للأسلام بلا تحييّز أو عصبيّة لأنه أساسا لم يكن منتمياً لأي مذهب إسلامي, و إنما توصل للحقيقة من خلال مطالعاته التي إمتدت عدة عقود!

فمن هو (كوربان) أوّلاً و كيف بدأت أسفاره و قصّته كمقدمة لتعريف الإسلام بدقة ثم حقيقة إستبصاره !؟

هنري كوربان (1903 - 1978) فيلسوف و مستشرق فرنسي صبّ اهتمامه على دراسة الأديان و مذاهب الإسلام بشكل خاص, بما فيها (الشيعيّة) , فترجم أمّهات الكتب في هذا المجال من (السّهروردي إلى صدر الدِّين الشيرازي مروراً بابن عربي حتى الفيلسوف محمد حسين الطباطبائي) و حقّقها وعلّق عليها.

لقد كان زميلاً للفيلسوف (روجيه غارودي) رئيس قسم الفلسفة في السوربون و قد تناوب معه على رئاسة قسم الفلسفة و العلوم الأجتماعية و الدينية في تلك الجامعة العريقة, علماً أنّ روجيه (رجاء) غارودي بآلمناسبة هو الآخر قد أعلن إسلامه, و عزم اللقاء بآلفيلسوف (محمد باقر الصدر) في النجف/العراق نهاية السبعينات بعد ما إطلع على كتابيه (فلسفتنا و إقتصادنا), لكن النظام الصدامي الجاهل و أجهزته القمعيّة الغبية المجرمة حالت دون ذلك, فعند وصوله(غارودي) لمطار بغداد سأل عن مدينة النجف لزيارة (ألفيلسوف محمد باقر الصدر) الذي كان معارضاً لسياسات البعث .. لكن أمن المطار و بآلتنسيق مع المخابرات الصدامية تنكروا لذلك و قالوا له : لا نعرف ولا يوجد مثل هذه الشخصية في العراق و في النجف, و تمّ تدبير مؤآمرة مع أمن النجف عن طريق المخابرات العراقيّة حيث جمعوا بعض المعممين و المتعاونيين مع النظام و إستقبلوا (روجيه غارودي) و إدعوا بعدم وجود شخصية من هذا القبيل في النجف, و رغم إصرار (روجيه غارودي) على وجوده و إنه متأكد من ذلك و يعرفه عن طريق زملاء له في فرنسا؛ لكنهم رفضوا التصريح بذلك, و حالوا دون تحقّق ذلك اللقاء الذي كان من الممكن أن ينتج فيلسوفاً مستبصراً آخر كـ (هنري كاربون) بعد لقائه بآلعلامة الطباطبائي في قم ..

إستبصار ألفيلسوف هنري كاربون:

أصبح لـ (كوربان) بعد سنوات من البحث و الدراسة في الدين الإسلامي ميل للإسلام، و بالخصوص الأئمة الأطهار(ع). وبعد دراسة الدّين الإسلاميّ اطَّلع على حكمة الإشراق للسهروردي ألشهيد، وأخذ يهتم بعلوم الحكمة والعرفان المنتشرة في إيران.

وشيئاً فشيئاً أصبح بعيداً عن الأفكار الغربية، وعن أستاذه في أوروبا لوي ماسينيون. فاعتنق الدين الإسلامي سنة 1945م، ثم سافر إلى إيران لإشباع رغبته من الحكمة والإشراق.

وُلِد المستشرق الفرنسي (هنري كوربان) في سنة 1903 في باريس عاصمة فرنسا.

حصل من جامعة السوربون على الليسانس في الفلسفة عام 1925، و الدبلوم العالي عام 1926 ثم على دبلوم معهد الدراسات العليا من جامعة باريس عام 1928 ودبلوم مدرسة اللغات الشرقية في باريس عام 1929م.

في الإسلاميات كان تلميذاً لـ (لويس ماسينيون) الذي كان بآلمناسبة أستاذاً للدكتور المفكر عليّ شريعتي، و قد أُختير أستاذاً لكرسي الإسلاميات في مدرسة الدّراسات العليا بجامعة السوربون خلفاً لماسينيون وبإصرار منه، وظلّ يشغله حتى أحيل إلى التقاعد.

وفي عام 1946 اختارته وزارة الخارجية الفرنسية رئيساً لقسم الإيرانيات في معهدها بطهران، وهو من المؤسسين الأصليين لمؤسسة الإيرانيات التي نشر فيها الوافر من دراساته، وقد كافأته إيران بالأوسمة والألقاب.

آثاره و مؤلفاته :

بلغت مؤلفاته 197 عنواناً طُبعت في طهران وباريس، منها: كشف المحجوب ـ رسالة في المذهب الإسماعيلي، وللسهروردي: حكمة الإشراق النص العربي، ورسالة في اعتماد الحكماء، وكتاب جامع الحكمتين.

تأثير العلامة الطباطبائي(رض) عليه :

كـان لاتصال هنري كوربان بـالمرحوم العـلامة الطباطبائي ومساعيه في ترجمة تراث العرفان لدى الشيعة للغربيين أثر كبير عليه. فعندما احس بالفراغ المعنوي لدىالغرب رأى في العرفان الشيعي خصوصيات ملء ذلك الفراغ فاقترحه، ثم جاء الى ايران وبذل مجهوداً كبيراً للتعرف على العرفاء والفلاسفة في المجتمع الإيراني.

