العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

3 سلسلة الدراسات الغربيّة

الفَلسفَة الغَرْبيَّة
برؤية الشيخ مرتضى مطهري



إعداد: علي دجاكام
ترجمة: أسعد مندي الكعبي

الفلسفة الغربيّة

برؤية الشيخ مرتضى مطهري

إعداد
علي دجاكام

ترجمة
أسعد مندي الكعبي

هويّة الكتاب

الكتاب: الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري

إعداد: علي دجاكام

ترجمة: أسعد مندي الكعبي

الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
العتبة العباسية المقدّسة.

الطبعة: الأولى 2016م- 1438هـ

الفَهرس

* **فيثاغورس Phytagoras** (570 - 495 ق م) 81
سيرته 81
- منشأ أفكار فيثاغورس 81
- فيثاغورس في كتاب الملل والنِّحل..... 19
- مذهب فيثاغورس في الإلهيات 20
- الوحدة في فلسفة فيثاغورس 20
- العدد والمعدود في فلسفة فيثاغورس 23
- تحقّق الكثرة في الكون 25
- الطبائع والنفوس في فلسفة فيثاغورس 32
- تركيب العالم من الألحان 33
- الإنسان عالمٌ صغيرٌ، والعالم إنسانٌ كبيرٌ 34
- الحكمة من العبادة برأي فيثاغورس 36
- خلقة العقل والنفس والجسم والجرم برأي فيثاغورس 36
- علّة فناء العالم برأي فيثاغورس 37
* **السوفسطائيون Sophists** 38
- ظهور الفكر السوفسطائي 38
* **بروتاغوراس Protagoras (485 - 410 ق م)** 39
- المذهب الفكري لبروتاغوراس 39
* **جورجياس Gorgias (483 - 375 ق م)** 39
- المذهب الفكري لجورجياس 39
- مواجهة السوفسطائيين 39
* **الشكوكية Scepticism** 40
- إمكانية تحقّق المعرفة 40
* **مدرسة الشكّ والحكمة النظرية - بيرون (Pyrrhon)** 41
- مدرسة الشكّ والحكمة العملية 41
- نقد نظرية بيرون 42
- تكافؤ الحقّ مع القوّة 43

الفَهرس

* **سقراط Socrates (470 - 399 ق م)** 44
- تهذيب النفس 44
- المنهج التعليمي التربوي لسقراط 45
* **الجدلية (الديالكتيكية) Dialectic** 45
* **الشكّ Doubt** 46
* **ديموقريطس Democritus (460 - 370 ق م)** 46
- الجسم الطبيعي 46
- تفنيد نظرية ديموقريطس 47
- الحظّ والصدفة 50
- نقد نظرية ديموقريطس 51
* **أفلاطون Plato (427 - 347 ق م)** 54
- سيرته 54
- أركان فلسفة أفلاطون 55
- منشأ نظرية الـمُـثُل الأفلاطونية 57
- شرح مُـثُل أفلاطون وتحليلها 58
- شيخ الإشراق ومُـثُل أفلاطون 63
- ابن سينا ومُـثُل أفلاطون 64
- نقد الشيخ الرئيس لنظرية الـمُـثُل 65
البرهان الأوّل: 65
البرهان الثاني: 67
- رأي الشهيد مطهّري حول مُـثُل أفلاطون 69
- رأي أفلاطون حول البُعد المجرّد للمادّة 71
- المعرفية الأفلاطونية 73
أوّلاً: إمكانية امتلاك المعرفة 73
ثانياً: الوسائل المعرفية 74
ثالثاً: المصادر المعرفية 74
رابعاً: النفس العالِمة 74

الفَهرس

- التعارض بين آراء أفلاطون وأرسطو 75
- فلسفة الأخلاق الأفلاطونية 77
- المدينة الفاضلة 80
- أفلاطون والحبّ 81
- أفلاطون والجمال 82
- المساواة بين الرجل والمرأة 82
- العلاقات المشتركة بين الرجال والنساء 83

**** أرسطو Aristotle (322 - 384 ق م)** 84

- ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) 84
- فائدة منطق أرسطو 85
- منطق أرسطو والتجربة 85
- سبيل تحصيل المعرفة 86
- القوّة والفعل 88
- العلل الأربعة 89
- برهان أرسطو لإثبات وجود الله تعالى 91
- تقسيم الحركات إلى قسريةٍ وطبعيةٍ 93
- التغيير والثبوت 94
- تجرّد النفس 95
- بقاء النفس 98
- الرُّوح والبدن 98
- الأخلاق 99

*** القدّيس أنسيلم Saint Anselm (1033 - 1109 م)** 101

- البرهان الوجودي 101
- رأي كانط ببرهان القدّيس أنسيلم 104

*** فرنسيس بيكون Francis Bacon (1561 - 1626 م)** 106

- نظرية بيكون حول العلم 106
- الوظيفية والنفعية 109

الفَهرس

* رينيه ديكارت Rene Descartes (1596 - 1650 م) 110
- التصوّرات الفطرية 110
- زلّات العقل النظري 111
- الشكّ في فلسفة ديكارت 112
- فائدة المعلومات في فلسفة ديكارت 117
- مصدر المعرفة 119
- الوحدة الذاتية 119
- الرُّوح والبدن 120
- البرهان الوجودي 121
- فرضية ديكارت 121
- رأي كانط بالبرهان الوجودي 124
* جورج بيركلي George Berkli (1685 - 1753 م) 125
* ديفيد هيوم David Hume (1711 - 1776 م) 126
- العلاقة بين الذِّهن والعين 126
- الاستنباط (حركة الذهن الباطنية) 127
- قيمة المعرفة الحسّية 128
- برهان النَّظم 131
- برهان النَّظم من وجهة نظر كلينشس 132
- برهان النَّظم من وجهة نظر فيلون 133
- خلاصة آراء هيوم حول برهان النَّظم 134
- نقد آراء هيوم 136
* جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau (1712 - 1778 م) 141
- الفطرة الإنسانية 141
- حقّ السيادة 147
* إيمانوئيل كانط Immanuel Kant (1724 - 1804 م) 150
- فلسفة كانط 150
* معرفية كانط 151

الفَهرس

- الصور الذِّهنية 151
- نقد نظرية كانط المعرفية 152
- ديفيد هيوم والنظرية المعرفية 152
- المقولات الثانية 153
- المعرفة في الفلسفة الإسلامية 153
- مراحل نشأة المعرفة ودرجاتها 153
- شكوكية كانط 154
- المعلومات برؤية كانط 155

أوّلاً: الفلسفة الأولى 155

ثانياً: الرياضيات 156

ثالثاً: الطبيعيات 156

- العلّة والمعلول 157
- اختلاف فرضية كوبرنيك مع معلومات كانط 158
- اعتراض شوبنهاور على كانط 158
- تضارب آراء كانط مع الحكماء القدامى 159
- تحصيل العلم برأي كانط 160
- نقد نظرية كانط 160
- نطاق العلم برأي كانط 162
- النظرية المادّية حول الفلسفة الأولى 163
- نقد النظرية المعرفية المادّية 165
- ماهية أفعال الإنسان 166
- نظرية كانط الأخلاقية 166
- الأحكام المسبقة (القبلية) 167
- العقل النظري والعقل العملي 167
- الضمير برؤية كانط 168
- تأنيب الضمير 169
- الضمير الأخلاقي والسعادة 170

الفَهرس

- الكمال والسعادة 170
- نقد نظرية كانط حول الكمال والسعادة 171
- الضمير يقضي باختيار الإنسان 172
- الضمير يدرك أنّ الروح باقيةٌ 172
- الضمير برأي الإمام الصادق عليه السلام 174
- نقد نظرية كانط الأخلاقية 174
1) الحطّ من شأن الفلسفة 174
2) تجريد الكمال عن السعادة 175
3) بعض أحكام الضمير مطلقةٌ وليست كلّها 176
- معيار الفعل الأخلاقي براي كانط 177
- معنى الشعور بالمسؤولية 178
- نقد نظرية كانط 180

*** جان بابتيست لامارك Jean Baptist lamarck (1744 - 1829م)** 182

- نظرية التكيّف مع البيئة 185
- نقد نظرية لامارك 186
- نظرية داروين 188

*** جورج فيلهلم فريدريش هيجل**

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831 م) 188

- الوجود في فلسفة هيجل 189
- نقد نظرية هيجل 189
- الوجود والعدم 191
- الماهية في فلسفة هيجل 191
- إنكار الماهية في فلسفة هيجل 192
- العلّة الأولى وحقيقة العالم 193
- الله في فلسفة هيجل 197
- وحدة الذهن والخارج 199
- آراء الفلاسفة المسلمين حول الذهن والخارج 200

الفَهرس

- المعرفة 202
2- القضايا التجريبية والضرورية 203
- نظرةٌ تأريخيةٌ على النزعة الديالكتيكية 206
- ماهية الحركة 207
- منشأ الحركة 208
- تفسير الحركة 208
- العلاقة بين التضادّ والحركة 208
- نقد نظرية هيجل 208
- الحركة الهوهوية (الكثرة الغيرية) 209
- التأثير المتبادل 212
- التضادّ 213
- الوجود 215
- انسجام المتناقضات 215
- المثلّث الهيجلي (مثلّث الديالكتيك) 217
- مؤاخذاتٌ على نظرية هيجل 218
- أوجه التباين بين النظرية الديالكتيكية والمبادئ الإسلامية 221
- مراحل الحياة في فلسفة هيجل 225
- روح الزمان 228
- فلسفة هيجل والفلسفة الإسلامية 231
- المبادئ النظرية لتلامذة هيجل 234
*** آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788 - 1860 م)** 239
- سيرته ومنهجه الفكري 239
*** أُوجست كونت Auguste comt (1798 - 1857 م)** 243
- ماهية الحقيقة 243
- حقيقة أوجست كونت وإجماع المسلمين 244
- الدِّين ثمرةٌ للجهل 246
- الله في فكر أوجست كونت 247

الفَهرس

- مهمّة الإله في الكون 248
- مراحل الفكر البشري 250
أوّلاً: مرحلةٌ ربّانيةٌ 250
ثانياً: مرحلةٌ فلسفيةٌ 250
ثالثاً: مرحلةٌ علميةٌ 251
*** تشالز روبرت داروين Charles Robert Darwin (1809 - 1882 م)** 252
- الله في فكر داروين 252
- نظرية التطوّر على ضوء البراهين الدينية 252
- المنطلق الفكري لداروين 253
- نظرية مالتوس 253
- توارث أفضل الصفات 254
- العامل المجهول (القوّة الماورائية) 256
- سرّ التطوّر في الكائنات 258
*** هربرت سبنسر Herbert Spencer (1820 - 1903 م)** 261
- الفلسفة 261
- العلّة الأولى 262
- السبب في الحاجة إلى العلّة 264
- الحقيقة المطلقة 266
*** ويليام جيمس William James (1842 - 1910 م)** 272
- الشعور الديني 272
- الشعور الديني برأي ويليام جيمس 272
- العقيدة الدينية وعالم الخلقة 274
- فطرية العقيدة الدينية 274
- شمولية الشعور الديني 276
- وحدة الأنفس 277
- الفرق بين الدين والأخلاق 277
- الحقيقة 278

الفَهرس

- الضمير اللاشعوري 279
* **فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844 - 1900م)** 280
- الإنسان الكامل برأي نيتشه 280
- نيتشه والداروينية 281
- آراء نيتشه 282
- الإسلام والقوّة 287
- القوّة في الأحاديث 288
- القوّة الروحية والبدنية للنبيّ الأكرمﷺ 290
- أخطاء نيتشه 291
- تكامل الأصول الإنسانية 292
- نيتشه وماركس 292
- دور الأنبياء في صناعة التأريخ 293
1) التعليم والتربية 294
2) احترام العهد والميثاق 294
3) التحرّر من القيود الاجتماعية 295
* **سيجموند فرويد Sigmund Freud (1856 - 1939 م)** 296
- اللاشعور 296
- ميزات الجانب اللاشعوري 297
- اللاشعور في الكتاب والسنّة 298
- نظرية فرويد حول اللاشعور 299
- نظرية كارل يونج حول اللاشعور 300
- التلقين 301
- الآثار العلمية التي ترتّبت على اكتشاف الروح اللاشعورية 302
أوّلاً: إثبات أصالة الروح 302
ثانياً: إثبات وجود الجانب اللاشعوري بواسطة العلامات الدالّة عليه 303
- مقارنةٌ بين معرفة النبيّ إبراهيم عليه السلام 304
والمنهج المعرفي لعلماء النفس 304

الفَهرس

- نشأة الدين 305
- حرّية الغرائز 305
* **إميل دوركايم Emile Durkheim (1858 - 1917 م)** 311
- نقد نظرية دوركايم 313
- تعدّد مراتب النفس الإنسانية 314
- النظرية القرآنية 315
- البُنية الاجتماعية 317
- الحرّية وأصالة المجتمع 319
- استكشاف القوانين التأريخية 320
* **هنري برجسون Henri Bergson (1859 - 1941 م)** 320
- وسائل معرفة الحقيقة 320
- الحافظة والذاكرة 321
- التديّن 321
* **برتراند راسل Russell Bertrand (1872 - 1970 م)** 322
- من هو راسل؟ 322
- المعرفة المنطقية والحسّية 322
- نظرية برتراند راسل حول المعرفة المنطقية الحسّية 322
- نظرية ابن سينا والخواجه نصير الدين الطوسي 323
حول المعرفة المنطقية الحسّية 323
- المعرفة غير المباشرة 324
- النزعة التطبيقية 326
- برتراند راسل والمذهب المثالي 328
- عقم الإيديولوجية العلمية التي تبنّاها راسل 330
- قانون العلّية (الصدفة، الله، العلّية) 333
- بداية الخلقة 336
- نقد نظرية الخلقة التي طرحها راسل 338
- العلّة الأولى 341

الفَهرس

- نقد رأي راسل حول العلّة الأولى 342
- مستقبل العالم برأي راسل 343
- مدرسة راسل الأخلاقية 345
- نقد نظرية راسل الأخلاقية 347
- معيار الحُسن والقُبح 349
- العلاقات الجنسية في العهود السالفة 350
- الأخلاق الجنسية 352
- الأخلاق الإسلامية والنموّ الطبيعي 361
- قتل النفس 361
- الأخلاق الجنسية الحديثة واضطراب الغرائز 362
- الحبّ والعفاف 364
- الزواج المؤقّت من وجهة نظر راسل 365
- تعدّد الزوجات 366
- الغيرة 368
- الحياة الجنسية الحرّة 369
- الحجاب 369
- «الخوف» في التربية 371

*** فيليسيان شالاي Felicien Challaye (تأريخ الوفاة 1875 م)** 371

- عدم يقينية العلوم التجريبية 372
- الفرق بين الاستدلالين الرياضي والقياسي 374
- الاختلاف بين الاستقراء والاستدلالين الرياضي والقياسي 375
- إنكار الأحكام الأوّلية 376
- الأخلاق والاقتصاد 379
- مشروعية الإرث 379

*** السير جيمس جينز Sir James Jeans (1877 - 1946 م)** 388

- قانون السنخية 388

*** آرنولد توينبي Arnold Toynbee (1889 - 1970 م)** 400

الفَهرس

- الحضارة الإسلامية 400
- التكامل الاجتماعي 400
*** جان بول سارتر Jean Pual Sarter (1905 - 1980 م)** 402
- العلّة الأولى 402
- الذات الحقيقية 405
- صقل ماهية الإنسان 407
- الله والحرّية 408
- نزعة سارتر الإنسانية 410
*** الفلسفة الوجودية Existentialism** 411
- أصالة الوجود 411
- النتائج التي تترتّب على تبعية الإنسان 412
- الاعتقاد بالله عزّ وجلّ 413
- خطأ المدرسة الوجودية حول علاقة الإنسان بالله تعالى 415
- معرفة النفس ومعرفة الله تعالى 416
- شبهاتٌ وردودٌ 418
- هل الكمال هدفٌ أو وسيلةٌ؟..... 419
- «الحرّية» في المفاهيم الإسلامية 421
- أصالة الإنسان 422
- فطرية المبادئ الإنسانية 426

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المركز:

يُعتبر العلامة الشهيد الشيخ مرتضى مطهري (1919-1979) من أبرز من ظهر في الوسط الفكري الشيعي لما قدّمه من جهد معرفي ضخم حاول فيه التأصيل الاسلامي من جهة، والدفاع عن الاسلام أمام شبهات الخصوم من جهة ثانية، لذا تراه ينافح في عدّة جبهات إذ كان يدافع عن الاسلام ومبادئه السامية أمام النظرة الدوغمائية الداخلية، وأمام الخط التغريبي المنفلت، وأمام المدّ الشيوعي العارم آنذاك، فضلاً عن محاولة إعادة قراءة التراث الاسلامي لتكوين منظومة معرفية جديدة تضرب بجذورها في عمق التراث و تتعايش مع الحاضر بما لا يتقاطع مع المبادئ، ليخرج بنتيجةِ إعادةِ بناء الحضارة الاسلامية من جديد، وإيقاظها من سباتها الذي طال عدة قرون.

قال رحمه الله: «بات الدين الاسلامي المقدس مجهولاً، وقد انقلبت حقائق هذا الدين شيئاً فشيئاً في أذهان الناس.. إنّ هجوم الاستعمار الغربي مع جميع أجندته المرئيّ منها والخفيّ من جهة، وقصور أو تقصير كثير من مدّعي الدفاع عن الاسلام في عصرنا الحاضر من جهة ثانية، أديّا إلى الهجوم الكاسح على الفكر الاسلامي في جميع مناخاته من الأصول إلى الفروع، لذا رأيت من واجبي القيام بالأمر والدخول في مضمار الخدمة بما أستطيع».

وقد اتخذ رحمه الله الحكمة الإلهية والفلسفة الاسلامية منطلقاً لأعماله حيث قارب الأمور وعالج

الشبهات المثارة من هذا المنطلق مع الاستفادة أيضا من القرآن والسنة النبوية والروايات الصحيحة للأئمة عليهم السلام.

كان يشكي من حالة التغريب السائدة آنذاك في الوسط الثقافي وبين عامة الناس حيث قال: «إنّ كل ما له ماركة أروبية يلقى رواجاً في أوساطنا وإن كان كلاماً بالياً عَبَرنا عنه وتركناه منذ سنين».

وللوقوف أمام المدّ الغربي المعرفي هذا؛ قام رحمه الله أولاً بالتعرّف على البنى الفكرية والمعرفية الغربية، وثانياً أخذ الجيد منها في عملية تطبيقية جميلة، وثالثاً ناقش النواقص والهفوات، مع إذعانه بأن كثيراً من هذه الهفوات العلمية ناشئة من قصور الفلسفة الأوروبيّة سيما في جانب اللاهوت: «انّ كثيراً من المفاهيم الفلسفية الأوروبيّة التي لها صدى كبيرٌ في الغرب، تُعدّ من المسائل الهزيلة عندنا في الفلسفة الاسلامية، وعند مراجعة ما ترجم من فلسفة الغرب نقف على أمور مضحكة تُعدُّ كمسائل فلسفية [هامة] نُقلت عن كبار فلاسفة أروبا، كما نقف أيضا على أمور تكشف عن قصور أولئك الفلاسفة في المسائل الإلهية حيث لم يتمكنوا من حلّها من وجهة نظري، فانّ شك أمثال كانط وهيغل واسبنسر في العلّة الأولى يرجع إلى أمرين أساسيين في الفلسفة لم يتمكّنوا من حلّها في الفلسفة الغربية، وهما:

1. أصالة الوجود.
2. مناط الحاجة إلى العلة».

يُعد هذا الكتاب الذي نقدّمه للقارئ الكريم ونزفه إلى المكتبة العربية، من أفضل ما جُمع من تراث الشيخ الشهيد حول الغرب، حيث جمع الباحث نصوص الشيخ وما ذكره حول فلسفة الغرب وفلاسفتها تحت اسم كل فيلسوف من دون أي تحليل أو تعليق وإن كان الأجدر به إضافة ترتيب موضوعي آخر للمطالب الفلسفية المنضوية في الكتاب وتحت كل اسم، وكذلك إضافة تعليق أو

تحليل حول المطالب المطروحة، ولكن مع هذا يبقى العمل جهداً مشكوراً للباحث حيث سهّل عملية الوقوف على آراء الشيخ مطهري حول كل فيلسوف ومناقشاته له.

ونحن إذ نقدم هذا الكتاب القيم للقارئ الكريم، نأمل أن نرفده بدراسات اخرى عن الشيخ مطهري تقارب فلسفة الغرب والفكر الغربي من وجهة نظر الفلسفة الاسلامية مدعومة بالتحليل و التعليق.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

* فيثاغورس Phytagoras (570 - 495 ق م)

سيرته

فيثاغورس هو أحد أشهر حكماء بلاد الإغريق، وقد أبصر النور في القرن السادس قبل الميلاد.[1] قيل إنّه عالمٌ جمع بين الفكر الاجتماعي والفلسفي والعرفاني إضافةً إلى آرائه السياسية، حيث نُقل عنه قوله: «الثروة حقٌّ لجميع الناس»؛ كما كانت له خبرةٌ واسعةٌ في الموسيقى وتمكّن من اختراع بعض الألحان والأصوات الموسيقية[2] .

الباحثون القدماء من أمثال الشهرستاني، والمعاصرون أيضاً أكّدوا على أنّ هذا الرجل امتلك شخصيةً فذّةً، لذلك أطروا عليه ومدحوه حينما تطرّقوا إلى الحديث عنه، كما أنّه ذو شأنٍ رفيعٍ في فلسفة (راسل) بحيث عُدّ فيها واحداً من أبرز الشخصيات المرموقة في العالم[3].

كما هو شائعٌ فالمذهب الفكري لفيثاغوس يتّصف بشكلٍ عامٍّ بصبغةٍ دينيةٍ عرفانيةٍ، ونظراً لعظمة شخصيته فقد كان له أتباعٌ كأولئك الذين اتّبعوا الأنبياء، لذا احتمل بعضهم أنّه كان نبياً، اذ نُسبت له معجزاتٌ وكراماتٌ على لسان أرسطو الذي أيّدها وبادر إلى إثبات صحّتها؛ ومع ذلك لا يمكننا البتّ بها على نحو اليقين، بل سنذكرها بصفتها احتمالاتٍ لا غير[4] .

- منشـأ أفكار فيثاغورس

يدّعي أتباع نظريات هذه المفكّر أنّهم استلهموا أفكارهم من أُورفيوس Orpheus الذي سبق فيثاغورس بقرنٍ من الزمن، اذ أكّدوا على أنّ آراءه دينيةٌ بالكامل ونقلوا عنه تعليماتٍ حول تهذيب النفس والحياة الآخرة تشابه تلك التعليمات التي جاء بها الأنبياء؛ لذا تأثّر به فيثاغورس واستوحى من آرائه كثيراً.

ومن الجدير بالذكر أنّ فلسفة أُورفيوس متأثّرةٌ بالفلسفة الشرقية، كما أنّ الآراء الفلسفية لفيثاغورس تضرب بجذورها في المذهب الفلسفي الشرقي، وما يؤيّد ذلك أنّه شدّ الرحال إلى بلاد المشرق ومكث في

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 94.

[2] - المصدر السابق، ج 7، ص 512.

[3] - المصدر السابق، ص 524.

[4] - المصدر السابق، ص 511 و 512.

مصر عشرين عاماً وقيل إنّه سافر إلى إيران أيضاً؛ لذا من المحتمل أنّه اقتبس مبادئ فكره العرفاني من الشرق ليحملها في ذهنه وطيات مدوّناته إلى بلاد الإغريق بعد عودته من هذه الرحلة الطويلة[1].

هناك وجهتان فكريتان حول فيثاغورس، هما:

الأولى: كلامه يتعارض مع الأصول المنطقية ولا يمكن قبوله.

الثانية: الباحثون القدماء من أمثال الشهرستاني, والمعاصرون أيضاً، أكّدوا على أنّ شخصية هذا الرجل فريدةٌ من نوعها وذكروه باحترامٍ بالغٍ بحيث عدّوه من أبرز الشخصيات المرموقة في العالم.

لقد اطّلعت على المتبنّيات الفكرية لهذا العالم في مصادر عدّة ومن ضمنها كتاب (الملل والنِّحل) للشهرستاني، فوجدت هذا الكتاب أكثر تفصيلاً من هذه الناحية، كما أنّ فلسفة راسل قد مجّدته كثيراً معتبرةً إيّاه واحداً من أعظم الشخصيات في العالم، ولكن مع هذا لم تُذكر فيها تفاصيل واسعة حول شخصيته ونظرياته، وإنّما أُشير إلى ذلك بشكلٍ مقتضبٍ؛ في حين أنّ الشهرستاني ذكر معلومات وتفاصيل أكثر، لذا ارتأيت أن أذكر شيئاً مـمّا قاله بغية بيان متبنّياته الفكرية بشكلٍ أفضل، وقبل ذلك أودّ التذكير بأنّ الباحثين المعاصرين يعتقدون بكون الجانب الأكبر من الآراء العقائدية التي تُنسب إلى فيثاغورس هي مزيجٌ من فكره الشخصي والأفكار التي ظهرت فيما بعد، اذ قام أتباعه بالتلفيق بينها وصقلها في إطارٍ فكريٍّ موحّدٍ. ويبدو أنّ المسائل التي ذكرت في كتاب (الملل والنِّحل) هي من هذا القبيل، أي إنّها مزيجٌ مركّبٌ وليست خالصةً.

- فيثاغورس في كتاب الملل والنِّحل[2]

فيما يأتي ننقل ما قاله الشهرستاني عن فيثاغورس والأفكار المنسوبة له ولأتباعه، ونقوم بشرحه وتحليله:

«رأي فيثاغورس: ابن منسارخس من أهل ساميا، وكان في زمان سليمان النبيّ ابن داوود (عليهما السلام). قد أخذ الحكمة من معدن النبوّة، وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل الرصين. يُدّعى أنّه شاهد العوالم العلوية بحسّه وحدسه، وبلغ في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك، ووصل إلى مقام الملك، وقال: ما سمعت شيئا قطّ ألذّ من حركاتها، ولا رأيت شيئاً أبهى من صورها وهيئاتها».

نلحظ في هذا النصّ أن الشهرستاني يرى أنّ فيثاغورس من أهل مدينة (ساميا) التي ذكرت في المصادر الأخرى

---

[1]- المصدر السابق، ص 512.

[2] - محمّد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنِّحل، ج 2، ص 74.

باسم (ساموس) وهي تقع في جنوب إيطاليا. وقال أيضاً إنّه عاصر النبيّ سليمان، ولكنّ هذا الأمر ليس ثابتاً لما قيل من أنّه عاش في القرن السادس قبل الميلاد؛ ومع ذلك ربّما كان عهد سليمان في هذا القرن، إذ لا يوجد تأريخٌ دقيقٌ على هذا الصعيد. والأهمّ من كلّ ذلك عدّه إيّاه من أصحاب المكاشفات لدرجة أنّه سمع أصوات الملائكة ورأى صورها، لكن ليس هناك دليلٌ يثبت صحّة هذا المدّعى.

- مذهب فيثاغورس في الإلهيات

«قال: إنّ البارئ تعالى واحدٌ لا كالآحاد، ولا يدخل في العدد، ولا يُدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس؛ فلا الفكر العقلي يُدركه، ولا المنطق النفسي يَصفه، فهو فوق الصفات الروحانية، غير مُدرَكٍ من نحو ذاته، وإنّما يُدرَك بآثاره وصنائعه وأفعاله. وكلّ عالَمٍ من العوالم يُدركه بقدر الآثار التي تظهر في صنعته، فينعته ويصفه بذلك القدر الذي يخصّه من صنعته، فالموجودات في العالم الروحاني قد خُصّت بآثارٍ خاصّةٍ روحانيةٍ فتنعته من حيث تلك الآثار، والموجودات في العالم الجسماني قد خُصّت بآثارٍ خاصّةٍ جسمانيةٍ فتنعته من حيث تلك الآثار.

ولا نشكّ في أنّ هداية الحيوان مُقدّرةٌ على الآثار التي جُبل الحيوان عليها، وهداية الإنسان مُقدّرةٌ على الآثار التي فُطر الإنسان عليها، فكلٌّ يصفه من نحو ذاته ويقدّسه عن خصائص صفاته».

هذا الكلام يتضمّن مفاهيم توحيدية وليس من المستبعد أن تكون عباراته قد مُزجت مع أفكار فيثاغورس من قبل أتباعه فيما بعد، اذ أكّدوا على أنّ معرفة الله عزّ وجلّ لا تتحقّق عن طريق ذاته وصفاته، بل تتحصّل من خلال أفعاله وآثاره، لذا فكلّ عالمٍ إنّما يعرفه بمقدار الآثار التي تتجلّى منه. ثمّ تحدّث عن هداية الحيوان والإنسان وعدّها هي الأخرى متقوّمةً على الآثار الفطرية.

- الوحدة في فلسفة فيثاغورس

يواصل الشهرستاني كلامه ليتحدّث عن الوحدة في فلسفة فيثاغورس قائلاً:

«ثمّ قال: الوحدة تنقسم إلى وحدةٍ غير مستفادةٍ من الغير، وهي وحدة الباري تعالى: وحدة الإحاطة بكلّ شيءٍ، وحدة الحكم على كلّ شيءٍ، وحدةٌ تصدر عنها الآحاد في الموجودات والكثرة فيها؛ وإلى وحدةٍ مستفادةٍ من الغير، وذلك وحدة المخلوقات.

وربّما يقول: الوحدة على الإطلاق تنقسم إلى وحدةٍ قبل الدهر ووحدةٍ مع الدهر، ووحدةٍ بعد الدهر وقبل الزمان، ووحدةٍ مع الزمان».

قسّم فيثاغورس الوحدة إلى قسمين، وحدةٌ مستفادةٌ من الغير، ووحدةٌ ليست مستفادةً من الغير؛ وفي تقسيمٍ آخر عدّها ذات أربعة أنماط، هي:

1) وحدةٌ متقدّمةٌ على الدهر.

2) وحدةٌ متزامنةٌ مع الدهر.

3) وحدةٌ متأخّرةٌ عن الدهر ومتقدّمةٌ على الزمان.

4) وحدةٌ مترافقةٌ مع الزمان.

لو أنّ هذا التقسيم يعود إلى فيثاغورس حقّاً، سيتّضح لنا من خلاله معنى كلٍّ من (الزمان) و(الدهر)، فقد استخدم الفلاسفة المتأخّرون عنه مصطلح (الدهر) للدلالة على (الزمان) بالنسبة إلى عالم المجرّدات - عالم العقول - اذ عدّوا الزمان مختصّاً بالعالم الجسماني والدهر خصّصوه بعالم العقول، كما أنّهم عبّروا عن الله سبحانه بـ (قبل الدهر) لكونه متقدّماً على الدهر والزمان.

«فالوحدة التي هي قبل الدهر هي وحدة الباري تعالى، والوحدة التي هي مع الدهر هي وحدة العقل الأوّل، والوحدة التي هي بعد الدهر وقبل الزمان هي وحدة النفس، والوحدة التي هي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات».

نستشفّ من هذا الكلام أنّ قائله ليس فيثاغورس، لأنّ مسألة العقل الأوّل والعقل الثاني طُرحت في عصرٍ متأخّرٍ عنه.

«وربّما يُقسّم الوحدة قسمةً أخرى، فيقول: الوحدة تنقسم إلى وحدةٍ بالذات، وإلى وحدةٍ بالعرض. فالوحدة بالذات ليست إلا للمبدع للكلّ الذي منه تصدر الوحدانيات في العدد والمعدود، والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ العدد وليس داخلاً في العدد، وإلى ما هو مبدأ للعدد وهو داخلٌ فيه؛ فالأوّل كالواحدية للعقل الفعّال، لأنّه لا يدخل في العدد والمعدود».

لعلّه يقصد من (المبدأ) هنا تلك المبدئية الصدورية، أي إنّه يريد أن يصف وحدة المجرّدات بأنّها ليست وحدةً عدديةً، بل هي منشأ للعدد.

«والثاني ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزء له، فإنّ الاثنين إنّما هو مركّبٌ من واحدين، وكذلك كلّ عددٍ، فهو مركّبٌ من آحادٍ لا محالة، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر، نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقلّ، وإلى ما يدخل فيه كاللازم له لا كالجزء فيه، وذلك لأنّ كلّ عددٍ أو معدودٍ لن يخلو قطُّ عن وحدةٍ تلازمه، فإنّ الاثنين والثلاثة في كونهما أثنين وثلاثة واحدة، وكذلك المعدودات من المركّبات والبسائط واحدةٌ إما في الجنس أو في النوع أو في الشخص، كالجوهر في أنّه جوهرٌ على الإطلاق، والإنسان في أنّه إنسانٌ، والشخص المعيّن مثل زيدٍ في أنّه ذلك الشخص بعينه واحدٌ؛ فلم تنفكّ الوحدة من الموجودات قطُّ. وهذه وحدةٌ مستفادةٌ من وحدة البارئ تعالى، تلزم الموجودات كلّها، وإن كانت في ذواتها متكثّرةً. وإنّما شرف كلّ موجودٍ بغلبة الوحدة فيه، فكلّ ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل».

يقول إنّ الوحدة التي هي مبدأ للعدد، تنقسم إلى ما هو داخلٌ في العدد وجزءٌ منه، مثل الوحدة التي يتّصف بها العدد اثنان، وكلّ عددٍ على هذا الأساس يتكوّن من آحادٍ وكلّما تكاثرت آحاده قلّت وحدته؛ وإلى ما هو داخلٌ في العدد ولكنّه ليس جزءاً منه، بل هي كالملازم له، من قبيل الوحدة التي يتّصف بها كلّ عددٍ؛ فالعدد 10 على سبيل المثال مكوّنٌ من 1 إلى 10 وهو بعينه مجموعةٌ واحدةٌ مكوّنةٌ من عدّة آحادٍ، ومن ناحيةٍ أخرى هو عددٌ واحدٌ بذاته، لأنّنا باستطاعتنا القول (عشرة واحدة) أو (عشرتان اثنتان) أو (ثلاث عشرات) إلخ؛ وهذه الوحدة هي صفةٌ للعشرة، أي إنّ الوحدة هنا لازمةٌ للعدد وليست مقوّمةً له.

وكما أنّ كلّ عددٍ له وحدته الخاصّة، فالمركّبات والبسائط والمعدودات أيضاً لها وحدتها الخاصّة، ووحدة هذه القضايا إمّا أن تكون بالجنس أو بالنوع أو بالشخص.

هذه الأقسام للوحدة كلّها مستلهمةٌ من الغير، فقد أكّدنا آنفاً على أنّ الوحدة غير المستلهمة من الغير هي وحدة الله العزيز الجليل فقط، لذا فإنّ شرف كلّ كائنٍ يتزايد كلّما اقترب من وحدة الوجود وتباعد عن كثرة العدم، ومن ثم يكون أكثر شرفاً وكمالاً عند تزايد وحدته، في حين أنّه يقترب من العدم أكثر حين طغيان الكثرة عليه.

المسائل التي طُرحت حتّى الآن تتعلّق بالوحدة، وعادةً ما يتمّ البحث عنها وتحليل تفاصيلها في المباحث الفلسفية الأولى في ضمن موضوع الكثرة والوحدة.

- العدد والمعدود في فلسفة فيثاغورس

تطرّق الشهرستاني فيما بعد إلى رأي فيثاغورس بالنسبة إلى العدد والمعدود، فقال:

«ثمّ إنّ لفيثاغورس رأياً في العدد والمعدود قد خالف فيه جميع الحكماء قبله، وخالفه فيه من بعده، وهو أنّه جرّد العدد عن المعدود تجريد الصورة عن المادّة، وتصوّره موجوداً محققاً، وجرّد الصورة وتحقّقها».

هذا الرأي يرجع في أساسه إلى علم الطبيعيات، اذ فصل بين العدد والمعدود مضيفاً إلى العدد أصالةً واستقلاليةً، بل ادّعى أنّه هو الذي يوجد المعدود وليس العكس؛ أي إنّه عدّه أمراً مستقلاً متحقّقاً بذاته بحيث يكون أصيلاً كتلك الأصالة التي نعدّها للصورة.

«وقال: مبدأ الموجودات هو العدد، وهو أوّل مبدعٍ أبدعه البارئ تعالى، فأوّل العدد هو الواحد، وله اختلاف رأي في أنّه هل يدخل في العدد أم لا كما سبق. وميله الأكثر إلى أنّه لا يدخل في العدد، فيبتدئ العدد من اثنين».

نفهم من هذه العبارة أنّ الله سبحانه وتعالى أوّل ما أبدع العدد، وأوّل عددٍ هو الواحد، ولكنّ هل يرى فيثاغورس أنّ الواحد بذاته يعدّ عدداً أو لا؟ نستشفّ من كلام الشهرستاني وجود ترديدٍ في آراء فيثاغورس حول هذا الأمر، حيث يدلّ بعض كلامه على كون الواحد لا يندرج في ضمن الأعداد، إلا أنّ الظاهر من بعض آرائه دخول الواحد ضمن الأعداد.

خلاصة الكلام أنّ الكفّة في كلامه ترجح لاعتبار الواحد خارجاً من الأعداد التي تبدأ في الحقيقة من العدد اثنين، أي إنّ الواحد ليس عدداً برأيه، بل هو موجدٌ للأعداد من اثنين فصاعداً؛ وذلك لأنّ العدد من مقولات الكثرة في حين أنّ الواحد ليس متكثّراً ومن ثمّ لا ينضوي تحته.

«ويقول: هو منقسمٌ إلى زوجٍ وفردٍ، فالعدد البسيط الأوّل اثنان، والزوج البسيط الأوّل أربعة، وهو المنقسم بمتساويين؛ ولم يجعل الاثنين زوجاً، فإنّه لو انقسم لكان إلى واحدين، وكان الواحد داخلاً في العدد، ونحن ابتدأنا في العدد من اثنين، والزوج قسمٌ من أقسامه، فكيف يكون نفسه؟! والفرد البسيط الأوّل ثلاثة».

العدد على قسمين، زوجٌ وفردٌ، والاثنين يمثّل أوّل كثرةٍ بسيطةٍ، فإذا اعتقدنا بأنّ الوحدة غير داخلةٍ في العدد واعتبرنا العدد سنخاً من الكثرة، سيكون العدد اثنين حينئذٍ أبسط المتكثّرات. وأمّا الزوج فهو يعني ذلك العدد الذي له القابلية على الانقسام إلى عددين آخرين، وعلى هذا الأساس فالعدد أربعة هو أبسط الزوجيات. إذن، طبق ما ذكر فالاثنين هو أوّل عددٍ، وأوّل الزوجيات وأبسطها هو الأربعة.

العدد اثنان لا يندرج في ضمن الأعداد الزوجية، لأنّه لا ينقسم إلى عددين، بل لو أمكن له ذلك لانقسم إلى واحدين، وكما قلنا فإنّ الواحد ليس من ضمن الأعداد، والزوج بدوره يعدّ قسماً من أقسام العدد وليس نفسه بالذات. بناءً على ما ذكر فالعدد ثلاثة هو الفرد الأوّل البسيط، بل أبسط الأعداد الفردية.

إذن، العدد اثنان ليس زوجاً ولا فرداً، فهو مجرّد عددٍ؛ والعدد ثلاثة هو أوّل فردٍ، والعدد أربعة يعدّ أوّل زوجٍ.

«قال: وتتمّ القسمة بذلك، وما وراءه فهو قسمة القسمة، فالأربعة هي نهاية العدد، وهي الكمال، وعن هذا كان يُقسم بالرباعية: (لا، وحقّ الرباعية التي هي تدبّر أنفسنا التي هي أصل الكلام)، وما وراء ذلك فهو زوج الفرد، وزوج الزوج، وزوج الزوج والفرد».