ثم أقام علاقة وثيقة مع المرحوم العلامة الطباطبائي و تتلمذ على يديه في معرفة الإسلام و مذهب أهل البيت(ع) ثمّ نقل محاضراته للفرنسية كما قام تلامذته و مساعدوه بنقلها للإنجليزية أيضاً و نشروها عالمياً.

إسلامه :

أصبح لـ (كوربان) بعد سنوات من البحث و الدراسة في الدِّين الإسلامي ميلاً للإسلام، و بالأخص لنهج ألأئمة الأطهار (ع)، و شيئاً فشيئاً أصبح بعيداً عن الأفكار الغربية، وعن أستاذه في أوروبا لويس ماسينيون. فاعتنق الدين الإسلامي عام 1945، ثم سافر إلى إيران وكان يقضي معظم أوقاته خلال السنوات التي قضاها في إيران بمناظرة علماء الشيعة، ومباحثتهم، وتبادل وجهات النظر معهم.

ألإستشراق و الإسلام :

و أمثال كوربان موجودون في الغرب، كالسيد (مادلون) مؤلف كتاب «خلافة محمد»، وقد ترجم الكتاب من قبل الروضة الرضوية واختير كتاب العام أيضاً، إلّا أنَّ الكاتب تعرّض لانتقادات حادة من قبل الوسط الوهابي وغيره، وحتى من قبل الغربيين أنفسهم.
ولكن الفيلسوف المستشرق الدكتور (هنري كوربان) من القلائل الذين فهموا حقيقة التاريخ الإسلاميّ و كتبوا بنزاهة و إنصاف، و اكتشفوا حقائق كبيرة في الدّين الإسلامي الحنيف, تلك الحقائق التي إنعكست إيجابيّاً لدى الأوساط العلمية في الغرب.
و قد إستغلّ كوربان فترة وجوده الطويلة في إيران فاطلع على المخطوطات والوثائق الإسلامية، و اتصل بكبار رجال الفكر والدين هناك.

.

أهم أسباب تشيّعه :

بعد أن إعتنق الدِّين ألإسلاميّ إختار المذهب الشيعي الإثنا عشري - مذهب أهل البيت (ع) - وذلك لأنّ مذهب التشيّع هو وحده الذي يعتقد - بعد ختم النبوة بالرسول محمد (ص) - باستمرار رابطة الهداية والتكميل عبر ولاية الأئمة الباقين والذي لابد من وجود أحدهم حياً الى يوم القيامة.

أي إنّ الاعتقاد بالامام المهدي (عج) في هذا الزمان كان من أهم أسباب إختيار الدكتور كوربان للتشيع من بين المذاهب الاسلاميّة الأخرى.

لقد إعتقد الفيلسوف (كوربان) بأنّ الديانة اليهودية قد إنتهى دورها بوفاة النبي موسى (ع) و أنقطع اليهود عن الأتصال بآلله لأنعدام الواسطة, و كذلك المسيحية إنتهت دورها بعد صعود عيسى بن مريم إلى السماء, و هكذا المسلمين السُّنة الذين إعتقدوا فقط بآلنبي محمد(ص) و الخلفاء الأربعة, لكن بعد وفاتهم إنقطع إتصالهم بآلغيب , لكن المذهب الشيعي هو الوحيد الذي ما زال متصلاً بآلسماء و الغيب عبر الأمام الثاني عشر(ع), و العقل لا يمكن أن يقبل غير هذا المذهب بكونه أصح المذاهب و الديانات بعد وفاة الرسول و هكذا الأئمة الأوصياء من بعده حتى الأمام الثاني عشر(عج).

و قد ذكر الاستاذ (جلال الدين آشتياني) في مقال له؛ [أنّ كوربان عندما حضرته الوفاة كان يترنم بعبارات من الزيارة المعروفة لصاحب الزمان (عج): السلام على صاحب الدّعوة النبويّة].

و هذا يدل على أن المسألة عند كوربان أسمى من مجرد ترجمة تراث ثقافي، بل كانت لديه رغبة جامحة و ذاتية لموضوع الإمام المهدي (عج).

بداية قصة الدكتور كوربان مع التشيّع :

بدأت قصّة كوربان مع فكر أهل البيت (ع) عندما طلب لقاء مع السيد الطباطبائي صاحب تفسير (الميزان) لأجل المناقشة القائمة على أساس تقبُّل وجهات النظر المنطقية، و كانت النتيجة مثمرة و مفيدة فيما أراد كوربان من نقاط طرحها و ناقشها مع السيد الطباطبائي للتعرف على مذهب أهل البيت(ع) الذي يعتقد به الشيعة, فكاربون و من خلال مروره بآلمغرب العربي و تونس و مصر و السعودية و غيرها قد تعرّف على تفاصيل الإسلام من خلال المذاهب المنتشرة و المعروفة في تلك البلدان.

و الحقيقة أنّ الطباطبائي انطلق في حواره مع كوربان من نقطة أنّ الإسلام الأصيل وعلوم أهل البيت (ع) لم تعرف طريقها إلى العالم الغربي، و ذلك لأن المستشرقين الذين درسوا الإسلام؛ عكسوا بُعداً واحداً عن الأسلام، من خلال اعتمادهم على

مصادر فريق واحد و إهمالهم للفريق الآخر, فكانت نتيجة ذلك أنّ الصّورة التي تشكلت لدى الغرب عن التشيّع لم تزد عن كونه فرقة منشقَّة عن الإسلام، و اختلفت مع الأكثرية على قضايا منها الخلافة و الحكم.

وصف العلامة الطباطبائي لكوربان :

لقد وصف العلامة الطباطبائي عقلانية و نزاهة و صفاء سريرة هنري كوربان بقوله :

[كان كوربان رجلاً سليم النفس يتّسم بالموضوعية والإنصاف، وغالباً ما كان يقرأ أدعية الصحيفة المهدوية وهو يبكي، إنّ كوربان الذي درس القرآن الكريم بعمق و جاهد نفسه للوصول إلى الحقائق الإسلامية من خلال مدرسة أهل البيت (ع)، جعلت منه إنساناً لا يخشى في الحقّ لومة لائم، و ليس هذا بالشيء الغريب، لأن الله سبحانه و تعالى أخبرنا في محكم تنزيله أنّ الذي يأتم بالذكر الحكيم الذي لا يعلم حقّ تأويله إلا هو سبحانه و الراسخون في العلم أئمة الهدى (ع) فإنّ الله سيقوده إلى شاطئ الأمان, بقوله تعالى؛

[يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم].
(المائدة: 16).

ماذا قال كوربان عن الإسلام :

لقد أسفر اطلاع كوربان على مذهب أهل البيت (ع) من خلال ما قرأ لكبار رجال هذا المذهب من السابقين و من اللاحقين، بالإضافة إلى حواراته مع الفيلسوف العارف الطباطبائي، كلّ هذا أسفر عن نتيجة حاسمة و نهائية توّجَت أبحاثه عن هذا المذهب النقي، و يمكن لنا أن نورد شيئاً من هذه النتيجة معتمدين في هذا على ما قاله كوربان نفسه عن هذا المذهب بقوله:

[في عقيدتي أن التشيّع هو المذهب الوحيد الذي حفظ بشكل مستمر رابطة الهداية بين الله والخلق، وعلقة الولاية حيّة إلى الأبد، فاليهودية أنهتْ العلاقة الواقعية بين الله والعالم الإنساني في شخص النبي موسى (ع)، ثم لم تذعن بعدئذ بنبوة السيد المسيح والنبي محمد (ص)، فقطعتْ الرابطة المذكورة، والمسيحية توقفتْ بالعلاقة عند المسيح (ع)، أما أهل السنة من المسلمين فقد توقفوا بالعلاقة المذكورة عند النبي محمد (ص)، وباختتام النبوة به لم يعد ثمّة استمرار في رابطة العلاقة (في مستوى الولاية) بين الخالق والخلق، التشيّع يبقى هو المذهب الوحيد الذي آمن بختم نبوة محمد (ص) وآمن في الوقت نفسه بالولاية، وهي العلاقة التي تستكمل خط الهداية وتسير به بعد النبي وأبقى عليها حية إلى الأبد].

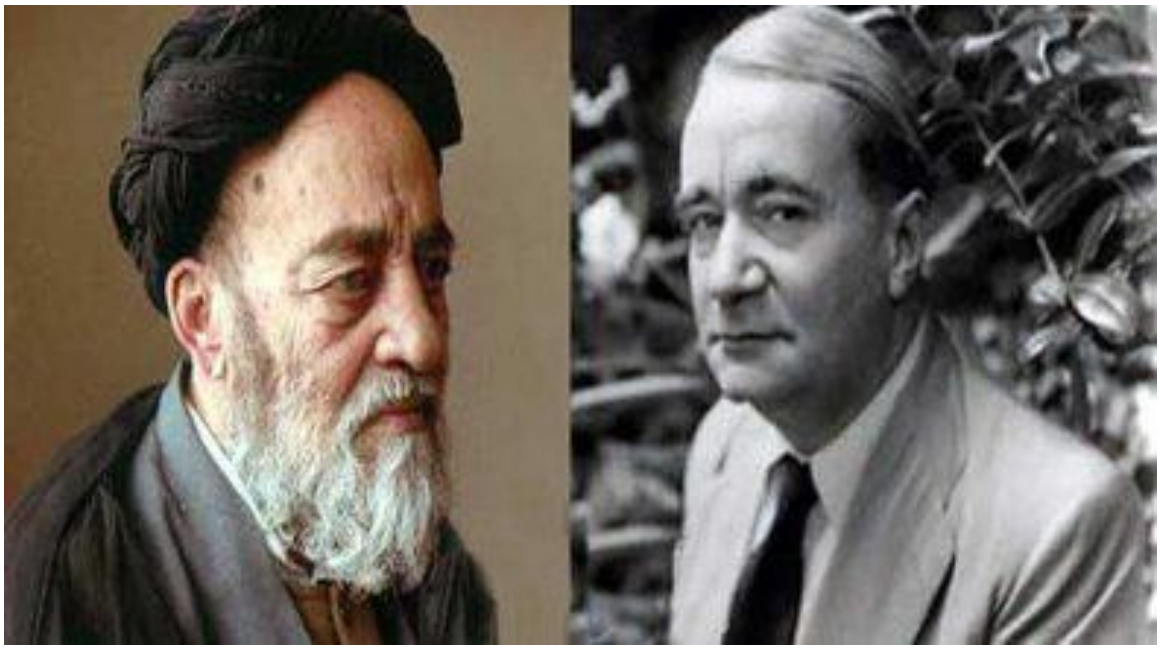
إن معارضة كوربان للفكرة التي نقلها المستشرقون عن الإسلام والتشيّع إلى أبناء الغرب جعلت منه باحثاً متفرداً وعالماً متميزاً في طريقة البحث والدراسة وفي طريقة إيصال نتائج هذه الدراسات والبحوث إلى عالم الغرب المادي الذي تشرب بالأفكار الخاطئة عن دين لا يعلم عن حقيقته إلا ما نقل إليه من صور مشوهة عنه.