القسمة الأولى للأعداد تتمّ في 2 و 3 و 4، فالاثنان هو عددٌ ليس زوجياً ولا فردياً، والثلاثة أوّل عددٍ فرديٍّ، والأربعة أوّل عددٍ زوجيٍّ؛ لذا فالأعداد الآتية في الحقيقة هي مركّباتٌ من هذه الأعداد الثلاثة، وهذا بمعنى أنّ العدد أربعة هو نهاية الأعداد الأوّلية، أي إنّه حدّ كمال الأعداد، ومن هذا المنطلق نجده في هذه العبارة يُقسم بهذا العدد قائلاً: «**وحقّ الرباعية**».

«ويسمّي الخمسة عدداً دائراً، فإنّها إذا ضربتها في نفسها أبداً عادت الخمسة من الرأس.

ويسمّي الستّة عدداً تامّاً، فإنّ أجزاءها مساويةٌ لجملتها.

والسبعة عدداً كاملاً، فإنّها مجموع الزوج والفرد، وهي نهايةٌ أخرى.

والثمانية مبتدأةً مركبةً من زوجين.

والتسعة من ثلاثة أفرادٍ، وهي نهايةٌ أخرى.

والعشرة من مجموع العدد من الواحد إلى الأربعة، وهي نهايةٌ أخرى.

فللعدد أربع نهايات: أربعة وسبعة وتسعة وعشرة.

ثمّ يعود إلى الواحد فيقول: أحد عشر... ويعدُّ.

والتركيبات فيما وراء الأربعة على أنحاءٍ ستّةٍ: فالخمسة على مذهب من لا يرى الواحد داخلاً في العدد فهي مركّبةٌ من عددٍ وفردٍ، وعلى مذهب من يرى ذلك فهي مركّبةٌ من فردٍ وزوجين».

المقصود من الصورة الأولى تلك الصورة التي تكون الوحدة فيها خارجةً عن العدد، والصورة الثانية يراد منها تلك الوحدة الداخلة في العدد.

«وكذلك الستّة على الأوّل، فمركّبةٌ من فردين، أو عددٍ وزوجٍ؛ وعلى الثاني فمركّبةٌ من ثلاثة أزواجٍ.

والسبعة على الأوّل فمركّبةٌ من فردٍ وزوجٍ، وعلى الثاني فمركّبةٌ من فردٍ وثلاثة أزواجٍ.

والثمانية على الأوّل فمركّبةٌ من زوجين، وعلى الثاني فمركّبةٌ من أربعة أزواجٍ.

والتسعة على الأوّل فمركّبةٌ من ثلاثة أفرادٍ، وعلى الثاني فمركّبةٌ من فردٍ وأربعة أزواجٍ.

والعشرة على الأوّل فمركّبةٌ من عددٍ وزوجين أو زوجٍ وفردين، وعلى الثاني فما يحسب من الواحد إلى الأربعة، وهو النهاية والكمال.

ثمّ الأعداد الأخرى فقياسها هذا القياس.

قال: وهذه هي أصول الموجودات».

على أساس الرأي الثاني الذي يندرج الواحد فيه ضمن الأعداد، تكون العشرة مركّبةً من عملية جمع الأعداد: 1 و 2 و 3 و 4.

إلى هنا تمحور الكلام حول الوحدة، اذ طُرحت بعض النظريات على صعيد الوحدة والكثرة، وكذلك حول العدد بذاته وقد اتّسع نطاق هذه المباحث وتعدّى حدود علم الرياضيات، لكنّها لم تدخل في إطار مباحث علم الطبيعيات.

- تحقّق الكثرة في الكون

وتحدّث عن الكثرة قائلاً:

«ثمّ إنّه ركب العدد على المعدود، والمقدار على المقدور، فقال: المعدود الذي فيه اثنينية - وهو أصل المعدودات ومبدؤها - هو العقل باعتبار أنّ فيه اعتبارين: اعتباراً من حيث ذاته وأنّه ممكن الوجود بذاته، واعتباره من حيث مُبدعه وأنّه واجب الوجود به، فقابله الاثنان».

العدد على أساس هذا الرأي له اعتباران، وهما يدوران في فلك العقل الذي هو أساس جميع المعدودات وله حيثيتان، إحداهما من جهة ذاته والأخرى من جهة مبدعه الذي هو واجب الوجود.

إحدى المسائل الهامّة والشائكة في علم الفلسفة، مسألة تحقّق الكثرة في العالم، فقاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد) والتي سار على نهجها الحكيم ابن سينا وسائر الحكماء، تقتضي أنّ ما يصدر من الواجب تعالى يجب وأن يكون واحداً، ومن ثم لا يصدر من هذا الواحد إلا واحدٌ، ودواليك. وعلى هذا الأساس يصبح نظام الكون طولياً فحسب بحيث لا يوجد فيه كائنان في عرض بعضهما البعض، ولكن كيف تكوّنت هذه الكثرة العرضية؟

ذكروا مثالاً لابن سينا لا يرتضيه المشّاؤون ولا غيرهم، وهو: العقل الأوّل صدر من ذات الواجب تعالى الذي هو بسيطٌ من جميع الجهات، وبما أنّ العقل بحدّ ذاته ممكن الوجود ولا يصبح واجب الوجود إلا بعلّته، فمن الطبيعي أن يكون إثر ذلك مركّباً وذا حيثيتين، إحداهما من ناحية ذاته والأخرى من ناحية المبدع له، وإحدى هاتين الحيثيتين ممكنةٌ والأخرى واجبة الوجود.

بطبيعة الحال فالعقل يمكن أن يصدر منه شيءٌ من جانب حيثيته الوجوبية، في حين يصدر شيءٌ آخر من جانب حيثيته الإمكانية. إذن، يصدر أمران من العقل الواحد، أي ابتداءً من العقل الثاني وصولاً إلى العقل الفعّال والهيولي.

وهنا يقول أيضاً إنّ العقل له حيثيتان، لذا فهو يماثل العدد اثنين، ومن الطبيعي أن المقصود منه هنا ليس العقل الإنساني، بل عالم العقل الذي هو يساوي اثنين. إذن، العقل يقابل الاثنين، ومن ثمّ فإنّ الاثنين هو عبارةٌ عن عددٍ يتناسب مع العقل.

«والمعدود الذي فيه ثلاثيةٌ هو النفس، إذ زاد على الاعتبارين اعتباراً ثالثاً».

النفس هي عبارةٌ عن معدودٍ يتّصف بثلاثة حيثياتٍ، هي:

1) حيثية الإمكان الذاتي.

2) حيثية الوجوب من جهة العلّة.

3) حيثية تعلقه بشيءٍ آخر ناشئٌ من تعلّقه بالمادّة، والعقل بدوره منفكٌّ عن هكذا تعلّقٍ.

هذا التعلّق في الحقيقة لم يوضّحه المفسّرون، إلا أنّه هو المقصود وفق القواعد.

«والمعدود الذي فيه أربعيةٌ هو الطبيعة، إذ زاد على الثلاثة رابعاً».

لا بدّ من أن تكون الحيثية الرابعة للمعدود هي حيثية الطبيعة من جهة الزمان والمكان، أي إضافةً إلى كون ما في الطبيعة يعدّ متعلّقاً بالمادّة، فهو بذاته عبارةٌ عن أمرٍ زمانيٍّ أيضاً.

الطبيعة لها حيثيةٌ إمكانيةٌ وحيثيةٌ وجوبيةٌ وحيثيةٌ أخرى متعلّقةٌ بالمادّة إضافةً إلى الحيثية الزمانية، لذا تصبح الحيثيات أربعةً. إذن، هذه الأعداد الأربعة (1 و 2 و 3 و 4) والتي عدّها فيثاغورس أصولاً قد جعلت عدد الوحدة - الواحد - خارجاً عن جميع الأعداد ومساوياً لذات الواجب تعالى شأنه، فعالم العقل يساوي 2 وعالم النفس يساوي 3 وعالم الطبيعة يساوي 4.

«وثمّ النهاية، أعني نهاية المبادئ، وما بعدها المركّبات؛ فما من موجودٍ مركّبٍ إلا وفيه من العناصر والنفس والعقل شيءٌ إمّا عينٌ أو أثرٌ، حتّى ينتهي إلى السبعة، فيقدّر المعدودات على ذلك وينتهي إلى العشرة».

إنّهم يعتقدون بكون جميع الكائنات المركّبة ناشئةً من الطبيعة، وفيها شيءٌ من النفس والعقل، وكلّها تنضوي تحت العقل. فكلّ كائنٍ مركّبٌ من العناصر والنفس والعقل حتّى ينتهي إلى العدد 7. إذن، لا بدّ من أن يكون المقصود هنا أنّه يتكوّن من أجزاء سبعة.

«ويعد العقل والنفوس التسعة بأفلاكها التي هي أبدانها وعقولها المفارقة، كالجوهر وتسعة أعراض. وبالجملة إنّما يُتعرّف حال الموجودات من العدد والمقادير الأوّل، ويقول: البارئ تعالى عالمٌ بجميع المعلومات على طريق الإحاطة بالأسباب التي هي الأعداد المقادير، وهي لا تختلف؛ فعلمه لا يختلف».

في هذه العبارة طبّق الأعداد على حقائق الكائنات، ثمّ قال بما أنّ هذه الأعداد والمقادير هي العلل الأصلية ونظراً لكون جميع الأشياء ناشئةً منها أيضاً وأنّ الواجب تبارك شأنه عالمٌ بجميعها وبكلّ شيءٍ في الكون؛ لذا فإنّ علمه تعالى لا يمكن أن يتغيّر لأن الأعداد والمقادير لا يمكن أن يطرأ عليها التغيير.

«وربّما يقول: المقابل للواحد هو العنصر الأوّل كما قال أنكسيمانس، ويسمّيه الهيولي الأوّلي، وذلك هو الواحد المستفاد لا الواحد الذي هو كالآحاد وهو واحد كلٍّ تصدر عنه كلّ كثرةٍ، وتستفيد الكثرة منه الوحدة التي تلازم الموجودات، ولا تفارقها ألبتة كما قرّرنا».

لا نعرف شخصاً باسم أنكسيمانس، لكنّ الرأي الذي نُسب إليه هنا ينطبق مع ما ذهب إليه أنكسيمندروس الملطي وهو أحد الفلاسفة الذين سبقوا سقراط.

قلنا آنفاً إنّ العقل يقابل العدد 2 والنفس تقابل العدد 3 والطبيعة تقابل العدد 4، وما أُضيف إلى هذا القول

هنا السؤال الآتي: ما الذي يقابل العدد 1 ؟ بما أنّ فيثاغورس يعدّ الواحد خارجاً من الأعداد ومبدئاً لها جميعاً، فمن الضروري بمكانٍ أن ينطبق على الواجب؛ إلا أنّ الشهرستاني يقول بأنّ فيثاغورس يتفق مع أنكسيمانس من حيث القول بكون العنصر الأوّل مقابلاً للواحد.

استناداً إلى الدراسات التي أُجريت على هذا الصعيد، ثبت بالقطع كون هذه المعتقدات المنسوبة إلى فيثاغورس لا تختصّ بشخصٍ واحدٍ فحسب سواءٌ اعتبرناه يؤمن بها أو لا، ذلك لأنّها متضادةٌ مع بعضها؛ لذلك قال الشهرستاني: «**وربّما يقول...** »، حيث نستشفّ من هذه العبارة أنّ آراء أتباع فيثاغورس قد نشأت طوال خمسمائة أو ألف عامٍ.

ذكرنا سابقاً أنّ الواحد يقابل ذات الحقّ تعالى، أي إنّ الله تعالى مساوٍ للواحد؛ لكنّه قال هنا إنّ الواحد يقابل العنصر الأوّل الذي يمثّل الهيولى الأولى، وعلى هذا الأساس يكون الواحد من هذه الناحية مستفاداً من الغير، اذ قلنا إنّ الوحدة على قسمين، وحدة مستفادة من الغير وأخرى ليست كذلك، والقسم الثاني من قبيل الآحاد والكثرة الصادرة من كلّ واحدٍ منها. بناءً على ذلك، فالواحد غير المستفاد من الغير هو الأصل والمبدأ، وهو خارجٌ عن الوصف بوجود عددٍ واقعٍ في مقابله؛ فهو مبدأ الأعداد.

هذه الفكرة مستندةٌ إلى الرأي القائل بأنّ الأعداد ذات صلةٍ بالمقادير، لذلك ذهب من تبنّاها إلى القول بأنّ العدد 1 يعادل النقطة، أي إنّ النقطة هي العدد واحد والواحد بدوره هو النقطة بعينها، أي إنّه مظهرٌ لها، وعدّوا العدد 2 مساوياً للخطّ، أي إنّ الاثنين هو الخط بذاته والخطّ بدوره نفس الاثنين، وذهبوا إلى كون العدد 3 يعادل السطح والعدد 4 يعادل الجسم.

بعض أقوالهم التي ذُكر ما يشابهها في كتاب (الشفاء) أكّدت على أنّ الخطّ يساوي العدد 2 والسطح يساوي العدد 4؛ وعلى هذا الأساس أكّدوا على وجود علاقةٍ بين المقادير والأعداد، فضلا عن اعتقادهم بكون الصلة بين الأعداد والأشياء تتناسب مع أحد الأعداد. الدليل على هذا الرأي ذكره الحكيم ابن سينا في كتاب (الشفاء) اذ قال إن جرّدنا شيئاً وأدخلناه في الذهن سنلاحظ أنّه عند التجرّد الذهني يكون نفس ذلك العدد الذي يرتبط به الشيء. هذا الكلام في الحقيقة يناظر انقلاب الماهية الذي ذهب إليه بعض العلماء بالنسبة إلى الوجود الذهني متصوّرين أنّه أمرٌ ممكنٌ.

لنفترض أنّ العدد 12 دخل في الذهن، فعند تجريده سنتصوّره نفس ذلك العدد الدالّ على اثني عشر، وحينما يكون وجوده متحصّلاً في الخارج فهو يتجلّى في الأعيان، كما لو كان هنا 12 فرساً على أرض الواقع. أستناداً إلى ما

ذكر، قالوا إنّ الشيء عندما يتجلّى بوجوده العيني في الخارج يكون ذات الوجود الخاصّ، وعندما يتجرّد في عالم الذهن ينقلب إلى عددٍ وكأنّما هناك علاقةٌ بينه وبين أرباب الأنواع، أي (الـمُـثُل) حسب تعبير ابن سينا، حيث قال: «**وأمّا العدد التعليمي: فجعلوا الوحدة مبدأ، ثمّ الثاني ثمّ الثالث، فرتّبوا العدد على توالي وحدةٍ وحدةٍ. وأمّا الثالث فجعلوا إنشاء العدد بتكرار وحدة بعينها لا باضافة أخرى إليها.**

والعجب من طائفةٍ فيثاغورثيةٍ ترى أنّ العدد يتألّف من وحدةٍ وجوهرٍ، إذ الوحدة لا تقوم وحدها، فإنّها وحدة شيءٍ، والمحلّ جوهرٌ، وحينئذٍ يكون التركيب، فتكون الكثرة. ومن هؤلاء من يجعل لكلّ رتبةٍ تعليميةٍ من العدد صورةً مطابقةً لصورةٍ موجودةٍ، فيكون عند التجريد رتبة عددٍ وعند الخلط بالمادّة صورة إنسانٍ أو فرسٍ، وذلك للمعنى الذي أشرنا إليه فيما سلف. وقومٌ يرون أنّ بين هذه الصور العددية وبين المُثل فرقاً، ومن هؤلاء من جعلها متوسّطاتٍ على ما سلف قبل.

وأكثر الفيثاغورسيين يرون أنّ العدد التعليمي هو مبدأ ولكنّه غير مفارقٍ، ومنهم من يجوّز تركيب الصور الهندسية من الآحاد فيمتنع تصنيف المقادير، ومنهم من لا يرى بأساً بأن تكون التعليميات مركّبةً من أعدادٍ يعرض لها بعد التركيب أن تنقسم إلى غير نهايةٍ، ومنهم من يجعل الصور العددية مباينةً للصور الهندسية».

كما ذكرنا آنفاً، فالآراء التي ذكرت هي ليست بالضرورة مطروحةً من شخصٍ واحدٍ، إذ فيها كثير من التعارض بحيث لا يمكن استنباط أصولٍ فلسفيةٍ دقيقةٍ ومنتظمةٍ منها، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ فيثاغورس وأتباعه قد عاصروا العهود الأولى من العصر الإغريقي وهم من أقدم فلاسفة تلك الديار، فقد عاصر فيثاغورس الفيلسوف طاليس الملطي الذي يعدّ واحداً من أقدم الفلاسفة الإغريق، وذلك في القرن السادس قبل الميلاد. في تلك الآونة كانت الآراء الفلسفية ممتزجةً مع المعتقدات الدينية الوثنية، وكما يبدو فقد شاع آنذاك مصطلح (آلهة) بدل مصطلح (مُـثُل) الذي استخدمه أفلاطون؛ وقد اعتقدوا بوجود علاقةٍ بين الأعداد وتلك الآلهة.

خلاصة القول إنّ مجمل ما ينقله الشهرستاني هنا يختلف مع ما ينقله المحدثون، وكما هو ظاهر مـن كلامه فقد أضفى على أفكار فيثاغورس صبغةً من الأفكار التي كانت سائدةً في عصره.

نعود مرّةً أخرى إلى نصّ الكتاب:

قيل إنّه لا يوجد كائنٌ إلا وكانت وحدته على قدر استعداده لاكتساب ما يمكن اكتسابه من ذلك الواحد الذي هو ليس كسائر الآحاد.

«وذكر أنّ العنصر انفرد بوحدته ثمّ أفاضها على الموجودات، فلا يوجد موجودٌ إلا وفيه من وحدته حظٌّ على قدر استعداده، ثمّ من هداية العقل حظٌّ على قدر قبوله، ثمّ من قوّة النفس حظٌّ على قدر تهيئته. وعلى ذلك آثار المبادئ في المركّبات، فإنّ كلّ مركّبٍ لا يخلو عن مزاجٍ ما، وكلّ مزاجٍ لا يعرى عن اعتدالٍ ما، وكلّ اعتدالٍ عن كمالٍ أو قوّة كمالٍ: إمّا طبيعيٌّ آليٌّ هو مبدأ الحركة، وإمّا عن كمالٍ نفسانيٍّ هو مبدأ الحسّ. فإذا بلغ المزاج الإنساني إلى حدّ قبول هذا الكمال، أفاض عليه العنصر وحدته والعقل هدايته والنفس نطقه وحكمته».

يؤكّد هنا على أنّ العقل مظهر الهداية، والنفس مظهر التهيّؤ والاستعداد والقوّة والحركة.

«قال: ولمّا كانت التأليفات الهندسية مرتّبةً على المعادلات العددية، عددناها أيضاً من المبادئ، فصارت طائفةٌ من الفيثاغوريين إلى أنّ المبادئ هي التأليفات الهندسية على مناسبات عددية، ولهذا صارت المتحرّكات السماوية ذات حركاتٍ متناسبةٍ لَحنيةٍ هي أشرف الحركات وألطف التأليفات. ثمّ تعدّوا من ذلك إلى الأقوال، حتّى صارت طائفةٌ منهم إلى أنّ المبادئ هي الحروف والحدود المجرّدة عن المادّة، وأوقعوا الألف في مقابلة الواحد، والباء في مقابلة الاثنين؛ إلى غير ذلك من المقابلات».

عدّوا المقادير الهندسية بأنّها من المبادئ، أي شبّهوها بالأعداد، كما قالوا إنّها مكوّنةٌ للأشياء، وهناك فئةٌ من الفيثاغوريين ذهبوا إلى أنّ كل شكلٍ هندسيٍّ له ارتباطٌ مع أحد الأعداد.

قيل إنّ هذه الوجهة الفكرية تضرب بجذورها في معتقدات فيثاغورس بالنسبة إلى الأشكال الهندسية، حيث كان يرسمها على نقاطٍ، ومن ثم لا بدّ من أن يصبح كلّ شكلٍ منها ذا صلةٍ بعددٍ معيّنٍ من النقاط. مثلاً إن أردنا رسم مثّلثٍ، يمكننا تصويره بشكل ثلاث نقاطٍ، وبالطبع يجب أن تكون هناك ثلاثة خطوطٍ وهميةٍ تربط بينها؛ ولكن ليس بمقدورنا رسم هذا الشكل بواسطة أربع نقاطٍ. ثمّ لو أردنا رسم مثّلثٍ أكبر، علينا وضع سبع نقاطٍ، والأكبر منه يحتاج إلى عشر نقاطٍ.

أمّا المربع فهو يقتضي رسم أربع نقاطٍ، وإذا أردنا رسم مربّعٍ أكبر منه فلا بدّ من وضع ثمان نقاطٍ، والأكبر منه يتطلّب ستّ عشرة نقطة.

إذن، يرى بعض الفيثاغوريين وجود علاقةٍ بين كلّ شكلٍ وعددٍ، كما يعتقدون بأنّ الأفلاك لها حركاتٌ موزونةٌ وهي ذات ألحانٍ وأصواتٍ لطيفةٍ، لذلك ذهبوا إلى القول بوجود علاقةٍ عدديةٍ في الموسيقى واعتقدوا بصدور ألحانٍ في غاية الروعة من الأعداد.

فيما أكّد بعض الفيثاغوريين على أنّ الحروف هي المبادئ في الأساس.

«ولست أدري على أيّ لسانٍ ولغةٍ قدّروها؟ فإنّ الألسن تختلف باختلاف الأمصار والمدن. أو على أيّ وجهٍ من التركيب؟ فإنّ التركيبات أيضاً مختلفةٌ، فالبسائط من الحروف مختلَفٌ فيها، والمركّبات كذلك، ولا كذلك العدد، فإنّه لا يختلف أصلاً».

يقول الشهرستاني بأنّه لم يعرف المقصود من كون الحروف هي المبادئ، لكونها حقيقةً اعتباريةً متّفقاً عليها خلافاً للأعداد التي هي ليست حقيقةً اعتباريةً متّفقاً عليها؛ فكلّ لغةٍ لها حروفها الخاصّة بها. إذن، ما هي الحروف التي قصدها هؤلاء الفيثاغوريون وعدّوها مبادئ أساسيةً؟

بعض الذين تطرّقوا إلى الحديث عن المنهج الفكري لفيثاغورس وأتباعه، قالوا بأنّ المراد من هذه الحروف هو الأعداد نفسها، ومن جملة كلامهم ما يأتي: الإغريق قديماً لم تكن لديهم الأعداد التي ندوّنها اليوم بأشكالها المعهودة، أي لم يكن لديهم شكل الأعداد 1 إلى 9 ولا حتّى الصفر، فنحن نكتب جميع الأعداد بتركيب هذه الأشكال مع بعضها؛ لكن كانت لديهم أشكالٌ خاصّةٌ بهم يدوّنونها عن طريق 27 حرفاً، وتفصيل ذلك كما يأتي:

- 1 إلى 9 تسعة أشكالٍ
- 11 إلى 19 تسعة أشكالٍ
- 21 إلى 29 تسعة أشكالٍ.
- العددان 10 و 20 يشبهان العدد 1 في الشكل مع اختلافٍ بسيطٍ.

الأعداد اليونانية في الحقيقة هي عبارةٌ عن الحروف نفسها التي كانوا يكتبون بها الكلمات، أي إنّها تشابه حروفنا الأبجدية.

أمّا الأعداد الشائعة بيننا اليوم فهي أعدادٌ هنديةٌ، ومن الطبيعي أن أشكالها تختلف عن أشكال الحروف الأبجدية. إن أردنا تطبيق الحروف الأبجدية على الأرقام اليونانية، يجب علينا التنسيق بينها بالترتيب ابتداءً من الواحد والألف، فالرقم 1 في مقابل حرف الألف، والرقم 2 في مقابل حرف الباء، والرقم 3 في مقابل حرف الجيم، والرقم 4 في مقابل حرف الدال. نعم، هكذا كانت الحروف اليونانية، إذ كانوا يستخدمونها للدلالة على الأرقام.

استناداً إلى ما ذكر، من الممكن أن يكون الشهرستاني قد وقع في خطأ هنا لدى نقله العبارة الآتية: «**حتّى صارت طائفةٌ منهم إلى أنّ المبادئ هي الحروف والحدود المجرّدة عن المادّة**»، وهذا الخطأ إمّا أن يكون قدر صدر عنه، وإمّا أن يكون من المصادر التي رجع إليها في نقل آراء الفيثاغوريين.

الواقع أنّ الفيثاغوريين لم يقولوا بمبدئية الحروف بوصفها حروفاً، بل أرادوا مبدئية الأعداد التي كانت تكتب على هيئة حروفٍ، أي إنّ المبدأ برأيهم هو العدد الذي كان يرسم على هيئة حرفٍ. طبقاً لهذا الكلام سوف يختلف تركيبهم للأعداد، إذ من الطبيعي أن ينشأ العدد 5 من التركيب بين العددين 2 و 3، في حين أنّ التركيب بين الحرفين باء و جيم لا ينتج منه أي حاصلٍ عدديٍّ؛ وهذا الأمر في أساسه مرتبطٌ بما هو متّفق عليه.

« وصارت جماعةٌ منهم إلى أنّ مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة، والجسم مركّب عنها؛ وأوقعوا النقطة في مقابلة الواحد، والخطّ في مقابلة الاثنين، والسطح في مقابلة الثلاثة، والجسم في مقابلة الأربعة. وراعوا هذه المقابلات في تراكيب الأجسام وتضاعيف الأعداد».

قولنا بأنّ الجسم مركّبٌ من أبعاد ثلاثة يختلف عن قولنا إنه يقابل الأبعاد الثلاثة، فهذه الأبعاد تعدّ كمّياتٍ بذاتها؛ وحسب رأيهم فالجسم هو عين هذه الأبعاد.

- الطبائع والنفوس في فلسفة فيثاغورس

«وممّا يُنقل عن فيثاغورس أنّ الطبائع أربعةٌ، والنفوس التي فينا أيضاً أربعةٌ: العقل والعلم والرأي والحواس. ثمّ ركّب فيه العدد على المعدود والروحاني على الجسماني».

من المعروف أنّ الفيثاغوريين يعيرون أهمّيةً بالغةً للعددين 4 و 10 ونُقل عنهم أنّ حساب الطبيعة لا يتمّ أحياناً على وفق هذين العددين، اذ قالوا: لا بدّ من وجود شيءٍ ما حتّى وإن لم يكن محسوساً بالنسبة لنا. فالعدد 10 على سبيل المثال برأيهم يعدّ عدداً كاملاً، كذلك فإنّ تركيب العالم كاملٌ ولا نقص فيه؛ لذلك ذهبوا إلى القول بأنّ الأفلاك يجب أن تكون عشرةً، إذ إضافةً إلى الأفلاك التسعة المرئية لنا، هناك فلكٌ خفيٌّ علينا. ومن الجدير بالذكر هنا أنّهم كانوا يعيرون اهتماماً للأعداد 4 و 7 و 10 بحيث جعلوا لها شخصياتٍ مستقلّةً.

«قال الرئيس أبو عليّ الحسين بن سينا: وأمثل ما يُحمل عليه هذا القول أن يقال: كون الشيء واحداً غير كونه موجوداً أو إنساناً، وهو في ذاته أقدم منهما، فالحيوان الواحد لا يحصل واحداً إلا وقد تقدّمه معنى الوحدة الذي صار به واحداً، ولولاه لم يصحّ وجوده؛ فإذن هو الأشرف الأبسط الأوّل. وهذه صورة العقل، فالعقل يجب أن يكون الواحد من هذه الجهة، والعلم دون ذلك في الرتبة، لأنّه بالعقل ومن العقل، فهو كالاثنين الذي يفتقر إلى الواحد ويصدر منه، وكذلك العلم يُؤوّل إلى العقل.

ومعنى الظنّ والرأي عدد السطح، والحسّ عدد المصمت؛ أنّ السطح لكونه ذا ثلاث جهاتٍ هو طبيعة الظنّ

الذي هو أعمّ من العلم مرتبةً، وذلك لأنّ العلم يتعلّق بمعلومٍ معيّنٍ، والظنّ والرأي ينجذب إلى الشيء ونقيضه، والحسّ أعمّ من الظنّ، فهو المصمت؛ أي الجسم له أربع جهاتٍ».

أشار الشهرستاني إلى التفسير الذي ذكره الحكيم ابن سينا، ولكنّنا لم نجد هذا الكلام في كتاب (الشفاء)، حيث تورّقناه كاملاً ولم نعثر على عبارةٍ تدلّ على ما قيل هنا؛ فهل يا ترى نُقل من مؤلّفاته الأخرى؟

على أيّ حالٍ، فابن سينا هنا طرح تأويلاً مقبولاً يمكننا على أساسه تبرير ما ذهب إليه الفيثاغوريون كي يكون معقولاً ومقبولاً إلى حدٍّ ما؛ ولكنّه فيما بعد ذكر مؤاخذاتٍ كثيرةً على آرائهم، اذ قال إنّهم أخطؤوا ومنشأ وقوعهم في الخطأ هو أنّهم افترضوا تصوّر الحقيقة يتحقّق (بشرط لا) رغم قدرة الذهن على تصوّرها (لا بشرط). وقد برّر رؤيتهم هذه بالقول: كون الشيء واحداً يختلف عن كونه موجوداً، فأحياناً نقول: (الواحد موجود)، وأحياناً أخرى نقول: (الواحد غير موجودٍ)، فالواحد إمّا موجودٌ أو غير موجودٍ، كما أنّ الموجود قد يكون واحداً أو غير واحدٍ. وحدة الشيء مقدّمةٌ على وجوده، وذلك لأنّ الوحدة تعدّ من لوازم الماهية،؛وكما أنّ ماهية الشيء مقدّمةٌ على وجوده فوحدته مقدّمةٌ عليه أيضاً. مثلاً نطرح السؤال الآتي: الإنسان الذي هو أمرٌ واحدٌ، هل هو موجودٌ أو لا؟

الحكيم ابن سينا لا يرتضي بالرأي القائل بأنّ الشيء يكتسب وحدته قبل وجوده، ولكنّ ما قاله يعدّ نوعاً ما تبريراً لما ذهب إليه الفيثاغوريون؛ لذا حسب هذا التبرير تكون الوحدة مقدّمةً على كلّ شيءٍ بما في ذلك الوجود نفسه.

بعد ذلك عاد الشهرستاني إلى الحديث عن المواضيع التي طرحها سابقاً، وقال إنّ الطبائع أربعةٌ وكذلك النفوس البشرية أربعةٌ، وهذه النفوس هي: العقل والرأي والعلم والحواس. مرتبة العلم في الحقيقة دون مرتبة العقل، لأنّه يتحقّق بواسطة العقل ويكمن فيه. فالعقل هو ذلك الشيء الذي يتناسب مع عدد الوحدة - الواحد - والعلم هو رتبةٌ متأخّرةٌ عنه ومن ثم فهو مظهرٌ للعدد 2. المقصود من الرأي هنا هو الظنّ والتخمين، وهما يتناسبان مع السطح.

- تركيب العالم من الألحان

«وممّا نُقل عن فيثاغورس أنّ العالم إنّما أُلّف من اللّحون البسيطة الروحانية، ويذكر أنّ الأعداد الروحانية غير منقطعةٍ، بل أعدادٌ متّحدةٌ تتجزّأ من نحو العقل ولا تتجزّأ من نحو الحواس. وعدّ عوالم كثيرةً، فمنه عالمٌ هو سرورٌ محضٌ في أصل الإبداع وابتهاجٍ وروحٍ في وضع الفطرة، ومنه عالمٌ هو دونه. ومنطقها ليس مثل منطق العوالم العالية، فإنّ المنطق قد يكون باللّحون الروحانية البسيطة، وقد يكون باللّحون الروحانية المركّبة، والأوّل يكون سرورها دائماً غير منقطعٍ».

يذكر الشهرستاني هنا رأياً آخر، وهو أنّ العالم مركّبٌ من ألحانٍ؛ وهذا الرأي أقرب إلى العقل مقارنةً مع سائر الآراء التي ذكرت، ولا سيّما إن أخذنا بنظر الاعتبار النظريات الجديدة التي تؤكّد على أنّ الألحان هي عبارةٌ عن سلسلةٍ من الأمواج. إذن، لو اعتبرنا هذه الأمواج مساويةً للصوت واللّحن، يجب أن نقول حينئذٍ بأنّ العالم مكوّنٌ من سلسلة أمواجٍ، وكلّ موجٍ من شأنه أن يوجد صوتاً. أسماعنا تتلقّى بعض الأمواج وتسمعها، وهي التي يُطلق عليها (صوت)، ولكن هناك أمواجاً لا نسمعها وهي أصواتٌ بطبيعتها إلا أنّنا لا ندركها.

بعد ذلك تطرّق إلى الحديث عن العوالم، فعدَّ العالم الأوّل بأنّه عالم السرور المحض، اذ اتّصف بذلك منذ لحظة إبداعه؛ ثمّ ذكر العوالم الأخرى.

«ومن اللّحون ما هو ناقصٌ في التركيب، لأنّ المنطق بعد لم يخرج إلى الفعل، فلا يكون السرور بغاية الكمال، لأنّ اللّحن ليس بغاية الاتّفاق.

وكلّ عالمٍ فهو دون الأوّل بالرتبة، وتتفاضل العوالم بالحُسن والبهاء والرتبة، والأخير ثقل العوالم وثُـفلها[1] وسفلها».

الثقل هو ذلك الألم الذي يستقرّ في قعر الكأس، والمقصود منه هنا عالم الطبيعة.

«ولذلك لم يجتمع كلّ الاجتماع ولم تتّحد الصورة بالمادّة كلّ الاتّحاد، وجاز على كلّ جزءٍ منه الانفكاك عن الجزء الآخر، إلا أنّ فيه نوراً قليلاً من النور الأوّل، فلذلك النور وُجد فيه نوع ثباتٍ، ولولا ذلك لم يثبت طرفة عينٍ، وذلك النور القليل: جسم النفس والعقل الحامل لهما في هذا العالم».

هذا النور القليل هو في الحقيقة حامل النفس والعقل، والمقصود منه هنا الإنسان.

- الإنسان عالمٌ صغيرٌ، والعالم إنسانٌ كبيرٌ

«وذكر أنّ الإنسان بحكم الفطرة واقعٌ في مقابلة العالم كلّه، وهو عالمٌ صغيرٌ؛ والعالم إنسانٌ كبيرٌ، ولذلك صار حظّه من النفس والعقل أوفر، فمن أحسن تقويم نفسه وتهذيب أخلاقه وتزكية أحواله، أمكنه أن يصل إلى معرفة العالم وكيفية تأليفه، ومن ضيّع نفسه ولم يقم بمصالحها من التهذيب والتقويم خرج من عداد العدد والمعدود، وانحلّ عن رباط القدر والمقدور، وصار ضياعاً هملاً».

---

[1] - الثُّـفل: بضمّ الثاء وسكون الفاء؛ والثافل: ما استقرّ تحت الشيء من كدرةٍ.

هناك مقولةٌ متداولةٌ بين العرفاء، وهي أنّ العالم إنسانٌ كبيرٌ، والإنسان بدوره عالمٌ صغيرٌ. ولكن هناك عبارةٌ عرفانيةٌ أكثر دقّةً تفيد عكس هذا القول، وفحواها أنّ العالم إنسانٌ صغيرٌ، والإنسان عالمٌ كبيرٌ؛ وقد تكرّر مضمون هذه العبارة في مواطن شتّى. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ إخوان الصفا هم من جملة المسلمين الذين تبنّوا هذه المقولة واعتمدوا عليها بشكلٍ أساسيٍّ، ثمّ سرت بعدهم إلى الأجيال اللاحقة كنظريةٍ وانتشرت على نطاقٍ أوسع. إخوان الصفا اعتمدوا عليها إلى حدٍّ كبيرٍ في رسائلهم، كما أنّ كثيراً من تعاليمهم نشأت على أساسها؛ لذلك قيل إنّ تعليمات الفيثاغوريين قد انعكست في تعاليم إخوان الصفا.

على خلاف ما هو متعارف، فإنّ تعاليم أفلاطون لم تتطرّق إلى مسألة السير والسلوك وتهذيب النفس وما شاكل ذلك من مسائل، وما نلحظه من هذه الأمور هو في الواقع منبثقٌ من تعاليم فيثاغورس وليس أفلاطون، اذ تضمّنت مفاهيم حول تهذيب النفس الذي يعدّ ضرباً من ضروب العرفان.

قلنا إنّ شخصية فيثاغورس كانت ذات أبعادٍ عديدةٍ، فأحد أبعادها يدلّ على أنّه عالم رياضيات، والبعد الآخر يحكي عن كونه فيلسوفاً فضلا عن البعد الروحي والفكري الذي يجعله كأنّه نبيٌّ وعارفٌ، فقد كانت بعض تعاليمه تنطبق مع تعاليم الأنبياء بحيث اعتقد بالمعاد والقيامة وعالم الخلود وضرورة تهذيب النفس، ناهيك عن اعتقاده بمبادئ تشابه إلى حدٍّ كبيرٍ ما يقال في عالم المثال. كما أنّه انتهج سلوك الزهد وكان يعتقد بنمطٍ من الحياة المشتركة الزاهدة، ثمّ شيئاً فشيئاً أصبح له أتباعٌ تحوّلوا فيما بعد إلى أُمّةٍ إن لم نبالغ في ذلك. كان يعتقد بأنّ الإنسان الذي يهذّب نفسه ويزكّيها، بإمكانه معرفة سرّ العالم الذي هو عبارةٌ عن عددٍ ومقدارٍ.

«وربّما يقول: النفس الإنسانية تأليفاتٌ عدديةٌ أو لحنيةٌ، ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان والتذّت بسماعها وطاشت وتواجدت باستماعها وجاشت. ولقد كانت قبل اتّصالها بالأبدان قد أُبدعت من تلك التأليفات العددية الأولى، ثمّ اتّصلت بالأبدان، فإن كانت التهذيبات الخلقية على تناسب الفطرة وتجرّدت النفوس عن المناسبات الخارجة، اتّصلت بعالمها وانخرطت في سلكها على هيئةٍ أجمل وأكمل من الأوّل؛ فإنّ التأليفات الأولى قد كانت ناقصةً من وجه حيث كانت بالقوّة، وبالرياضة والمجاهدة في هذا العالم، بلغت إلى حدّ الكمال خارجةً من حدّ القوّة إلى حدّ الفعل».

يرى فيثاغورس أنّ النفس تعدّ جزءاً من التأليفات العددية والألحان، لذلك تتلذّذ من استماع الألحان الموسيقية وتتأثّر بها بوصفها هي حقيقة اللّحن والموسيقى.

نستشفّ من عبارة: «**ولقد كانت...** « أنّ عقيدة أفلاطون الشهيرة التي فحواها خلقة الروح قبل البدن

وارتباطها به بعد خلقته، مستوحاةٌ من أفكار فيثاغورس. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ أفلاطون يقول بوجود الروح في عالم الـمُـثُل، وهي في هذا العالم شاهدت الـمُـثُل، في حين أنّ فيثاغورس يعتقد بكونها وُجدت في عالم الإبداع وأنّها أُبدعت من التأليفات العددية.

- الحكمة من العبادة برأي فيثاغورس

«قال: والشرائع التي وردت بمقادير الصلوات والزكوات وسائر العبادات، هي لإيقاع هذه المناسبات في مقابلة تلك التأليفات الروحانية. وربّما يبالغ في تقرير التأليف حتّى يكاد يقول: ليس في العالم سوى التأليف، والأجسام والأعراض تأليفاتٌ، والنفوس والعقول تأليفاتٌ.

ويعسر كلّ العسر تقرير ذلك! نعم، تقدير التأليف على المؤلّف والتقدير على المقدّر، أمرٌ يُهتدى إليه ويُعوّل عليه».

عدّ الشهرستاني كلام فيثاغورس حول الحكمة من العبادة بأنّه عجيبٌ وصعبٌ، اذ نقل عنه القول بكونها عبارةً عن تقليدٍ عمليٍّ للألحان الموسيقية، اذ يمكن عدّها نمطاً من الرقص المعنوي[1] وكأنّ الإنسان يتحرّك بهكذا حركات ليتحقّق له تناسبٌ مع تلك التأليفات العددية، إلا أنّه غير قادرٍ على فهم ذلك، في حين الأنبياء يدركونه ويخبرون به الناس[2].

- خلقة العقل والنفس والجسم والجرم برأي فيثاغورس

«وكان خرينوس وزينون الشاعر متابعين لفيثاغورس على رأيه في المبدِع والمبدَع، إلا أنّهما قالا: الباري تعالى أبدع النفس والعقل دفعةً واحدةً، ثمّ أبدع جميع ما تحتهما بتوسّطهما، وفي بدء ما أبدعهما أبدعهما لا يموتان. ولا يجوز عليهما الدثور والفناء، وذكرا أنّ النفس إذا كانت طاهرةً زكيةً من كلّ دنسٍ، صارت في العالم الأعلى إلى مسكنها الذي يشاكلها ويجانسها، وكان الجسم الذي هو من النار والهواء جسمها في ذلك العالم مهذّباً من كلّ ثقلٍ وكدرٍ.

فأمّا الجرم الذي من الماء والأرض، فإنّ ذلك يُدثر ويَفنى، لأنّه غير مشاكلٍ للجسم السماوي، لأنّ الجسم السماوي لطيفٌ لا وزن له ولا يُلمس».

هذه العبارة هي الأخرى تتمحور حول العناصر الأربعة، اذ تؤكّد على أنّ الهواء والنار عنصران لطيفان، والماء

[1] - فيثاغورس لم يذكر هذا الأمر بصريح العبارة.

[2] - الهنود في عصرنا الراهن لديهم هكذا اعتقادٌ. قال الشهيد مطهّري إنّ الطقوس العبادية السائدة بين الأمم السالفة كانت على شكل رقصاتٍ دينيةٍ.

والتراب عنصران كثيفان. هذه العناصر في واقع الحال تتعلّق بعالمين، وكذلك نستلهم من ظاهر الكلام أنّه يعتقد بوجود اختلافٍ بين الملائكة أيضاً، فعلى سبيل المثال هناك ملائكةٌ مائيةٌ وترابيةٌ تنتظم في مراتب متدنية ولا يمكنها الارتقاء إلى الدرجات العليا، كذلك هناك ملائكةٌ للهواء والنار اللذين يُعدّان من جملة العناصر اللطيفة ولها ارتباطٌ وطيدٌ بهما، لكن بعض الملائكة ليست كذلك.

فضلا عن ذلك، نوّه الشهرستاني إلى أنّ الفيثاغوريين يعتقدون بوجود اختلافٍ بين الجسم والجرم، والمفهوم من كلامهم أنّ الأشياء النارية والهوائية أجسامٌ، في حين أنّ الأشياء المائية والترابية أجرامٌ؛ وهذا الكلام تمّ تأييده فيما بعد حين ظهور فكرة الجسم المثالي والجسم المادّي مع اختلافٍ يسيرٍ وهو اعتقاد أتباع فيثاغورس بكون الجسم المثالي من سنخ النار والهواء، والسبب في اعتقادهم هذا هو طبيعة حركة النار والهواء، فقد قالوا إنّهما يميلان إلى الحركة نحو الأعلى في حين أنّ الماء والتراب يميلان إلى الحركة نحو الأسفل.

كما ذهبوا إلى القول بأنّ عنصر الفلك هو أيضاً جسمانيٌّ لطيفٌ ولا يمكن أن يلمس وليس له وزنٌ، وكأنّهم يريدون القول بأنّ جنس النار والهواء شبيهٌ بالجسم الفلكي. وقالوا كذلك إنّ النفوس تبقى ببقاء الأجسام وليس ببقاء الأجرام، وهذا الرأي يمكن تبريره فيما لو أخذنا بنظر الاعتبار ما قيل فيما بعد حول الجسم البرزخي.

«فالجسم في هذا العالم مستبطَنٌ في الجرم، لأنّه أشدّ روحانيةً، وهذا العالم لا يشاكل الجسم، بل الجرم يشاكله. فكلّ ما هو مركّبٍ والأجزاء النارية والهوائية عليه أغلب، كانت الجسمية أغلب، وكلّ ما هو مركّبٍ والأجزاء المائية والأرضية عليه أغلب، كانت الجرمية أغلب. وهذا العالم عالم الجرم، وذلك العالم عالم الجسم. فالنفس في ذلك العالم تُحشر في بدنٍ جسمانيٍّ لا جرمانيٍّ، دائماً لا يجوز عليه الفناء والدثور، ولذّته تكون دائمةً لا تملّها الطباع والنفوس».

القول بأنّ الجسم موجودٌ في باطن جرمه ينطبق مع القول بوجود جسمٍ برزخيٍّ مع جسم الإنسان، ومعاد هذه الأجسام ينطبق مع عقيدة المعاد التي تبنّاها الملا صدرا، لذلك قالوا إنّ المعاد جسمانيٌّ وليس جرمانيٌّ، أي إنّه يتمّ بالأجسام لا بالأجرام.

- علّة فناء العالم برأي فيثاغورس

«وقيل لفيثاغورس: لِمَ قمت بإبطال العالم؟ قال: لأنّه يبلغ العلّة التي من أجلها كان، فإذا بلغها سكنت حركته. وأكثر اللّذات العلوية هي التأليفات اللحنية، وذلك كما يقال: التسبيح والتقديس غذاء الروحانيين، وغذاء كلّ موجودٍ هو ممّا خلق منه ذلك الموجود».

أجاب فيثاغورس عن سؤالٍ وجه له حول السبب الذي دعاه للقول بفناء العالم، بأنّه قد خُلق لغايةٍ، لذا عندما يبلغ هذه الغاية سوف يتوقّف عن الحركة، وهذا التوقّف يناظر الفناء.[1]

* السوفسطائيون Sophists

- ظهور الفكر السوفسطائي

قبل ظهور الفيلسوف الإغريقي سقراط، ظهر مدٌّ فكريٌّ أُطلق على أتباعه اصطلاح (سوفسطائيون)، ونستلهم من المصادر التأريخية أنّه ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد إثر عاملين أساسيين، هما:

الأوّل: ظهور آراء ومعتقدات فلسفية متنوّعة ومتضادّة مع بعضها، وفي الحين ذاته مثيرة للعجب.

الثاني: رواج الخطابة على نطاقٍ واسعٍ، ولا سيّما الخطابة القضائية.

فمن ناحيةٍ كانت هناك مدارس فلسفية عديدة، وكلّ واحدةٍ منها طرحت أفكارها وآراءها الخاصّة بها حول الكون في عين قيامها بتفنيد آراء ونظريات المدارس الأخرى، ومن ناحيةٍ أخرى فقد سادت نزاعاتٌ ماليةٌ كثيرةٌ بين الناس في تلك الآونة بحيث جعلتهم يلجؤون إلى المحاكم ومن ثم تصدّى بعض العلماء إلى متابعة هذه القضايا في المحاكم العامّة بصفتهم محامين، وكان كثير من الناس يحضرون إبّان إقامة جلسات المحاكمة فيبادر المحامون إلى الدفاع عن حقوق موكّليهم عن طريق إلقاء خطاباتٍ مؤثّرةٍ.

على مرّ الأيام زاد رونق الخطابة بين الناس مـمّا حفّز الخبراء والحاذقين في هذا الفنّ على إقامة دروسٍ خاصّة لتعليمها وتدريس أصولها مقابل مبالغ مالية يتقاضونها من المتعلّمين، ومن ثم جمعوا ثرواتٍ طائلةً؛ وهذا الأمر بكلّ تأكيدٍ يتطلّب براعةٌ في فنّ الإقناع، لذلك كانوا يذكرون أدلّةً لكلّ أمرٍ يدّعونه بغضّ النظر عن كونه حقّاً أو باطلاً لدرجة أنّهم أحياناً كانوا يسوقون أدلّةً وبراهين تثبت حقّ المدّعي والمدّعى عليه في آنٍ واحدٍ، ومن ثمّ شيئاً فشيئاً ظهرت فئةٌ مـمّن يعتقدون بعدم وجود الحقّ والباطل ولا الصدق والكذب، بل ذهبوا إلى أنّ الحقّ هو ذلك الأمر الذي يعتقد الإنسان بحقّانيته والباطل هو ما يراه باطلاً!

هذه العقيدة بدأت تدريجياً تسري إلى سائر شؤون الحياة والكون، فقالوا إنّ الحقيقة بأسرها تابعةٌ لشعور الإنسان وإدراكه، لذا فإنّ كلّ إنسانٍ حينما يُدرك شأناً من شؤون الكون يكون إدراكه صحيحاً، بل وحتّى لو أنّ شخصين أدركا أمرين متناقضين حول شأنٍ واحدٍ فكلا إدراكيهما صائبان!

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 7، ص 243 - 524.

أُطلق على هذه الفئة عنوان السوفسطائيين، وقد كانوا حاذقين في جميع علوم عصرهم وفنونه، أي إنّهم في الحقيقة علماء، وكلمة (سوفسطي) أصحّ من (سوفسطائي) لأنّها معرّبةٌ من كلمة (Sophist). بعد تلك الآونة أُطلق هذا العنوان على كلّ من سلك في فكره هذا المسلك الباطل من دون أن تستند أفكاره إلى مبادئ علمية ثابتة ومعتبرة.

* بروتاغوراس Protagoras (485 - 410 ق م)

- المذهب الفكري لبروتاغوراس

بروتاغوراس هو أحد أشهر السوفسطائيين، والمعروف عنه قوله: «**الإنسان هو معيار كلّ شيءٍ، وحكم كلّ إنسانٍ حينما يصدر من فهمه الخاصّ، هو الحقّ بعينه، لأنّ الحقيقة هي ليست سوى ذلك الشيء الذي يفهمه الإنسان، ولـمّا كان إدراك الناس غير متكافئ، فمن الممكن أن يرى أحد الناس أمراً صادقاً في حين أنّ الآخر يراه كاذباً والثالث يشكّ بصدقه وكذبه، لذا يمكن أن يكون الأمر في آنٍ واحدٍ صادقاً وكاذباً، وصاباً وخاطئاً**».

* جورجياس Gorgias (483 - 375 ق م)

- المذهب الفكري لجورجياس

جورجياس هو الآخر يعدّ واحداً من السوفسطائيين المعروفين، وقد نُقلت عنه براهين ساقها لإثبات استحالة وجود شيءٍ، وحتّى لو افترضنا وجوده فهو حينئذٍ لا يمكن أن يُعرف، وحتّى لو عُرف فسوف لا يكون قابلاً للتعريف والوصف من قبل الغير. ذكر جورجياس لكلّ واحدٍ من هذه الادّعاءات الثلاثة، أدلّةً وبراهين أُشير إليها في المصادر التأريخية والكتب التي دوّنت حول سيرته ومتبنّياته الفكرية.

- مواجهة السوفسطائيين

لقد تصدّى كلٌّ من سقراط وأفلاطون وأرسطو بحزمٍ للفكر السوفسطائي، اذ ذكروا المغالطات التي اتّكأ عليها أتباع هذا الفكر المنحرف وقاموا بنقضها وتفنيدها فأثبتوا أنّ الأشياء هي عبارةٌ عن حقائق حتّى وإن لم نستطع إدراكها، فهي ذات كيفياتٍ خاصّةٍ. كما قالوا بأنّ الحكمة عبارةٌ عن العلم بأحوال أعيان الموجودات كما هي موجودةٌ، ولو أنّ الإنسان سخّر فكره في إطارٍ صحيحٍ سوف يصبح قادراً على إدراك الحقائق. وعلى هذا الأساس بادر أرسطو إلى جمع قواعد علم المنطق وتدوينها بوصفها أساساً لتشذيب الفكر وتمييز الصواب عن الخطأ.

* الشكوكية Scepticism

بعد عهد أرسطو ظهر تيّارٌ فكريٌّ آخر غير التيّار السوفسطائي أُطلق عليه اللاأدرية أو الشكوكية. أتباع هذا الفكر يقولون إنّهم سلكوا منهجاً شكوكياً ولم يتّبعوا المنهج السوفسطائي، اذ وصفوا منهجهم بالوسطي.

الشكوكية هي مذهبٌ فكريٌّ يقول بأنّ المعرفة الحقيقية في حقلٍ معيّنٍ عبارةٌ عن معرفةٍ غير محققةٍ وليست ثابتةً لدى الإنسان، أي إنّ الحقيقة خارجةٌ عن نطاق إدراك الذهن الإنساني، كما أنّ أتباع هذا الفكر لم يستسيغوا آراء سقراط التي تؤكّد على إمكانية إدراك حقائق الأشياء؛ فقد ذهبوا إلى القول بأنّ الإنسان لا يمتلك القابلية على معرفة الحقائق الثابتة لكون الحسّ والعقل معرّضين للخطأ. فضلا عن ذلك، عدّوا الأصول المنطقية التي وضعها أرسطو لصيانة الذهن من الخطأ بأنّها غير كافيةٍ، لذلك زعموا بأنّ السبيل الصحيح في التفكّر هو التوقّف وعدم إصدار آراء جزمية. وقد بالغوا في منهجهم هذا لدرجة أنّهم طبّقوه على مسائل الرياضيات والهندسة معتبرينها قضايا احتماليةً وتشكيكيةً.

أوّل ظهورٍ للشكوكيين كان في بلاد الإغريق، لكنّهم فيما بعد تغلغلوا في مناطق أخرى فشاع فكرهم في الإسكندرية بحيث بقيت أفكارهم متداولةً هناك لقرون عدّة بعد ولادة المسيح عليه السلام، وفي القرن التاسع عشر تفرّعت عن هذا الفكر مسالك فلسفية تشابهه بنحوٍ ما.[1]

- إمكانية تحقّق المعرفة

أوّل الأسئلة التي طُرحت حول المعرفة منذ سالف العصور وما زالت مطروحةً حتّى يومنا هذا، تتمثّل فيما يأتي: هل المعرفة ممكنةٌ للإنسان؟ هل يمكن للإنسان معرفة العالم المحيط به؟ هل بإمكاننا معرفة حقيقة الإنسان؟ هل بإمكاننا معرفة الوجود؟

أنكر بعضهم قدرة الإنسان على امتلاك المعرفة من الأساس معتبرينها أمراً مستحيلاً، وزعموا أنّ المصير المحتوم له هو (اللاأدرية). في أوّل وهلةٍ يبدو للمخاطب أنّ هذا المذهب الفكري غايةٌ في الهشاشة ولا يمكن لأتباعه الاستدلال على متبنّياتهم الفكرية، لكنّهم في الحقيقة أقاموا براهين قوية لا يمكن نقضها إلا عن طريق استدلالٍ رصينٍ ومتقنٍ.

---

[1] - المصدر السابق، ج 6، ص 75، 77، 100، 194، 323.

راجع أيضاً: مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 30؛ مرتضى مطهّري، آشنائي با قرآن (باللغة الفارسية)، ص 53.

* مدرسة الشكّ والحكمة النظرية - بيرون (Pyrrhon)

في الفترة التي تلت عهد سقراط ظهر جماعةٌ أُطلق عليهم (الشكوكيون) وأشهرهم شخصٌ اسمه بيرون الذي أقام عشرة أدلّةٍ لإثبات عدم إمكانية تحقّق المعرفة لدى الإنسان، اذ قال: «**المعرفة تعدّ أمراً مستحيلاً، والمصير المحتوم للبشرية هو الشكّ واللاأدرية، وأحد الأدلّة البيّنة على هذا الأمر أنّ الإنسان لو أراد أن يعرف، فما هي الوسيلة التي يجب أن يعتمد عليها حينئذٍ؟**

نحن لا نمتلك سوى وسيلتين، هما الحسّ والعقل؛ لذا أسألكم السؤال الآتي: هل أنّ الحسّ يُخطئ أو لا؟ الجميع يجيبون عن هذا السؤال بالقول: الأخطاء لا تُحصى، فالسمع يُخطئ وكذلك البصر واللمس والذوق؛ وهناك كثير من الأمثلة على هذه الأخطاء، حيث قيل إنّ البصر وحده يواجه مئة نوعٍ من الخطأ». أمّا بالنسبة إلى العقل، فقد قال: «**العقل يُخطئ أكثر من الحسّ، فالاستدلالات العقلية للعلماء والفلاسفة دائماً ما يكتنفها الخطأ. الحسّ يُخطئ والعقل أيضاً يُخطئ؛ وليس لدينا شيءٌ آخر سواهما. إذن، كلّ شيءٍ نفكّر فيه ونتأمّله، وكلّ أمرٍ له صلةٌ بحواسّنا أو عقلنا هو عرضةٌ للخطأ، فالعقل والحسّ يُخطئان، وعلى هذا الأساس لا يمكن الاعتماد على أيٍّ منهما**»[1].

- مدرسة الشكّ والحكمة العملية

يمكن تلخيص آراء أتباع المدرسة الشكوكية بالنسبة إلى الحكمة العملية بما يأتي: لا يمكن عقلاً ترجيح أيّ عملٍ على غيره، إذ لا يمكن إثبات أنّ العمل الذwي يقوم به أحد الأشخاص صحيحٌ وعمل شخصٍ آخر خطأ، مثلاً لا يمكن عقلاً إثبات رجحان الكلام الصحيح على الكلام الخاطئ ولا رجحان الأمانة على الخيانة ولا رجحان العدل على الظلم.

نتيجة الفلسفة الشكوكية من الناحية العملية هي تقديس النفس ومعرفتها، وهذا الأمر صرّح به بعض الشكوكيين أنفسهم، فقد قال كريناس (Carneddes): «**حينما تتحطّم السفية في البحر قد يحاول الإنسان إنقاذ نفسه من الغرق على حساب شخصٍ أضعف منه، ولو أنّه لم يفعل ذلك فهو أحمقٌ.**

لو أنّك فقدت فرسك عند فرارك من العدوّ الذي هجم عليك وشاهدت أحد أقرانك مجروحاً وهو على فرسه، فماذا ستفعل؟ لو كنت عاقلاً لأنزلته عن فرسه وامتطيته بدلاً عنه، ولِيذهب العدل إلى الجحيم».

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 343 - 344.

حسب هذا الكلام، لو كان مقصودنا من الأخلاق هو (كيف نعيش)، يمكننا حينئذٍ تلخيص نظرية المدرسة الشكوكية كما يأتي: لا يمكننا على أقلّ تقديرٍ إثبات الـحُسن ولا القُبح، ولا السموّ ولا الدناءة؛ فهذه المفاهيم تكون خاويةً وعاريةً من أيّة دلالةٍ، ومن هذا المنطلق يجب العيش بنحوٍ يجعلنا قادرين على حفظ مصالحنا بشكلٍ أفضل. وإن كان مقصودنا منها طريقة العيش التي تجعل حياتنا مقدّسةً ومتعاليةً، فحينئذٍ يثبت لنا أنّ المدرسة الشكوكية تفتقر إلى النظرية الأخلاقية.[1]

- نقد نظرية بيرون

استناداً إلى ما ذكر فإنّ أوّل مسألةٍ تُطرح للبحث حول المعرفة في الفكر التشكيكي تتجسّد في إمكانية هذه المعرفة، لذا لا بدّ من الإجابة عن السؤال الآتي: هل أنّ المعرفة اليقينية ممكنةٌ للإنسان؟[2]

بيرون أجاب عن ذلك كما يأتي: «**المعرفة غير ممكنةٍ، وقد ذكرت السبب في ذلك**». و هناك كثير من العلماء نقضوا هذا الرأي - كما فنّدناه نحن في هامش كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) - وقد خاطبوه بالقول: «**أنت تقول بأنّ الحسّ يُخطئ كما هو الحال حينما يرى الإنسان الشخص الماثل أمامه برأسين، وكما هو حال العود في قدح الماء اذ نشاهده وفيه انكسارٌ، وما إلى ذلك من أمثلةٍ. إذن، أنت تقول: (أنا أرى أنّ الحسّ يُخطئ) ورؤيتك هذه تعدّ ضرباً من الحسّ، فهل تعلم أنّ الحسّ يُخطئ أو أنّك تشكّ في ذلك؟! عندما تستيقظ من النوم صباحاً وتفرك عينيك بيديك فتشاهد الشخص الماثل أمامك على هيئة شخصين أو أربعة أشخاصٍ، فتقول: (هو في الحقيقة شخصٌ واحدٌ وليس اثنين ولا أربعة) فهل يا ترى أنّك تقطع بأنّ ما تراه خطأ أو أنّك تشكّ في ذلك وتحتمل أنّه خطأ؟! إنّ جوابك بكلّ تأكيدٍ هو أنّ الذي تراه ليس صحيحاً، حيث تقول في نفسك: (هذا الشخص الماثل أمامي ليس له رأسان ولا أنفان). إذن، أنت بنفسك امتلكت معرفةً يقينيةً بهذا الخطأ الذي وقعت فيه عيناك، لذا كيف يمكنك أن تقول لا أقدر على امتلاك معرفةٍ؟! فما تدركه من حقيقةٍ ماثلةٍ أمامك هي المعرفة بعينها.**

حينما تقول: (إنّ العقل أخطأ في كذا أمرٍ)، فأنت تجزم بوقوعه في الخطأ وكأنّك تقول: (أنا أعلم أنّ العقل أخطأ في كذا أمرٍ)، وهذا يعني أنّك عرفت الحقيقة، أي أنّك امتلكت معرفةً؛ فالإنسان لا يمكنه العلم بوجود خللٍ في إحدى القضايا ما لم يكن عالماً بها».

---

[1] - مرتضى مطهّري، آشنائي با علوم اسلامي (باللغة الفارسية)، ج 4، ص 208 - 209.

[2] - المراد من المعرفة اليقينية هنا تلك المعرفة التي لا يشوبها الشكّ والترديد، فالمعرفة الحقيقية تعني بلوغ درجةٍ يتمكّن الإنسان على أساسها من القول بأنّه يعتقد بكذا ولا ينتابه أدنى شكٍّ في هذا الاعتقاد. اللاأدريون يروّجون لمذهبهم الشكوكي بكثير من العبارات، من قبيل (هل أنّ كذا أمر ممكنٌ؟) (لا أدري!) (ربّما يكون موجوداً) (ربّما لا يكون موجوداً!). إذن، أينما وجد الشكّ والترديد تتحقّق اللاأدرية.

بناءً على ما ذكر، نقول: الإنسان يمكن أن يُخطئ في بعض القضايا الإدراكية، وهذا بمعنى وجود يقينٍ بوقوعه في الخطأ حول بعض القضايا، ويترتّب على هذا اليقين تحقّق يقينٍ آخر بعدم وقوعه في الخطأ بالنسبة إلى قضايا أخرى؛ لذا يجب علينا تفصيل الموضوع وتحديد معيارٍ خاصٍّ يمكننا على أساسه إصلاح تلك الأخطاء التي يقع فيها الذهن البشري.

يا ترى لماذا ينكر هؤلاء أصل المعرفة بسبب بعض الأخطاء التي تطرأ على الفكر؟ لماذا لا نعدّ القضايا التي نُخطئ فيها بأنّها في كفّةٍ موازيةٍ لتلك القضايا التي لا نُخطئ فيها، فنقول: كما أنّ الخطأ يطرأ على الذهن البشري، فالصواب أيضاً يطرأ عليه، فتتحقّق إثر ذلك المعرفة اليقينية لديه.

في القضايا الاجتماعية على سبيل المثال، تتجلّى حقيقة هذا الأمر ولا يبقى مجالٌ لطرح الفكر الشكوكي، لذا حينما يُسيء زيدٌ في تصرّفاته لا يمكننا مؤاخذة عمروٍ الذي لا نرى منه سوى الإحسان؛ فالشكوكيون أنفسهم لا يفعلون ذلك.

لا شكّ في وجود بعض القضايا الإدراكية غير الصحيحة في أذهاننا، لكن هناك قضايا قطعيةٌ ويقينيةٌ؛ لذا يجب علينا متابعة تلك القضايا الخاطئة وتشذيبها كي لا يكتنفها أيّ خطأ فكريٍّ، وهذا هو هدف علم المنطق الذي يضع الأُسس اللازمة للنظرية المعرفية، أي إنّه أثبت ببراهينه إمكانية تحقّق المعرفة ووضع القواعد التي تعدّ معايير معتبرة لتمييز الخطأ من الصواب ومن ثم يتمّ على أساسها بلوغ المعرفة الحقيقية. لا يمكننا الخوض هنا في مباحث علم المنطق لإثبات ما أشرنا إليه، لأنّ ذلك يتطلّب بسط تفاصيل كثيرة على طاولة البحث والإسهاب في شرح الموضوع، ونحن في غنىً عنها هنا.[1]

- تكافؤ الحقّ مع القوّة

هناك مدرسةٌ فكريةٌ على صعيد النزعة الإنسانية والإنسان الكامل لا تؤمن بالعقل ولا بالمحبّة، بل تذهب إلى القول بمبدأ القوّة، اذ يعتقد أتباعها بأنّ الإنسان الكامل هو من كان مقتدراً وقوّياً، فالكمال برأيهم هو القدرة

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 348 - 346 - ج 6، ص 77، 100، 154، 179، 194؛ مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 31، 63 - 66.

هدفنا هنا هو معرفة ما إن كانت أفكارنا الدينية متقوّمةً على إيديولوجيةٍ منطقيةٍ صحيحةٍ أو لا، وكذلك معرفة المعايير التي ترتكز عليها نظرياتنا المعرفية. المسألة الأساسية على هذا الصعيد هي أنّ كثيراً من القضايا المطروحة تعتبر مقدّماتٍ للعلوم والمعارف بالنسبة إلينا، أي إنّنا نطرحها بالمستوى الذي تقتضيه الضرورة، وإلا إن أردنا تفصيل المسائل المنطقية لتشابكت علينا الأمور في تلك المباحث التي طرحها أرسطو وأمثاله؛ لذا لا نرى ضرورةً لهذا الأمر في بحثنا الراهن.

بعينها، وهذه القدرة كيفما تحقّقت فهي توصله إلى الكمال. الخلفية التأريخية لهذا المذهب الفكري سحيقةٌ، فهو يضرب بجذوره في عهد ما قبل سقراط.

السوفسطائيون طرحوا هذه النظرية منذ عهدهم الأوّل في بلاد الإغريق، اذ أكّدوا على أنّ الحقّ هو عين القدرة، في حين أنّ الضعف إمّا أن يكون عدم الحقّ أو فقدانه. لم يكن للعدل والظلم أيّ معنى بالنسبة إلى هؤلاء، لذلك فسّروا الحقّ بالقول: «**حقّ امتلاك القوّة هو الحقّ الناشئ من القوّة نفسها، وهذا يعني أنّ القوّة هي أساس كلّ حقٍّ** «.

أكّد السوفسطائيون على ضرورة بذل الإنسان قصارى جهوده بغية كسب القوّة والاقتدار فقط، اذ لا يوجد أيّ قيدٍ على هذا الأمر وهو مخوّلٌ باتّباع جميع السبُل لتحقيقه.

الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه (Friedrich Nietzsche) أحيا هذا الفكرة في العصر الحديث مرّةً أخرى، لذلك انتشرت في القرنين الماضيين، وأكّد أتباعه على عبثية بعض المبادئ الأساسية، اذ رفضوا الاعتقاد بكون الصدق حسناً أو الصواب مطلوباً أو الأمانة واجبةً أو الإحسان ضرورياً أو الخير محبوباً. نيتشه ومن لفّ لفّه عدّوا هذه الأصول الأخلاقية مجرّد هراءٍ وأنّها منطق الضعفاء فقط، إذ إنّ الضعيف حينما يعجز عن أخذ حقّه بالقوّة فهو يلجأ إلى التذرّع بهذه العبارات. وقد ذهبوا إلى أبعد من ذلك، اذ اعتقدوا بوجوب مكافحة الضعفاء وطردهم من المجتمع، فلا توجد خطيئةٌ في المجتمع أشدّ من الضعف؛ لذا قالوا من كان ضعيفاً فلتطؤه الأقدام.

نلحظ من معتقدات هذه المدرسة الفكرية أنّها تعدّ الكمال الإنساني يتحقّق في رحاب القوّة والاقتدار، أي إنّ الكمال يساوي الاقتدار فحسب.

* سقراط Socrates (470 - 399 ق م)

- تهذيب النفس

على مرّ العصور طُرحت كثير من النظريات وذكرت آراء جمّة من مختلف المذاهب والمدارس الفكرية بغية إصلاح الأخلاق وتشذيبها، ومن بين ذلك ما طرحه الفيلسوف سقراط.

يرى سقراط أنّ الإنسان بإمكانه أن يصلح نفسه عن طريق العقل والتدبير، ففي بادئ الأمر عليه أن يمتلك إيماناً تامّاً بفوائد تهذيب النفس ومضرّات التفسّخ الخلقي، ثمّ ينتقل إلى مرحلةٍ أخرى يتعرّف فيها على الصفات الرذيلة واحدةً تلو الأخرى بالاعتماد على مدركاته العقلية، وعمله هذا يناظر عمل من يلتقط الأشواك التي تدخل

تحت الجلد أو كالفلاح الذي يستأصل النباتات الضارّة من بين النباتات المفيدة، أو كالذي يعتمد على يده لتنقية حبّات القمح من الأحجار والعيدان الممتزجة معها.

إذن، هذه الطريقة في تزكية النفس تقتضي صبراً وسعة صدرٍ إضافةً إلى دقّةٍ ومهارةٍ على صعيد الفكر والمعرفة، وفي هذه الحالة يمكن للإنسان من خلالها اجتثاث المفاسد الخلقية بالتدريج ويتمكّن من تمييز الغثّ عن السمين؛ ويمكن القول إنّ العقل بمفرده غير قادرٍ على تحقيق هذا الهدف[1].

- المنهج التعليمي التربوي لسقراط

اعتمد الحكيم سقراط على الاستفهام التقريري في طرح متبنّياته الفكرية، فعندما يريد إثبات أمرٍ للطرف المقابل، يبدأ من أكثر الأمور بداهةً ويتساءل كما يأتي: هل أنّ الموضوع هكذا؟ أو أنّه كذا؟ ونظراً لوضوح الأمر البديهي الذي طرحه، فهو يجعل المخاطب يختار من القضية ما أراده؛ وبعد أن يترسّخ هذا الأمر في ذهن المخاطب، يبادر إلى طرح سؤالٍ آخر وبمرتبةٍ أعلى من السابق، ومن ثمّ يكرّر العملية ذاتها ليرسّخ في ذهن المخاطب ما أراده أيضاً. هذه العملية تتكرّر مراراً إلى أن يجد الطرف المقابل نفسه مضطرّاً للإذعان بآراء سقراط الذي بادر إلى ذكر أجوبةٍ للأسئلة التي طرحها وكأنّه استنتجها من لسان حال المخاطب الذي لم ينطق بأيّة كلمةٍ.

لقد كان سقراط حاذقاً غاية الحذاقة في التعرّف على شؤون النفس الإنسانية بحيث يمكن القول إنّه عالمٌ نفسانيٌّ بارعٌ تمكّن من إدراك المسيرة الفكرية في الذهن البشري، لذلك امتلك القدرة على تسخير ذهن مخاطبه شيئاً فشيئاً حتّى وإن لم ينبس ببنت شفة.

والدته كانت قابلةً،فقد كان يقول بأنّ عمله كعملها، أي إنّه مولّدٌ؛ وقال إنّ القابلة في الحقيقة لا تولّد النساء الحوامل، بل الطبيعة هي الأُمّ التي تلد البشر، فالقابلة مجرّد مرشدةٍ تُرشد المرأة الحامل. عدّ سقراط عمل الفيلسوف كعمل القابلة من منطلق أنّه يرشد الذهن لتوليد الفكر، فالذهن يلد كما تلد المرأة الحامل، وهذا المولود الجديد هو في الواقع كالفكر الجديد الذي يتحصّل للذهن بمعونة آراء هذا الفيلسوف.[2]

* الجدلية (الديالكتيكية) Dialectic

مصطلح (ديالكتيك) بالنسبة إلى سقراط وأفلاطون يعني ذلك المنهج الفكري الخاصّ بهما، فالمنهج السقراطي

---

[1] - مرتضى مطهّري، جاذبه ودافعه عليّ عليه السلام (باللغة الفارسية)، ص 75 - 76.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 478 - ج 7، ص 431.

يرتكز في أساسه على آراء ومعتقدات معيّنة يعتمد عليها لدى محاولته تحليل بعض القضايا، اذ يبدأ من أبسط المسائل ويتدرّج حتّى يصل إلى ما كان أكثر تداخلاً وتعقيداً[1].

* الشكّ Doubt

(لا أدري) هي عبارةٌ تندرج في ضمن الفكر السقراطي، إذ نُقل عن هذا الفيلسوف قوله إنّه بلغ درجةً من الفكر بحيث يمكنه أن يعدّ (لا أدري) أعلى مرتبةً في مراتب العلوم.

من الجدير بالذكر هنا أنّ سقراط لم يكن ذا نزعةٍ شكوكيةٍ، إلا أنّ عبارته هذه أسفرت عن ظهور المذهب الشكوكي واللاأدرية فيما بعد[2].

* ديموقريطس Democritus (460 - 370 ق م)

- الجسم الطبيعي

حسب التصنيف الذي ذكر في كتاب المنظومة، يمكن تلخيص مجمل المعتقدات والآراء المطروحة حول الجسم الطبيعي في النظريتين الآتيتين:

النظرية الأولى: الجسم الطبيعي مركّبٌ من مجموعة ذرّاتٍ، وهذه الذرّات ليست أجساماً، أي ليس لها طولٌ وعرضٌ وعمقٌ؛ لذا لا يمكنها أن تنقسم إلى أجزاء أخرى، وهذا الانقسام ممتنعٌ ذهنياً ورياضياً وخارجياً، لكنّها ذات وضعٍ، بمعنى إمكانية طروء العلائم الحسّية عليها. وبعبارةٍ أخرى، يمكن أن يُشار إلى هذه الذرّات بإشارةٍ جسمانيةٍ،فنقول إنّها واقعةٌ أمامنا أو على يميننا أو على شمالنا، ولكن بما أنّ الجهات ليس لها أمامٌ وخلفٌ ولا سطحٌ ولا باطنٌ ولا طولٌ وعرضٌ ولا عمقٌ، فالذهن البشري ليس باستطاعته أن يفترض لها جزئين في عالم الفكر والتصوّر، ومن طريقٍ أولى فهو عاجزٌ عن أيّ فعل في الخارج.

علماء الكلام المسلمون أيّدوا هذه النظرية وأطلقوا على الذرّات التي لا تتجزّأ عنوانين، أحدهما (حزءٌ لا يتجزّأ) والآخر (الجوهر الفرد).

استناداً إلى النظرية المذكورة، فالجسم بذاته له طولٌ وعرضٌ وعمقٌ، لكنّه مكوّنٌ من أجزاء - ذرّات - ليس لها طولٌ ولا عرضٌ ولا عمقٌ؛ أي أنّه قد نشأ من لا جسم، إلا أنّ اللاجسم هذا قابلٌ للإشارة الحسّية.

---

[1] - المصدر السابق، ج 13، ص 532.

[2] - المصدر السابق، ص 692.

النظرية الثانية: الجسم الطبيعي مركّبٌ من مجموعة ذرّاتٍ صغيرةٍ لا تتجزّأ - لا تنكسر - ومن ثم فهي غير قابلةٍ للتقسيم، لكن في الحين ذاته لها طولٌ وعرضٌ وعمقٌ، أي إنّها جسمٌ وليست لا جسماً.

بما أنّ هذه الذرّات متناهيةٌ في الصغر - أجسام صغيرة - فهي ذات جهاتٍ ووجهٍ وظهرٍ وسطحٍ وداخلٍ، وذلك يعني قابلية انقسامها ذهنياً ورياضياً وليس عملياً وخارجياً، لذا من المستحيل أن تُكسر أو تتآكل أو تنقسم إلى جزئين بأيّ نحوٍ كان.

الحكيم ديموقريطس تبنّى هذه النظرية، والفلاسفة القدماء عبّروا عن الذرّات التي أشار إليها بأنّها ذرّات صغيرة صلبة، وهو ما أشار إليه صاحب المنظومة بالقول:

وقيل أجرامٌ صغارٌ مبدؤه لَيسَ يُفكُّ وَهْمُنا يجزُّؤُه[1]

وقد قيل إنّ الأجرام الصغيرة هي مبدأ الجسم الطبيعي ولا يمكن أن تنقسم إلى قسمين، إلا أنّ ذهننا يقسّمها من حيث أطرافها.[2]

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظرية ديموقريطس تختلف عن النظرية التي طرحها علماء الكلام، ولكن كلا النظريتين تشتركان في إحدى جهاتهما، وهذه الجهة المشتركة هي القول بكون الجسم المحسوس لا يعدّ مرتبطاً ومتّصلاً، بل هو عبارةٌ عن مجموعةٍ من الأجزاء. هذا الجسم المحسوس من حيث الجوهر لا يعدّ محسوساً، وهو متقوّمٌ بذاتٍ غير محسوسةٍ كما أنّه مجرّدٌ من الطول والعرض والعمق، ولكنّه من الناحية الذهنية وقوّة التصوّر ينقسم إلى أجزاءٍ؛ والشيء الموجود لا ينقسم إلى أجزاء مفكّكةٍ عن بعضها، لذا فهو غير قابلٍ للتجزّؤ في الخارج.

استناداً إلى ما ذكر، لا يمكن نقض نظرية (جزء لا يتجزّأ) لأنّ جميع البراهين التي أُقيمت لإثباتها تؤكّد على عدم إمكانية تقسيم الأجزاء - صغائر الذرّات - من الناحية الرياضية، أي من الناحية الذهنية وقوّة التصوّر.

- تفنيد نظرية ديموقريطس

أقام الفلاسفة برهاناً لتفنيد نظرية ديموقريطس، سنتطرّق إلى بيانه بالتفصيل بعد هذه المقدّمة:

تجدر الإشارة في بادئ الأمر إلى أنّ هذه النظرية مرتكزةٌ على محورين أساسيين، هما:

---

[1] - قدّر شرّاح المنظومة كلمة (لكن) بعد (يُفكّ) كي يستقيم المعنى.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 5، ص 534 - 535.

الأوّل: الأجسام ليست مترابطةً وموحّدةً كما يتبادر للأذهان في بادئ الأمر، بل هي مركّبةٌ من مجموعة أجزاءٍ صغيرةٍ.

الثاني: هذه الأجزاء الصغيرة لا تتجزّأ ولا تترابط، ومن ثم فهي دائماً ثابتة المقدار والشكل، أي إنّها لا تمتلك القابلية على الارتباط مع غيرها ولا تقبل الانقسام في ذاتها؛ لكن عند اجتماعها مع بعضها يتكوّن لدينا جسمٌ أكبر.

الفلاسفة لدى نقضهم هذه النظرية، سلّطوا الضوء على المحور الثاني منها فقط، وخلاصة اعتراضهم هي عدم إمكانية تصوّر وجود أجسامٍ - صغيرة كانت أو كبيرة - من شأنها أن ترتبط مع بعضها أو أن تتجزّأ إلى أجزاء أصغر، لكن يمكن تصوّر أجسامٍ لها القابلية على الاجتماع مع بعضها لتكوّن جسماً أكبر!

هؤلاء الفلاسفة لم يتناولوا المحور الأوّل من النظرية بالبحث والتحليل وكأنّهم اتّفقوا على أنّ تفنيد المحور الثاني يعدّ كافياً لتفنيد النظرية من أساسها، إذ حينما يثبت لنا أنّ الأجسام مستعدّةٌ للارتباط والانفصال حتّى وإن كانت متناهيةً في الصغر، فلا يبقى حينئذٍ سببٌ يضطرّنا لوصف الذرّة المكوّنة للجسم بأنّها متناهيةٌ في الصغر بحيث تكون غير محسوسةٍ. يمكن القول إنّهم نقضوا الرأي القائل بكون الجسم عبارةً عن مجموعةٍ من الذرّات الصغيرة الصلبة، لكنّهم لم يرفضوا فكرة أنّه مكوّنٌ من ذرّاتٍ غير صلبةٍ؛ وذلك لواحدٍ من السببين الآتيين:

الأوّل: بما أنّ هذه النظرية لم تحظ بتأييدٍ واسعٍ في الأزمنة السالفة، لذلك لم يلتفت إليها أحدٌ.

الثاني: تفنيد نظرية ديموقريطس يعدّ كافياً في تفنيد هذا الرأي.