و يقول كوربان في ذلك :

[من هذه الجهة بذلت جهودي على قدر ما أستطيع لتعريف العالم الغربي بمذهب التشيّع على النحو الذي يليق به ويتسق مع واقعية هذا المذهب، وسأبقى أبذل الجهود في هذا الطريق].

و كان من حصيلة الدراسات التي قام بها كوربان أن خرج بالعديد من الكتب عن المذهب الشيعي و لعل من أبرز هذه الكتابات؛ الكتاب الذي يحمل عنوان [عن الإسلام في إيران ـ مشاهد روحيّة و فلسفية], و قد قام الأستاذ نواف الموسوي بترجمته إلى اللغة العربيّة, و يتوزع الكتاب المذكور على سبعة فصول و هي:

ـ التشيّع و إيران.
ـ مفهوم التشيّع الأثنى عشري.
ـ معركة التشيّع الروحية.
ـ ظاهرة الكتاب المقدس.
ـ في الباطل والتأويل.
ـ مبحث النبوة ومبحث الإمامة.
ـ معنى الإمام للروحانية الشيعيّة.



أثر كوربان على تغيير نظرة الغرب عن ألتّشيّع :

الأثر الذي تركه الإسلام عموماً والمذهب الشيعي خصوصاً على (هنري كوربان) بعد أن أمضى ما يقارب ثلاثة عقود من الزمن في دراسة هذا الفكر العميق، يتجلّى في تغير النظرة المشؤومة في العالم الغربي عن الإسلام كدين سماوي وعن المذهب الشيعي كفكر إسلامي أصيل.

و من أشهر مَنْ تأثر بكوربان الأستاذ (فرانسوا توال) فقد إهتمّ بالتشيّع، و من أشهر ما كتبه كتاب بعنوان: (جيوبوليتيك ألتشيّع).

يقول (توال) مؤكداً تأثره بالدكتور هنري كوربان : [منذ وقت طويل انصب اهتمامي على التشيّع بعد أن اطلعت على مؤلفات هنري كوربان التي التهمتها كلها].

و يُؤكد (فرانسوا توال) :

[أنّ الإسلام بمفاهيمه الرّوحيّة و العقائدية العامة لن يتمّ فهمه ما لم نفهم نحن أهل الغرب المذهب الشيعيّ القويم ، و يؤكد قائلاً: [سيبقى هذا العالم الإسلاميّ غير مفهوم منّا سواء كان بشكله السياسي أو بشكله الجيوبوليتيكي أو بشكل حوار الأديان إذا كنا لا نعرف التشيّع].

لقد مات (هنري كوربان) عام 1978م و لكنّه كما يقول عنه (ضياء الدِّين دهستري) مترجم كتاب كوربان (أرض ملكوت] : [إن كوربان أشهر إسلامه سنة 1945م بعد أن قدّم خدماته العلميّة الجليلة للعالم الغربي و الشرقي, و أفنى حياته في سبيل إعلاء و نصرة الفكر الشيعيّ المحتضن و المقتفي للآثار و المبادئ الفكريّة الخالدة لأهل البيت الأطهار (ع)].

ألفيلسوف (كوستاف لوبون) أنصف آلأسلام أيضاً :

المستشرق و عالم الاجتماع الفرنسي كوستاف لوبون (1841 - 1931م)؛ مدح الإسلام و أثنى على دوره في التقدم و بناء آلحضارة الحديثة في الوقت الذي يعتبره البعض خطأً بأنه فيلسوف ماديّ لا يُؤمن بالأديان مطلقاً!

و يربط لوبون بين تقدم المسلمين حضاريا و تمسكهم بالإسلام مؤكّدا أنّ تراجعهم الحضاري يرتبط ايضا بتخلفهم عن الدين، فيقول في كتابه حضارة العرب الذي وضعه عام 1884م وترجمه إلى العربية عادل زعيتر: [حين كان المسلمون متمسكين بدينهم كانوا سابقين أيضاً في الدنيا، ولما ابتعدوا عن دينهم وتعاليمه صاروا تابعين لغيرهم وعالة عليهم، فالمسلمون يدفعهم دينهم إلى التقدم، ويتأخرون بتأخرهم عن دينهم].

إهتمّ لوبون في هذا الكتاب بتوضيح ما للمسلمين من فضل على المجتمعات الغربيّة و خصوصا الأوروبية, فقد أكّد أنّ العرب هم الذين حافظوا على منجزات العالم اليونانيّ و العالم اللاتيني القديم و طوّروا علومه و دراسته حتى إن الجامعات الأوروبيّة و منها جامعة باريس عاشت مدّة ستمائة عام على ترجمات الكتب العربيّة و جرت على أساليب العرب و علماء المسلمين في البحث والاستدلال.