يُشار هنا إلى أنّ العلم الحديث أيّد المحور الأوّل من نظرية ديموقريطس إلا أنّه لم يؤيّد المحور الثاني منها، وهذا معناه أنّ العلم الحديث يؤكّد على كون الأجسام المحسوسة مكوّنةً من ذرّاتٍ يُطلق عليها (Atom)، ففي بادئ الأمر ذهبت النظرية العلمية الحديثة إلى ما اعتقد به ديموقريطس من كون هذه الذرّات الصغيرة غير قابلةٍ للتجزئة، ولكن بعد ذلك ثبت أنّ الأمر ليس كذلك فطُرحت نظرية تركيب الجسم من ذرّاتٍ صغيرةٍ غير صلبةٍ.

إذن، انصرف الفلاسفة القدماء إلى نقض وتفنيد المحور الثاني من نظرية ديموقريطس وأقاموا براهين على ذلك، والعلم الحديث بدوره أيّد محورها الأوّل. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ الحكماء القدامى أبطلوا الرأي القائل بكون الجسم مركّباً من ذرّاتٍ صغيرةٍ صلبةٍ، في حين أنّ علماء العصر الحديث أيّدوا الرأي القائل بكونه مؤلّفاً من ذرّاتٍ صغيرةٍ غير صلبةٍ.

وفيما يأتي نقرّر نظرية ديموقريطس:

نظرية ديموقريطس تتقوّم على برهانٍ بسيطٍ وأصلٍ بديهيٍّ كلّيٍّ فحواه ما يأتي: **"حُكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز، واحدٌ"**، وذلك بمعنى أنّ الأشياء المتشابهة والتي لا تختلف مع بعضها من حيث ذرّاتها، تعدّ متشابهةً أيضاً من حيث الأحكام والآثار؛ وعلى هذا الأساس نقول:

الذرّات التي أشار إليها ديموقريطس في نظريته لها أبعادٌ (طول وعرض وعمق)، ولنأخذ ذرّتين بنظر الاعتبار ونستقرئ ما يكتنفهما، ولنطلق على إحداهما (أ) والأخرى (د)؛ وفي بادئ الأمر لنقسّم كلّ واحدةٍ منهما في عالم الذهن إلى جزئين،اذ نقسم (أ) إلى (ب) و (ج)، ونقسم (د) إلى (ه) و (و).

كلٌّ من (ب) و (ج) حسب نظرية ديموقريطس لا بدّ من أن يكونا مرتبطين مع بعضهما من دون أن ينفكّا، لكنّ الأجزاء (ب) و (ه) وكذلك (ج) و (و) وأيضاً (ج) و (ه) ليست كذلك، إذ من الواجب أن تكون منفكّةً عن بعضها لأنّ ارتباطها مستحيلٌ.

السؤال الذي يبقى من دون جوابٍ على هذا الصعيد، هو: لِمَ يكون الأمر على هذا الحال؟

استناداً إلى رأي ديموقريطس، فالذرّات الصغيرة واحدةٌ من حيث طبيعتها، أي لها ذاتٌ واحدةٌ وطبعٌ واحدٌ، ومن ثم تكون خواصّها وآثارها واحدةً أيضاً. لو كان مقتضى هذه الطبيعة هو الانفكاك، فلا بدّ حينئذٍ من انقسام كلّ جزءٍ من تلك الأجزاء - الذرّات - إلى جزئين آخرين، وهذان الجزءان بدورهما يجب وأن ينقسما إلى جزئين جديدين، ودواليك انقسامات إلى ما لا نهاية ومن ثمّ لا يبقى جزءٌ ولا جسمٌ، بل إنّ ما يبقى يتمثّل في طبيعة الجسم وليس مقتضى قدرته على الارتباط أو الانفكاك؛ وهو في هذه الحالة مستعدٌّ لكلا الأمرين ـ الارتباط والانفكاك ـ اذ يرتبط مع غيره أو ينفكّ عنه متأثّراً بالعوامل الخارجية.

إذن، طبقاً لقاعدة (حُكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز، واحدٌ) يجب عدّ العلاقة بين الذرّتين (أ) و (د) مكافئةً لعلاقة الذرّتين (ب) و (ج) مع الذرّتين (ه) و (و)، فما كان ممكناً أو واجباً أو مستحيلاً في الذرّات الفرعية، يكون كذلك بالنسبة إلى الذرّتين الأصليتين.

بقي أن نُشير هنا إلى أنّه قد يقال بعدم وحدة أجزاء ذرّات ديموقريطس من حيث الطبيعة، فكلّ واحدةٍ أو كلّ مجموعةٍ منها لها طبيعتها الخاصّة بها؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ السبب في اختلافها من حيث الارتباط والاختلاف يكمن في هذه الطبيعة التي يعبّر عنها بـ (الصور النوعية).

ديموقريطس وأتباعه الأوائل والمحدثون ينكرون الصور النوعية، وهو ما أكّد عليه الحكيم ابن سينا، كما

أنّ نظريته تنطبق مع ما ذهب إليه الحكماء من آراء، اذ ذهبوا إلى أنّ امتناع الانقسام بواسطة أمرٍ عرضيٍّ هو موضوعٌ خارجٌ عن نطاق البحث، وفي عصرنا الراهن تمّ التوصّل إلى أنّ عدم اتّصال الذرّات والتحامها مع بعضها ناشئٌ من خصوصياتها الذاتية، وهو ما يطلق عليه الفلاسفة (الخصوصية النوعية) المنبثقة من (الصورة النوعية)[1].

- الحظّ والصدفة

الحظّ لدى قاطبة المجتمعات البشرية يعدّ أحد المفاهيم السائدة في عرفها العامّ، اذ يقال إنّ فلاناً من الناس محظوظٌ (حسن الحظّ) وغيره ليس محظوظاً (سيّئ الحظّ) لدرجة أنّه عاجزٌ عن فعل شيءٍ جرّاء ذلك؛ وهذا بمعنى عدّ الحظّ علّةً فاعليةً.

بما أنّ مفهوم الحظّ عادةً ما يطلق على الأمور التي تنشأ عن طريق الصدفة، لذا غالباً ما يتمّ الحديث عنها في ضمن مبحثٍ واحدٍ، فيوصف من تكون الصدفة لصالحه سعيد الحظّ، ومن لا تكون لصالحه يوصف بأنّه سيّئ الحظّ.

الصدفة بشكلٍ عامٍّ أوسع نطاقاً من الحظّ، فالثاني مختصٌّ بالإنسان ولربّما يمكن أن يطلق على الحيوان فيقال: (حيوانٌ حسن الحظّ وحيوانٌ سيّئ الحظّ)؛ إلا أنّ القدر المتيقّن هو عدم إطلاقه على الجمادات، في حين أنّ الصدفة يمكن أن تُطلق على كلّ شيءٍ في الكون كما لو زُعم أنّ العالم نشأ عن طريق الصدفة.

لنفترض أنّ شخصاً يقوم بحفر بئرٍ في داره وخلال عملية الحفر هذه يجد كنزاً، فهو بطبيعة الحال يقول: (كنتُ أحفر بئراً وصدفةً وجدتُ كنزاً تحت الأرض) فأنا محظوظٌ؛ وحينما يسمع جاره بذلك يبادر هو الآخر إلى حفر بئر في داره، لكنّه يسقط في الحفرة وتنكسر رجله فيرقد في المستسفى إثر ذلك، فهو بطبيعة الحال يقول: (كنتُ أحفر بئراً وصدفةً سقطتُ فيه وكُسرت رجلي) فأنا غير محظوظٍ.

إذن، ما حقيقة الأمر؟ هل أنّ ما حدث لكلا الرجلين هو مجرّد صدفةٍ؟ أو أنّه أمرٌ آخر لا صلة له بالحظّ والصدفة؟

ادّعى بعضهم أنّ العالم قد وجد لمحض صدفةٍ، وبرّروا رأيهم هذا كما يأتي: العالم قبل حدوثه كان عبارةً عن ذرّاتٍ[2] متناثرةٍ في فراغٍ غير متناهٍ وكانت تتحرّك بحركاتٍ يقتضيها طبعها لكنّ غايتها آنذاك تختلف عن غايتها

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 5، ص 561 - 564.

[2] - هذا الرأي منبثقٌ من نظرية ديموقريطس.

في هذا العالم، اذ كانت غير منتظمةٍ، وحتّى لو افترضنا أنّها منتظمةٌ فهذا النظم كان محدوداً في نطاقها الخاصّ، ومع ذلك فهذه الحركات لم تكن بشكلٍ متكرّرٍ بحيث لا تطرأ أمورٌ جديدةٌ عليها، إذ قد يتصوّر بعضهم أنّها كانت تتحرّك في فضاءٍ غير متناهٍ ولكلّ ذرّةٍ منها مدارها الخاصّ الذي يصونها من الارتطام بغيرها مـمّا يعني عدم طروء أيّ تغييرٍ أو تحوّلٍ عليها؛ ولكنّ هذا التصوّر ليس صائباً وهو على خلاف فرضيّتنا في هذا البحث.

هذه الذرّات إبّان مرحلةٍ ما اجتمعت في مكانٍ واحدٍ فظهرت إثر ذلك تركيباتٌ أدّت بمجملها إلى نشأة العالم، ولا فرق في ماهية هذا العالم الجديد من حيث كونها جماداً أو نباتاً أو حيواناً أو إنساناً، فكلّ ما يرتبط بهذه الماهيات قد ظهر عن طريق الصدفة، وذلك بمعنى أنّ الحركات غير المنتظمة أسفرت صدفةً عن حدوث أمرٍ بالاضطرار، ولكن بما أنّ الزمان غير متناهٍ أو عند تناهيه فهو طويلٌ للغاية، فقد تكرّرت هذه الحركات غير المنتظمة مليارات من المرّات ومن ثم نتج عن ذلك النظم الموجود في الكون حالياً.

إذن، هذا النظم لم ينبثق في بادئ الأمر من فعل فاعلٍ ولم يتحقّق لأجل غايةٍ معيّنةٍ، بل حدث لمحض صدفةٍ، أي إنّ هذه الغاية التي تحقّقت ليس لها فاعلٌ من حيث كونها غايةً.

وهناك علماءٌ عارضوا هذه النظرية وأنكروا الصدفة من الأساس بوصفها أمراً غير عقلانيٍّ، بل ليس موجوداً من الأساس. قال الحكيم ابن سينا على هذا الصعيد إنّ الصدفة ذات ماهيةٍ عقلانيةٍ وهي أمرٌ واقعٌ، ولكنّ الأشياء الموجودة على أرض الواقع والتي لها ماهيةٌ معقولةٌ قد نشأت إثر صدفةٍ يمكن عدّها سبباً من أسباب وجود العالم أو يمكن عدّها إحدى العلل الدنيا في هذا المجال، وما تحقّق من حيث الغاية هو في الواقع غايته العرضية وليست الذاتية؛ أي إنّها بسبب الصدفة المسبّبة لها تمتلك القابلية على تحقيق غايةٍ عرضيةٍ وليست ذاتيةً.

في بعض الأحيان يبقى هذا الأمر محدوداً في غايته العرضية وتبطل غايته الذاتية، وأحياناً يتجاوز غايته العرضية ويبلغ الغاية الذاتية من قبيل الحجر الذي يسقط من الأعلى على رأس إنسانٍ ويجرحه وبعد ذلك يواصل سقوطه حتّى يقع على الأرض؛ فغاية سقوط الحجر هنا هو الوصول إلى الأرض، لكنّه بالعرض حقّق غايةً عن طريق الصدفة بارتطامه برأس من كان في طريق سقوطه.

- نقد نظرية ديموقريطس

يرى الشيخ الرئيس ابن سينا أنّ ديموقريطس كان يعتقد بنشأة الكون عن طريق الصدفة، أي قبل ظهور السماء والأرض والعناصر الأساسية الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب)، حدثت صدفةٌ أدّت إلى نشوء البنية الأولى للعالم وما فيه من عناصر؛ إلا أنّ الكائنات - أي الأمور الجزئية - فهي لم توجد صدفةً، فديموقريطس لا

يقول بأنّ الشجرة على سبيل المثال تنبت وتنمو لمحض صدفةٍ، كما لا يدّعي أنّ الإنسان قد ظهر في الأرض عن طريق الصدفة، وإنّما قال بأنّ النشأة الأساسية للكون والعناصر سببها الصدفة.

هذه النظرية تختلف عن النظرية التي طرحها الفيلسوف الإغريقي إمبيدوقليز الذي كان يعتقد بأنّ الصدفة ليست هي الأساس في نشأة النظام الكوني، وإنّما هي السبب في ظهور الكائنات، أي إنّ أجزاء الكون من نباتات وحيوانات وجمادات من الأولى لها أنّ تكون ناشئةً عن طريق الصدفة.

وقد نقل الحكيم ابن سينا على لسان ديموقريطس وإمبيدوقليز أنّ كلّ فعلٍ أو أثرٍ مقصودٍ من قبل الطبيعة تعلّقت به إرادةٌ معيّنةٌ، فهو لا يندرج ضمن الصدفة حينئذٍ لكونها تعني حدوث شيءٍ من دون تأثير فعلٍ طبيعيٍّ أو إراديٍّ، أي إنّه ليس مقصوداً لا للفعل ولا للإرادة.

ما ذكر أعلاه قد يختلف عن النظريات المطروحة اليوم حول مسألة الصدفة، فقد تصوّر بعضهم أنّ آراء ابن سينا وأمثاله قد طرحت عن طريق الصدفة، والمعاصرون بدورهم يطرحون آراءهم اليوم على أساس تعاليم الكنيسة، لذا يصفون كلّ فعلٍ قد تحقّق إثر إرادةٍ معيّنةٍ بكونه ذا غايةٍ محدّدةٍ، لكنّهم في الحين ذاته يعدّونه عارياً عن الغاية فيما لو لم يتعلّق قصدٌ في تحقّقه بحيث يصل إلى ما هو عليه وفق المجريات الطبيعية، إذ لا فائدة من الغاية في هذه الحالة؛ لكنّنا إن تتبّعنا أقوال ابن سينا ومن حذا حذوه، لا نجد اختلافاً على صعيد وجود غايةٍ لأمرٍ ما، سواءٌ قصدت الطبيعة تحقّقه وجعلته يتحرّك نحو هدفه ومقتضى وجوده أو أنّ الإرادة هي التي اقتضت ذلك.

إذن، مراد ديموقريطس من كون الصدفة هي الأساس في نشأة الكون، هو أنّ طبيعة تلك الذرّات الأولى (الذرّات الصلبة الصغيرة) لم تكن تقتضي تكوّن هذا العالم الذي نحن فيه، أي إنّها لم تكن تتحرّك نحو أمرٍ ملازمٍ لطبيعتها ومن ثم كانت مجبرةً على إيجاده، وهذا يعني أنّ نشأة هذا الكون لم تكن على وفق غاية تلك الذرّات.

تبنّى بعضهم فكرة أنّ ديموقريطس كان يعتقد بمساهمة الذرّات الأولى في نشأة الكون، فهي في الحقيقة ذرّاتٌ ذات طبيعةٍ واحدةٍ لكنّ أشكالها مختلفةٌ، أي إنّها مختلفةٌ مع بعضها لكنّ طباعها متّحدةٌ، وهذه الطباع كانت تقتضي بأن تتحرّك حركةً غير منتظمةٍ وهي متناثرةٌ في رحاب فضاءٍ مترامي الأطراف، كما كانت تقتضي عدم اجتماعها في مكانٍ واحدٍ؛ والصدفة بدورها هي التي أسفرت عن تركيبها مع بعضها، لكنّها لم تكن سبباً في ظهورها بهذه الأشكال المختلفة التي هي عليها ولم تجعلها تتحرّك نحو غايةٍ معيّنةٍ؛ فأشكالها وغاياتها قد نشأت بشكلٍ عرضيٍّ. إذن، الصدفة أدّت إلى اجتماع الذرّات مع بعضها البعض ومن ثمّ تركيبها في أمكنةٍ مختلفةٍ لتظهر إثر ذلك أشكالٌ مختلفةٌ، كالسماء والأرض وما فيهما من شموسٍ ونجومٍ وكائناتٍ.

بعد أن حدثت هذه الأمور عن طريق الصدفة نشأت الأصول الأوّلية للعالم، ومن ثم اقتضت هذه الأصول ظهور الأمور المركّبة في هذا العالم الجديد، إذ إنّ طبيعة التركيبات الجديدة هي التي جعلتها تتحرّك نحو غاياتٍ معيّنةٍ.

الحكيم ابن سينا أعرب عن دهشته من هذا الكلام متسائلاً كيف يمكن لأحدٍ ادّعاء الصدفة في نشأة الكون الذي يسير على وفق نظامٍ كلّيٍّ منسّقٍ لا خلل فيه ولا نقص؟! وتعجّب من زعم أنّ العلل الجزئية ضمن حركتها تتسبّب في انحرافٍ وحدوث صدفةٍ بأقلّ المستويات لكون طبيعتها تقتضي ذلك، إذ كيف تكون الصدفة هي البنية الأساسية لهذا الكون المنتظم العظيم، وكيف يمكن ادّعاء أنّه نشأ من دون هدفٍ مسبقٍ بالاعتماد على أجزاء متحدة الماهية قامت الصدفة بجمعها وترتيبها بهذا الشكل المنتظم؟! إذ كيف تتحوّل الطبيعة الثانوية غير المنتظمة إلى طبيعةٍ أصيلةٍ منتظمةٍ دون مسبّبٍ؟!

وعلى هذا الأساس برّر ابن سينا كلام ديموقريطس بكونه قصد أنّ صغائر الذرّات في بدايتها - منذ الأزل - كانت تتحرّك بصفتها ذرّاتٍ في إطار حركاتٍ معينةٍ، ومن ثمّ طرأت عليها حركاتٌ غير متنظمةٍ وغير منسّقةٍ فشاءت الصدفة أن تجتمع مع بعضها وتكوّن تراكيب خاصّة، ومن ثم فما ظهر إثر هذا الاجتماع هو في الحقيقة ليس مقصوداً لطبيعتها الذاتية وكذلك لم يكن إثر إرادةٍ خاصّةٍ، أي لم تكن هناك إرادةٌ حاكمةٌ على طبيعتها كي نقول إنّ مقتضى طبيعتها هو الذي حقّق هذا الهدف، فالإرادة سخّرت طبيعتها فقط فحدث ما حدث.

قد يبرّر بعضهم نظرية ديموقريطس بشكلٍ آخر ويقول: ربّما لم يقصد أنّ الذرّات كانت ذات طبيعةٍ متّحدةٍ ثمّ تركّبت مع بعضها، فلعلّه أراد أن يقول بأنّ الذرّات لها طبائع مختلفة، أي لها صور نوعية. هذا الكلام ليس صائباً لأن هذه الصور النوعية حسب رأي ديموقريطس لم تكن موجودةً في بادئ الأمر وذلك لأنّها تعني الطبائع والقوى الجوهرية التي تعدّ متنوّعةً في أساسها، وهذا يدلّ على أنّه عدّ الأجسام لا تستقرّ في محلٍّ واحدٍ وهي في انتقالٍ دائمٍ، ورأى أنّها ذات طبائع وماهيات مختلفة؛ فهو يعتقد بأنّ الذرّات الأوّلية التي نشأ منها الكون كانت قاطبةً متشابهةً من حيث النوع والطبيعة والماهية، والاختلاف بينها فرديٌّ وليس نوعياً أو ماهوياً، فكلّها ذات ماهيةٍ وطبيعةٍ واحدةٍ. الناس على سبيل المثال من جهة الخصوصيات الفردية مختلفون، فهذا الإنسان موجودٌ هنا وذلك الإنسان موجودٌ هناك، وبعضهم موجودون في هذا الزمان في حين الآخرون كانوا موجودين في ذلك الزمان، وهذا الشكل مكعّبٌ وذلك دائريٌّ، وهلمّ جرّاً؛ فبعد أن حدث التركيب فيما بين صغائر الذرّات حدث التنوّع، أي إنّه وُجد بعد التركيب، وهنا يُطرح السؤال الآتي: كيف حدث هذا التنوّع؟

الذرّات من حيث اجتماعها لا تنشأ إثر تركيبها وتكوينها لذلك الشيء المتّحد، فاجتماعها هذا مجرّد تلاحمٍ

فيما بينها، وهذا التلاحم لا يؤدّي بطبيعة الحال إلى إيجاد عدّة أفرادٍ في مكانٍ واحدٍ وتأسيس نوعٍ جديدٍ، فارتباطها مع بعضها كارتباط أجزاء الآلة الميكانيكية الذي هو ليس ارتباطاً ذاتياً أو طبيعياً كي يقال إنّه سببٌ في نشأة طبيعةٍ جديدةٍ. إذا كانت لدينا عدّة أجزاء مشتركة في خواصّها ومن ثمّ جمعناها مع بعضها، سوف يكون لدينا تجمّعٌ متراكمٌ يقال عنه إنّه وجودٌ ذو وحدةٍ اعتباريةٍ وليست حقيقيةً، فكثرته فقط هي الحقيقية، لذا ليس لدينا هنا طبيعةٌ جديدةٌ ناشئةٌ من هذا التراكم.

إن اعترض معترضٌ وادّعى إنّ هذا التراكم قد أدّى إلى نشأة طبيعةٍ جديدةٍ، نسأله: ما هي هذه الطبيعة الجديدة؟ وكيف نشأت؟ فهل أنّ كلّ أمرٍ جديدٍ يعني وجود جوهرٍ جديدٍ؟ هذا الكلام في الحقيقة يتعارض تعارضاً تامّاً مع متبنّيات ديموقريطس الفكرية ولا ينسجم معها بتاتاً.

ابن سينا يُخطّئ ديموقريطس من هذه الناحية موعزاً ذلك إلى أنّ الاجتماع المنظّم الذي نشهده في الكون إن كان ناشئاً عن طريق الصدفة، فبقاؤه غير مضمونٍ ولا يمكن أن يدوم، فصغائر الذرّات حسب نظرية الصدفة كانت تدور حول بعضها ومن ثمّ اجتمعت فجأةً فأنشأت السماء والكواكب والنجوم؛ وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ الصدفة التي جمعتها بهذا الشكل المنتظم ستشتّتها أيضاً فجأةً، إلا أنّنا نشاهد وجود نظامٍ موحّدٍ متقنٍ لا يشوبه أيّ عيبٍ أو خللٍ!

هذا النّظم العظيم دليلٌ على وجود طبيعةٍ ثابتةٍ حاكمةٍ على الكائنات، فالسماء سماءٌ والماء ماءٌ والهواء هواءٌ، وكلّ تغييرٍ يطرأ على هذه الأشياء إنّما يكون وفق نظامٍ متّسقٍ وعلى أساس قواعد ثابتةٍ، إذ كيف يمكن زعم أنّ ذرّاتٍ اجتمعت وتركّبت مع بعضها فكوّنت ما كوّنت دون وجود أيّ مسبّبٍ؟! فهل يمكن القول إنّ طبيعتها اقتضت تحقّق هذا التركيب؟! بالطبع كلا، فهذا أمرٌ مستحيلٌ، إذ حتّى وإن تنزّلنا وفرضنا إمكانية تحقّق الاجتماع بهذا الشكل، لكنّه لا بدّ من أن يتناثر عاجلاً بمقتضى طبيعة نفس هذه الذرّات، إذ ليس هناك موجبٌ لاستمرار هذا التركيب وبقائه.[1]

* أفلاطون Plato (427 - 347 ق م)

- سيرته

ولد الفيلسوف أفلاطون في القرن الخامس قبل الميلاد في سنة 427 ق م بالتحديد، وفارق الحياة سنة 347 ق م، وهو ينحدر من سلالة ملوك الإغريق ونسبه من أُمّه ينتهي إلى الحكيم والمقنّن الإغريقي الشهير صولون.

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 7، ص 391 - 415.

بعد أن أكمل أفلاطون دراساته التمهيدية وعلم الرياضيات وبعض دروس الفلسفة، تتلمذ على يد الفيلسوف سقراط وبقي معه حتّى آخر حياته وكان يحتذي به ويعدّه أُسوةً له؛ والمدرسة الفلسفية التي أرسى دعائمها تعدّ واحدةً من أشهر المدارس الفكرية على مرّ التأريخ،اذ كانت منطلقاً لنشر آرائه الفلسفية ولا سيّما نظرية (المـُثُل).

لـمّا توفّي سقراط، انصرف تلميذه أفلاطون إلى السياحة في العالم، فقصد مصر والقيروان ومن ثمّ إيطاليا التي تعلّم فيها فلسفة فيثاغورس، كما أنّه أبدى مهارةً مشهودةً في فنّ الكتابة، وكان يدعو إلى أن تكون السياسة وإدارة البلاد على وفق مبادئ المدينة الفاضلة، لذا دعا لأن يتولّى الحكماء مسؤولية قيادة المجتمع، ولأجل تحقيق هذا الهدف شدّ الرحال نحو جزيرة صقلية إلا أنّه لم يحقّق شيئاً يُذكر، فاعتقلوه هناك وتمّ بيعه في سوق الرقيق إلى أن حرّره أحد أصدقائه، ومع ذلك فقد قام برحلتين أُخريين للهدف ذاته، لكنّ جهوده لم تثمر عن أيّة نتيجةٍ نظراً لمعتقداته الفلسفية الخاصّة وآرائه السياسية والاجتماعية وتوجّهاته الدينية؛ فبادر إلى تأسيس مجموعةٍ من الرجال والنساء انضوت فيها زوجته وبناته الثلاثة، وأيضاً لم يتمكّن من بلوغ هدفه المنشود، وفي خاتمة المطاف قتل في اضطراباتٍ شهدتها البلاد.

حينما كان في إيطاليا طرح أفكاره الاشتراكية حول الثروة والنساء معتمداً على آراء فيثاغورس، كما كان أوّل من نشر الفكر الفلسفي لسلفه فيثاغورس في بلاد الإغريق.

كانت لأفلاطون حديقةٌ في ضواحي مدينة أثينا أطلق عليها اسم (أكاديميا)، وقد كان يدرّس فيها مبادئ الحكمة والفلسفة، لذلك وُصف أتباعه بالأكاديميون.[1]

- أركان فلسفة أفلاطون

من بين مجمل آراء ومعتقدات أفلاطون - سواءٌ قلنا بأنّها إشراقيةٌ أو غير ذلك - هناك ثلاث مسائل أساسية يمكن عدّها أركاناً لفكره الفلسفي، لكنّ أرسطو خالفه فيها بالكامل.

وهذه الأركان عبارةٌ عمّا يأتي:

1) نظرية الـمُـثُل: هذه النظرية تؤكّد على أنّ كلّ شيءٍ مشهودٍ في هذا العالم من جواهر وأعراض، ليس سوى ظلٍّ لحقائق موجودةٍ في عالمٍ آخر؛ أي إنّ الأمور الموجودة في هذا العالم هي مجرّد انعكاسٍ لحقائق ذلك العالم.

---

[1] - المصدر السابق، ج 6، ص 95 - 96.

الإنسان على سبيل المثال يعيش في هذا العالم، ولكنّ أصله واحدٌ وحقيقته واحدةٌ، فالإنسان الأصيل والحقيقي موجودٌ في ذلك العالم؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى سائر الكائنات.

يُطلق أفلاطون على تلك الحقائق عنوان (فكرة idee) وقد ترجمت في العهد الإسلامي إلى (مثال)، فأصبحت نظريته تنضوي تحت عنوان (الـمُـثُل الأفلاطونية).

الشيخ الرئيس ابن سينا عارض الـمُـثُل الأفلاطونية بشدّةٍ، في حين أنّ شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي أيّدها ودافع عنها بكلّ ما أُوتي من قوّةٍ، كذلك حظيت بتأييدٍ من قبل الميرداماد وصدر المتألّهين إلا أنّهما فسّرا الـمُـثُل بتفسيرٍ يختلف عمّا قاله شيخ الإشراق؛ كذلك أيّدها المير فندرسكي الذي هو أحد حكماء العهد الصفوي لدرجة أنّه نظم قصيدةً باللغة الفارسية حولها وقد ترجمت إلى العربية كما يأتي:

"إنّ الفلك بما يحتوي من نجومٍ، رائعٌ وجميلٌ

وصورته التي في الأسفل هي نفسها التي في الأعلى

وصورته السفلى إذا ارتقى عليها بسلّم المعرفة

إلى الأعلى، فسوف تكون كالأصل

وسوف تكون الصورة العقلية اللانهائية والخالدة

واحدةً، سواءٌ وجد الأفراد جميعاً أم لم يوجدوا

وقد أودع العارفون الماضون هذا الحديث في الرَّمز

ولن يُدرِك هذا الرَّمز إلا من كان عارفاً

ولا يُدرِك عمق هذا الحديث أيّ فهمٍ ظاهريٍّ

حتّى لو كان الفارابي أو ابن سينا»

2) نظريته حول روح الإنسان: يعتقد أفلاطون أنّ الأرواح قد خُلقت قبل الأبدان، اذ أُبدعت في عالمٍ علويٍّ هو عالم الـمُـثُل؛ ثمّ خُلقت الأبدان وتعلّقت بها.

3) العلم هو عبارةٌ عن استذكارٍ للمعلومات وليس اكتساباً حقيقياً لها: هذه النظرية هي في الواقع تركيبٌ بين النظريتين السابقتين، وهي بمثابة استنتاجٍ منهما، بمعنى أنّ كلّ ما نتعلّمه في هذا العالم من قضايا نتصوّر أنّنا جاهلون بها، هي في الحقيقة مجرّد استذكارٍ لتلك المعلومات التي كنّا نمتلكها سابقاً؛ لأنّنا قلنا بوجود الروح قبل البدن في عالمٍ علويٍّ، فهي شاهدت كلّ ما هو معلومٍ ومجهولٍ في هذا العالم الذي هو عالم الـمُـثُل. إذن، بما أنّ حقيقة كلّ شيءٍ تتجسّد في مثاله، ونظراً لكون الأرواح قد أدركت الـمُـثُل في ذلك العالم، فهي قبل أن تلج في عالم الدنيا وتتعلّق بالحياة المادّية كانت موجودةً في عالم الحقائق، لكنّنا نسينا تلك الحقائق بعد أن تعلّقت أرواحنا بأبداننا.

البدن بالنسبة إلى الروح بمثابة الحجاب المسدول على مرآةٍ بحيث يحول دون انعكاس النور منها وظهور صور الأشياء فيها؛ وهذا الحجاب يمكن أن يزول إثر (الديالكتيك) أي البحث والجدل العقلي، أو بسبب المحبّة والارتياض النفسي عن طريق السير والسلوك المعنوي، ومن ثمّ ينعكس النور من المرآة وتظهر صور الأشياء على حقيقتها.[1]

- منشأ نظرية الـمُـثُل الأفلاطونية

هناك سؤالٌ مطروحٌ حول نظرية الـمُـثُل الأفلاطونية، وهو: هل أنّ هذه النظرية قد طُرحت من قبل أفلاطون نفسه، أو أنّها كانت مطروحةً من قبل الحكماء الذين سبقوه؟ فقد قيل إنّها طُرحت من قبل الفيثاغوريين، إذ إنّ فيثاغورس هو أحد أشهر الحكماء الإغريق، وأفكاره حظيت باهتمام العلماء والمفكّرين حتّى إنّ أرسطو ذكره في مواطن عديدة من مدوّناته، ناهيك عن أنّ العلماء المحدثين يعيرون أهميةً كبيرةً لما طرحه من أفكار.

من الطبيعي أن يكون أفلاطون قد اعتمد على المباني الفلسفية التي طرحها سلفه فيثاغورس الذي سبقه بسبعين عاماً تقريباً، فقد توفّي الأخير في القرن السادس قبل الميلاد وعاصر هيروقليطس، ويبدو أنّه تلا عهد طاليس وتقدّم على عهد سقراط وأفلاطون.

لو تتبّعنا أفكار أفلاطون لوجدنا كثيراً منها ينطبق مع ما ذهب إليه فيثاغورس وأتباعه، لذا تساءل بعضهم قائلين: هل أنّ نظرية الـمُـثُل كانت مطروحةً قبل أفلاطون أو لا؟ الحكيم ابن سينا لم ينسب هذه النظرية إلى أفلاطون معتبراً أنّ الحكماء القدامى الذين سبقوه قد طرحوها أيضاً، كما قال بصريح العبارة إنّ سقراط وأفلاطون قد بالغا في هذه النظرية، وهذا المعنى نجده أيضاً في كثير من كتاباته.[2]

---

[1] - المصدر السابق، ج 5، ص 144 - 145.

[2] - المصدر السابق، ج 7، ص 509.

- شرح مُـثُل أفلاطون وتحليلها

قيل إنّ أفلاطون كان يؤمن بسلسلةٍ من الحقائق الماورائية التي أُطلق عليها في اللّغة اليونانية القديمة عنوان فكرة (idee)، وهذه الكلمة ما زالت تستخدم في اللغات الأوروربية المعاصرة وترجمت إلى العربية بكلمة (مثال) التي جمعها (مُـثُل)، ولكن هل هذه الترجمة تفي بالغرض وتوصل المراد من كلمة (idee) الإغريقية أو لا؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من متابعة المصادر ذات الصلة بالموضوع وسائر الوثائق المعتبرة؛ ولكن يمكن القول بشكلٍ إجماليٍّ إنّ أفلاطون يعتقد بكون ما نراه في عالمنا هذا عبارةً عن ظلالٍ وأشباحٍ لحقائق غير موجودةٍ في عالم المادّة والطبيعة وغير مقيّدةٍ بهذا الزمان، فهي حقائق أزلية كامنة في عالمٍ مجرّدٍ من الزمان والمكان، لذا ليس من شأنها أن تفنى أو تزول. يترتّب على هذا الرأي أنّ العلاقة بين ما هو موجود في الحياة الدنيا وما هو موجود في عالم الحقائق، ليست علاقةً علّيةً فحسب، بل إنّ تلك الحقائق السالفة هي واقع هذه الأشياء الدنيوية.

إذن، هذه النظرية فحواها عدم وجود أصلٍ وفرعٍ في كائنات عالمي المثال والمادّة كما هو موجود في العلاقات العلّية، بل هناك اتّحادٌ فيما بينها وعدم انفكاكٍ. فحقائق عالم المثال هي واقع الأشياء في عالم المادّة، ومن ثم فإنّ هذه الأشياء هي عبارةٌ عن مظاهر رقيقة لتلك الحقائق، والـمُـثُل يراد منها الأمر الذي له جانبان، فإذا نظرنا إلى جانبٍ منه سنراه بصورةٍ معيّنةٍ، وإن نظرنا إلى الجانب الآخر سنجده بصورةٍ أخرى وانعدام إحدى الصورتين يعني انعدام الأخرى. هذا التفسير يمكن تشبيهه بالظلّ، وهو ما أشار إليه أفلاطون بنفسه، فحينما يتحرّك إنسانٌ في الشمس وقد امتثل ظلّه على الأرض ونحن بدورنا نركّز أنظارنا على هذا الظلّ دون أن نكترث بصاحبه، سوف نتصوّر أنّه شيءٌ كائنٌ في حدّ ذاته؛ إلا أنّنا عندما نوجّه أنظارنا إلى الشخص بنفسه سوف ندرك أنّ ما شاهدناه قبل ذلك وتصوّرنا أنّه متحرّكٌ ومتقوّمٌ بذاته لم يكن أكثر من انعكاسٍ لحقيقةٍ معيّنةٍ وهو بحدّ ذاته ليس شيئاً يُذكر.

إذن، العلاقة التي قال أفلاطون بوجودها بين عالمي المثال والمادّة، وطيدةٌ للغاية لدرجة أنّه لم يذهب إلى القول بالاثنينية بين الأمرين، بل نفى ذلك وعدّهما أمراً واحداً، ولا يمكننا وصف هذه العلاقة سوى بالقول إنّها كعلاقة المرآة بالصورة المنعكسة فيها.

أفلاطون يعدّ الأشياء الموجودة في هذا العالم حقائق، وفي الحين ذاته يقول إنّ الذهن متى ما اطّلع على ما هو موجود في عالم المثال سوف يدرك أنّ ما رآه في عالم الدنيا كان في آنٍ واحدٍ صحيحاً وخاطئاً، صادقاً وكاذباً؛ ولكن كيف يمكن ذلك؟!

استشهد أفلاطون بالمثال الآتي للإجابة عن السؤال أعلاه، وهو ما يعرف بنظرية الكهف الأفلاطونية:

يشرح أفلاطون نظريته على لسان سقراط وتلميذة غلوكون في كتابه المعروف (الجمهورية)، وهذه النظرية تعدّ من أشهر نظرياته الفلسفية على الإطلاق، وفيها مجازٌ حقيقيٌّ حول حياتنا وبيان كيفية تأثير الواقع على رؤيتنا للأمور ووصولنا إلى الحقيقة.

والقصّة كما يأتي:

سقراط: تخيّل رجالاً قبعوا في مسكنٍ تحت الأرض على شكل كهفٍ تطلّ فتحته على النور، ويليها ممرٌّ يوصل إلى الكهف. هناك ظَلَّ هؤلاء الناس منذ نعومة أظفارهم وقد قيّدت أرجلهم وأعناقهم بأغلالٍ بحيث لا يستطيعون التحرّك من أماكنهم ولا رؤية أيّ شيءٍ سوى ما يقع أمام أنظارهم، إذ تعوقهم الأغلال عن التلفّت حولهم برؤوسهم. ومن ورائهم تضيء نارٌ اشتعلت عن بعدٍ في موضع عالٍ، وبين النار والسجناء طريقٌ مرتفعٌ. ولتتخيّل على طول هذا الطريق جداراً صغيراً مشابهاً لتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحرّكة والتي تخفي اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم.

غلوكون: إنّي لأتخيّل ذلك.

سقراط: ولتتصوّر الآن على طول الجدار الصغير، رجالاً يحملون شتّى أنواع الأدوات الصناعية التي تعلو على الجدار وتشمل أشكالاً للناس والحيوانات وغيرها، صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد. وطبيعي أن يكون بين جملة هذه الأشكال من يتكلّم ومن لا يقول شيئاً.

غلوكون: إنّها حقّاً لصورةٌ عجيبةٌ تصف نوعاً غريباً من السجناء.

سقراط: إنّهم ليشبهوننا، ذلك أوّلاً لأنّ السجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئاً غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف، أليس كذلك؟

غلوكون: وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك ما داموا عاجزين طوال حياتهم عن تحريك رؤوسهم؟

سقراط: كذلك فإنّهم لا يرون من الأشياء التي تمرّ أمامهم إلا القليل.

غلوكون: بلا جدالٍ.

سقراط: وعلى ذلك، فإذا أمكنهم أن يتخاطبوا، ألا تظنّهم يعتقدون أنّ كلماتهم لا تشير إلا إلى ما يرونه من الظلال؟

غلوكون: هذا ضروري.

سقراط: وإن كان هناك أيضاً صدى يتردّد من الجدار المواجه لهم، فهلّا يظنّون - كلّما تكلم أحد الذين يمرّون من ورائهم - أنّ الصوت آتٍ من الظلّ البادي أمامهم؟

غلوكون: بلا شكٍّ.

سقراط: فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كلّ شيءٍ إلا الأشياء المصنوعة.

غلوكون: لا مفرّ من ذلك.

سقراط: فلتتأمل الآن ما الذي سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم. فلنفرض أنّنا أطلقنا سراح واحدٍ من هؤلاء السجناء وأرغمناه على أن ينهض فجأةً ويدير رأسه ويسير رافعاً عينيه نحو النور. عندئذٍ تكون كلّ حركةٍ من هذه الحركات مؤلمةً له، وسوف ينبهر إلى حدٍّ يعجز معه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلّاً لها من قبل. فما الذي تظنّه سيقول إذا أنبأه أحدٌ بأنّ ما كان يراه من قبل وهمٌ باطلٌ وأنّ رؤيته الآن أدقّ لأنّه أقرب إلى الحقيقة ومتّجهٌ صوب أشياء أكثر حقيقةً؟

ولنفرض أيضاً أنّنا أريناه مختلف الأشياء التي تمرّ أمامه ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا إلى أن يذكر لنا ما هي، ألا تظنّه سيشعر بالحيرة ويعتقد أنّ الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نُريها له الآن؟

غلوكون: إنّها ستبدو أقرب كثيراً إلى الحقيقة.

سقراط: وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث عن النار، ألا تظنّ أنّ عينيه ستؤلمانه وأنّه سيحاول الهرب والعودة إلى الأشياء التي يمكنه رؤيتها بسهولةٍ والتي يظنّ أنّها أوضح بالفعل من تلك التي نُريه إيّاها الآن؟

غلوكون: أعتقد ذلك.

سقراط: وإذا ما اقتدناه رغماً عنه ومضينا به في الطريق الصاعد الوعر، فلا نتركه حتّى يواجه ضوء الشمس، ألا تظنّه سيتألّم وسيثور، لأنّه اقتيد على هذا النحو بحيث إنّه حالما يصل إلى النور تنبهر عيناه من وهج نور الشمس إلى حدٍّ لا يستطيع معه أن يرى أيّ شيءٍ ممّا نسمّيه الآن أشياء حقيقية؟

غلوكون: إنّه لن يستطيع ذلك، على الأقلّ في بداية الأمر.

سقراط: إنّه يحتاج في الواقع إلى التعوّد تدريجياً قبل أن يرى الأشياء في ذلك العالم الأعلا، ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الظلال ثمّ صور الناس وبقية الأشياء وهي منعكسة على صفحة الماء، ثمّ الأشياء ذاتها؛ وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر، فيكون تأمُّل الأجرام السماوية وقبّة السماء ذاتها في الليل أيسر له من تأمل الشمس ووهجها في النهار.

غلوكون: بلا شكّ.

سقراط: وآخر ما يستطيع أن يتطلّع إليه هو الشمس لا منعكسة على صفحة الماء أو على جسمٍ آخر، بل كما هي ذاتها وفي موضعها الخاصّ.

غلوكون: هذا ضروري.

سقراط: وبعد ذلك، سيبدأ في استنتاج أنّ الشمس هي أصل الفصول والسنين، وأنّها تتحكّم في كلّ ما في العالم المنظور، وأنّها - بمعنىً ما - علّة كلّ ما كان يراه هو ورفاقه في الكهف.

غلوكون: الواقع أنّ هذا ما سينتهي إليه بعد كلّ هذه التجارب.

سقراط: فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك إلى مسكنه القديم وما كان فيه من حكمةٍ، وإلى رفاقه السجناء؛ ألا تظنّه سيغتبط لذلك التغيّر الذي طرأ عليه ويرثي لحالهم؟

غلوكون: بكلّ تأكيدٍ.

سقراط: فإذا ما كانت لديهم عادة إضفاء مظاهر الشرف والتكرّم على بعضهم البعض، ومنح جوائز لصاحب أقوى عينين ترى الظلال العابرة، وأقوى ذاكرة تستعيد الترتيب الذي تتعاقب به أو تقترن في ظهورها، بحيث يكون تبعا لذلك أقدرهم على أن يستنتج أيّها القادم؛ أتظنّ أنّ صاحبنا هذا تتملّكه رغبةٌ في هذه الجوائز، أو أنّه سيحسد من اكتملت لهم ألقاب الشرف ومظاهر القوّة بين أولئك السجناء؟ ألن يشعر بما شعر به أخيل عند هوميروس من أنّه يفضل ألف مرّةٍ أن يكون على الأرض مجرّد خادمٍ أجيرٍ عند فلاحٍ فقيرٍ وأن يتحمّل كلّ الشرور الممكنة، ولا يعود إلى أوهامه القديمة أو العيش كما كان يعيش من قبل؟

غلوكون: إنّي أوافقك على رأيك هذا، فخيرٌ له أن يتحمّل أيّ شيءٍ من أن يعود إلى تلك الحياة.

سقراط: فلتتصوّر أيضاً ماذا يحدث لو عاد صاحبنا واحتلّ مكانه القديم في الكهف، ألن تنطفئ عيناه من الظلمة حين يعود فجأةً من الشمس.

غلوكون: بالتأكيد.

سقراط: فإذا كان عليه أن يحكم على هذه الظلال من جديد، وأن ينافس السجناء الذين لم يتحرّروا من أغلالهم قطُّ، في الوقت الذي تكون عيناه فيه ما زالت معتمةً زائغةً، وقبل أن تعتاد الظلمة - وهو أمرٌ يحتاج إلى بعض الوقت - ألن يسخروا منه ويقولوا إنّه لم يصعد إلى أعلى، إلا لكي يفسد أبصاره وإنّ الصعود أمرٌ لا يستحقّ منّا عناء التفكير فيه؟ فإذا ما حاول أحدٌ أن يحرّرهم من أغلالهم ويقودهم إلى أعلا واستطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه، ألن يجهروا عليه بالفعل؟

غلوكون: أجل بالتأكيد.

والآن، فعلينا يا عزيزي غلوكون أن نطبّق جميع تفاصيل هذه الصورة على تحليلنا السابق، فالسجن يقابل العالم المنظور ـ وهج النار الذي كان ينير السجن يناظر ضوء الشمس ـ أمّا رحلة الصعود لرؤية الأشياء في العالم الأعلى فتمثّل صعود النفس إلى العالم المعقول، فإذا تصوّرت هذا فلن تُخطئ فهم فكرتي ما دام هذا ما تريد أن تعرفه. ولست أدري إن كانت فكرتي هذه صحيحةً أم لا، ولكن هذا ما يبدو لي على أيّة حالٍ، فآخر ما يُدرك في العالم المعقول بعد عناءٍ شديدٍ هو مثال الخير، ولكن المرء ما أن يدركه حتّى يستنتج حتماً أنّه علّة كلّ ما هو خير وجميل في الأشياء جميعاً، وأنّه في العالم المنظور هو خالق النور وموزّعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل. فبدون تأمّل هذا المثال لا يستطيع أحدٌ أن يسلك بحكمةٍ لا في حياته الخاصّة ولا في شؤون الدولة.

هذا ما قاله أفلاطون على لسان سقراط وغلوكون، وهناك أمثلة أخرى كثيرة يطرحها الفلاسفة المعاصرون وهي تنطبق مع آرائه بحيث إنّه لو كان موجوداً اليوم لطرحها أيضاً، ومنها المثال الآتي:

لنفترض أنّ مجموعةً من الأطفال يحتجزون منذ باكورة حياتهم في مكانٍ واسعٍ مغلقٍ بحيث لا يشاهدون العالم الخارجي وطوال فترة وجودهم هناك تُعرض لهم أفلام تلفزيونية وسينمائية، وهؤلاء بطبيعة الحال لا يشكّون بحقيقة ما يشاهدونه في هذه الأفلام من بحارٍ متلاطمة الأمواج أو صحارى قافرة. وبعد مدّةٍ يُطلق سراحهم ويتمّ إخبارهم بوجود جميع الحقائق الموجودة في هذا العالم وإعلامهم بأنّ ما شاهدوه في الأفلام هو مجرّد صورٍ لها، وهنا سيُدركون أنّ ما شاهدوه كان حقيقةً وكذباً في آنٍ واحدٍ؛ فكلّ الأحداث التي بُثت لهم في الأفلام حقيقيةٌ مهما تنوّعت أنماطها، كالحرب والزواج والكلام والضحك والبكاء، وهي في الحين ذاته مزيّفةٌ لأنّها ليست أصيلةً، بل منطبقةٌ مع الواقع، أي أنّها عرضٌ مصوّرٌ لواقعٍ أصيلٍ.

هذا المثال ذكر مساندةً لنظرية أفلاطون، وقد تبنّاه العرفاء كذلك فطرحوه في أُطر أخرى سوف نسلّط الضوء عليها في المباحث اللاحقة.[1]

- شيخ الإشراق ومُـثُل أفلاطون

لكي يكتمل البحث من جميع جوانبه، فمن الحريّ هنا تسليط الضوء على شخصية شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي وبيان آرائه المتداولة، فالشائع في الأوساط العلمية أنّه كان متأثّراً بالفكر الصوفي، ويدعم ذلك أنّه سلك منهجاً صوفياً وكان معاصراً لمحي الدين بن العربي وتبنّى بعض أفكاره؛ لكنّ التصوّف قبل عهد ابن العربي لم يكن مطروحاً على نطاقٍ واسعٍ من الناحية العلمية والفلسفية والتنظيرية لدرجة أنّ الفلاسفة كانوا يسخرون من آراء المتصوّفة ولم يعيروا لها أهميةً تذكر.

يمكن القول إنّ السهروردي كان متأثّراً بآراء المتصوّفة حقّاً بحيث طرح بعض نظرياته متأثّراً بهم، إلا أنّه نسبها فيما بعد إلى الفلاسفة الذين سبقوه، وقد نحا هذا المنحى بغية إضفاء اعتبارٍ عليها، لأنّه إن لم يدّع أنّها مطروحةٌ في علم الفلسفة فلا أحد يقبلها منه بداعي أنّها من فكر المتصوّفة. فالأقوال غير الموثّقة علمياً والتي اقتبسها من بعض المصادر التي تطغى على مواضيعها صبغةٌ أسطوريةٌ، رأى من الأنسب أن يضفي عليها طابعاً موثوقاً من خلال ادّعاء صدورها من أرسطو أو أستاذه أفلاطون الذي كانت مبادؤه الفلسفية إشراقيةً، بمعنى أنّها استدلاليةٌ وتهذيبيةٌ في آنٍ واحدٍ، فالحكيم يجب وأن يجمع بين القدرة على البرهنة والاستدلال العقلي وبين السير والسلوك الروحاني. هذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق ونسبه إلى أفلاطون بحيث عدّه البُنية الأساسية لحكمة الإشراق، ناهيك عن أنّه نسبه إلى بعض الحكماء الذين لم يسمع بهم أحدٌ من الخلق عادّاً إياهم من فلاسفة بلاد فارس القدماء!

نعم، هذه النظرية ابتدعها شيخ الإشراق السهروردي وما طرحها أحدٌ قبله، ولربّما تكون بعض مواضيعها قد روّجت من قبل الحركة الشعوبية في الكتب التي دوّنها أتباعها في العهد العباسي.

وجدت في أحد الكتب المعاصرة أنّ شخصية (ابن وحشية) ليس لها وجودٌ في التأريخ وأوّل من روّج لها هو شيخ الإشراق، وحتّى كتابه (الفلاحة النبطية) أيضاً ليس له أصلٌ. وأكّد مؤلّف هذا الكتاب على أنّ هذه الادّعاءات هي من صياغة الحركة الشعوبية المناهضة للعرب، وقد كان هدف هذه الحركة هو ادّعاء أنّ الفرس القدماء كانت لديهم هكذا كتب ونظريات؛ ومن المحتمل أنّها هي التي اعتمد عليها شيخ الإشراق في طرح آرائه. كذلك

---

[1] - المصدر السابق، ص 503 - 506.

تتبّعت ما ذكره الشهرستاني في كتابه المعتبر (الملل والنحل)، لكنّي لم أجد فيه ما يدلّ على كون فلسفة أفلاطون إشراقيةً كما ادّعى شيخ الإشراق، وكلّ ما وصلنا منه حول هذا الأمر هو كلامٌ في مجال الحبّ الأسطوري المرتبط بالجمال، وقد طرح بعض النظريات في هذا الصدد لكنّها لم تتضمّن المفاهيم المتداولة بين أصحاب نزعة السير والسلوك الروحاني.

- ابن سينا ومُـثُل أفلاطون

ذكرنا تفاصيل نظرية الـمُـثُل الأفلاطونية وأشرنا إلى أنّ شيخ الإشراق أيّدها، ولكنّ أرسطو والحكيم ابن سينا خالفاها لدرجة أنّ الأخير عدّها ساذجةً ولا قيمة لها لكونها ناشئةً من أفكارٍ غير ناضجةٍ في فترةٍ لم تكن الحكمة قد تنامت وتطوّرت بعدُ، وأكّد على أنّ هذه الأفكار السطحية منذ عهد ما قبل أفلاطون ـ ولربّما في عهد فيثاغورس وأمثاله أيضاً ـ كانت سائدةً.

من جملة آراء ابن سينا طرح فكرة عدم وجود نظريةٍ كاملةٍ وناضجةٍ منذ باكورة ظهور العلوم بشكلها المنهجي، ففي بادئ الأمر تُطرح في كلّ علمٍ نظرياتٌ بسيطةٌ ومن ثمّ تتطوّر شيئاً فشيئاً حتّى تصبح ناضجةً فيتنامى إثر ذلك العلم الذي طُرحت في رحابه؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الفلسفة، فهي في باكورة ظهورها لم تكن متكاملةً وناضجةً، لذلك تضمّنت نظرياتٍ وآراءً بسيطةً وغير متكاملةٍ بما فيها نظرية الـمُـثُل.

وأشار إلى أنّ الإنسان في بادئ الأمر له تصوّران بالنسبة إلى الأشياء، أحدهما جزئي والآخر كلّي، فحينما يتصوّر زيداً وعمرواً وبكراً بصفتهم جزئياتٍ في الوجود، يكون لديه في الحين ذاته تصوّرٌ آخر حول الإنسان بما هو موجود كلّي بحيث يدرك أنّ هذا التصوّر الكلّي مشتركٌ بين جميع أفراد الجنس الإنساني. بعد هذين التصوّرين سيدرك وجود إنسانين أو أكثر على أرض الواقع، فتصوّره زيداً وعمرواً وبكراً هو في الحقيقة تصوّرٌ لجزئيات ذلك الوجود الكلّي الذي يعدّ وجوداً مستقلاً له خصوصياته التي تميّزه عن نظيره الجزئي، ومن ثم سيثبت له وجود إنسانين، أحدهما موجودٌ في عالم الطبيعة بصفته جزئياً ومعرّضاً للفناء، والآخر كلّيٌّ موجودٌ في عالم ماوراء الطبيعة.

إذن، عندما نقول إنّنا نتصوّر زيداً وعمرواً وبكراً، فذلك يعني أنّ ذهننا قد أدرك الفرد الخارجي - الجزئي - للإنسان الذي هو كائنٌ مادّيٌّ، ولكن في الحين ذاته هناك تصوّرٌ مكنونٌ في ذهننا يختلف عن ذلك، وهو تصوّر الإنسان الكلّي؛ وعلى هذا الأساس لا بدّ من وجود إنسانٍ يمتاز بطابعٍ كلّيٍّ. وجدير بالذكر هنا أنّ الذهن البشري ينتزع الإنسان الكلّي من نماذجه الجزئية الموجودة في الخارج، أي إنّه يجرّد الصورة الجزئية ليتسوحي منها صورةً كلّيةً، أي إنّه لا يدرك الصورة الكلّية مباشرةً بواقعها الماورائي كإدراكه للصورة الجزئية بمحض رؤيته لها.

ووصف ابن سينا رأي أفلاطون بالقول: «**كان المعروف بأفلاطون ومعلّمه سقراط، يُفرطان في هذا الرأي**».[1] والمعروف عنه أنّه دائماً كان يستهين بأفلاطون ومتبنّياته الفكرية، وهذا يعني أنّه لا يؤمن بنظرياته، وكما هو ظاهرٌ في عبارته أعلاه فقد وصفه ووصف معلّمه سقراط بأنّهما (يبالغان) في رأيهما هذا ولم يقل إنّهما (يعتقدان) بكذا. وقد تطرّق إلى نقد نظرية الـمُـثُل الأفلاطونية بإسهابٍ وتفصيلٍ وقال إنّ بعضهم يعتقدون بكون صور الجواهر الطبيعية لها أفرادٌ في الطبيعة وكلّيٌّ في العالم الآخر كما هو الحال بالنسبة إلى الإنسان،اذ قال: «**في الوجود إنسانان، إنسانٌ جزئيٌّ وإنسانٌ كلّيٌّ**»، ونوّه على أنّ بعضهم طبّقوا هذه النظرية في علم الرياضيات أيضاً من منطلق اعتقادهم بكون المسائل الرياضية يمكن تجريدها عن موادّها، لأنّها حتّى وإن احتاجت إلى المادّة والتجسيم، لكنّها من الناحية الذهنية ومن حيث التعريف والتدريس غير مفتقرةٍ إلى المادّة، أي يمكن تعريفها في إطارٍ مجرّدٍ عن المادّة والطبيعة. وأكّد على أنّ هذا الأمر قد دعاهم لأن يقولوا بوجود حقائق للمسائل الرياضية في عالمٍ آخر وما هو موجودٌ منها في عالمنا هذا عبارةٌ عن أشباح لها، فالمربّع على سبيل المثال يجسّد حقيقةً في عالمه وكذا هو الحال بالنسبة إلى سائر الأشكال الهندسين كالمثّلث والدائرة، لكنّ صور هذه الأشياء في عالمنا الراهن هي مُـثُلٌ لتلك الحقيقة.[2]

- نقد الشيخ الرئيس لنظرية الـمُـثُل

أقام الحكيم ابن سينا برهانين لدحض نظرية الـمُـثُل الأفلاطونية، وفيما يأتي نشير إليهما بالتفصيل:

البرهان الأوّل:

أوّلاً: الأنواع الموجودة في هذا العالم لها صنفان من الأفراد، أحدهما محسوسٌ والآخر معقولٌ،اذ قال: «**للإنسان فردان، فردٌ محسوسٌ وفردٌ معقولٌ**».

ثانياً: الفرد المعقول هو علّةٌ للفرد المحسوس، لذا فإنّ بعض أفراد النوع الواحد تكون علّةً لأفراده الأخرى، فالعلّة والمعلول متّحدان من حيث الذات والماهية، إذ إنّ أحد أفراد الماهية يكون علّةً للفرد الآخر الذي هو من هذه الماهية نفسها.

ثالثاً: الفرد العلّة هو فردٌ أزليٌّ ولا يتّصف بالحدوث والفناء والتغيّر، كما أنّه كاملٌ وعارٍ عن كلّ نقصٍ ولا يمكن تصوّر كمالٍ إلا وكان موجوداً فيه، ولو أنّه افتقد أحد الكمالات فذلك يعني استحالة تحقّقه فيه من مقتضى طبيعته. وعلى هذا الأساس، يكون علّةً حقيقيةً ومن ثم يكون معلوله ظلّاً له.

---

[1] - يبدو أنّ ابن سينا دوّن في أواخر حياته رسالةً غيّر فيها رأيه هذا.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 7، ص 506 - 508.

ذكر الشيخ الرئيس نقده على نظرية الـمُـثُل الأفلاطية بالارتكاز على هذه النقاط الثلاثة، وطرح السؤال الآتي ثمّ أجاب عنه بغية تسليط الضوء على الموضوع بتفصيلٍ أكثر: هل أنّ الفرد المحسوس موجودٌ أو أنّه غير موجودٍ؟ لو قيل إنّه لا يوجد فردٌ محسوسٌ على أرض الواقع، فهذا يعني أنّنا نفتقد إلى التصوّر والتفكّر العقلي، في حين أنّ الحقيقة ليست كذلك؛ لذا لا بدّ من أن يكون هناك فردٌ محسوسٌ.

بعد أن أثبت وجود الفرد المحسوس، انتقل إلى مرحلةٍ أخرى من الاستدلال فطرح هذا السؤال: هل أنّ الفرد المحسوس ينطبق على الفرد المعقول من الناحية النوعية أو لا؟ أي هل أنّهما يشتركان في حدٍّ واحدٍ وماهيةٍ واحدةٍ أو أنّ الأمر ليس كذلك؟ لو قيل إنّهما يتّصفان بماهيتين مختلفتين فذلك يعني أنّ الفرد المحسوس ليس مثالاً لتلك الحقيقة، بل الواقع أنّ الفرد المحسوس في عالم الطبيعة معلولٌ لحقيقةٍ مجرّدةٍ موجودةٍ في عالمٍ آخر، وهذا الأمر يؤيّده الحكماء. محور البحث هو أنّ تلك الحقيقة المجرّدة التي تعدّ علّةً، تمثّل فرداً من أفراد نوعها، لذا لو قالوا إنّ ماهيتها تختلف عن ماهية الفرد المحسوس المعلول لها، نردّ عليهم بالقول: ما هو دليلكم الذي يثبت وجود مثالٍ لهذه الحقيقة؟

إذن بناءً على الرأي المقبول فإنّ الفرد المعقول يشترك مع الفرد المحسوس من حيث الماهية والحدّ، ومن ثم تكون طبيعتهما واحدةً؛ والفرق بينهما أنّ المحسوس مقرونٌ بالمادّة وعوارضها، في حين أنّ المعقول مجرّدٌ عنها وعن عوارضها؛ ولكن ما السبب في ذلك؟ فهل أنّ الذات المشتركة تقتضي اقتران المحسوس بالمادّة أو هناك سببٌ آخر لذلك؟ لو قيل إنّ اقتضاء الذات المشتركة هو السبب في ذلك، يُجاب عليه بالقول: «**الذاتي لا يختلف ولا يتخلّف**»، أي إنّ المزية الموجودة في الفرد المحسوس نفسها موجودةٌ في الفرد المعقول، إذ من المفترض أنّهما مشتركان من حيث الحدّ والماهية وأنّ ذاتهما واحدةٌ؛ وكلّما اجتمعت هذه الأمور مع بعضها، سوف تتّحد مقتضياتها، لذا ليس من الصحيح ادّعاء تجزئة مقتضيات هاتين الذاتين المتّحدتين والقول بأنّهما تقتضيان أمراً واحداً في بعض الحالات وفي حالاتٍ أخرى تقتضيان أمرين مختلفين. ولو قيل إنّه من الممكن لهذه الذات أن تقترن بالمادّة ومن الممكن أن لا تقترن بها، فهذا يعني أنّ اقتران الفرد المحسوس بالمادّة ليس ناشئاً من اقتضاء ذاته لهذا الأمر، بل السبب يعود إلى سلسلةٍ من العلل والأعراض الخارجية؛ كما لو سألنا عن السبب في كون هذا الإنسان أبيض الجلد وذلك طويل القامة، فهل أنّ هذه الصفات ترتبط بواقع إنسانيته؟ فهل أنّ الإنسان بما هو إنسان تقتضي ذاته أن يكون أبيض الجلد أو طويل القامة؟ لو كان الأمر كذلك، فهذا يعني وجوب اتّصاف جميع البشر بهذه الصفات التي يجب وأن تكون مشتركةً. أفلاطون يعدّ الفرد المجرّد بأنّه حقيقةٌ أزليةٌ وسرمديةٌ، ويرى أنّ الفرد المادّي حادثٌ وفانٍ؛ وهذه الصفات بطبيعة الحال لم تتعلّق بالذات الإنسانية إثر عللٍ خارجيةٍ، فهي على سبيل المثال لا تماثل اختيار الإنسان لمحلّ سكناه، إذ لو سُئل إنسانٌ عن سبب إقامته في إحدى المدن سوف يجيب بأنّ الظروف - العلل الخارجية - قد

أرغمته على ذلك، ولو سُئل شخصٌ آخر نفس هذا السؤال لأجاب الإجابة أيضاً نفسها. ومن المؤكّد أنّ الإقامة في هذه المدينة أو تلك لا شأن لها بمرتبتنا الوجودية، فهناك سلسلةٌ من العلل التي تؤدّي إلى استيطان بعض الناس في مناطق معيّنة واستيطان غيرهم في مناطق أخرى. ولكن بالنسبة إلى الموجود في عالم الطبيعة والذي هو أزليٌّ ومجرّدٌ، وكما قال الأفلاطونيون هو حقيقيٌّ ومعلولٌ، فمن ناحيةٍ يعدّونه علّةً ومن ناحيةٍ أخرى يقولون إنّه معلولٌ؛ لذا كيف يمكن القول إنّه أصبح كذلك إثر سلسلةٍ من العلل الخارجية؟

البرهان الثاني:

تقرير البرهان الثاني يبدأ بالفرضية الآتية: الفرد المحسوس الذي تطرأ عليه عوارض المادّة محتاجٌ للفرد المجرّد.

وكما هو معلوم فقد عبّر ابن سينا عن المجرّد بكلمة (مفارق)، لذلك عندما تُرجمت مدوّناته من الفارسية إلى العربية لم يتمّ تغيير هذه الكلمة، ولكن فيما بعد غُيّرت إلى لفظ (مجرّد).

يقول الشيخ الرئيس: هذا الفرد المادّي المقترن بالمادّة والذي تطغى عليه الأعراض المادّية، إمّا أن يكون محتاجاً إلى ذلك المفارق أو لا يكون محتاجاً إليه؛ وإذا كان محتاجاً إليه، فهذه الحاجة إمّا أن تكون لذاته وماهيته أو لا تكون كذلك، أي إنّها لأمرٍ مفارقٍ عن ذاته وماهيته. وإن قيل بعدم حاجته إليه، فلا يمكن القول حينها إنّ هذا المفارق هو علّةٌ للجسم المادّي، في حين أنّ الأفلاطونيين يقولون بعلّيته.

إن افترضنا وجود مفارقاتٍ تشترك مع المحسوسات في النوع وأنّها أفرادٌ من نفس هذا النوع، ولكنّها لا ترتبط معها بعلاقةٍ علّيةٍ؛ فهذه الفرضية في الحقيقة تعدّ نظريةً أخرى تختلف عن نظريّتهم التي تقول بأنّ المفارق علّةٌ للمحسوس. فلو طرح بعضهم نظريةً فحواها أنّ كلّ نوعٍ له أفرادٌ محسوسةٌ في هذا العالم وأفرادٌ معقولةٌ في عالم العقل من دون أن ترتبط مع بعضها بعلاقةٍ علّيةٍ، فهذه النظرية تعتبر طرحاً جديداً لا صلة له بنظريّتهم، ونقول لمن يتبنّاها:

1) إذا كان الفرد المحسوس في غنى عن الفرد المفارق، فكيف استطعتم إثبات وجود هذا المفارق؟ وما هو دليلكم في أنّه من نفس نوع هذا المحسوس؟ لا شكّ في أنّ طريقة إثبات ما ذكر يجب وأن تكون متقوّمةً بهذا الفرد المحسوس، وعندما يثبت لنا انعدام وجود علاقةٍ بينهما فحينئذٍ لا سبيل لنا للجوء إلى دليلٍ آخر لإثباتها.

2) إذا كان الفرد المحسوس أكثر كمالاً من الفرد المعقول، فما هو دليلكم على ذلك؟ لو أنّكم لم تجعلوا الفرد المعقول مبدئاً ولم تعتبروا الأمور المجرّدة بشكلٍ عامٍّ ذات تأثيرٍ، فلا بدّ لكم عندئذٍ من عدّ صورٍ بسيطةٍ لها بحيث

تكون عاريةً عن كلّ تأثيرٍ وفاعليةٍ وكأنّها نقوشٌ على الجدران؛ وعلى هذا الأساس ستكون ناقصةً وأقلّ كمالاً من الأمور المحسوسة. حسب هذا الرأي، فالفرد المحسوس في عين كونه محسوساً، هو فردٌ فاعلٌ، لكنّ الفرد المعقول لا تأثير له؛ ناهيك عن أنّ هذا الأمر يتعارض مع فرضيتكم التي تؤكّد أساساً على حاجة الفرد المحسوس للفرد المفارق لكونه علّةً له.

إذن، لو قلتم إنّ الفرد المحسوس محتاجٌ إلى الفرد المعقول من منطلق حاجة المعلول إلى علّته، نقول لكم: هذه الحاجة إمّا أن تكون لذاتها أو لا لذاتها. إن كانت لذاتها، فبما أنّ ذات الفرد المحسوس مشتركةٌ مع ذات الفرد المعقول، نستنتج أنّ المعقول هو الآخر بحاجةٍ إلى فردٍ مفارقٍ من نفس نوعه، وهذا المفارق أيضاً بحاجةٍ إلى غيره؛ وهلمّ جرّاً. وإن كانت لا لذاتها ولأمرٍ عارضٍ، نقول: هذا الكلام أكثر ضعفاً من الشقّ الأوّل - الحاجة لذاتها - لأنه يعني عدم حاجة الفرد المحسوس مناذ ماهيته إلى نوعه الإنساني ولا إلى الفرد المعقول، لأنّ بيئته الأرضية وخصوصياتها المادّية هي التي أوجدت لديه هذه الحاجة. ولكن هل يمكن القول بأنّ حاجة الشيء إلى علّته منبثقةٌ من العوارض الخارجية التي تطرأ عليه فحسب؟! وهل يمكن عدّ هذه العوارض عللاً بحيث إنّ انعدامها يعني انعدام العلل من الأساس؟!

هذا البرهان في الواقع هو غير البرهان الأوّل الذي قيل فيه إنّ الفرد المحسوس تربطه بالفرد المعقول ماهيةٌ مشتركةٌ ولهما حدٌّ واحدٌ ويقتضيان وجود نوعٍ واحدٍ، لذا إن اقتضيا التجرّد فلا بدّ من تحقّقه في كليهما، وإن اقتضيا المادّة فلا بدّ من تحقّق المادّية في كليهما. وأمّا البرهان الثاني فهو يتمحور حول ما إن كان الفرد المحسوس بحاجةٍ إلى الفرد المعقول أو لا، وهناك مؤاخذةٌ على هذا البرهان سواءٌ قلنا بحاجة المحسوس إلى المعقول أو قلنا بعدم حاجته إليه، فهذا الكلام مدحوضٌ من أساسه؛ لذا لو قلنا بعدم حاجته، فهذا الكلام في الحقيقة خارجٌ عن نطاق بحثنا، إذ من المفترض أنّه محتاجٌ إليه، وهذه الحاجة إما أن تكون ناشئةً من الذات أو العوارض؛ وكلّ ذلك محالٌ.

بعد ذلك أعرب ابن سينا عن تعجّبه ممّا ذهب إليه هؤلاء، وقال: من المثير للعجب أنّهم عدّوا الجسم منشئاً للسطح، والسطح منشئاً للخطّ، والخطّ منشئاً للنقطة؛ ثمّ جعلوا للنقطة وجوداً مجرّداً مستقلاً عن الجسم، وهذا ما لا يمكن افتراضه بمكانٍ، فالخطّ متقوّمٌ بالسطح، أي إن لم يكن هناك سطحٌ فليس من الممكن حينئذٍ وجود خطٍّ، كذلك إن لم يكن هناك خطٌّ فلا يمكن للنقطة أن توجد من الأساس. وفي باب الأعداد قالوا إنّ العدد هو منشأ كلّ شيءٍ، ويترتّب على هذا الكلام أنّ الفرس حينئذٍ يختلف عن الإنسان من حيث العدد.

اعتراض الحكيم ابن سينا على نظرية أصالة العدد صائبٌ تماماً ولا يمكن نقضه، إذ يمكن تشبيه هذه النظرية بلاعبي لعبة الجوكان الذين يحمل كلّ واحدٍ منهم رقماً معيّناً، فلو أنّ معلّقاً رياضياً لا يعرف أسماءهم سوف

يتحدّث عنهم بأرقامهم؛ ولكنّ هذه الأرقام في الواقع لا تعكس ماهياتهم الحقيقية بتاتاً. وعلى هذا الأساس اعترض ابن سينا على هذه النظرية، إذ هل يمكن القول إنّ ماهية زيدٍ من الناس هي الرقم 7 وماهية الفرس هي الرقم 8؟! فهل يا ترى يمكن زعم أنّ الفرق بين الإنسان والفرس هو العدد؟! ما هي حقيقة الماهية إذن؟ هذا الكلام مرفوضٌ جملةً وتفصيلاً.

من المباحث الأخرى التي تطرّق إليها الشيخ الرئيس على هذا الصعيد، هو موضوع الوحدة،اذ تساءل ما إن كان الأفلاطونيون يعدّون الوحدة أمراً متساوياً أو غير متساوٍ؟ فلو عُدّت غير متساويةٍ فهي حينئذٍ ليست وحدةً من الأساس، ولا فرق في ذلك بين كون عدم التساوي هذا متحقّقاً في المقدار أو العدد، فإن كان في المقدار فهي حينئذٍ وحدة مقدارٍ وليست وحدة عددٍ، وإن كان في العدد فهذا الأمر يدلّ على الكثرة من الأساس ولا يندرج ضمن موضوع الوحدة. ولو عُدّت متساويةً، فحسب القاعدة المتعارفة ليس من الممكن تحقّق أشياء غير متساويةٍ من أشياء متساويةٍ.[1]

- رأي الشهيد مطهّري حول مُـثُل أفلاطون

فيما يأتي نطرح رأي الشهيد مرتضى مطهّري حول نظرية الـمُـثُل الأفلاطونية ونستهلّ ذلك بطرح الأسئلة الآتية:

يا ترى هل يصحّ القول إنّ الفرد المحسوس هو ظلٌّ للفرد المعقول؟ أي هل يمكننا إنكار وجود الفرد المحسوس كما شاع في النظريات الفلسفية الحديثة؟ فهل يمكن القول إنّ الفرد المعقول هو الموجود فقط؟ وهل أنّ عدّ الفرد المحسوس ظلّاً للفرد المعقول بمعنى نفيه عن الوجود من الأساس أو لا؟ أو أنّ الذين قالوا بنظرية الـمُـثُل يؤمنون بوجود الفرد المحسوس ولا يريدون نفيه على أرض الواقع، ولكنّهم يذهبون إلى وجود اختلافٍ في مقام الوجود عند المقارنة بين الأمور الحسّية والمعقولة، لذلك قالوا إنّ الفرد المعقول ذو وجودٍ حقيقيٍّ والفرد المحسوس هو شبحه الرقيق، أي إنّ المعقولات في عالم المجرّدات لها ظلٌّ في عالم المادّيات. هذه كلّها تساؤلات تطرح على ما جاءت به نظرية أفلاطون من أطروحاتٍ.

أحد أنماط وحدة الوجود التي يعتقد بها العرفاء يتمثّل بالوحدة في النوع بين الفرد المعقول والفرد المحسوس، ولا يمكننا أن نطلق على الأشياء عنوان (وجود) مقارنةً بالوجود الواجب لله تعالى، وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «**عَظُمَ الخالقُ في أنفسِهم، فصَغُرَ ما دونَهُ في أعيُنِهم**».[2]

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 7، ص 552 - 556.

[2] - الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم 191.

ذهن الإنسان حينما يلاحظ أمرين في مقابل بعضهما البعض، فإنّ عظمة أحدهما تتزايد في عين تضاؤلها في الجانب الآخر؛ فأحد الأجهزة الكهربائية على سبيل المثال إن كان قديماً سوف تتدنّى قيمته في أعيننا عند وجود جهازٍ آخر في غاية التطوّر والحداثة، وكلّما زادت تقنية الأخير تضاءلت قيمة الأوّل في أعيننا.

لو قارنّا بين أمرٍ متناهٍ مع أمرٍ آخر غير متناهٍ، فمن الطبيعي بمكانٍ ستتضاءل مكانة المتناهي إلى أن تبلغ درجة الصفر، بل يبلغ درجةً لا يمكن معها حينئذٍ مقارنته باللامتناهي، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الخالق والمخلوق، أي الوجود الحقّ وسائر الكائنات.

أساس كلام أفلاطون ومن حذا حذوه لم يتمّ تفنيده من قبل الآخرين من أمثال الحكيم ابن سينا، أي إنّهم لم يقولوا بأنّ النظرية الأفلاطونية تنكر وجود العالم المحسوس بالكامل، لكن من المؤسف أنّ المصادر الفلسفية الحديثة لا تلتزم جانب الحياد في هذا المضمار وتبالغ في طرح بعض المواضيع لكون أتباع كلّ مسلكٍ فلسفيٍّ يحاولون الدفاع عن متبنّياتهم الفكرية حتّى وإن اقتضى الأمر التقريع بالطرف المقابل، لذلك نجدهم أحياناً يكذّبون من يخالفهم في الرأي.

الفلاسفة فيهم من يسلك مسلكاً مثالياً ومنهم من يتّبع فكراً مادّياً، أصحاب المسلك الأوّل يذهبون إلى أنّ العالم المادّي لا وجود له من الأساس والذهن فقط هو الموجود في الواقع، وهذا بمعنى أنّ الطبيعة والمادّة ليسا موجودين، أمّا أصحاب المسلك الثاني فيقولون إنّ الأرض موجودةٌ والإنسان موجودٌ والعالم المادّي موجودٌ. على هذا الأساس فإنّ كلّ خلافٍ بين هذين النمطين الفكريين ممكنٌ.

يمكن القول إنّ الحقائق الماورائية لم يتمّ إنكارها حتّى الآن من قبل أحدٍ، والسوفسطائيون وإن أنكروها في بعض أقوالهم، إلا أنّهم لم يكونوا ملتزمين بذلك لأنّهم ليسوا ذوي معتقداتٍ راسخةٍ؛ فكلّ ما في الأمر أنّهم ارتكزوا على مبادئ خاطئة ومنحرفة وساروا على أساسها حتّى بلغوا تلك المرحلة من الضلال، لذلك حينما يقال إنّ أفلاطون هو الرائد في الفكر المثالي وإنّه أنكر عالم الحسّ والمادّة بعد أن طرح نظريته المعروفة بكون الفرد المحسوس ليس سوى ظلٍّ وشبحٍ للفرد المعقول.

الباحثون البارعون يدركون جيداً أنّ البعض يحاول التزييف والتحريف لدى تطرّقه إلى بيان بعض الحقائق، ولكن هناك من يريد الاطّلاع على مدى صحّة أو سقم النظريات التي يطرحها الآخرون؛ لذا نجد أنّ الحكيم ابن سينا وأمثاله من باحثين منصفين حتّى وإن عارضوا نظرية أفلاطون ولم يرتضوا بما تضمّنته من تعاليم لا تنسجم مع مشاربهم الفكرية، لكنّهم مع ذلك لم يبادروا بتاتاً إلى تحريفها عن مسارها الصحيح أو زعم أمورٍ واهيةٍ ونسبتها إليها، بل من

منطلق إيمانهم بحنكة أفلاطون الفكرية وبراعته العلمية حاولوا تبرير ما ذكره من آراء، فقالوا مثلاً إنّه أراد أن يقول بمبدأ العلّية بين المعقول والمحسوس، أي أنّه أراد أن يقول بكون الفرد المحسوس معلولاً للفرد المعقول، وأكّدوا على أنّه يعتقد بولوج المحسوس في الحقائق أيضاً؛ في حين أنّ بعض الباحثين نحو منحىً آخر وزعموا أنّ أفلاطون ينكر عالم المحسوسات من أساسه.

لنفترض أنّ أفلاطون يعدّ عالم الـمُـثُل والعقول بكونه عالم الحقيقة، ويرى أنّ عالم الحسّ والمادّيات باطلاً ولا وجود له بحيث ليس له حقيقةٌ تُذكر؛ لكنّ القدر المتيقّن أنّه لا يمنح الأصالة للذهن بحيث يعدّ عالم العقول من سنخه، في حين أنّنا نرى أنّ أولئك الذين لا يلتزمون بأصول البحث العلمي يزعمون أنّه يمنح الأصالة للذهن. من أمثلة ذلك ما جاء في كتاب جورج بوليستر ومؤلّفات الدكتور آراني،اذ نجد كثيراً من هذه المزاعم التي لا أساس لها من الصحّة، وكذا هو الحال بالنسبة إلى مصادر الفكر الماركسي؛ وكما ذكرنا آنفاً، فالحقيقة على خلاف هذا المدّعى، لأنّ أفلاطون لم يقل بوجود فردين أحدهما محسوس والآخر معقول.[1]

- رأي أفلاطون حول البُعد المجرّد للمادّة

محور البحث هو نظرية الـمُـثُل الأفلاطونية، وقد ذكر الشيخ الرئيس ابن سينا آراء أخرى يمكن عدّها المرتكزات الأساسية لما طرحه أفلاطون.

من جملة ما ذكره ابن سينا قوله أنّ التعليمات تدلّ على المعاني الرياضية غير المادّية وهي تتمتّع بوجودٍ مجرّدٍ، أي إنّ الأعداد والمقادير ليست مادّيةً حدّاً ولا وجوداً؛ فهي غير مادّيةٍ من ناحية الحدّ بمعنى أنّ المادّة لم تؤخذ بنظر الاعتبار في تعريفها ومن ثم فالذهن بإمكانه تجريدها من المادّة في نطاقه الفكري، وهذا بمعنى أنّ التعليمات المجرّدة عن المادّة تكون معقولةً، لذلك قال: «**جعلوها مستحقّةً للمفارقة وجوداً**». وقد ذكر هذا الرأي من دون أن يشير إلى قائله بالتحديد.