وبالرغم من اشتغال لوبون في بداية حياته كطبيب بعد أن أنهى دراسته للطب عام 1866م إلّا أن حُبه للسفر و الترحال وزيارة المجتمعات الشرقية في آسيا و شمال إفريقيا ؛ إتّجهت به إلى العمل بالبحث الأثري و العلوم الإنسانيّة و دراسة تطور المجتمعات البشريّة ليبدأ إهتمامه بدراسة الحضارة العربيّة و تطوّر المجتمعات الإسلاميّة و يبرز كأحد أهمّ المستشرقين الذين كتبوا عن الإسلام خصوصاً في كتابيه (حضارة العرب) و (الدين و الحياة).

وقد أثرت رحلات (لوبون) إلى بلاد المشرق العربي و شمال إفريقيا و اقترابه من المجتمعات العربية و الحضارة الإسلامية على توجهاته البحثيّة خصوصاً بعد أن رأى كمّ الجحود و النكران اللذين ينظر من خلالهما الغرب للحضارة العربية .. فآثر أن يبحث من خلال منظوره الاجتماعي في تطور المجتمعات العربية والحضارة الإسلامية ويلقي الضوء على عصر العرب الذهبي و أن يظهره في صورته الحقيقية قدر ما يستطيع.

وعرض في كتابه '(حضارة العرب') أبرز معالم الدور الذي قام به العرب في تاريخ الحضارة فيؤكد :
[أنه كان للحضارة الإسلامية تأثير كبير في العالم، وأن هذا التأثير خاص بالعرب وحدهم، فلا تشاركهم فيه الشعوب الكثيرة التي اعتنقت الدين الإسلامي فالعرب هذبوا البرابرة الذين قضوا على دولة الرومان بتأثيرهم الخلقي، والعرب فتحوا لأوروبا ما كانت تجهله من المعارف العلمية والأدبية والفلسفية بتأثيرهم].

و يضيف [أن العرب بعد أن كانوا تلامذة معتمدين على كتب اليونان، أدركوا أن (التجربة و الرصد) خير من أفضل الكتب، وهي الحقيقة البسيطة التي غابت عن علماء أوروبا لمدة ألف عام في العصور الوسطى، و يعزى إلى الفيلسوف (فرانسيس بيكون) إدراكه أهمية التجربة و العلم التجريبي، ولكن آن الأوان لأن نرد هذا الفضل لعلماء العرب'].

و يمضي (لوبون) إلى الحديث عن المسلمين و العرب في بلاد الأندلس باعتبارها كانت معبر العلوم و الحضارة الإسلامية إلى أوروبا ، فيذكر : [أن عرب الأندلس وحدهم هم الذين صانوا في القرن العاشر من الميلاد، وذلك في تلك الزاوية الصغيرة من الغرب، العلوم والآداب التي أهملت في كل مكان حتى في القسطنطينية ولم يكن في العالم في ذلك الزمن بلاد يمكن الدرس فيها غير الأندلس العربية، وذلك عدا الشرق الإسلامي طبعا]، مشيرا إلى ان بعض النصارى القليلين كانوا يذهبون إلى بلاد الأندلس لطلب العلوم.

وقارن (لوبون) بين سلوكيات المسلم و تعاليم الإسلام التي انعكست على تعامل المسلمين مع غيرهم خصوصاً في فترة الفتوحات الإسلامية و بين سلوكيات الغرب والصليبيين فقال :

[لما أجلي العرب المسلمون سنة 1610م من بلاد الأندلس اتخذت جميع الذرائع للفتك بهم وقتلهم في حين أن العرب لما فتحوا إسبانيا تركوا السكان فيها يتمتعون بحريتهم الدينية محتفظين بمعاهدهم وكنائسهم وحريتهم في العبادة].

و أضاف : [إن العالم لم يشهد فاتحا أرحم من العرب ولا دينا سمحا مثل دينهم وأن القوة لم تكن عامِلا في نشر الإسلام وما كانت انتصارات العرب لتعمي أبصارهم وتحملهم على الإفراط المألوفِ عند الفاتحين في العادة فلم يشتدوا في إرهاق المغلوبين على أمرهم، ولا فرضوا عليهم بالقوة دينَهم الجديد الذي كانوا يريدون نشره في أقطار العالم فتراهم حين دخلوا الشامِ ومِصر وإسبانيا يعامِلون الشعوب بمنتهَى الرفق تاركين لهم أنظمتهم وأوضاعهم ومعتقداتهم غير ضاربين عليهم في مقابلِ السلام الذي ضمنوه لهم إلا جزية ضئيلة كانت على الأغلب أقل من الضرائب التي كان عليهم أداؤها من قبل].

و أرجع (كوستاف لوبون) في مؤلفه (فضل تقدم العرب والحضارة العربية وازدهارها) إلى بعثة الرسول الكريم صلى الله عليه و آله و سلم و ظهور الإسلام في الجزيرة العربية مؤكداً أنّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أصاب في بلاد العرب نتائج لم تصب مثلها جميع الأديان التي ظهرت قبل الإسلام و منها اليهودية و النصرانية و لذلك فهو يرى أنه لا يوجد حدّ لفضل النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـعلى العرب ومن ثمّ على البشرية جميعها.

كما قدّم للغرب والعالم في كتابه (الدِّين و الحياة) توصيفاً منصفاً لنبي الإسلام محمد (ص) في مواجهة التشويه الذي احتوته الكثير من الكتابات الغربية الأخرى.