إذن، كانوا يعتقدون بوجود العدد والمقدار المجرّدين، لكنّ أفلاطون لم يكن يعتقد بهذا الشيء، بل كان مذهبه على عكس ذلك تماماً، اذ يرى أنّ الصور الطبيعية والنوعية - الأنواع المادّية والطبيعية - هي المفارق الموجود من المادّة وأنّها حقائق مجرّدة، ولا يوجد عددٌ مجرّدٌ ماورائيٌّ ولا مقدارٌ بهذه الصفات، لكن لدينا إنسانٌ ماورائيٌّ وكذلك حيواناتٌ وشجرٌ بهذه الخصوصية.

إنّ أفلاطون لم يقل بتاتاً بوجود بُعدٍ مجرّدٍ من المادّة في الخارج، بل مراده مـمّا قال هو أنّ البُعد المجرّد من

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 7، ص 548 - 551.

المادّة يعتقد به الذين يعدّون التعليمات أموراً مجرّدةً. وهذه المسألة ما زالت مطروحةً على طاولة البحث في العلوم الفلسفية إلى يومنا هذا.

أمّا في مجال حقيقة المكان فقد طرحت عدد من النظريات نُسبت إحداها لأفلاطون ومضمونها يختلف عمّا نسبه ابن سينا له، وقد نسبها البعض للإشراقيين، وكما هو معلومٌ فإنّ كلّ أمرٍ يُنسب للإشراقيين وشيخ الإشراق فهو منسوبٌ أيضاً لأفلاطون.

ومن الجدير بالذكر أنّ بعضهم يذهب إلى تجريد المكان من المادّة، أي يعدّه بُعداً مجرّداً عن المادّة، وفي هذا الصدد قال الشيخ الرئيس: يرى أفلاطون أنّ الصور مجرّدةٌ من المادّة لكونه يعدّها حقائق غير مادّيةٍ، لكنّه لم يقل بالبُعد المجرّد عن المادّة في تعليماته؛ وهذا الأمر على العكس تماماً ممّا ننسبه إليه في كتبنا. وقد ذكر ابن سينا برهاناً ساقه الذين لا يقولون بالبُعد المجرّد عن المادّة لإثبات وجهتهم الفكرية هذه، حيث يعدّون هذا البُعد محالاً لأنّه إمّا أن يكون متناهياً أو غير متناهٍ، فإذا كان غير متناهٍ سوف يطرح سؤالٌ حول ماهية تلك العلّة غير المتناهية التي أوجدته، فهل أنّ طبيعته هي التي اقتضت وجوده أو هناك شيءٌ آخر اقتضى ذلك؟ أي هل أنّه ظهر للوجود من جهة كونه بُعداً ومجرّداً أو لا؟ أو هل أنّ طبيعته لا تقتضي كونه غير متناهٍ، بل هناك أمرٌ آخر يقتضي ذلك؟ لو قيل باقتضاء طبيعته لهكذا بُعد، يترتّب على ذلك أنّه لا يتّصف ببُعدٍ غير متناهٍ، وهذا خلافٌ المفروض.

إذن، لا يمكن القول إنّ البُعد يعدّ بُعداً لكونه مساوقاً لعدم التناهي، ولو اختير الشقّ الثاني من الكلام وقيل إنّ البُعد يعدّ غير متناهٍ إثر تجرّده من المادّة، يصبح عدم تجرّده حينئذٍ منبثقاً من جهة عدم تناهيه وليس من حيث كونه بُعداً جامعاً للمادّة والتجرّد معاً؛ وفي هذه الحالة لا يرد الإشكال السابق، لذا من يقول بهذا الرأي لا بدّ له من القول بكون البُعد يعدّ بُعداً من منطلق كونه غير متناهٍ، وبما أنّه مقترنٌ بالمادّة فطبيعته تقتضي أن يكون متناهياً. إذن، لا بدّ لنا من القول إنّ المادّة تفيد الحصر - التناهي - والصورة، ولكنّ الأمر المتيقّن هو أنّها ليست سوى استعدادٍ لا أكثر، فهذا الكلام يعني عدّ البُعد مادّةً وعدّ المادّة صورةً، كما يدلّ على أنّ البعدّ يعدّ بعداً لأنّه مستعدٌّ لأن يكون متناهياً وغير متناهٍ؛ ومن ثم فالمادّة هي التي تضفي عليه خصوصية التناهي في حين أنّنا نعلم بكون المادّة لا تفيد أيّة حالةٍ ولا صورةٍ ولا شكلٍ. استناداً إلى هذا الكلام، لا يمكن القول إنّ البُعد المجرّد يتّصف باللاتناهي من جهة كونه بُعداً أو من حيث كونه مجرّداً، لذا لو قيل إنّ البُعد المجرّد هو أمرٌ متناهٍ فمن الواجب حينئذٍ اتّصافه بالصورة والشكل؛ ومن هذا المنطلق يطرح السؤال الآتي: ما هو منشأ هذا التناهي المعيّن بحدٍّ؟ إنّ ما يترتّب على كون الشيء متناهياً هو أن يكون محدوداً بحدٍّ معيّنٍ، وذلك بمعنى اتّصاف أحد الأجسام المتناهية بأشكالٍ وحدودٍ مختلفةٍ. على سبيل المثال فالشيء الذي تكون أبعاده بقياس مترٍ طولاً وعرضاً

وارتفاعاً، فهو متناهٍ، ولو كان هذا القياس مترين يصبح متناهٍ أيضاً؛ وهلمّ جرّاً إلى ما لا نهاية اذ يمكن افتراض أبعادٍ مختلفةٍ لكلّ جسمٍ متناهٍ.

إذن، ما هو منشأ هذا الحدّ المعيّن؟ كيف اتّصف الشيء المتناهي بهذا الحدّ من دون أن يكون أكبر منه ولا أصغر؟ بالطبع لا بدّ من القول هنا إنّ العلل الخارجية هي السبب وراء ذلك، والمراد منها العوارض والمقتضيات الخارجية. فهذا التفسير يناظر الرأي المطروح حول الصور المادّية، كما لو سُئل عن السبب في كون الهواء بهذه الكمّية المعيّنة ولماذا لا يكون أكثر أو أقلّ؟ لذا لا بدّ لنا من القول إنّ جملة الأوضاع والعلل الخارجية هي التي تقتضي وجود الهواء، وكذلك تقتضي بأن يكون بهذه الكمّية المعيّنة من دون نقصٍ أو زيادةٍ؛ فطبيعة الهواء لا تقتضي هذا الأمر بذاتها، لكنّها مستعدّةٌ لأن تكون بهذه الكمّية الموجودة أو نصفها أو عشرها أو أضعافها، لأنّها رهينةٌ في هذا الأمر للعلل الخارجية التي تجعلها تتّصف بهذا الحدّ بالتعيين أو بحدودٍ أخرى. إن أردنا تطبيق هذه القاعدة على البُعد المجرّد فلا بدّ لنا من القول بأنّ بُعدنا المجرّد لم يعُد مجرّداً لكونه مادّياً.

فحوى هذه المناقشة هو ما طرحه ابن سينا حول نظرية أفلاطون، اذ يعتقد بأنّ التعليمات - المثُل - الأفلاطونية ليست مجرّدةً عن المادّة، وإنّما هي صورٌ مجرّدةٌ من المادّة فحسب؛ لكنّ الشيخ هنا اكتفى بنقل بعض الآراء من دون أن يشير إلى رأيه الذي يتبنّاه على هذا الصعيد، اذ فنّد البُعد المجرّد على لسان أفلاطون.[1]

- المعرفية الأفلاطونية

نتطرّق في هذا المبحث إلى بيان الأصول المعرفية من وجهة نظر أفلاطون:

أوّلاً: إمكانية امتلاك المعرفة

يعتقد أفلاطون بإمكانية تحقّق المعرفة لدى الإنسان، لكنّه يرى أنّ المعرفة الحقيقية ليست من سنخ المحسوسات، بل هي من سنخ المعقولات؛ كما يرى أنّها لا توجد علماً جديداً وإنّما مجرّد تذكيرٍ بعلومٍ مكنونةٍ في باطن النفس الإنسانية.

ومن جملة ما يعتقد به أفلاطون هو وجود مثالٍ لكلّ نوعٍ من الأنواع في الكون، وهذا يعني اعتقاده بوجود فردٍ عقلانيٍّ، وهو ما أطلق عليه الوثنيون في العهود السالفة اصطلاح (ربّ النوع)؛ ولكنّ المقصود من ربّ النوع في الفلسفة هو الفرد العقلانيّ لكلّ نوعٍ. وعلى هذا الأساس ذهب أفلاطون إلى القول بكون المعرفة لا تتعلّق بالفرد

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 7، ص 516 - 519.

المحسوس من الأساس وإنّما تتعلّق بالمثال الذي لا يكتنفه الخطأ، والإنسان قبل أن يلج عالم المادّة، كان موجوداً في عالم المثال وهناك كان يُدرك كلّ شيءٍ؛ لذا فالأجسام هي عبارةٌ عن حُجبٍ مسدولةٍ على إدراكاتنا ومعارفنا، ومن ثم فالمسائل التي يُعبّر عنها في عالم المادّة بكونها (معارف) هي في الواقع ناشئةٌ من المعرفة الأولى وتتحقّق لدى الإنسان المادّي إثر زوال تلك الـحُجب. بناءً على هذا، يرى أفلاطون أنّ العلم في الحياة الدنيا ليس سوى استذكارٍ لمعارف سابقة.[1]

ثانياً: الوسائل المعرفية

مدرسة أفلاطون الفكرية مستقلّةٌ من نوعها على صعيد الوسائل المعرفية، اذ يعدّ العقل هو السبيل الوحيد للمعرفة، أي لا يمكن للإنسان امتلاك أيّ نمطٍ من أنماط المعارف دون الاعتماد على عقله.[2] ولكن لا يمكن البتّ فيما إن كان يتّفق مع العرفاء باعتبار القلب واحداً من هذه الوسائل أيضاً رغم شيوع فكرة كونه فيلسوفاً إشراقياً، فقد أكّد الشهيد مطهّري على عدم ثبوت هذا الرأي وأعرب عن شكّه في ذلك، بل عدّ القائلين به مخطئين مشيراً إلى أنّ الفلاسفة القدماء من أمثال شيخ الإشراق وابن سينا ومؤرّخي علم الفلسفة، لم يقولوا بأنّ أفلاطون كان إشراقياً بهذا المعنى.[3]

ثالثاً: المصادر المعرفية

لا يعتقد أفلاطون بكون الطبيعة مصدراً للمعرفة من منطلق أنّ الإنسان يرتبط بها عن طريق حواسّه، وبما أنّ الحواسّ تعدّ أموراً جزئيةً فهي ليست حقيقيةً كما يقول، إذ يعدّ الاستدلال العقلي بأنّه الوسيلة المعرفية الوحيدة ويُطلق على العمليات الاستدلالية ديالكتيك.[4]

رابعاً: النفس العالِمة

يقول أفلاطون إنّ النفس كانت موجودةً في عالمٍ آخر قبل هذا العالم، وهو عالم الـمُـثُل اذ اطّلعت على الحقائق هناك، لكنّ البدن أصبح حجاباً يسترها عن تلك المعلومات والحقائق؛ لذا فكلّ علمٍ جديدٍ تكتسبه في الحياة الدنيا هو ليس جديداً في الواقع، وإنّما تذكارٌ لتلك العلوم السالفة، فقد كان يعتقد بأنّ العلم لا يتعلّق

---

[1] - مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 32.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 359.

[3] - المصدر السابق، ص 363.

[4] - المصدر السابق، ص 359، 372، 389.

بالمحسوسات لكونها متغيرةً وجزئيةً وزائلةً، في حين متعلّق العلم لا بدّ من أن يكون ثابتاً وكلياً ودائماً، فالإدراكات الحاصلة للإنسان في هذا العالم ليست أشياء جديدة، وإنّما هي تذكّرٌ للعهد السابق[1].

- التعارض بين آراء أفلاطون وأرسطو

سواءٌ اعتبرنا أفلاطون إشراقياً أو لم نعتبره كذلك، فمبادؤه الفلسفية بشكلٍ عامٍّ تستند إلى ثلاثة أركانٍ أساسيةٍ، إلا أنّ تلميذه أرسطوا خالفه فيها.

وهذه الأركان الثلاثة هي:

1) **نظرية الـمُـثُل:** هذه النظرية تؤكّد على أنّ ما هو مشهودٌ في عالمنا هذا من جواهر وأعراض، هو مجرّد ظلٍّ لحقائق موجودةٍ في عالمٍ آخر؛ أي إنّ الأمور الموجودة في هذا العالم هي مجرّد انعكاسٍ لحقائق ذلك العالم. الإنسان على سبيل المثال يعيش في هذا العالم، ولكنّ أصله واحدٌ وحقيقته واحدةٌ، فالإنسان الأصيل والحقيقي موجودٌ في ذلك العالم؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى سائر الكائنات.

يُطلق أفلاطون على تلك الحقائق عنوان (فكرة idee) وقد ترجمت في العهد الإسلامي إلى (مثال)، فأصبحت نظريته تنضوي تحت عنوان (الـمُـثُل الأفلاطونية).

الشيخ الرئيس ابن سينا عارض الـمُـثُل الأفلاطونية بشدّةٍ، في حين أنّ شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي أيّدها ودافع عنها بكلّ ما أُوتي من قوّةٍ، كما أنّها حظيت بتأييدٍ من قبل الميرداماد وصدر المتألّهين إلا أنّهما فسّرا الـمُـثُل بتفسيرٍ يختلف عمّا قاله شيخ الإشراق؛ كذلك أيّدها المير فندرسكي الذي هو أحد حكماء العهد الصفوي لدرجة أنّه نظم قصيدةً باللغة الفارسية حولها وقد ترجمت إلى العربية كما يأتي:

"إنّ الفلك بما يحتوي من نجومٍ، رائعٌ وجميلٌ

وصورته التي في الأسفل هي نفسها التي في الأعلى

وصورته السفلى إذا ارتقى عليها بسلّم المعرفة

إلى الأعلى، فسوف تكون كالأصل

---

[1] - المصدر السابق، ص 123 - 475.

وسوف تكون الصورة العقلية اللانهائية والخالدة

واحدةً، سواءٌ وجد الأفراد جميعاً أم لم يوجدوا

وقد أودع العارفون الماضون هذا الحديث في الرَّمز

ولن يُدرِك هذا الرَّمز إلا من كان عارفاً

ولا يُدرِك عمق هذا الحديث أيّ فهمٍ ظاهريٍّ

حتّى لو كان الفارابي أو ابن سينا»

2) **نظريته حول روح الإنسان:** يعتقد أفلاطون أنّ الأرواح قد خُلقت قبل أن تتعلّق بالأبدان، اذ أُبدعت في عالمٍ علويٍّ هو عالم الـمُـثُل؛ ثمّ خُلقت الأبدان فتعلّقت بها.

3) **العلم هو عبارةٌ عن استذكارٍ للمعلومات وليس اكتساباً حقيقياً لها:** هذه النظرية هي في الواقع تركيبٌ بين النظريتين السابقتين، وهي بمثابة استنتاجٍ منهما، وهذا بمعنى أنّ كلّ ما نتعلّمه في هذا العالم وكلّ أمرٍ نظنّ أنّنا جاهلون به ثمّ نتعلّمه، هو في الحقيقة مجرّد استذكارٍ لتلك المعلومات التي كنّا نمتلكها سابقاً؛ لأنّنا قلنا بوجود الروح قبل البدن في عالمٍ علويٍّ، اذ شاهدت كلّ ما هو معلومٍ ومجهولٍ في ذلك العالم الذي هو عالم الـمُـثُل.

إذن، بما أنّ حقيقة كلّ شيءٍ تتجسّد في مثاله، ونظراً لكون الأرواح قد أدركت الـمُـثُل في ذلك العالم؛ فالأرواح قبل أن تلج في عالم الدنيا وتتعلّق بالحياة المادّية، كانت موجودةً في عالم الحقائق، لكنّنا نسينا تلك الحقائق بعد أن تعلّقت أرواحنا بأبداننا.

البدن بالنسبة إلى الروح بمثابة الحجاب المسدول على مرآةٍ بحيث يحول دون انعكاس النور منها وظهور صور الأشياء فيها؛ وهذا الحجاب يمكن أن يزول إثر (الديالكتيك) أي البحث والجدل العقلي، أو بسبب المحبّة والارتياض النفسي عن طريق السير والسلوك المعنوي، ومن ثمّ ينعكس النور من المرآة وتظهر صور الأشياء فيها.

ذكرنا آنفاً أنّ أرسطو خالف أُستاذه أفلاطون في الأركان الثلاثة المذكورة، وبيان هذا الخلاف كما يأتي:

أوّلاً: أنكر أرسطو وجود الكلّي المثاليّ الذي يعدّ مجرّداً وملكوتياً، وهذا بمعنى عدّه كلّية الأمر الكلّي أمراً ذهنياً.

ثانياً: قال إنّ الروح تُخلق بعد خلقة البدن، أي إنّها ترى الوجود حين اكتمال خلقة البدن، لذا فهو ليس حجاباً

عليها، بل على عكس ذلك، فهو وسيلةٌ لها يعينها على اكتساب المعلومات؛ فالإنسان كما هو معلومٌ يعتمد على حواسّه لكسب المعلومات، والحواسّ بدورها عبارةٌ عن وسائل مادّية بدنية، لذلك أكّد أرسطو على كون الروح لم تكن موجودةً في عالمٍ آخر سبق عالم الأبدان كي يقال إنّها اكتسبت معلوماتها في رحابه.

الاختلاف بين آراء أفلاطون وأرسطو حول المسائل التي أُشير إليها وبعض المسائل الأخرى، استمرّ حتّى بعد وفاتهما. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ مدرسة الإسكندرية التي كانت تدعم آراء أرسطو، فيها أتباعٌ يتبنّون نظريات أفلاطون أيضاً.

كما أنّ الفيلسوف أفلوطين الإسكندري كان له أتباعٌ في هذه المدرسة يطلق عليهم الأفلوطينيون المحدثون، وهو مصريٌّ ينحدر من أُصولٍ إغريقيةٍ، وقد أطلق عليه المؤرّخون المسلمون اسم (الشيخ اليوناني). مؤسّس الأفلوطينية المحدثة هو أمونيوس سكاس (السقاص)، والأفكار التي طرحتها هذه المدرسة كانت جديدةً من نوعها مقارنةً مع تلك التي طرحها سلفهم.[1]

- فلسفة الأخلاق الأفلاطونية

طرح أفلاطون نظريته الأخلاقية في ضمن نظريته الاجتماعية، وهذا بمعنى أنّه يصل إلى الأخلاق من بوّابة الحكمة المدنية (سياسة المدن)، اذ يبتدئ طرح مباحثه من موضوع العدل الاجتماعي حتّى يصل إلى العدل الأخلاقي الفردي.

يعتقد أفلاطون بوجود ثلاثة أشياء أصيلةٍ فحسب، وهي العدل والجمال والحقيقة،[2] ويرى أنّ هذه المبادئ الثلاثة تعود في الأساس إلى أمرٍ واحدٍ، وهو الخير؛ وعلى هذا الأساس ذهب إلى القول بأنّ الكون فيه شيءٌ أصيلٌ واحدٌ فقط يتمثّل في الخير، وهو في الواقع أمرٌ مترتّبٌ على الأخلاق، وبيان ذلك كما يأتي:

عرّف أفلاطون العدل بأنّه حصول كلّ إنسانٍ على حقّه، وقدرته على فعل ما يناسبه ويليق بشأنه،[3] وعرّف العدل الفردي بأنّه النظام المؤثّر والمنتج، وانسجام قوى أحد الناس مع بعضها، وذلك بمعنى اتّخاذ كلّ نمطٍ من القوى الإنسانية مكانها الخاصّ بها بحيث تفي بدورٍ في سلوكيات الإنسان وتصرّفاته.[4]

---

[1] - مرتضى مطهّري، فلسفة اخلاق (باللغة الفارسية)، ص 147 - 149؛ مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 5، ص 141 - 142.

[2] - تاريخ فلسفة (باللغة الفارسية)، ويل ديورانت، ص 34.

[3] - المصدر السابق، ص 35.

[4] - المصدر السابق.

إذن، يمكن تلخيص دلالة تعريف أفلاطون للعدل بكلا صنفيه الاجتماعي والفردي، بأنّه تحقّق التوازن والتناسب. حسب هذه القاعدة فالتوازن والتناسب يدلّان على الجمال، ومن هذا المنطلق نقول إنّ العدل يعود في الأساس إلى الجمال. الحقيقة أنّ الجمال على صنفين، أحدهما محسوسٌ والآخر معقولٌ؛ الصنف الأوّل يمكن تشبيهه بجمال الورد أو الطاووس أو جمال النبيّ يوسف (ع)، والصنف الثاني هو ما يمكن إدراكه بالعقل وليس بالحسّ كجمال الصدق والأدب والتقوى والإيثار وخدمة الناس. الجمال المعقول هو ما نعبّر عنه بـحُسن العمل أو الخير الأخلاقي، وجمال العدالة هو من سنخ الجمال المعقول وليس المحسوس؛ لذا فإنّ العدل يرجع في الواقع إلى الخير.

العدل هو ناموس الكون والحياة، فنظام الوجود بأسره يرتكز على أساس العدل والنَّظم والتناسب، لذا يمكن القول إنّ الكون متقوّمٌ على قواعد العدل والانسجام؛ لذا لو أنّ أحداً تعدّى حدود العدل وتجاوز صلاحياته الخاصّة به، فهو بطبيعة الحال سينال بعض المزايا ويحقّق بعض أهدافه خلال فترةٍ معيّنةٍ، لكنّ الله تعالى سيقتصّ منه ويعيد الحقّ لأهله.

طبيعتنا المحيطة بنا تشبه الملحّن الذي يقود الجوقة الموسيقية وينظّم شؤونها كي تعزف الألحان المناسبة ولا يصدر منها أيّ صوت شاذٍّ، اذ إنّها تجعل الوجود متناسقاً منسجماً دون عوجٍ وانحرافٍ.[1]

يعتقد أفلاطون أنّ الحقيقة تعني إدراك العدل العالمي والأخلاقي، فالخير برأيه سواءٌ كان أخلاقياً أو غير أخلاقيٍّ، هو حقيقةٌ عينيةٌ مستقلّةٌ عن الذهن من قبيل الحقائق الرياضية والطبيعية الموجودة خارج نطاقه؛ والخير الأخلاقي موجودٌ أيضاً وهو ليس حصيلةً لعلاقة الذهن بالواقع الخارجي - أي إنّه ليس أمراً نسبياً - بل هو مطلقٌ وموجودٌ بذاته. الخير لا يعدّ حقيقةً مستقلّةً عن الذهن، كما أنّه من الناحية المعرفية يعدّ أمراً نظرياً وليس بديهياً، لذا إن أردنا معرفته فلا مناص لنا من اللجوء إلى القواعد المنطقية والفلسفية، ومن هذا المنطلق فالفلاسفة فقط هم الذين يمتلكون القدرة على اكتساب المعرفة.

ماهية الخير واحدةٌ لدى الجميع، فلا فرق فيه بين الرجل والمرأة، والكبير والصغير، والعالم والجاهل، والفرد والمجتمع؛ والأخلاق على هذا الأساس تكون أمراً شمولياً لا يُستثنى منها أحدٌ وفي الحين ذاته لها مبادؤها وأُسسها الثابتة.

يمكن للإنسان فعل الخير بمجرّد معرفته له، وهذا ما أكّد عليه كلٌّ من أفلاطون وأُستاذه سقراط، اذ نستوحي

---

[1] - المصدر السابق، ص 35 و 36.

من تعاليمهما أنّ الإنسان حينما يتعرّف على العلم الحسن فليس من الممكن له تركه إن أمكنه فعله؛ وأوعزا السبب في تركه من قبل بعضهم إلى الجهل، لذا لا بدّ من مكافحة الجهل واجتثاثه لمواجهة الفساد الأخلاقي وإقرار الخير في المجتمع. بناءً على هذه القاعدة، عدّ سقراط الحكمة مصدراً أساسياً لجميع الفضائل الأخلاقية، أي إنّ كلّ فضيلةٍ تعدّ ضرباً من ضروب الحكمة؛ فالشجاعة مثلاً تعني معرفة الأمور التي يجب أن نخشاها وتلك التي يجب أن لا نخشاها، والعفّة تعني معرفة حدود وقيود الاستجابة للشهوة والغرائز النفسانية وما يجب فعله وتركه على هذا الصعيد، والعدل يعني معرفة الأصول والمعايير الكلّية التي يجب على أساسها التعامل مع الآخرين.[1]

يرى أفلاطون أنّ الإنسان الذي يصبح فيلسوفاً فهو شاء أم أبى سيتحوّل إلى فردٍ صالحٍ، إذ من المستحيل بمكانٍ اجتماع الفلسفة مع سوء الخلق والانحراف في نفسٍ واحدةٍ، ومن ثم فالفيسلوف حقّاً لا مناص له من أن يكون إنساناً مستقيماً.

هناك مؤاخذاتٌ ذكرت على نظرية الأخلاق الأفلاطونية، ومن جملتها ما يأتي:

1) عدّ أفلاطون الخيرَ بأنّه أمرٌ حقيقيٌّ ومستقلٌّ بحيث يكون منفصلاً عن الذهن البشري، وهو على هذا الأساس يناظر الأمور الرياضية والطبيعية، فكما أنّ الأشكال الهندسية كالدائرة أو المثلث أو المربّع، تكون مستقلّةً عن ذهننا الذي يرتبط بها بمجرّد علاقةٍ استكشافيةٍ؛ كذا هو الحال بالنسبة إلى الخير، فهو حقيقةٌ موجودةٌ يتمكّن ذهننا من استكشافها والتعرّف عليها.

ذكرنا آنفاً وسنذكر لاحقاً، أنّ هذا الرأي مطروحٌ للنقاش لكونه يدلّ على اعتقاد أفلاطون بعدم وجود فرقٍ بين مبادئ الحكمة النظرية والحكمة العملية.

2) بما أنّ أفلاطون عدّ الخير الأخلاقي مستقلاً عن الذهن، فقد أنكر وجود أيّة نسبيةٍ في الأخلاق؛ وهذا الرأي هو الآخر عُرضةٌ للنقاش، وسوف نتناولة بالشرح والتحليل لاحقاً.

3) أفلاطون حذا حذو أُستاذه سقراط وعدّ العلم والحكمة والمعرفة كافيةً لتحقّق الأخلاق، لكنّ الحقيقة غير ذلك، فهذه الأُمور لوحدها غير كافيةٍ لصدق الأخلاق الفاضلة، إذ لا بدّ من اشتراط التربية إلى جانب المعرفة، ويراد من التربية هنا إيجاد ملكاتٍ نفسانيةٍ تنسجم مع مقتضيات العلم والحكمة.

---

[1] - محمّد علي فروغي، سير حكمت در اروپا (باللغة الفارسية)، ج 1، فصل: أحوال سقراط.

وبيان ذلك كما يأتي: عدّ أفلاطون التعليم كافياً لتحقّق الخير لدى الإنسان لكنّه لم يُشر إلى التربية التي هي دعامةٌ أساسيةٌ إلى جانب التعليم؛ وهذه المؤاخذة ذكرها تلميذه الشهير أرسطو الذي عارضه وعارض سقراط أيضاً.[1]

- المدينة الفاضلة

طرح أفلاطون نظريةً اجتماعيةً تحت عنوان المدينة الفاضلة عرفت بـ (جمهورية أفلاطون الفاضلة)، وقد تبنّاها بعده الحكيم المسلم أبو نصر الفارابي وطرح على أساسها عدداً من النظريات.

استند هذان الحكيمان في طرح نظرياتهما إلى مسألة صلاح الإنسان، ذلك لأنّهما يمنحان الأصالة للفرد وسخّرا جلّ اهتمامهما حول بيان ماهية الأشخاص اللائقين علمياً وعملياً لتولّي زمام أمور المجتمع؛ إلا أنّهما لم يتطرّقا إلى بيان ماهية البُنى والأنظمة الاجتماعية كما لم يوضّحا مزايا تلك الأنظمة التي يجب أن يتصدّى لإدارتها النخبة من أبناء المجتمع.

ذكرت مجموعة من المؤاخذات على هذه النظرية، بما فيها عدم إعارة أهميةٍ للنظام الاجتماعي الشامل رغم كونه ذا تأثيرٍ كبيرٍ على فكر الإنسان وسلوكه وروحه، ولا فرق في ذلك بين عامّة الناس والمسؤولين. والمؤاخذة الأخرى هي عدم التنويه على أنّ النظام الصالح قلّما ينشأ فيه فردٌ غير صالحٍ، وأنّ العكس صحيحٌ، أي إنّ النظام غير الصالح قلّما ينشأ فيه فردٌ صالحٌ، فعندما يكون النظام منحرفاً تصبح النخبة الاجتماعية مهمّشة ويمسي الفرد الصالح عاجزاً عن إثبات شخصيته المثالية.

وقد انتقد أحد العلماء نظرية أفلاطون قائلاً: «**لقد تسبّب أفلاطون بحدوث خطأ وخطرٍ متواصلٍ على صعيد الفلسفة السياسية من خلال بيان ماهية الفرد اللائق لقيادة المجتمع، لكنّنا نعتقد أنّ الأنسب لحكم العقل والأكثر نفعاً هو كيفية تنظيم شؤون المؤسّسات الاجتماعية بحيث لا يُفسح المجال للمنحرفين بقيادتها وإلحاق الضرر بها**».

إنّ أهمية الزعماء الصالحين تكمن فقط في المنهج الفكري الذي يتّبعونه لإصلاح شؤون المؤسّسات الاجتماعية وتغيير واقعها نحو الأفضل، ولكن إن كان منهجهم الفكري الشامل لا يختلف عن أفكار وآراء الزعماء غير الصالحين، فلا فرق حينئذٍ بينهم سوى في الأخلاق الشخصية ومن ثمّ لا يتمكّنون من إصلاح شؤون المجتمع والسير به نحو مستقبلٍ أفضل.

---

[1] - مرتضى مطهّري، آشائي با علوم اسلامي (باللغة الفارسية)، ص 197 - 201؛ مرتضى مطهّري، فلسفه اخلاق (باللغة الفارسية)، ص 66.

لو أردنا توجيه نظرية أفلاطون والفارابي فلا بدّ لنا من القول حينئذٍ إنّهما أعارا أهمّيةً للفئة الاجتماعية الصالحة التي تمتلك المقوّمات اللازمة لأن تكون حاكمةً على المؤسّسات الاجتماعية لا أن تكون محكومةً من قبلها.

المؤسّسات الاجتماعية بالنسبة إلى أعضاء المجتمع هي بمثابة الطرق والأزقّة والمنازل في إحدى المدن ووسائط النقل التي تتحرّك فيها، فكلّ مدينةٍ لا بدّ من أن يسير فيها الناس طبق خارطة شوارعها وأزقّتها، فحرّيتهم في التحرّك مقيّدةٌ بهذه الخارطة فقط، ولكن باستطاعتهم اختيار الطريق الأقصر والأنسب بإرادتهم. وحتّى لو افترضنا أنّ هذه المدينة قد اتّسعت تدريجياً بشكلٍ عشوائيٍّ من دون تخطيطٍ مسبقٍ وتمّ تمهيد شوارعها بشكلٍ لا ينسجم مع أصول الهندسة المدنية، لكن مع ذلك يبقى المواطنون فيها مضطرّين لأن يسلكوا طرقها وأزقّتها المتعرّجة والملتوية ولا حيلة لهم دون ذلك رغم وجود مصاعب بالغة وعراقيل كثيرة؛ لذا ليس هناك سبيلٌ لهم سوى إيجاد تغييراتٍ جذريةٍ في خارطتها العامّة.

وإن افترضنا أنّ المسؤولين الصالحين تصدّوا للأمور في المؤسّسات والمراكز الاجتماعية والسياسية التي تعاني من نقص، فإنّ اختلاف أدائهم مع أداء غيرهم يشابه تصرّف من يريد اختيار أفضل وأقصر طريقٍ لمقصده من بين الطرق المتعرّجة والملتوية في المدينة التي يتمّ تشييدها على وفق تخطيطٍ مسبقٍ.[1]

- أفلاطون والحبّ

الروح باعتقاد أفلاطون شاهدت الجمال المطلق قبل ولوجها عالم الدنيا، لذا فهي حينما تشاهد الجمال الظاهري تستذكر ذلك الجمال المطلق فينتابها شعورٌ بلوعة الفراق. كما يعتقد أنّ الحبّ الجسماني، مثل محبّة الوجه الجميل، هو حبٌّ افتراضيٌّ وليس واقعياً، وإلا فالمحبّة الحقيقية تعدّ أمراً آخر وهي البُنية الأساسية لإدراك الإشراق والعيش في كنف حياةٍ أزليةٍ.[2]

وأكّد على أنّ الإنسان حينما يعشق أحداً فهو يسير نحوه في بادئ الأمر بشوقٍ وولعٍ، لكنّ هذا العشق سرعان ما يُدفن في نفسه بعد أن يحقّق مراده ويلتحق بمعشوقه، فالوصال هو مقبرة الحبّ وفاتحة الكراهية وبوّابة السعي للخلاص.[3]

---

[1] - مرتضى مطهّري، ده گفتار (باللغة الفارسية)، ص 282 - 284؛ مرتضى مطهّري، اسلام ومقتضيات زمان (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 50 - 51؛ مرتضى مطهّري، پيرامون جمهوري اسلامي (باللغة الفارسية)، ص 153.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 5، ص 143.

[3] - مرتضى مطهّري، انسان كامل (باللغة الفارسية)، ص 94.

- أفلاطون والجمال

ذكر أفلاطون تعريفاً للجمال، ولكن لا يمكن البتّ فيما لو كان هذا التعريف صحيحاً أو لا، حتّى لو فرضنا صحّته فهو غير كاملٍ، اذ قال إنّ الجمال هو انسجام الأجزاء مع الكلّ، لذا إن كانت لدينا مجموعةٌ تتّصف أجزاؤها بانسجامٍ، فهي جميلةٌ حالها حال البناء المنتظم الذي تكون مكوّناته من جدران وسقوف وأبواب وشبابيك، متناسبةً مع بعضها البعض.

لنقل إنّ هذا التعريف صحيحٌ، لكن يرد عليه أنّ التناسب بين الأجزاء بذاته يعدّ نسبةً خاصّةً بينها بحيث لا يمكن بيانها في إطار الجمال، ومن ثمّ لا يمكن طرح تعريفٍ للجمال بهذا الأسلوب. فقطرة الماء على سبيل المثال مؤلّفةٌ من مقدارٍ معيّنٍ من غازي الأوكسجين والهيدروجين ولكن لا يمكننا تعيين مقدار هذه النسبة بالتحديد، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الطاقة الكهربائية، اذ لا يمكن تعريفها سوى أنّها موجودةٌ على أيّ حالٍ ولا أحد بإمكانه التشكيك بذلك؛ لذا لا يمكننا تعريفها بحدٍّ وقيدٍ، لكنّنا مع ذلك نذعن بوجودها حقّاً.[1]

- المساواة بين الرجل والمرأة

ذكر أفلاطون بصريح العبارة أنّ الرجل والمرأة يمتلكان استعداداً متشابهاً ولهما القابلية نفسها على أداء وظائف متشابهة، كما أكّد على أنّهما يمتلكان حقوقاً واحدةً.

يمكن القول إنّ جميع الآراء التي طرحت في القرن العشرين حول المرأة وحقوقها، بما فيها تلك الآراء المتطرّفة التي تجاوزت الحدّ على هذا الصعيد، تضرب بجذورها في الفكر الأفلاطوني وهذا الأمر جعل أفلاطون مثار إعجاب دُعاة تحرّر المرأة وعدّوه أباً للفلسفة.

وفي كتابه (الجمهورية) تحدّث عن اشتراك الرجل والمرأة حول تعديل النسل وحرمان بعض النساء والرجال من التناسل بدعوى وجوب تخصيصه بالذين يتمتّعون بسماتٍ عاليةٍ، كما ذكر مباحث حول تربية الأبناء خارج نطاق الأُسرة وتحديد عملية الإنجاب بسنٍّ معيّنةٍ من عمر الزوجين، ألا وهي مرحلة الشباب والحيوية البدنية.

وقد أكّد أيضاً على ضرورة تدريب النساء عسكرياً حالهنّ حال الرجال، ودعا إلى إشراكهنّ في المسابقات الرياضية؛ ولكن هناك استثناءان في متبنّياته الفكرية هذه، وهما:

أوّلاً: اعترافه بضعف النساء وعجزهنّ مقارنةً بالرجال نفسياً وعقلياً من الناحية الكمّية وليس من الناحية

---

[1] - مرتضى مطهّري، فلسفة اخلاق، ص 55.

النوعية. فهو يرى أنّ القابليات الموجودة لدى النساء والرجال واحدةٌ، وحتّى لو اعتبرنا النساء يعانين من عجزٍ في جميع القضايا، فهذا العجز لا يعني اختصاص الرجال بأعمالٍ تختلف عن تلك الأعمال التي يؤدّينها.

رغم هذه الآراء التي طرحها أفلاطون حول تساوي المرأة مع الرجل، لكنّه يعدّها ضعيفةً ويحمد الله ويثني عليه لأنّه لم يخلقه على هيئة امرأةٍ ولأنّه وُلد يونانياً وحرّاً وليس عبداً.

ثانياً: ما ذكره حول تحسين النسل والمساواة في التربية بين الرجل والمرأة واشتراكهما في هذا المضمار، يرتبط في الواقع بالطبقة الحاكمة، أي الملوك والفلاسفة الذين يعدّ الحكومة على الآخرين حقّاً حصرياً لهم.

المعروف عن أفلاطون أنّه يعارض النظام الديمقراطي في السياسة ويؤيّد النظام الأرستقراطي، لذا فما أشرنا إليه من أقوال يرتبط بهذه الطبقة لأنه ينظر إلى سائر الناس - خارج الطبقة الأرستقراطية - بنظرةٍ أخرى.[1]

- العلاقات المشتركة بين الرجال والنساء

أحد المقترحات التي طرحها أفلاطون هو مبدأ الاشتراك الجنسي بين الرجل والمرأة وزوال العلاقات الخاصّة بينهما، بمعنى عدم اختصاص الزوجة بزوجٍ معيّنٍ وعدم اختصاص الزوج بزوجةٍ معيّنةٍ؛ ولكنّه قيّد هذه العلاقات المشتركة بالطبقة العليا التي تتمثّل في الملوك والفلاسفة. هذا الاقتراح في الحقيقة لم يحظ بقبولٍ من قبل الحكماء، بل إنّ أفلاطون نفسه عدل عنه فيما بعد.

وحسب الأعراف البشرية من الممكن أن يتزوّج الرجل من عدّة نساءٍ ويُحسب ذلك امتيازاً له بين أقرانه، لكنّ العكس غير صحيحٍ، إذ لم يكن هذا الأمر امتيازاً للمرأة وسوف لن يكون كذلك مستقبلاً. السبب في هذا الاختلاف بين الرجل والمرأة هو أنّ الرجل يرغب بامتلاك بدن المرأة، في حين أنّ المرأة ترغب بامتلاك قلبه وتضحيته في سبيلها ما دامت بين يديه؛ وما دام بدن المرأة بين يدي الرجل فهو لا يعير أهمّيةً ما إن كان قلبها له أو لا، لذا فهو لا يكترث بالعواطف والأحاسيس التي يفقدها من النساء، إلا أنّ المرأة تعير أهمّيةً بالغةً لعواطف الرجل وأحاسيسه لدرجة أنّها ترى فقدانها يعني خسران كلّ شيءٍ في حياتها. بناءً على هذا الكلام، يمكن القول هناك عصران أساسيان في العلاقة الزوجية، أحدهما مادّيٌّ والآخر معنويٌّ، فالأوّل يتمثّل في العلاقات الجنسية التي تبلغ ذروتها إبّان عنفوان الشباب ومن ثمّ تتجّه نحو الركود والاضمحلال شيئاً فشيئاً في سنّ الكهولة والشيخوخة، أمّا الثاني فهو ينعكس في العواطف والأحاسيس المرهفة التي تربط بين الزوجين، وهي تختلف عن القضايا الجنسية لكونها تترسّخ وتتنامى أكثر وأكثر على مرّ الزمان إن كانت صادقةً؛ وهذا العنصر يعدّ أحد الفوارق الأساسية بين

[1] - مرتضى مطهّري، نظام حقوق زن در اسلام (باللغة الفارسية)، ص 170 - 171.