فقال : [لقد كان محمد صاحب أخلاق عالية و حكمة ورقة قلب و رأفة و رحمة و صدق و أمانة].
و وصف (لوبون) في معرض حديثه عن الرسول (ص), بقوله : [إذا ما قيست قيمة الرّجال بجليل أعمالهم .. كان محمد من أعظم من عرفهم التاريخ، إن التعصب الدّيني هو الذي أعمى بصائر مؤرخي الغرب عن الإعتراف بفضل محمد الذي وحّد العرب في أمة واحدة بفضل الإسلام]؟

و تكفي هذه الشهادات العلنية و العلميّة – الواقعيّة الواضحة و الموثّقة على تقدم و إصالة الإسلام و الفلسفة الإسلامية كخاتمة للكتب السماوية على غيرها من الآيدلوجيات, خصوصاً و أنها صادرة من فلاسفة كبار معروفين قضوا حياتهم في

البحث و التحقيق في مختلف القضايا الفكريّة و بشكل خاص الدّراسات الإسلاميّة و الشرقيّة, حتى توصّلوا لهذه الحقائق العظمى التي تكفي لإثبات رسالتنا الإسلاميّة عموماً و مذهب أهل البيت(ع) خصوصاً هو الأمثل و الأنْمن للأتصال من خلاله بآلسماء بشكلٍ مطمئن و مستمر.

و تلك هي (نعمة المعرفة) حين يُبرهن فلسفيّاً .. لهداية الناس و الوقوف على الحقيقة بشكلٍ كاملٍ و مطمئن, لتحقيق الرسالة الكونيّة التي وجد البشر لأدائها, عبر وجود نظام إجتماعي عادل يعيش بظله الناس من دون وجود الطبقية و الفوارق الاجتماعية و النهب و الفساد و كما هو السائد اليوم في كل بلاد العالم, بسبب إشاعة مقولة غير منطقيّة و غير علمية ـ فلسفية ولا علاقة له بآلحقيقة .. و هي مقولة [فصل ألدّين عن السّياسة و الحُكم], ليخلوا الجوّ و الحكم للفاسدين الغير ملتزمين بآلأخلاق و الفاقدين للوجدان, و لأن الغاية من وراء ذلك(الفصل) الظالم؛ هو إبعاد الحقّ و القيم و العدالة و المساواة عن دائرة الحكم و إطلاق يد ألسّياسيين لإجراء القوانين بحسب مقاسات جيوبهم و مصالحهم بعيداً عن الرقابة الألهية, التي حلّ محلها القوة و الحيلة و الشيطان للحكم بعيداً عن العدالة و الأنصاف عبر تقنين القوانين و إجرائها بحسب مصالح الطبقة الأقتصادية الرأسمالية الحاكمة و التي تريد أكثر من (حصة الأسد) من الأموال و الرواتب و من كل إنتاج و طاقة أو أرض أو بحر أو نعمة ..

لهذا أدعو الناس خصوصاً المثقفين و العلماء أن لا يتركوا نعمة آلمعرفة .. و حيثياتها و أبعادها الكونيّة, خصوصاً معرفة العلم و الثقافة, و الفرق بينهما, فآلناس بما فيهم أهل "العلم" أنفسهم لا يعرفون الفرق بين آلعِلم و بين المعرفة و الثقافة الكونيّة التي تفتح أمامك آفاق السموات و الأرض ببصيرة ممتدة لآخر المدى, فما هو الفرق بين (العلم) و (الثقافة) أو بين (العلم) و (آلجهل) في الفلسفة الكونيّة!؟

و لماذا :

ألعِلم يرفع بيتاً لا عماد لهُ .. و آلجّهل يهدم بيت العزّ و الكرم

و أيّ علِم يُقصد بذاك الذي يرفع البيت – المجتمع – الوطن في نهاية المطاف و يسعد الجّميع!؟

و أيّ (جَهلِ) ذاك الذي يهدم البيت – المجتمع – و يحطم الأوطان و المجتمعات و يُشقي الشعوب حتى العالَم بإسره في نهاية المطاف .. و كما هو حال العالَم اليوم!؟

خصوصاً و أن ذلك البيت ألشعري ألحكيم الذي أبدع فيه آلشاعر؛ يُبيّن لنا الفرق الكليّ عموماً بينهما – بين (الجَّهل) و (العِلم) – و يختصّ بزمان قائله و مستوى المعرفة فيه, فهناك فروق علميّة جوهريّة تَحدّد مصير الناس .. وعلى أهل الفكر و الثقافة و السياسة و الحكم الوقوف عندها و العمل بها حسب قوانين الفلسفة الكونيّة .

ألعِلم بإختصار: ليس الحصول على شهادة جامعيّة(ورقة) أو درجة حوزويّة تشير إلى كونه (آية الله أو حجة الله) أو تُدلّل

حصول صاحبها على بكالوريوس أو ماستر أو دكتوراه في مجال إختصاصه أو موضوع مُعيّن و محدّد و إن كان نائلها يستحقّها بإمتياز وحصل عليها بجهوده!؟

فكم إستاذ و مختصّ في آلعلوم يوجد في بلداننا و العالَم؛ لكن ماذا كان نتاجهم الحقيقيّ؟ وهل حققوا السعادة؟

أم باتوا مجرّد طفيليّات يعتاشون على أكتاف الفقراء و الكادحين و كما هو حال أكثر المسؤوليين في العراق يستلمون الملايين كل شهر من دون أن يقدموا شيئا للوطن أو المواطن.

هذا ناهيك عن كشف أكثر من 26 ألف شهادة مزورة في العراق مؤخراً تم شرائها بآلمال الحرام لأكل الحرام!

و الجّهل بإختصار: لا يعني أنّ صاحبه يُعاني (ألأميّة الأبجديّة) لأنه لم يدخل المدرسة و الجامعة و لم يحصل على شهادة جامعيّة أو حوزة علميّة؛ بل الجاهل الحقيقيّ في الفلسفة الكونيّة قد يكون حاصلاً على جميع الشهادات أعلاه و من جامعات معتبرة دولياً .. لكنه فاقد لأصل الأصول و لموقعه و دوره في عملية النهضة و البناء الحضاري و قبل هذا سبب مجيئه لهذا العالم, و كذلك جهله بمعرفة نفسه و محيطه وهدفه الذي خلق أو درس معظم عمره لأجله, و موقعه من عملية البناء ضمن الجماعة أو الوزارة أو الشعب أو الأمة أو الناس جميعاً و علاقة إختصاصه بالأختصاصات الأخرى, فقد يكون الشخص عاملاً أو فلاحاً بسيطاً أو منظفاً في الشوارع, لكنه يعرف دوره في الحياة و أهمية عمله الذي ينجزه بإتقان في الزمان و المكان المناسبيين, لكونه مسلح بآلفكر و يعلم أبعاد عمله و ماهيته و تأثيره في حفظ و إدامة سلامة المجتمع بغض النظر عن نظرة الناس السلبية عادة؛ مثل هذا (الشخص) يُعتبر أيضا أفضل من أستاذ جامعيّ أو رئيس جمهوريّة أو إمبراطور لا يعلم لماذا صار إمبراطوراً و آلغاية من الحياة لأنه يعاني ألأمية الفكريّة, لهذا لا يزيده موقعه عن الحق سوى بُعداً و شقاءاً وحزناً وبُعداً عن الحقّيقة و أسرار الوجود!

و العَالِم ألمطلوب في الفلسفة الكونية؛ هو ذلك آلمثقف الكونيّ الذي يسعى للتّخلص من الأميّة بكلّ ألوانها و معانيها و وجوهها, و يحوز بجانب علِمه و إختصاصه على معرفة علاقة إختصاصه بآلعلوم الأخرى و كيف يمكن الأستفادة العظمى من إختصاصه في سبيل الهدف الكوني المنشود, و يبحث بإخلاص عن سبب وجوده في الدّنيا و مدى قدرته على فرز الأحداث و مقارنة إختصاصه مع المعايير الكونيّة بمواكبة آخر التطورات المتعلقة بإختصاصه ليستخلص النتائج المفيدة الصحيحة ذات الطابع الكونيّ الكليّ - الأزلي .. لا الحزبيّ أو الشخصي أو الفئوي أو المذهبي الذي تجعله دائماً يعيش ضمن أطرٍ ماديّة و حتى روحيّة ضيقة داخل مساحة جغرافية محدودة لأنه بدون الثقافة الكونيّة لا يرى سوى أرنبة أنفه, لهذا على المثقف الكوني أنّ ينجح في ربط إختصاصه بآلعلوم الأخرى لمواكبة العصر و تمكينه للأبداع و الأنتاج فيها لبناء الحضرمدنية .. و (الحضرمدنية)؛ مصطلح كونيّ يعني (الحضارة) و (المدنيّة) معاً بشرطها و شروطها, و قد سبق أن بيّنا الفرق بينهما ولا داعي للتكرار.

والجاهل يعني أيضا جهله بقيمة نفسه و بأصل الكرامة التي لا تحيا إلا بـ (الحرية) و التي بها يصل لمرتبة خليفة الله, و لمدى الحُبّ و تأثيره السحري في خلق السعادة ..

و آلسّعادة .. قرين التواضع و معرفة حقيقة الوجود و الربط بين مكوناته و كيفية تفعيلها و تثويرها, و هذا الأمر يرتبط بآلمقدمات السّابقة, و لا تعني (الشهادة المدرسيّة – ألجامعيّة) فقط كما فهمها الناس و حتى العلماء لكونها(الشهادة) جانب من جوانب كثيرة يصعب تحديدها بمجرد إعطاء ورقة تخرج لإستخدامها لأغراض المعيشة المادية!

و بسبب تلك العناوين الكبيرة المفقودة؛ وقع العلماء و المثقفين و السياسيين و الحكام و القضاة بشكلٍ خاص في خطأ كبير و فضيع و محن .. سبّبت الكوارث و الويلات في كلّ الأرض و ليس العراق المحترق أساساً فقط .. بسبب حكومات الجّهل الفاسدة و المحميّة بآلمرتزقة آلجّهلاء .. حكومات لا تعي و لا تعرف حتى معنى (الجّهل و العِلم), ناهيك عن أسرار الكون!

لذلك كان آخر ما توصلوا إليه بعد التي و اللتيا و آلأجتماعات الحزبية المغلقة كعقولهم؛ هو إنتخاب حكومة (التكنوقراط) لإستلام زمام الأمور لحكم المجتمع بعد فشل جميع أنواع الحكومات السابقة! و الحال كما أشرنا؛ (التكنوقراطيّة) وحدها من دون وجود التجربة بجانب الأمانة و الحكمة التي ضمّـتها المقدمات الكبيرة التي عرضناها أعلاه؛ لا تُغني و لا تفيد المجتمع بشيئ, بل تُحرّف المسيرة البشريّة الأجتماعيّة و الأقتصاديّة خصوصاً لأنها سارت بإتجاه أحاديّ سلبيّ و مُدمّر, و هذا ما عاشه العراق و الدول العربية و الأسلامية و غيرها .. و شهدته بنفسي حتى في البلدان المتقدمة مدنيّاً ككندا و أمريكا و أوربا حين نحى و أتّجه الغرب بنظامه و بكل ثقله و بإفراط نحو المدَنيّة و التكنولوجيّة و تركوا الجوانب الحضاريّة والأجتماعيّة و آلأخلاقيّة و الفلسفيّة, بحيث وصل حدّا قبل سنوات .. أرادت معه مجالسها النيابية حذف كلّ الأختصاصات الفلسفيّة و الأجتماعيّة من جامعاتها, سوى ما يوافق أهداف (المنظمة الأقتصادية العالمية) في المجال الماديّ و الصناعي و العمراني!