الجنسين لأنّه لدى المرأة أقوى ممّا هو عليه في الرجل، لذا فالعلاقة الزوجية بالنسبة إلى المرأة تطغى عليها الصبغة العاطفية في حين أنّها بالنسبة إلى الرجل غالباً ما تتّصف بميزةٍ جنسيةٍ مادّيةٍ، أو قد تكون هذه العلاقة لدى الرجل مرتكزةً على العنصرين بشكلٍ متكافئ أحياناً.

يضاف إلى ما ذكر أنّ المرأة تحتضن الجنين في رحمها تسعة أشهرٍ وفي هذه الفترة تكتنفها أحساسيس ومشاعر جيّاشة تجعلها بحاجةٍ ماسّةٍ إلى محبّة زوجها بصفته والد هذا الجنين حتّى قيل إنّ مدى محبّة الأمّ لأبنائها يتأثّر بشكلٍ كبيرٍ بمدى المحبّة التي تتلقّاها من والدهم الذي يعدّ السبب في إنجابهم؛ وهذه الحاجة الماسّة لا يمكن تلبيتها إلا بواسطة زوجٍ واحدٍ. وعلى هذا الأساس من الخطأ زعم أن تعدّد الزوجات يماثل تعدّد الأزواج، كما ليس من الصحيح قول إنّ التجربة أثبتت قدرة الرجل على تلبية الحاجة الجنسية لعدّة نساءٍ وأثبتت عجز المرأة عن تلبية حاجة عدّة رجالٍ؛ فهذه مقارنةٌ سقيمةٌ وغير متقوّمةٍ على أساسٍ علميٍّ[1].

* أرسطو Aristotle (322 - 384 ق م)

- ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)

الحكيم أرسطو هو أوّل من اكتشف بعض المسائل التي لم تكن في عصره مصنّفةً في ضمن أحد علوم الطبيعة أو الرياضيات أو الأخلاق أو الاجتماع أو المنطق، لذا عدّها منضويةً تحت علمٍ مستقلٍّ، ولربّما يكون أوّل من طرح نظرية أنّها تتمحور حول مفهوم «الموجود بما هو موجود» في جميع أعراضها وحالاتها، ولعلّه أوّل عالمٍ توصّل إلى أنّ «موضوع العلم» هو العامل الرابط بين مسائل كلّ علمٍ وأنّه المعيار الأساسي في تمييزها عن مسائل العلوم الأخرى؛ لذا يمكن عدّه الرائد في وضع أُسس علم ما بعد الطبيعة بصفته علماً مستقلاً عن سائر العلوم، والجدير بالذكر هنا أنّه يجعل له اسماً معيّناً، إلا أنّ آثاره حينما جمعت في موسوعةٍ واحدةٍ دوّن هذا القسم من نظرياته بعد قسم الطبيعيات، وبما أنّه لم يكن يندرج ضمن عنوانٍ علميٍّ خاصٍّ، فقد أُطلق عليه «ما بعد الطبيعة» أو «الميتافيزيقا».[2]

على مرّ الأيام، شاع هذا المصطلح على الألسن وكأنّ العلماء غفلوا عن أنّه وضع في موسوعة أرسطو بعد قسم الطبيعيات إثر عدم انضوائه تحت مسمّىً خاصٍّ، وقد تصوّر بعض العلماء من أمثال الحكيم ابن سينا أنّ مسائله كلّها - أو بعضها على أقلّ تقديرٍ - تندرج في ضمن الشؤون الخارجة عن عالم الطبيعة، مثل الله تعالى والعقول

[1] - المصدر السابق، ص 349 - 351.

[2] - آراء أرسطو هذه تطوّرت واتّسع نطاقها فيما بعد ومن ثمّ أضيفت إليها أمورٌ كثيرةٌ، وهذا الأمر مشهودٌ في مبادئ ماوراء الطبيعة لصدر المتألّهين.

المجرّدة؛ لذلك عدّوا الوجه الأصحّ لتسميته هو علم «ما قبل الطبيعة»، ذلك لأنّ المباحث المختصّة بالذات الإلهية المقدّسة «مسائل علم اللاهوت» تندرج ضمنه، ومن البديهي أنّه جلّ شأنه قبل الطبيعة وليس بعدها.[1]

بعد ذلك ادّعى بعض المتفلسفين المحدثين ولا سيّما الأوروبيون أنّ هذا العنوان يعدّ خطأً لفظياً قد يوحي بمعنىً مغايرٍ لما يُراد منه، لذلك ذهب كثير منهم إلى أنّ المراد الحقيقيّ منه هو مصطلح «ما وراء الطبيعة» لأنه يشتمل على تلك الأمور الخارجة عن نطاق الطبيعة؛ إلا أنّ الواقع على خلاف هذا التصوّر، فهذا العلم يتضمّن الأمور المرتبطة بالطبيعة وغير المرتبطة بها أيضاً، أي أنّه يشمل كلّ موجودٍ. ومع ذلك، فقد عرّفوه بالقول: الميتافيزيقا هي علمٌ يتمحور موضوعه حول الله والأمور المجرّدة عن المادّة.

- فائدة منطق أرسطو

يرى بعض العلماء عدم صواب قواعد علم المنطق، لذلك فنّدوها من الأساس، في حين أنّ آخرين ذهبوا إلى صوابها لكنّهم جرّدوها من الفائدة وعدّوا وجودها وعدمها سواءً مستدلّين على رأيهم هذا كما يأتي: الفائدة التي ذكرت للمنطق هي عدّه مجرّد آلةٍ - وسيلةٍ - للعلوم الأخرى، لذا فهو لا يصون الذهن من الخطأ، ومن ثم فمن العبث بمكانٍ إتلاف الوقت والجهد في تحصيل قواعده.

من الجدير بالذكر هنا أنّ بعض العلماء المسلمين من عرفاء ومتكلّمين ومحدّثين ذهبوا إلى هذا الرأي أيضاً، ومن جملتهم أبو سعيد أبو الخير والسيرافي وجلال الدين السيوطي وأمين الأسترآباداي، فهؤلاء رفضوا مبدأ الاستدلال وعدّوه هشّ القواعد.[2]

- منطق أرسطو والتجربة

هناك من يتصوّر أنّ منطق أرسطو ليس تجريبياً، وهذا التصوّر في الحقيقة خطأ جليٌّ، والدليل على سقمه هو وجود عددٍ كبيرٍ من كتب المنطق المرتكزة على قواعده وبما فيها مؤلّفات الحكيم ابن سينا الذي ارتكز منطقه على هذه القواعد، ناهيك عن أنّه قام بتطوير بعضها.

حينما يقال إنّ منطق أرسطو تجريبيٌّ، يراد من ذلك اهتمامه الواضح بالتجربة المفيدة للقطع واليقين، والفرق بينه وبين غيره هو اعتقاد أرسطو بالتجربة وعدم اعتقاد غيره بها؛ ومحور الاختلاف في الحقيقة يكمن في اعتقاده بالقدرة على إثبات المعايير المعرفية على أساس القواعد المنطقية خلافاً لما ذهب إليه غيره.

---

[1] - مرتضى مطهّري، آشنائي با علوم اسلامي (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 155 - 157.

[2] - المصدر السابق، ج 1، ص 102، 135 - 136.

إذن، أساس المنطق الذي يوسم بأنّه منطقٌ تعقّليٌّ هو عدّ المعرفة بذاتها معياراً لتحقّق المعرفة، وعلى هذا الأساس فإنّنا في نهاية الأمر سوف نتوصّل إلى معارف متقوّمة على معايير ذاتية في غنىً عن أيّة معايير خارجية، فقد قيل إنّ كلّ معرفةٍ تكون بحاجةٍ إلى معيارٍ، إذ لا مناص لنا من معرفة هذا المعيار إن أردنا تحصيل المعرفة، وهذا المعيار بذاته مفتقرٌ إلى معيارٍ آخر بطبيعة الحال، وهكذا غيره إلى ما لا نهاية؛ من ثم سوف لا تتحقّق لنا معرفة أيّة قضيةٍ وسوف نسلك مسلك الشكوكية بحيث نصبح شكوكيين ونضطرّ للقول بعدم وجود شيئاً اسمه (علم) في الدنيا.

قبل ما يقارب 350 عاماً وفي الفترة التي عاصرها فرنسيس بيكون (Francis Bacon) بالتحديد، ظهرت نظريةٌ في مقابل نظرية أرسطو في المنطق، ومغزاها أنّ كلّ معرفةٍ تقتضي وجود معيارٍ معيّنٍ بداعي عدم وجود شيءٍ اسمه معرفة ذاتية المعايير. يوعز هؤلاء معيار بعض المعارف إلى المعرفة بذاتها، ولكن في نهاية المطاف يصبح المعيار فعلاً وليس معرفةً؛ وهذا بمعنى أنّ العمل هو المعيار النهائي للمعارف. على هذا الأساس خطّؤوا المنطق الأرسطوئي زاعمين أنّهم وجّهوا ضربةً قاصمةً للقواعد المنطقية التعقّلية والقياسية التي طرحها أرسطو، ولكن من الخطأ بمكانٍ ادّعاء أنّ منطق أرسطو كان قياسياً وليس تجريبياً بزعم كون المنطق منذ عهد بيكون أصبح تجريبياً ولم يعُد قياسياً.

صحيحٌ أنّ القواعد المنطقية بعد بيكون قد تركّزت بشكلٍ أساسيٍّ على المنهج التجريبي، ولكن ليس من الصواب قول إنّ منطق أرسطو يؤكّد على القياس فحسب والمنطق التجريبي يؤكّد على التجربة؛ فمنطق أرسطو يضفي الاعتبار لكلٍّ من القياس والتجربة، كما أنّ أصحاب المدارس المنطقية الأخرى أيضاً لا يمكنهم التخلّي عن القياس، ومن ثم شاؤوا أم أبوا سوف يذهبون إلى كون القياس أمراً معتبراً حاله حال التجربة.[1]

- سبيل تحصيل المعرفة

نظرية أرسطو في العلم والمعرفة تتقوّم في الأساس على أنّ الروح في بادئ الأمر كانت مجرّد استعدادٍ وقوّةٍ ولم يكن لديها أيّ معلومٍ ومعقولٍ بالفعل، لذا فهي حصلت على جميع معلوماتها ومعقولاتها في هذا العالم بشكلٍ تدريجيٍّ.

أتباع نظريات أرسطو قسّموا العقل في مراتب على وفق الدرجات التي يبلغها خلال تحصيله للمعرفة، ومن جملة ذلك العقل بالقوّة والعقل بالملكة والعقل بالمتحصّل، وبالطبع هناك اختلافٌ في الآراء حول بيان هذه

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 470 - 471.

المراتب العقلية. قيل إنّ أوّل من وضّح هذا الترتيب طبقاً لمنهج أرسطو، هو الإسكندر الأفروديسي الذي كان أحد حكماء الإسكندرية.

نظرية أرسطو تتبنّى فكرة أنّ إدراك الجزئيات متقدّمٌ على إدراك الكلّيات، أي إنّ الذهن في بادئ الأمر يدرك الأمور الجزئية ثمّ ينصرف إلى التجريد والإعمام بالاعتماد على قوّة التعقّل فينتزع المعاني الكلّية.

نظرية أرسطو في كسب المعرفة تتقوّم على المبدئين الأساسيين الآتيين:

1) الذهن في بادئ الأمر عارٍ من أيّ معلومٍ ومعقولٍ مـمّا يعني أنّ جميع الإدراكات والتصوّرات الجزئية والكلّية تتحصّل لديه في هذا العالم.

2) الإدراكات الجزئية متقدّمةٌ على الإدراكات الكلّية.

ولكن مع ذلك، ليس لدينا دليلٌ معتمدٌ للبرهنة على اندراج المبدأ الثاني في ضمن نظرية أرسطو وشموله لجميع المعلومات والمعقولات وبما فيها التصوّرات العقلية التي يُصطلح عليها في علم المنطق بـ (البديهيات الأوّلية)، فهناكٌ جانبٌ غامضٌ من نظريته على صعيد هذه البديهيات، إذ لا أحد يعلم ما إن كانت مسبوقةً بالإدراكات الحسّية الجزئية، أو أنّ العقل هو الذي يبتدعها بذاته تدريجياً دون تدخّل الإدراكات الحسّية الجزئية. هذا الغموض جعل العلماء في حيرةٍ من أمرهم، لذلك بادر كلّ واحدٍ منهم إلى بيان النظرية المذكورة على وفق تفسيرٍ معيّنٍ يختلف عن سائر التفاسير التي طرحها غيره على صعيد العقل والحسّ، وقد ارتأى بعضهم طرح تفسيرٍ عقليٍّ لها في حين ذهب آخرون إلى تفسيرها في إطارٍ حسّيٍّ، في حين اتّهم بعضهم أرسطو بالتذبذب في هذا المجال.

الحكماء المسلمون بشكلٍ عامٍّ تبنّوا نظرية أرسطو على صعيد تحصيل العلم والمعرفة بكلا قسميها المذكورين أعلاه، اذ أكّدوا على أنّ النفس الإنسانية في فترة الطفولة تمرّ بمرحلة استعدادٍ محضٍ وكأنّها صفحةٌ بيضاء لا نقش عليها من دون أن يكون فيها أيّ أمرٍ معلومٍ أو معقولٍ، وفي الوقت نفسه ذهبوا إلى القول بأنّ الإدراكات الجزئية الحسّية متقدّمةٌ على الإدراكات الكلّية العقلية، ناهيك عن أنّ ذلك الجانب الغامض في هذه النظرية قد اتّضحت معالمه في ضمن نظرياتهم التي طرحوها في هذا المضمار، اذ أكّدوا على كون جميع التصوّرات البديهية العقلية عبارةً عن مفاهيم انتزاعية، وذلك لأنّ العقل قد انتزعها من من معاني حسّية.

تجدر الإشارة هنا إلى وجود اختلافٍ بين انتزاع المفاهيم الكلية التي تنطبق على المحسوسات من قبيل مفهوم

الإنسان والفرس والشجر، وانتزاع البديهيات الأَوّلية والمفاهيم العامّة من قبيل مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة والضرورة والإمكان والامتناع، وهذا الفرق هو أنّ انتزاع الفئة الأُولى يتحصّل للعقل عن طريق تجريد الجزئيات المحسوسة وإعمامها بشكلٍ مباشرٍ، أمّا الفئة الثانية فهي منتزعةٌ بشكلٍ آخر. وبيان ذلك أنّ الفئة الأُولى هي نفس الصور المحسوسة التي اكتسبها الذهن عن طريق إحدى الحواس، ومن ثمّ فالعقل بما يتمتّع به من قوّةٍ تجريديةٍ يقوم بصياغة معنىً كليٍّ من تلك الصور المحسوسة، في حين أنّ الفئة الثانية لم ترد إلى الذهن من طريق الحواس مباشرةً، وإنّما الذهن بعد أن ينال الصورة الحسّية يقوم بنشاطٍ معيّنٍ وفق أُسسٍ محدّدةٍ لينتزع المفاهيم من الصورة الحسية؛ ولهذا تسمّى الفئة الأُولى في الفلسفة بـ (المعقولات الأُولى)، والفئة الثانية يطلق عليها (المعقولات الثانية). المعقولات الثانية الفلسفية هي البنية الأساسية للبديهيات الأَوّلية في المنطق ولمعظم المسائل الفلسفية الأساسية. ويمكن القول بشكلٍ عامٍّ إنّ المعقولات الأُولى والثانية مسبوقةٌ بالإدراكات الجزئية الحسّية.[1]

- القوّة والفعل

القوّة والفعل يعدّان من المبادئ الأساسية التي تتقوّم عليها نظرية أرسطو، لذا يمكن اعتبارهما أهمّ ركنين في تعاليمه الفلسفية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه يعتقد بوجود هذين المبدئين في الطبيعة أيضاً، كما يجعل للعقل مرتبةً من مراتب القوّة، ومرتبةً من مراتب الفعلية، اذ وضّح هذا الأمر في (كتاب النفس).

ما ذكره أرسطو حول هذا الموضوع، ليس واضحاً ومبسوطاً، لكنّ الشرّاح والحكماء سلّطوا الضوء عليه ووضّحوه بالشرح والتحليل ولا سيّما الحكيمان ثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي، والعلماء المسلمون بدورهم طالعوا آراء هذين الحكيمين وبالأخصّ تلك المدوّنات المرتبطة بمسائل العقل والمعقول.

آراء أرسطو بالنسبة إلى العقل بالقوّة والعقل بالفعل تتعارض مع رأيين آخرين، كما يأتي:

الأوّل: رأي أفلاطون الذي يتمحور حول أنّ النفس كانت موجودةً في عالمٍ آخر قبل هذا العالم وهو عالم الـمُثُل، اذ اطّلعت هناك على الحقائق لكنّها حُجبت عن معلوماتها هذه بحجاب البدن.

البدن يعدّ حائلاً يحجب النفس عن معرفة معلوماتها الموجودة فيها بالفعل، وكلّ علمٍ جديدٍ تناله هو في الواقع ليس جديداً وإنّما تذكاراً لتلك المعلومات السابقة.

نظرية العقل بالقوّة تعتبر النقطة المقابلة لنظرية الـمُثُل الأفلاطونية، وفحواها أنّ النفس حادثةٌ بحدوث

---

[1] - المصدر السابق، ج 6، ص 247 - 249.

البدن، أي أنّها لم تكن موجودةً في عالمٍ آخر قبل هذا العالم كي يقال إنّها كانت على علمٍ بالحقائق؛ لذا فإنّ علمها بالحقائق إنّما يتحقّق في هذا العالم لكونها في بادئ الأمر لا تعلم بأيّ شيءٍ ومن ثمّ تجعل قدرتها التعقّلية التي هي بالقوة تصل إلى درجة الفعلية بالتدريج.

إذن، البدن بهذا الوصف يعدّ حجاباً للنفس على صعيد كسب المعلومات والمعقولات، إذ إنّ إدراكات النفس تتمّ عن طريق الحواسّ البدنية، لذا يمكن عدّ هذه الحواسّ وسائل بدنية للنفس الإنسانية.

الثاني: التعقّل هو عبارةٌ عن انفعال البدن أو النفس، ولا فرق بين أن يتعقّل الإنسان شيئاً وبين أن يرسم صورةً على ورقةٍ أو جدارٍ، فكما أنّ هذه الصورة المرسومة لا تغيّر من واقع الورقة أو الجدار ولم توجد في ماهيتهما أيّ تحوّلٍ ماهويٍّ لكونها مجرّد نقشٍ انطبع عليهما، كذلك هو الحال بالنسبة إلى التعقّل، فعندما نتصوّر شيئاً في أذهاننا سوف لا يطرأ تغييرٌ على شيءٍ آخر، فغاية ما حدث ليس سوى ارتسام صورة ذلك الشيء في أنفسنا وأذهاننا. ولكنّ أرسطو يعتقد بأنّ النفس عندما تقوم بعملية التعقّل فهي تناظر التفاحة الحلوة ذات اللون الأحمر، فكما أنّ التفاحة ذات الظاهر الأحمر تستبطن في باطنها طعماً حلواً وهي لم تكن في بادئ نشأتها حمراء ولا حلوة، كذا هو الحال بالنسبة إلى النفس، فهي في مرحلة التعقّل ليست كما كانت في المراحل السابقة. الماء والهواء والنور والحرارة والتراب، إضافةً إلى عوامل أخرى، ساعدت على انتقال التفاحة من مرحلةٍ إلى أخرى، وهذه السلسلة من العوامل يطلق عليها سلسلة المعدّات، وبالنسبة إلى النفس الإنسانية فالحواسّ الظاهرية هي التي تتولّى هذه المهمّة، أي أنّها هي المعدّات التي تجعل قوّة التعقّل تتجلّى في نطاق الفعلية، ومن المؤكّد أنّ انعدام هذه المعدّات يجعل عبور النفس من مرحلة القوّة إلى الفعلية أمراً مستحيلاً.

- العلل الأربعة

ذهب أرسطو إلى أنّ كلّ كائنٍ موجودٍ في الطبيعة ناشئٌ من أربعة عللٍ هي فاعلية ومادّية وصورية وغائية. وقد كثر النقاش حول هذه العلل، ولا سيّما فيما يخصّ العلّة الغائية التي تعدّ الحدّ الفاصل بين علماء اللاهوت وأصحاب النزعة المادّية.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الحكيم ابن سينا عدّ البحث في الغايات بأنّه أسمى البحوث الفلسفية.[1]

وفيما يأتي نوضح العلل الأربعة المشار إليها:

1) **العلّة الصورية:** هي العلّة التي يتعلّق وجود الشيء بها بحيث تكون ملاكاً لفعليته.

[1] - المصدر السابق، ص 774.

2) **العلّة المادّية:** هي علّة تحقّق المعلول بالقوّة.

3) **العلّة الغائية:** هي علّةٌ خارجةٌ عن نطاق وجود المعلول، أو أنّها الهدف الذي من أجله وُجد المعلول.

4) **العلّة الفاعلة:** هي العلّة التي أدّت إلى وجود المعلول.

إذن، ما هي حقيقة ذلك الشيء الموجود على أرض الواقع بحيث إنّنا نعلم بوجوده بحواسّنا الظاهرية؟

الأمر الذي نتمكّن من معرفته في الخارج هو رؤية شيءٍ اكتسب الوجود من غيره، أي هناك من خلق للكائنات وأفاض الوجود عليها؛ وهذا ما يطلق عليه اصطلاح (العلّة الفاعلة). وفي بعض الأحيان نعلم بأنّ أحد الأشياء قد وُجد من شيءٍ آخر يعدّ فاعلاً وموجداً بحيث أوجده لهدفٍ وغايةٍ، ولولا هذه الغاية لما أوجده، أي ما لأجله الوجود؛ وهذا ما يُطلق عليه (العلّة الغائية). لو أنّ الأمر الذي توجده العلّة يكون في بداية ظهوره ساكناً[1] ومتّصفاً بهيئةٍ جديدةٍ؛ فالعلّة الأولى يطلق عليها (علّة مادّية) والثانية تُسمّى (علّة صورية).

ولكن هل أنّ المادّة التي هي في الأساس عاريةٌ عن الصورة، تكتسب صورةً بذاتها أو أنّها تتّسم بها عن طريق قوّةٍ فاعلةٍ؟ حسب مبادئ فلسفة أرسطو، ليست لدينا مادّةٌ تشهد تحوّلاتٍ بذاتها وبدون تأثير مؤثّرٍ خارجيٍّ، فهي من شأنها اكتساب الصورة فحسب، إلا أنّها بحاجةٍ إلى علةٍ فاعليةٍ في كلّ تغييرٍ يطرأ عليها. هذا الأمر يصدق على العلل المادّية والصورية والفاعلة، لكنّ النقاش محتدمٌ حول (العلّة الغائية)، فمن الممكن تصوّرها على صعيد الحياة البشرية، ولكن كيف يمكننا إعمامها على عالم الطبيعة بأسره؟ فهل هناك اختلافٌ بين الغاية والصورة؟

لقد عمّم أرسطو العلل الأربعة - المراحل العلّية الأربعة - الموجودة في كلّ ما تصنعه يد الإنسان في عالم الطبيعة بأسره عاداً كلّ ظاهرةٍ في الكون متقوّمةً في وجودها على هذه العلل. ويرى أنّ المادّة حسب طبعها لا يمكن أن تقبل كلّ صورةٍ، مثلاً لا يمكننا صناعة مصباحٍ من الصوف أو ثوبٍ من الحديد، فالصورة التي يجب أن نضفيها على المصباح هي التي تجعله مصباحاً بالفعل؛ لذا فالصورة تعني معيار دخول المصباح في مرحلة الفعلية. مادّة هذا المصباح قبل أن يصبح مصباحاً، هي في الحقيقة كانت مصباحاً وليس مصباحاً في آنٍ واحدٍ؛ فعدم كونها مصباحاً واضحٌ لدينا لأنّها مجرّد مكوّنات مادّية ليست لها صياغةٌ على هيئةٍ معيّنةٍ، ولكنّها مع ذلك كانت تختلف عن الصوف لأنّها تمتلك القابلية لأن تصبح مصباحاً، لذلك يمكننا القول بأنّها مصباحٌ بالقوّة. إذن، العلّة المادّية للمصباح هي المعيار لأن يصبح موجوداً بالقوّة.

---

[1] - سوف نثبت في المباحث اللاحقة أنّه لا يوجد شيءٌ ساكنٌ في الكون.

لو طبّقنا هذا المثال على عالم الطبيعة، سوف تولد لدينا حينئذٍ رؤيةٌ جديدةٌ حول الكون، فالنطفة من شأنها أن تتحوّل إلى إنسانٍ، لكنّ الحجر لا يمتلك القابلية لذلك إلا إذا خرج عن النواميس والقواعد الطبيعية.

وأمّا بالنسبة إلى كون هذه العلل أربعة من حيث العدد، فقد أشار أرسطو إلى أنّ علّة الشيء إمّا أن تكون موجودةً فيه أو لا تكون كذلك، أي أنّها إمّا أن تكون داخلةً في قوامه أو لا، فلو لم تكن جزءاً من وجود الشيء وليست معياراً لوجوده بالقوّة أو بالفعل، فهي صورةٌ له؛ ولو كانت خارجةً من وجوده، فهي إمّا أن تكون علّةً غائيةً أو فاعليةً.

الرأي الذي يمكن قبوله مئة بالمئة ومن دون أيّ شكٍّ وترديدٍ، هو العلّة الفاعلة؛ ولكنّ العلّة الغائية واجهت اعتراضاً شديداً بالنسبة إلى عالم الطبيعة وقد عدّها الكثير من العلماء بكونها إحدى المبادئ الفلسفية المشكّك بصحّتها. فضلا عن ذلك، فالعلّتان المادّية والصورية أيضاً واجهتا نقداً واحتدم النقاش حولهما بمفهوميهما اللذين طرحهما أرسطو.

شبّهنا الصورة والمادّة وفق المتبنّيات الفكرية لهذا الفيلسوف بالأشياء التي تصنعها يد الإنسان، إلا أنّ دلالتيهما في الواقع أعمق من ذلك بكثيرٍ؛ فالصورة في المصنوعات البشرية هي الشكل، لأنّ الإنسان لا يفعل شيئاً سوى إيجاد ارتباطٍ بين أجزاء المادّة. أمّا الصورة في الطبيعة فهي أسمى وأعظم من الشكل، لذا نتساءل بالقول: هل أنّ ما يحدث في الطبيعة هو ذات الصورة والشكل في المصنوعات البشرية أو أنّه أمرٌ آخر؟ معظم الفلاسفة المعاصرين ذهبوا إلى القول بالتشابه بين الأمرين، لكنّ الفلاسفة المسلمين يعتقدون بغير ذلك، اذ يذهبون إلى كون الصورة عبارةً عن حقيقةٍ أخرى، وهذا الشكل الجديد معلولٌ لها وهو عبارةٌ عن أثرٍ ومظهرٍ لها. المادّة التي قصدها أرسطو تختلف عن المادّة التي يتحدّث عنها المعاصرون، فهو يريد منها الهيولا غير المحسوسة التي تترفّع عن كلّ ثوبٍ وصورةٍ.[1]

- برهان أرسطو لإثبات وجود الله تعالى

لأجل إثبات وجود الله تعالى على وفق قواعد علم الفلسفة، فلا بدّ أوّلاً من إثبات أنّه (واجب الوجود)، ومن هذا المنطلق أقام الفلاسفة كثيراً من البراهين على ذلك، فقد تمحور بعضها حول إبطال الدَّور والتَّسلسل المنطقيين، في حين هناك براهين لم تتطرّق إلى إبطالهما وسيقت في أُطرٍ مختلفةٍ.

البراهين الفلسفية التي ذكرت لإثبات وجود الله عزّ وجلّ يمكن تصنيفها بشكلٍ عامٍّ في ضمن ثلاثة أُطرٍ أساسيةٍ على وفق المتبنّيات الفكرية لأرسطو وابن سينا وصدر المتألّهين.

---

[1] - المصدر السابق، ج 7، ص 320 - 322.

أمّا بالنسبة إلى برهان أرسطو المعروف ببرهان (المحرّك الأوّل)، فإنّ عملية الاستدلال فيه ذات صبغةٍ طبيعيةٍ أكثر من كونها فلسفيةً وكأنّه قام بعملية الاستدلال بصفته عالم طبيعيات وليس فيلسوفاً؛ وهذا البرهان يستند إلى عدّة مقدّماتٍ كما يأتي:

المقدّمة الأولى: هناك أنماطٌ مختلفةٌ من الحركات في العالم، مثل الحركات الأينية والكمّية والنوعية.

- دوران الكواكب والأرض حول الشمس، هي حركةٌ أينيةٌ.

- نموّ النباتات والحيوانات، هي حركةٌ كمّيةٌ.

- التغييرات التي تطرأ على اللون أو الطعم، أو على سائر خصائص الأشياء، هي حركةٌ نوعيةٌ.[1]

المقدّمة الثانية: الحركة مفتقرةٌ إلى قوّةٍ محرّكةٍ تكون مباشرةً، ومقارنةً وملازمةً لها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه المقدّمة قد تمّ تفنيدها في مباحث العلّة والمعلول على أساس قانون القصور الذاتي المطروح في علم الفيزياء.

المقدّمة الثالثة: العلّة الطبيعية للحركة يجب أن تكون متغيّرةً ومتحرّكةً، أي أنّ الطبيعة ليس من شأنها أن تكون مبدئاً لتغيير الحقيقة إلا إذا كانت متغيّرةً بذاتها، وقانون (العلّة المتغيّرة) ينطبق بالتمام والكمال على العلل الطبيعية.

المقدّمة الرابعة: تسلسل العلل وعدم تناهيها، محالٌ؛ أي أنّ كلّ سلسلة عللٍ لا بدّ من أن تنتهي إلى علّةٍ ليست معلولةً لأيّة علّةٍ أخرى.

استناداً إلى ما ذكر في هذه المقدّمات، نستنتج أنّ الحركات الموجودة في هذا العالم توحي بوجود قوّةٍ دافعةٍ لها، وهي إمّا أن تكون طبيعيةً أو ماورائيةً (ميتافيزيقية). إن كانت هذه القوّة هي ميتافيزيقيةٌ حقّاً، فهذا يعني أنّنا أثبتنا وجود عالم ماوراء الطبيعة في أوّل خطوةٍ من الاستدلال، ولكن إن كانت طبيعيةً[2] فهذا يعني أنّها بحاجةٍ إلى قوّةٍ أخرى بداعي أنّ القوى الطبيعية متغيّرةٌ بذاتها وكلّ متغيّرٍ بحاجةٍ إلى محرّكٍ يوجد التغيير الذي يطرأ عليه؛ وهنا أيضاً يأتي الكلام حول كون القوّة المسبّبة للتغيير كامنةً في ذاتها ومن ثم لا بدّ لنا من الاعتقاد بوجود قوّةٍ أو قوى ماورائيةٍ ثابتةٍ هي مصدرٌ لكلّ حركةٍ في الكون، وهذا هو برهان

[1]- المصدر السابق، ج 6، ص 962.

[2]- والحقّ أنّها كذلك، إذ تمّ إثبات استحالة تأثّر الحركات الظاهرية في هذا العالم بالقوّة الماورائية بشكلٍ مباشرٍ.

المحرّك الأوّل الذي طرحه أرسطو.[1]

قد يعترض بعضهم على هذا البرهان من عدّة أوجهٍ، وهذه الاعتراضات بطبيعة الحال واردةٌ وتقدح بدلالته؛ ومن جملتها ما يأتي:

1) إنكار الحركة من أساسها وفق مبادئ نظرية زينون الإيلي وآراء بعض علماء الكلام المسلمين وبعض المتفلسفين.

2) عدم حاجة الحركة إلى محرّكٍ طبق آراء أصحاب قاعدة القصور الذاتي الفيزيائية الذين يعتقدون بعدم حاجة الحركة إلى علّةٍ محرّكةٍ، وإنّما التغيير الذي يطرأ عليها هو الذي يحتاج إلى محرّكٍ آخر.

3) عدم ضرورة ملازمة الجسمانية للحركة برأي الحكيم ابن سينا الذي فنّد حركة الطبائع الجوهرية الجسمانية.

4) جواز تسلسل العلل وعدم امتناع ذلك كما هو رأي الكثير من الفلاسفة المحدثين من أمثال إيمانوئيل كانط الذي شكّك بمسألة امتناع تسلسل العلل.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مراد أرسطو من المحرّك الأوّل هو ذلك الثابت المجرّد عن الجسمانية والذي لا يمكن أن تطرأ الحركة عليه، وأنّ البرهان المذكور هو نمطٌ من أنماط براهين الخُلف المشابه للبراهين التي تتمحور حول مبدأ امتناع التسلسل.[2]

- تقسيم الحركات إلى قسريةٍ وطبعيةٍ

الحكيم ابن سينا ذكر تقسيماً للحركة من حيث كونها طبيعيةً وإراديةً، وقسّم الطبيعية منها إلى طبعيةٍ وقسريةٍ. ومن البديهي أنّ الحركة الإرادية لا يمكن تقسيمها إلى قسريةٍ وغير قسريةٍ، ولكن مع ذلك يطرح التقسيم القسري وغير القسري في ضمن مباحثها.

علماء الطبيعة ذكروا مبحثاً حول موضوع الحركة، وفحواه ما يأتي: الحركة الإرادية هي حركةٌ منبثقةٌ من شعورٍ وإرادةٍ، والحركة الطبيعية غير ناشئةٍ من الإرادة والشعور.

---

[1] - ذكر الأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري هذا البرهان في ضمن تدريسه الأسفار الأربعة في الحوزة العلمية بمدينة قم، وقد تمّت طباعة هذه الدروس تحت عنوان (حركت وزمان) باللغة الفارسية.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 5، ص 445 / ج 13، ص 899 - 904.

الحركة الطبيعية بدورها تصنّف إلى حركةٍ طبعيةٍ وأخرى قسريةٍ، وعندما تكون من مقتضيات الطبيعة بما هي طبيعة بغضّ النظر عن أيّ عاملٍ خارجيٍّ آخر، فهي حركةٌ طبعيةٌ؛ وأمّا الحركة القسرية فهي الحركة التي تصدرها الطبيعة لكن بتأثير عاملٍ خارجيٍّ.

ومن الأمثلة التي ساقها القدماء على هذا الأمر، ما يأتي: لو ألقينا حجراً وجرّدناه من تأثير جميع العوامل الخارجية،[1] سوف يهوي إلى الأرض حسب مقتضى طبيعته، لذا فإنّ حركته طبعيةٌ؛ وإن وجّهنا له ضربةً أثناء حركته سوف يغيّر مسيره ويتّجه نحو الأعلى إلى أقصى نقطةٍ، وكما قال الحكيم ابن سينا: «**لولا مصادمة الهواء المخروق، لوصل إلى سطح الفلَكِ**». قد يتساءل بعضهم هنا عن السبب في حركة هذا الحجر إلى الأعلى، فالقدماء قالوا بأنّه يهوي إلى الأرض بطبعه، والمحدثون قالوا إنّه ينحدر إثر الجاذبية الأرضية. هذه المسألة كانت مطروحةً منذ عهد أرسطو لكن لم يجب أحدٌ عنها إجابةً تشفي الغليل، حتّى أرسطو بنفسه قد وضّحها بشكلٍ غير تامٍّ، لكنّ مبادئ الفلسفة الإسلامية ذكرت تبريراتٍ مقنعةٍ للحركة القسرية.

أرسطو كان يعتقد بأنّ الهواء هو السبب في حركة الحجر نحو الأعلى، فالهواء يضغط عليه من الأسفل عن طريق أمواجٍ ويقوده نحو ذلك الاتّجاه، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الحركة في الماء، والسبّاح مثلاً حينما يعوم في الماء فهو يحرّك أمواج الهواء من الخلف لكي توجّهه نحو الأمام.

إذن، حينما يسير الحجر نحو الأعلى فهو في الحقيقة لا يتحرّك بذاته نحو هذه الجهة، بل الهواء هو الذي يسوقه.

هذه هي نظرية أرسطو، لكنّ الشيخ الرئيس ابن سينا ومن حذا حذوه، طرحوا نظريةً أخرى فحواها أنّ الضربة تؤثّر على طبيعة الحجر، فهي توجد فيها رغبةٌ تجعله يتّجه نحو الأعلى؛ أي هناك قوّةٌ يعبّر عنها بالرغبة تجعل الحجر يسير بذلك الاتّجاه. هذه النظرية طرحت في العصور الإسلامية.[2]

- التغيير والثبوت

لا يختلف اثنان في كون المبادئ الفلسفية التي طرحها أرسطو تؤكّد على أنّ التغيير يمكن أن يطرأ على جميع أجزاء الطبيعة، ولكنّ النقاش يدور حول طبيعة هذه التغييرات؛ فيا ترى ما هي التغييرات التدريجية والزمانية، وما هي التغييرات الدفعية والآنية.

---

[1] - كما هو معلومٌ فالقدماء لم يكن لديهم اعتقادٌ بالجاذبية الأرضية.

[2] - المصدر السابق، ج 7، ص 406 - 407 / ج 6، ص 598.

التغييرات التدريجية حسب آراء أرسطو توسم بـ (الحركة)، والدفعية منها يُطلق عليها (الكون والفساد)، فالكون هو عبارة عن تحقّق الأمر دفعياً، والفساد يعني فناءه دفعياً؛ وبما أنّ أرسطو وأتباعه يعدّون جميع التغييرات التي تطرأ على الأشياء في الكون - ولا سيّما تلك التغييرات التي تكتنف الجواهر - من سنخ الحركات الدفعية، لذلك عدّوا هذا العالم بأنّه عالم الكون والفساد.

كون التغيير دفعياً يعني أنّه يتحقّق في آنٍ من الزمن، وفي غير هذه اللحظة الزمنية فهو ثابتٌ ومستقرٌّ، وعلى هذا الأساس تكون المتغيّرات والثوابت نسبيةً، لذا إن كان التغيير من سنخ الحركة فهو مطلقٌ، وإن كان من سنخ الكون والفساد فهو آنيٌّ ونسبيٌّ.

استناداً إلى ما ذكر، فعلى الرغم من عدم وجود شيءٍ ثابتٍ ومطلقٍ في الطبيعة وكلّ ما فيها متحرّكٌ، إلا أنّ التغيير والثبوت في الكون نسبيان باعتبار أنّ الجواهر هي الأساس في الوجود، ونظراً لكونها دفعية التغيير؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الثبوت حاكمٌ على الكون أكثر من التغيير.

كما هو معلومٌ فإنّ أرسطو وأتباعه قاموا بتصنيف الأشياء في ضمن عشرة أجناسٍ أساسيةٍ يُطلق عليها عنوان (مقولات)، وهي: (الجوهر، الكم، الكيف، الأين، الوضع، متى، المضاف، الجدة، الفعل، الانفعال)، والحركة حسب اعتقادهم تعتبر من مقولات الكمّ والكيف والأين فقط، لأنّ سائر المقولات لا تتحقّق فيها الحركة والتغييرات التي تطرأ عليها هي من سنخ التغييرات الدفعية، أي أنّها تتّصف بثبوتٍ نسبيٍّ.

المقولات الثلاثة التي تطرأ الحركة فيها، هي في الواقع لا تتّصف بالحركة دائماً، اذ تكون متحرّكةً أحياناً، وأحياناً أخرى ثابتةً؛ أي هناك ثبوتٌ نسبيٌّ فيها.