لهذا حتى المدنيّة ذاتها تعاني اليوم الكثير من العيوب الظاهريّة و الجماليّة وحتى الأقتصاديّة والماليّة و العمرانيّة نفسها و التي تلوح بآلأنهيار لحظة بعد أخرى خصوصا لو وعت المجتمع البشري أضرار الحروب و النزاعات القائمة في بلدانها بسبب الخارج, نتيجة مخططاتهم الشيطانية و خلق حروبهم البشعة في بلدان الشرق الأوسط وغيرها للهيمنة على مراكز الأنتاج و الطاقة و الزراعة لسرقة تلك آلشعوب الأميّة؛ و لهذا نرى الأرقام المتعلقة بآلمآسي والفقر و الجّوع و إنتشار الأوبئة وسط الناس تتزايد يوما بعد آخر, بحيث وصلت في بعضها تحت خط الفقر وتفوق كثيراً ما تمّ آلأعلان عنها رسمياً في بلدان عديدة تجاوزت الـ 40%, فقد قدّرت دراسات بهذا الشأن الرقم ألمعلن للذين يعيشون تحت خط الفقر في العراق الغني بأكثر من ذلك و سيصل الضعف بعد عقدين, بجانب الأمراض الرّوحيّة و النفسيّة والأجتماعيّة, ولكَ أنْ تتصوّر كيف إن التكنوقراطيّة والدّيمقراطيّة لوحدها ليست علاجاً للواقع بل وبالاً على الناس لأنها بمثابة ذر الرّماد في العيون للحفاظ على مصالح و أموال الكبار بظل حكومة جاهلية, ويتطلب من ألأكاديميين على الأقل الأنتباه لهذا الأمر عند الأشراف على الرسائل الجامعيّة.

و على الجّميع أن يتذكّروا تعريف سقراط بكون [آلدّيمقراطيّة يمثل حكم الجهلاء] و يبحثوا في خفايا هذا التصريح الخطير الذي صدر من المعلم الأوّل!

و الحل ألأمثل الوحيد يكمن في آلحكمة الكونيّة التي تقول:
[ألكفاءة و آلنّزاهة شرطان لتحقيق النظام الأمثل لسعادة المجتمع],

وعن آلعليّ آلأعلى (ع), قال: [العَالِم حيٌّ وإن كان ميتاً، و الجّاهل ميّتٌ و إن كان حيّاً](1).
Imam Ali (P) said, [The scholar is alive even when he is dead, whereas the ignorant man is dead even though he may be alive.](Ghurar Al-Hikam, no. 1124-1125)

و الحمد لله ربّ ألعالمين

---

(1) غرر الحكم: ١٤٨١، (١١٢٤ – ١١٢٥).
أمالي الطوسي: ٥٢١ / ١١٤٨.

ألخاتمة:

بفضل الله و توفيقه و رعايته الدّقيقة لكلّ عنوان و فقرة و موضوع في هذا الكتاب ألّذي سبق أن كتبنا موضوعاته في مقالات و دراسات مُتفرقة؛ إستطعنا مؤخراً رغم الأوضاع العامة الغير العاديّة من جمعها و ترتيبها و عرضها كمحطات فلسفيّة – كونيّة و دّراسات منهجيّة حدّدنا من خلالها عالم آلمعرفة و طرق و أدوات كسبها و تأثير أبعادها في حياة الأنسان الهادف لتحقيق سعادته, لكون المعرفة أعظم نعمة أمرنا الله بكسبها و في أوّل كلمة أعلنها للناس بـ (إقرأ ...) !
حتى وصلنا أخيراً بعد جمع و ترتيب هذا السّفر العظيم إلى آلختام .. الذي أفرحنا كثيراً لأنها ستقضي على السفاهة و السطحيّة و الظلم المنتشر بين الناس في جميع المجتمعات !

لذا نأمل من آلكوادر و آلكُتّاب و آلعلماء و آلمراجع و آلجامعات و دور النشر بمخلتف إختصاصاتهم من دراستها و نشرها و جعلها مناهج أساسيّة لطلاب العلوم و في جميع المراحل .. بدءاً برياض الأطفال و حتى آلجّامعة و ما بعدها .. و عرضه و شرحه لكلّ مرحلة بحسب مستوى و إدراك و أَعمار الطلاب و مستوياتهم, ليستطيعوا هضم أصل هذه القضيّة المفقودة التي تسبب بنشر الفوضى و الظلم و الطبقية, للأستفادة منها في حياتهم العامة و الخاصة و بعد تخرجهم لخدمة الناس أجمع لبناء الحضارة الإنسانيّة على أتمّ صورة و أكمل وجه إن شاء الله.

والحمد لله ربّ العالمين