إذن، نستنتج مـمّا ذكر أنّ المبادئ الفلسفية لأرسطو وأتباعه تؤكّد على الثبوت أكثر من تأكيدها على الحركة والتغيير.[1]

- تجرّد النفس

مسألة تجرّد النفس وبراهينها تعدّ إحدى المباحث المحتدمة والمتشعبة في علم الفلسفة، ولا سيّما في النظريات الفلسفية الإسلامية، اذ أعار الفلاسفة المسلمون أهميةً بالغةً لها؛ وقد شاعت بينهم آراء الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو أكثر من آراء سائر الفلاسفة.

---

[1]- المصدر السابق، ج 5، ص 170 - 171 / ج 13، ص 186 - 187.

يرى أفلاطون أنّ النفس قد خلقت في عالمٍ آخر، لذا فهي موجودةٌ قبل البدن؛ في حين أنّ أرسطو يعتقد بأنّها حادثةٌ بحدوث البدن، أي أنّها تُخلق معه. كما يذهب أفلاطون إلى القول بخلود النفس وعدم فنائها، ولكن ما هو رأي أرسطو على هذا الصعيد؟ فهل يرى أنّها خالدةٌ؟ وهل يعتقد بتجرّدها عن المادّة أو يرى أنّها صورةٌ كسائر الصور الطبيعية؟

لو أمعنّا النظر في تأريخ الفلسفة، لما وجدنا إجاباتٍ واضحةً على هذا الصعيد، فمعالم آراء أرسطو بالنسبة إلى ما ذكر غير واضحةٍ بشكلٍ يجعلنا قادرين على اتّخاذها أساساً نرتكز عليه للبتّ برأيه، إلا أنّ العلماء المسلمين القدماء من منطلق اعتقادهم بكون كتاب الربوبية (إثولوجيا) منسوباً إلى أرسطو حقّاً، قالوا بأنّه يعتقد بتجرّد النفس، ذلك لأنّ النظريات التي طرحت في هذا الكتاب تؤكّد على بقاء النفس وعدم فنائها، ومن ثم عدّوا رأيه هذا متطابقاً مع رأي أفلاطون من دون أن يعيروا أهمّيةً لما قاله في كتاب النفس.

اليوم وبعد أن اتّضح أنّ كتاب الإثولوجيا من تأليف أفلوطين وليس أرسطو، فالسؤال الآتي يبقى دون إجابةٍ: هل أنّ أرسطو كان يعتقد بتجرّد النفس وخلودها أو لا؟ علماء الإسكندرية الذين شرحوا كتبه، لم يتّفقوا على رأي موحّدٍ حول هذا الموضوع وحدث اختلافٌ كبيرٌ بينهم، لذلك نجد أنّ الحكيم ثامسطيوس كان يعتقد بخلود النفس، في حين أنّ الإسكندر الأفروديسي ذهب إلى القول بفنائها.

الحكيم ابن سينا دوّن رسالةً إلى أبي جعفر محمّد بن الحسين بن مرزبان الكيا حول مسألة اختلاف الناس في أمر النفس، جاء في جانبٍ منها: "**... وبالنسبة إلى اختلاف الناس - ولا سيّما الحمقى من نصارى بغداد - في مسألة النفس وحيرتهم وترديدهم بهذا الشأن، فقد ذكر توضيحاً حوله ينطبق مع أقواله؛ وقبل ذلك فإنّ الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وغيرهما من شرّاح كلام أرسطو، كانوا مردّدين أيضاً في هذا الأمر، فمنهم من سلك منهجاً خاطئاً ومنهم من سلك طريق الصواب، والسبب في ذلك أنّ نظرية صاحب المنطق (أرسطو) لم تكن بيّنةً لديهم وما عرفوا رأيه ولا علموا بما كان يريد قوله**". الباحث عبد الرحمن بدوي ذكر هذه الرسالة في كتابه (أرسطو عند العرب) في ضمن قسم النقاشات، إلا أنّ الدكتور مهدوي في كتابه (فهرس مصنّفات ابن سينا)[1] عدّها رسالةً مستقلّةً ولا تندرج في ضمن النقاشات.

رغم أنّ الحكماء المسلمين لم يقبلوا رأي أفلاطون وتبنّوا رأي أرسطو بالنسبة إلى مسألة حدوث النفس، إلا أنّهم تبنّوا رأي الأوّل على صعيد بقائها وأقاموا عدد من البراهين لإثبات أنّ النفس مجرّدةٌ من المادّة، وبعض هذه البراهين قد ابتكروها ولم تكن مطروحةً سابقاً في حين أنّ بعضها الآخر كان مطروحاً فيما مضى لكنّهم أكملوها وصحّحوها.

---

[1]- هذا الكتاب مدوّنٌ باللغة الفارسية تحت عنوان: (فهرست نسخه هاي مصنفات ابن سينا).

أشار صدر المتألّهين في كتابه (الأسفار الأربعة) إلى رسالة (الحجج العشر) للشيخ الرئيس ابن سينا، اذ تضمّنت برهاناً لإثبات كون النفس مجرّدةً. كما استدلّ ابن سينا على هذا الأمر في (الطبيعيات من كتاب الشفاء) و (كتاب النفس) عن طريق ثمانية براهين، وصدر المتألّهين بدوره أقام أحد عشر برهاناً في أسفاره، ولو أضفنا إليها ما ذكره من براهين في سائر مؤلّفاته ككتاب (المبدأ والمعاد) لأصبح عددها أربعة عشر برهاناً.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه البراهين ليست على حدٍّ سواء من حيث القوّة والضعف، إذ ذكر بعضها ابن سينا في كتاب الشفاء بصفتها مؤيّداً لسائر البراهين وليست مستقلّةً، وأحد البراهين التي أقامها شائكٌ وفيه تفريعاتٌ كثيرةٌ ويتمحور حول استعداد الجسم للتقسيم وعدم استعداد الصور المعقولة لذلك في إطار استدلالٍ متقوّمٍ على القياس من النوع الثاني؛ لذلك قد يتصوّر بعضهم إنّ البرهان الذي ذكره ابن سينا في كتاب النفس حول تجرّد النفس، متقوّمٌ على أساس مبدأ عدم انقسام الصور المعقولة.

هذا التصوّر ربّما يكون صحيحاً أو قد لا يكون كذلك، فظاهر كلام ابن سينا أنّ هذا البرهان قد ذكر في كتاب النفس لأرسطو، ففي تلك الآونة كان يُقصد من عنوان (كتاب النفس) هو كتاب أرسطو، لذلك إن كان هذا الكتاب من تأليف أرسطو حقّاً، فالبرهان المشار إليه يدلّ على أنّه كان يذهب إلى القول بتجرّد النفس وبقائها.

بما أنّ كتاب النفس المنسوب إلى أرسطو ليس موجوداً لديّ، فقد راجعت كتاب النفس لإسحاق بن حنين وتلخيص كتاب النفس لابن رشد، لأنّ هذين الكتابين يتضمّنان آراء أرسطو؛ لكنّني لم أعثر على ما يؤيّد الرأي القائل بتجرّد النفس. كما راجعت ترجمة كتاب النفس لأرسطو من الفرنسية إلى الفارسية، وكذلك لم أجد فيه شيئاً يدلّ على ما ذكر؛ ولكنّ ابن سينا قال في رسالته إلى أبي جعفر محمّد بن الحسين بن مرزبان الكيا: "**إنّ الأمر الذي جعل ثامسيطوس والإسكندر الأفروديسي وغيرهما في حيرةٍ حول عقيدة أرسطو بالنسبة إلى بقاء النفس، هو أنّهم بحثوا عن رأيه حول هذه العقيدة في آخر مقالةٍ من كتاب النفس، إلا أنّه لم يذكر شيئاً حولها في هذه المقالة، وقد أشار إليها في المقالة الأولى من الكتاب بالرمز والإشارة وذلك عندما أراد نقض عقيدة ديموقريطس بالنسبة إلى النفس، وهنا يتّضح أصل الموضوع لمن يفهم ويدقّق، لأنّ أرسطو قال: (ما تتحقّق فيه الصور المعقولة فهو لا ينقسم) أرسطو أثبت بهذه الجملة القصيرة أنّ الجوهو الجسماني لا يمكنه أن يكون وعاءً لاستقبال المعاني**". بعد أن راجعت مختلف المصادر وكتاب النفس المنسوب لأرسطو وكتاب النفس لإسحاق بن حنين، وحتّى الكتب التي تضمّنت شروحاً أو تلخيصاً لهذين الكتابين، وكذلك عندما راجعت تلك الكتب المترجمة لكتاب النفس في اللغات الأخرى؛ لم أعثر على الجملة التي نقلها ابن سينا على لسان أرسطو.

المسألة المتّفق عليها هي أنّ قدامى العلماء المسلمين ذهبوا إلى القول باعتقاد أرسطو بتجرّد النفس،

لذلك اقتبسوا من كتاب النفس عبارةً فيها إشارةٌ إلى عدم انقسام النفس، فصاغوا منها برهاناً ذا تفاصيل متشعّبة.[1]

- بقاء النفس

جزم قدامى الحكماء المسلمين بكون أرسطو يعتقد ببقاء النفس، لكنّ الفلاسفة المعاصرين أثاروا شكوكاً حول هذا الأمر، كما أنّ شرّاح آثاره لم يتّفقوا على رأي موحّدٍ بالنسبة إلى هذا الموضوع.

الإسكندر الأفروديسي رفض مبدأ بقاء الروح خلافاً لثامسطيوس الذي أيّد ذلك، والسبب في جزم المسلمين بكون أرسطو قال ببقائها هو تصوّرهم انتساب كتاب (إثولوجيا) له، وكما هو مطروحٌ في هذا الكتاب فمؤلّفه يصرّح بالقول ببقاء الروح، إلا أنّ التحقيقات والبحوث المعاصرة أثبتت أنّه من تأليف أفلوطين الذي هو أحد حكماء الإسكندرية.[2]

- الرُّوح والبدن

البدن باعتقاد أرسطو وأتباعه له القابلية على التلبّس بالنفس لتحلّ فيه، لكنّ هذا الحلول ليس من سنخ حلول الأعراض والصور، بل إنّ النفس تحدث بمعيّة البدن.

إذا افترضنا صحّة نظرّية أرسطو وأتباعه في هذا الصدد، فهذا يعني أنّ البدن فيه استعدادٌ للتقارن مع أحد الكائنات المجرّدة الأمر الذي يتعارض مع قولهم بكون العقل بالقوّة وبالفعل يمثّل مرتبتين لقدرةٍ واحدةٍ، إذ إنّ مرتبة القوّة قبل الفعلية، لذا كيف يمكن للأمر المادّي أن يتحوّل إلى مجرّدٍ؟

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ أتباع أرسطو لم يتمكّنوا من وضع تفسيرٍ شافٍ حول مدّعاهم بتقارن الروح المجرّدة (النفس) مع المادّة (البدن) في الحدوث والمعية الذاتية، وغاية ما طرحوه من تبريرٍ هو أنّ الجنين في بطن أُمّه حينما يصبح مستعدّاً للتقارن مع النفس، فهي تقترن به لحظة تحقّق هذا الاستعداد.

لا شكّ في أنّ معالم هذه المسألة لا يمكن أن تتّضح بالكامل إلا في رحاب المبادئ الفلسفية لصدر المتألّهين، وذلك على أساس الحركة الجوهرية من جهةٍ، ومبدأ اتّحاد العاقل مع المعقول من جهةٍ أخرى. يرى هذا الحكيم أنّ النفس تحدث من البدن، أي أنّها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، والمادّة خلال تحوّلاتها الجوهرية تسير

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 148 - 150.

[2]- المصدر السابق، ص 133.

نحو الكمال تدريجياً حتّى تصل إلى مرتبة التجرّد، أي ليس هناك جدارٌ حائلٌ بين المادّة والتجرّد، وهذه المسيرة من النقص نحو الكمال هي مسيرةٌ متواصلةٌ ولا تتوقّف أو تنقطع؛ فهي حركةٌ ليست من سنخ القطع والوصل والخلع والكبس، بل هي من سنخ الاشتداد والتكامل المتواصل والتلبّس الثابت.

يرى صدر المتألّهين أنّ الحقيقة التي تتجلّى في هذا العالم على هيئة روحٍ وفكرٍ وعقلٍ ومعقولٍ، قد كانت يوماً عبارةً عن طعامٍ ثمّ أصبحت دماً ونطفةً وعلقةً ومضغةً بعد ذلك جنين في رحم أُمّه ليتنامى شيئاً فشيئاً وينال كماله الجسماني، والقرآن الكريم بدوره أشار إلى هذه المراحل التكوينية، إذ قال تعالى:(**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**).[1] هذه الآية تشير إلى أنّ الله تعالى جعل الإنسان (خلقاً آخر)، وهذا التغيير إنّما تحقّق في المادّة.[2]

- الأخلاق

طرح أرسطو نظرية السعادة في مباحث الأخلاق، اذ ادّعى أنّ الإنسان يبحث عنها فقط وليس عن الخير؛ وحسب اعتقاد بعض العلماء فهو يعدّ الخير مرادفاً للسعادة.

رغم عدم وجود تعريفٍ دقيقٍ وصريحٍ للسعادة من قبل أرسطو، لكنّنا نعلم أنّها تعني اكتساب الحدّ الأعلى من البهجة والابتعاد قدر المستطاع عن المساوئ والأحزان، ومن الطبيعي أن البهجة والحزن المقيّدين باللّذة والألم العقلانيين أو الروحانيين يعدّان أرقى مراتب الملذّات والآلام.

السعادة هي ما يرجوه الإنسان ويبحث عنه إبّان حياته الدنيوية، وليس الخير والكمال اللذين يعتقد الإنسان باستحالة تحقّقهما، وهي في مقابل الشقاء والمعاناة، كما أنّ اللّذة تعدّ من أبرز شروط تحقّقها لكنّها ليست مرادفةً لها فالكثير من الملذّات تستتبع آلاماً عظيمةً أو أنّها تحول دون اكتساب ملذّاتٍ أكثر وأفضل وأنقى.

إذن، ما هو السبيل لبلوغ السعادة؟

يمكن عدّ علم الأخلاق بأنّه الوسيلة التي يعتمد عليها لتحصيل السعادة، وباعتقاد أرسطو فالفضائل هي عبارةٌ عن وسائل يُعتمد عليها لتحقيق الهدف المنشود الذي هو السعادة، لأنّ الهدف يعكس طموحاتنا والوسيلة

---

[1]- سورة المؤمنون، الآيات 12 إلى 14.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 124 - 125.

هي التي نفكّر فيها ونعتمد عليها، لذا فالأعمال المرتبطة بها يجب أن تكون اختياريةً؛ وبناءً على هذا يقال إنّ مراعاة الفضائل هو أمرٌ مرتبطٌ بالوسائل.[1]

الأخلاق التي هي السبيل لبلوغ السعادة كما يعتقد أرسطو، تعني مراعاة الاعتدال والوسطية، لذا قال إنّ الفضيلة - الأخلاق - هي عبارةٌ عن الحدّ الوسط بين الإفراط والتفريط، اذ يرى إنّ كلّ حالةٍ نفسانيةٍ لها حدودٌ معيّنةٌ ومن ثم فكلّ ما يتجاوز هذه الحدود زيادةً أو نقصاناً فهو من سنخ الرذائل، أي أنّ ذلك الحدّ المعيّن هو الفضيلة فقط. الشجاعة على سبيل المثال مرتبطةٌ بخصلة الغضب، والهدف من هذه الخصلة هو صيانة النفس لإبقائها على درجة الوسطية والاعتدال بين الجبن والتهوّر؛ في حين أنّ العفّة مرتبطةٌ بالجانب الشهواني من النفس، والهدف منها صيانة النفس لإبقائها على درجة الوسطية والاعتدال بين الخمول والشَّـرَه؛ والحكمة مرتبطةٌ بالنزعة العقلانية من النفس، والهدف منها صيانة النفس لإبقائها على درجة الوسطية والاعتدال بين التباهي والحماقة؛ والسخاء هو الحدّ الوسط بين البخل والإسراف؛ والتواضع هو الحدّ الوسط بين التكبّر والذلّة.[2]

أرسطو خالف أُستاذه أفلاطون وذهب إلى القول بكون العلم غير كافٍ لاكتساب الفضائل، كما أكّد على ضرورة تربية النفس بشكلٍ يضمن لها التحلّي بالفضيلة وذلك عن طريق إيجاد ملكات الفضائل فيها، أي يجب ترويضها على مراعاة الوسطية والاعتدال بحيث تعتاد على هذا الأمر عن طريق الممارسة والتكرار.

لا ريب في أنّ نظرية أرسطو الأخلاقية تتضمّن جانباً من الواقع فحسب، ولربّما أهمّ مؤاخذةٍ ترد عليها هي تقييده لوظيفة علم الأخلاق بتعيين أفضل الطرق - الحدود الوسطية - لتحقيق الهدف المنشود الذي يتمثّل بالسعادة؛ وهذا يعني أنّه يعتقد بكون الهدف معيّناً مسبقاً، وعلى هذا الأساس فإنّ مبادءه الأخلاقية لا تعلّم الإنسان هدفه، وإنّما مهمّتها الوحيدة هي توجيهه نحو الطريق الذي يسوقه نحو الهدف؛ لذا يمكن القول إنّ واجب المدرسة الأخلاقية هو تعيين هدف الإنسان لأنه بحاجةٍ إلى من يرشده إليه. أمّا أهمّ مبدأ في نظرية أرسطو فهو يتمثّل في تجريد الأخلاق من القدسية، اذ تتجرّد عنها عبر تهميش النفس وحبّ الذات، أي إنّها خروجٌ عن الذاتانية؛ في حين أنّ هذه النظرية الأخلاقية تؤكّد على كون الهدف الوحيد الذي لا نقاش فيه حول السعادة هو حبّ النفس.

ومن المؤاخذات الأخرى التي طرحت حول هذه النظرية الأخلاقية، هي عدم إمكانية عدّ الحدّ الوسط معياراً لجميع

---

[1]- مرتضى مطهّري، تاريخ فلسفه غرب (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 354.

[2]- للاطّلاع على هذه القياسات ومعرفة الحدود الوسطى للمبادئ والمفاهيم الأخلاقية، راجع كتاب جامع السعادات للملا هادي النراقي، وكذلك الجزء الأوّل من تفسير الميزان للعلامة محمّد حسين الطباطبائي.

الأخلاق الفاضلة، فعلى سبيل المثال كيف يمكننا تعيين الحدّ الوسط للصدق؟ فهل هناك إفراطٌ أو تفريطٌ في قول الصدق؟ الصدق حسنٌ والكذبٌ سيّئٌ، فهما متضادّان ولا يوجد حدٌّ وسطٌ بينهما.[1]

* القدّيس أنسيلم Saint Anselm (1033 - 1109 م)

- البرهان الوجودي

الحكماء الأوروبيون في القرن الحادي عشر الميلادي ذكروا برهاناً لإثبات وجود الله تعالى عُرف ببرهان الوجود، والقدّيس أنسيلم هو أوّل من ابتكره، وقد أيّده كثير من العلماء الغربيين من أمثال لايبنتز وسبينوزا، إلا أنّ إيمانوئيل كانط انتقده بادّعاء عدم كفايته في الدلالة على المطلوب.

ربّما يتصوّر بعضهم أنّ هذا البرهان ينطبق تماماً على برهان الصدّيقين الذي طرحه صدر المتألّهين، وهذا التصوّر بكلّ تأكيدٍ باطلٌ، لذا سوف نذكر مقارنةً مجملةً بين النمط الفكري المسيحي والإسلامي.

قال المرحوم محمّد علي فروغي في كتابه (تأريخ الحكمة في أوروبا)[2] إنّ البرهان الوجودي - الذاتي - هو من جملة البراهين التي ذكرها القدّيس أنسيلم لإثبات وجود الله عزّ وجلّ وإنّه من ضمن تلك البراهين التي أثارت جدلاً محتدماً في جميع تفاصيلها، وفحواه أنّ كلّ إنسانٍ - حتّى وإن كان سفيهاً - لديه تصوّرٌ عن ذاتٍ هي الذات الأكمل والأكبر.

القدّيس أنسيلم يعتقد بأنّ كلّ إنسانٍ يمتلك تصوّراً عن الذات الأكمل التي هي فوق كلّ ذاتٍ، وهذا يعني أنّ جميع الناس قادرون على تصوّر الكامل المطلق. هذا الكلام هو مغزى المقدّمة الأولى للبرهان الوجودي، ولا نقاش فيه إذ لم يعترض أحدٌ على إمكانية تصوّر الكامل المطلق (الذات المطلقة)؛ وقد أكّد الباحث فروغي على وجود هذه الذات لأننا نمتلك القدرة على تصوّر الكمال المطلق والكامل المطلق اللذين يعدّان متلازمين مع بعضهما، فالإنسان يقول أتصوّر ذاتياً ليس هناك ذاتيٌّ آخر أكبر أو أكمل منه، وهذا الذاتي بطبيعة الحال إمّا أن يكون موجوداً أو غير موجودٍ؛ فلو كان موجوداً فهو نفسه الذي نقول عنه: (إن لم يكن موجوداً، فأكبر ذاتيٍّ موجودٍ يعدّ أكمل من الذاتي غير الموجود). إذن، هذا الاستدلال يعني أنّني تصوّرت وجود ذاتٍ أكمل ممّا فُرض، وهذا خُلفٌ[3] (افتراضٌ باطلٌ)؛ لذا من المتيقّن أنّ الذاتي موجودٌ في التصوّر والحقيقة على حدٍّ سواء، وهو الله سبحانه وتعالى بكلّ تأكيدٍ.

---

[1]- مرتضى مطهّري، آشنائي با علوم اسلامي (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 202 - 205.

[2]- هذا الكتاب مؤلّف باللغة الفارسية تحت عنوان (سير حكمت در اروپا).

[3]- برهان الخُلف أو قياس الخُلف بيانه كما يلي: صورته كصورة القياس الحملي، ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمي قياساً مستقيماً، وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوكاً فيها وأنتج نتيجةً بيّنة الكذب ليستدلّ بها على أنّ المقدمة كاذبةٌ، سمي قياس خلف. ومثال ذلك قولنا في الفقه: (كلّ ما هو فرضٌ فلا يؤدّى على الراحلة)، والوتر فرضٌ فإذن لا يؤدّى الوتر على الراحلة، وهذه النتيجة كاذبةٌ ولا تصدر إلا من قياسٍ في مقدّماتها مقدّمة كاذبة، ولكن قولنا كلّ واجبٍ لا يؤدّى على الراحلة هو عبارةٌ عن مقدّمةٍ ظاهرة الصدق، فبقي أنّ الكذب في قولنا إنّ الوتر فرضٌ فيكون نقيضه، وهو أنّه ليس بفرضٍ، صادقاً؛ وهو المطلوب من المسألة.

القضية الهامّة التي تطرح حول هذا البرهان والتي أشار إليها عالم النفس الألماني أوسفاد كولبه، هي أنّ وجود الله تعالى يُستنتج من مجرّد تصوّرٍ، وهو في الواقع من سنخ براهين الـخُلف المعروفة في علم المنطق، لذا فإنّ أبرز نقطة ضعفٍ فيه تكمن في ارتكازه على المبدأ الاستدلالي المتّبع في برهان الـخُلف الذي يتمّ إثبات المدّعى فيه بشكلٍ غير مباشرٍ وذلك عن طريق تفنيد نقيضه، أي إثبات صحّة الفرضية على أساس امتناع زوال النقيضين.

الأمر المفترض في هذا البرهان يمكن تقريره وفق نمطين استدلاليّين، كما يأتي:

الاستدلال الأوّل: المدّعى في هذا البرهان هو تصوّر الذات الأفضل والأكبر من كلّ ذاتٍ أخرى، لذا يمكن تقريره كما يأتي: (نحن نتصوّر وجوداً كاملاً أو ذاتاً أكبر من كلّ ذاتٍ أخرى، وكلّ أمرٍ نتصوّره يجب أن يكون موجوداً حقّاً وإلا فما تصوّرناه في الحقيقة هو ليس ذاتاً أكبر). إذن، تقرير البرهان بهذا الشكل يعني وجود خطأ في الملازمة، أي أنّ عدم وجود تلك الذات الأعلى والأكمل ليس مترتّباً على عدم تصوّرنا لها، ومن ثم فالذات التي تصوّرناها هي ليست تلك الذات الأكبر؛ وعلى هذا الأساس لا يندرج البرهان في ضمن براهين الـخُلف، لأنّ الذات الأكبر سواءٌ كانت موجودةً أو غير موجودةٍ فتصوّرنا لها هو في الحقيقة تصوّرٌ للذات التي هي حقّاً أكبر، ومن ثمّ لا يمكن ادّعاء أنّ تصوّرها يدلّ على وجودها في أرض الواقع فالقاعدة تقول إنّ التصوّر لا يُنتج شيئاً.

الاستدلال الثاني: أن يكون موضوع البرهان هو حقيقة الذات الأكبر، فيترتّب عليه أنّنا نأخذ هذه الذات بعين الاعتبار في الخارج، ثمّ نقول: (هذه الذات الخارجية الأكبر يجب وأن تكون موجودةً على أرض الواقع وأكبر من كلّ ذاتٍ أخرى، وفي غير هذه الحالة فهي ليست أكبر من سواها، لأنّ الذات الكبرى المفترضة لا بدّ من أن تكون أكبر من أيّ ذاتٍ أخرى). من الواضح أن تقرير البرهان بهذه الصورة يجعل الوجود بمثابة صفةٍ غير ذاتيةٍ وعارضٍ خارجيٍّ على ذوات جميع الأشياء وبما فيها الذات الأعلى والأكبر، أي إنّ الذات في بادئ الأمر افترضت كحقيقةٍ ثابتةٍ بغضّ النظر عن الوجود، بعد ذلك قيل إنّ الوجود لازمٌ لها؛ وفحوى هذا الكلام أنّ الذات الأكبر غير الموجودة تكون أصغر من الذات الأكبر الموجودة.

من الخطأ بمكانٍ تجريد ذوات الأشياء في وعائها الخارجي من الوجود وتصوّر أنّ علاقتها بالوجود هي من سنخ العارض والمعروض أو اللازم والملزوم، فالأشياء لا يمكنها أن تمتلك ذاتاً في معزلٍ عن الوجود، وذهننا حتّى وإن انتزع ذاتاً أو ماهيةً للأشياء ونسب الوجود إليها وحمله عليها، فهذا لا يعني حقيقة الأمر، بل هو مجرّد اعتبارٍ من الاعتبارات الذهنية لا غير. إذن، الاستدلال الصحيح يُقرّر في المراحل الآتية:

المرحة الأولى: من البديهي وجود حقيقةٍ فيماوراء تصوّراتنا الذهنية خلافاً لما تبنّاه السوفسطائيون بكون كلّ شيءٍ في الكون مجرّد أوهامٍ بحتةٍ.

المرحلة الثانية: الأمر الموجود في الحقيقة والواقع له الأصالة والثبوت، وهو الوجود بذاته وليس تلك الأشياء التي يتصوّرها الذهن وينسب إليها الوجود، وكون الأمر واقعياً منوطٌ بوجوده حقّاً وبمقدار درجته الوجودية.

المرحلة الثالثة: الوجود الذي يعكس الحقيقة بذاتها هو نفس العظمة والجلال والكمال والوجوب والاستقلال، لأنّ هذه الأمور برمّتها هي حقائق ثابتة حتّى وإن لم تكن الوجود بعينه أو كانت من سنخ العدميات، فهي بكلّ تأكيدٍ ليست حقيقيةً وليست من سنخ الماهيات، ولا بدّ من أن تكون حينئذٍ اعتباريةً ووهميةً. لذلك عندما ندرك الوجود بعين العقل والتعقّل، سوف لا نصل إلى شيءٍ سوى واجب الوجود.

ومن ناحيةٍ أخرى هناك وجوداتٌ تنقصها العظمة والجلال والكمال والوجوب والاستقلال نسبياً، ونستشفّ من هذا النقص أنّها وجودٌ يختلف عن ذلك الوجود الواجب الذي يضفي الوجود على غيره، إذ ليس من شأنها أن تكون وجوداً محضاً، لأنّها مقترنةٌ بالعدم والنقص والمحدودية، وهذه الأمور الثلاثة إنّما تنشأ من كون الشيء معلولاً لغيره، والمعلولية بطبيعة الحال هي درجةٌ أدنى من مرتبة الوجود المحض.

يُضاف إلى ما ذكر أنّ المعلول ليس خارجاً عن نطاق علّته بحيث يكون كالوليد الذي قد تلد أُمّه مولوداً آخر بعده، وإنّما المعلول هو عين الارتباط بالعلّة والحاجة إليها، بل هو عين تجلّيها وظهورها، فوجوده متقوّمٌ بها؛ لذا لا يمكن بتاتاً عدّه علّةً قرينةً لمعلولها.

نستنتج مـمّا ذكر أنّ البرهان يثبت وجود الذات الإلهية المباركة فقط من خلال أفعالها وتجلّياتها وشؤونها.

الثابت في برهان الصدّيقين لصدر المتألّهين أنّ اتّحاد الوجود مع الماهية متحقّقٌ في الخارج، أي عدم كون الوجود زائداً عليها؛ وهذا الأمر ثابتٌ حقّاً ولا غبار عليه بحيث لم يخالفه حتّى أولئك الذين ذهبوا إلى القول بأصالة الماهية. النظريّة التي تعدّ نقطة الإرتكاز لصدر المتألّهين هي مسألة (أصالة الوجود وإعتباريّة الماهيّة)، ومعنى ذلك أنّ المتحقّق في الواقع الخارجيّ هو الوجود نفسه، وكلّ الأشياء غيره ليست سوى مظاهر وتجليّات له، ومن ثم فهي مجرّد أمورٍ إعتباريّةٍ لا حقيقة لها على أرض الواقع، فحقيقة الأشياء التي نراها في الخارج (إنسان، شجر، حجر) هي في الواقع ليست متحقّقةً بحيث يكون الوجود أحد صفاتها، وإنّما المتحقّق فيها واقعاً هو الوجود ذاته، وهو هنا إنسان وهناك شجر وهناك حجر، فالمتحقّق هو الوجود لكن بمظاهر وتجليّات متنوّعة، فيظهر هنا بشكل وهناك بشكل آخر. وباختصارٍ يمكن القول إنّ الأصالة في العالم هي للوجود ذاته، فهو وحده حقيقةٌ وكلّ ما عداه يندرج في ضمن الأمورٌ الاعتباريّة.

بيان برهان صدر المتألهين: بعد أن أثبت صدر المتألّهين أنّ المتحقّق والأصيل في الخارج هو الوجود بنفسه وذاته،

عرّفه بالقول: الوجود يمكن أن يكون على نوعين، وجودٌ ناقصٌ ومحدودٌ، ووجودٌ كاملٌ ومطلقٌ؛ ولكنّ طبيعة الوجود تقتضي أن يكون مطلقاً وأبديّاً، فلو تعمّقنا في الوجود بذاته لوجدناه مساوقاً لوجوب الوجود والكمال المطلق وعدم التناهي، لذا فالأمر الجدير بالبحث والتحليل يكمن في الوجودات الناقصة لنرى سرّ النقص والاحتياج فيها. الواقع أنّ مصدر النقص والاحتياج في هذه الوجودات هو كونها معلولةً لوجودٍ غيرها، فالتأخّر والنقص والعدم هي قضايا من لوازم المعلوليّة، وليست من لوازم الوجود. بذلك يتّضح أنّ الوجود في مرتبته الأولى هو الله تبارك وتعالى، ثمّ من ناحية المعلوليّة تتحقّق وجوداتٌ ممكنةٌ هي أضعف وأنقص من حيث المرتبة الوجودية.

البرهان الوجودي الذي طرحه أنسيلم لم يتمّ تسليط الضوء فيه على أهمّ مسائل علم الوجود وأكثرها بداهةً، ألا وهي مسألة كونه ليس زائداً على الماهية في هيئتها الخارجية، لذلك أجرى عليه كلٌّ من ديكارت ولايبنيتز وسبينوزا تغييراتٍ طفيفةً بعد أن تبنّوه وقبلوا مضمونه، ولكن رغم ذلك فجميع استدلالاتهم يرد عليها الإشكال الذي ذكر على رأي أنسيلم؛ وعلى هذا الأساس عدّ إيمانوئيل كانط استدلالهم غير تامٍّ.[1]

- رأي كانط ببرهان القدّيس أنسيلم

البرهان الوجوديّ هو البرهان الذي ذكره الملا صدرا، وهو يشابه ما ذكره الفلاسفة الأوروبيّون، إلا أنّهم وقعوا في مشكلةٍ حين انطلقوا من التصوّرات الذهنية إلى التحقّق الخارجيّ، في حين انطلق صدر المتألّهين من نفس الوجود لأنه هو المتحقّق والأصيل في الخارج، ولأنّ طبيعته تقتضي الكمال والإطلاق ممّا يثبت وجود الذات الكاملة المطلقة، وهي ذات الله عزّ وجلّ التي تعدّ علّةً لوجوداتٍ ناقصةٍ ومحدودةٍ. من الملاحظ أنّ الأوروبيين إنطلقوا في استدلالهم بالبرهان الوجوديّ من مسألة التصوّر، وهذا هو ما أوقعهم في المغالطة، لأنّ تصوّر الشيء يختلف عن حقيقته وواقعه، فتصوّر النار مثلاً غير حقيقتها، ولذلك نجد الإنسان يتصوّرها من دون أن يحترق ذهنه لأن تصوّر الموجودات في الذهن لا تترتّب عليه آثارها الخارجيّة؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى تصوّر الذات اللامتناهية، إذ إنّ تصوّرها لا يكون شيئاً غير متناهٍ بحيث لا يمكن أن يصدر من المحدود المتناهي، لذا نجد بين الفلاسفة الأوروبيين أنفسهم من نقض هذا البرهان ورفضه، كالفيلسوف الألماني إيمانوئيل كانط، اذ أكّد على أنّ وجوب وجود الذات الكاملة هو فرع تحقّق وجودها لا مجرّد وجود تصوّرٍ عنها، وعلّق على كلامهم بالقول إنّ استدلالهم بمثابة من يتصوّر أنّه يمتلك مئة مسكوكةٍ ذهبيّةٍ، ثمّ يبني على هذا التصوّر أنّها موجودةٌ في خزانته. وهذ الحالة تنطبق أيضاً على الذات الإلهية المقدّسة، فإنّ مجرّد تصوّر وجودها لا يستلزم وجودها واقعاً.

عرض الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت البرهان الوجوديّ بطريقةٍ أخرى، اذ استهلّ منهجه الفكري بالشكّ

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 992 - 994.

المنهجيّ، أي بالشكّ في كلّ شيءٍ للوصول إلى نقطة يقينيّة يتعرّف من خلالها على الحقيقة، ولكنّ نقطة اليقين التي وصل إليها هي الشكّ في أنّه يشكّ، فقال يمكن أن أشكّ في كلّ شيءٍ، ولكن لا يمكن أن أشكّ في كوني أشكّ فعلاً! وبعد أن تيقّن بأنّه يشكّ، أدرك وجوده، لأنّه هو الشاكّ فهو موجود أيضاً، وهذا هو معنى عبارته الشهيرة: «**أنا أفكّر، إذن أنا موجودٌ**». بعدها توجّه ديكارت إلى ما لديه من تصوّراتٍ وتساؤلاتٍ عن كيفيّة تكوّن الموجودات في ذهنه ليرى هل أنّه هو الذي أوجدها أو غيره؟ وتابع بحثه بهذه الطريقة إلى أن وصل إلى تصوّره عن المطلق غير المتناهي، وحينها قال بأنّه لا يستطيع أن ينسب تحقّق هذا التصوّر اللامتناهي إلى نفسه، لأنّ وجودَه محدودٌ ومتناهٍ فيعجزُ عن إيجاد تصوّرٍ عن ذاتٍ مطلقةٍ غير محدودةٍ ولا متناهيةٍ، فلا مناص من القول عندئذٍ بأنّ الذي أودع في ذهنه هذا التصوّر غير المتناهي هو موجودٌ لا متناهٍ. وبذلك يثبت وجود الله تعالى.

الفيلسوف كانط فنّد البرهان الوجودي للقدّيس أنسيلم عادّاً إيّاه ضعيفاً، قال: «**لو أمعنّا النظر في البراهين التي أقامها الحكماء لإثبات وجود الله، نجدها تندرج في نهاية المطاف ضمن ثلاثة براهين أساسية أحدها البرهان الوجودي الذي طرحه القدّيس أنسيلم والذي تبنّاه ديكارت وسائر الحكماء التقليديين من ذوي النزعة العقلية، اذ طرحوه بأساليب عديدة تتمحور بأسرها حول امتلاك الإنسان تصوّراً للكمال والذات الكاملة وتتركّز على أنّ الذات غير الموجودة هي ذاتٌ غير كاملةٍ لكوننا قادرين على تصوّر الكامل، لذا إن لم يكن موجوداً فهو غير كاملٍ؛ ومن هذا المنطلق فهذا التصوّر مقارنٌ للوجود**». ويواصل كلامه ليؤكّد على أنّ الذات الكاملة هي أكثر الذوات حقيقةً فكيف يمكن أن لا تكون موجودةً؟! ولزوم الوجود بالنسبة إليها متساوقٌ مع لزوم وجود السفح للجبل أو لزوم وجود الزاوية للمثّلث، ولكن ما يثير الاستغراب أنّ أصحاب الاستدلال - في البرهان الوجودي - غفلوا عن كون وجوب الكمال للذات الكاملة إنّما يصدق مع لزوم وجودها وتحقّقها.

حتّى وإن ثبت الكمال للذات الكاملة، فالبحث حول وجودها باقٍ على حاله، فالجبل إن كان موجوداً لا بدّ حينها من وجود سفحٍ له، ولكنّه إن لم يكن موجوداً فلا يوجد سفحٌ من الأساس، كما أنّ ضرورة وجود زاويةٍ للمثلث لا تعني بالذات وجود المثّلث نفسه. وبعبارةٍ أخرى، يجب علينا تصوّر سفحٍ لكلِ جبلٍ، ولكن بشرط أن يكون الجبل موجوداً، ولكن ليس هناك ما يوجب وجود جبلٍ، وعلى هذا الأساس يكون تصوّر الوجود واجباً لتصوّر الذات الكاملة، ولكن ما الذي يثبت وجوب وجود الذات الكاملة؟ فإنّ كانت هناك ذاتٌ كاملةٌ، فسوف نتصوّر وجوداً لها، ولكن ما الذي يثبت وجودها بالفعل؟ هذا الاستدلال التمثيلي يشابه قول من يدّعي تصوّر مئة مسكوكةٍ ذهبيةٍ ثمّ يقول إنّها موجودةٌ في خزانتي.

السبب في كلّ هذه النقاشات ناشئٌ من قولنا بأنّ تصوّر الذات الكاملة يعني وجودها بالفعل، فهؤلاء قالوا إنّ

هذا التصوّر لا يعني وجودها حقّاً؛ مثلاً قد يمتلك الإنسان مئة مسكوكةٍ ذهبيةٍ، لكنّ تصوّر هذه الملكية يختلف تماماً عمّا إذا كان المسكوكات موجودةً حقّاً أو لا؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الذات الكاملة، فنحن لا ننكرها ولكنّ تصوّرها لا يعني إثبات وجودها حقّاً.[1]

* فرنسيس بيكون Francis Bacon (1561 - 1626 م)

- نظرية بيكون حول العلم

إبّان القرن السادس عشر الميلادي شهد العالم تحوّلاً كبيراً على صعيد العلم والمنطق، وقد كانت الريادة في ذلك لاثنين من كبار الفلاسفة آنذاك، أحدهما الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون والآخر الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت.

فرنسيس بيكون طرح نظريةً حول العلم كانت سبباً في إعادة النظر بجميع النظريات التي طرحت سابقاً، وقد تمخّض عن هذه النظرية تطوّر سائر العلوم وسيطرة الإنسان على الطبيعة، كما أسفرت عن إفساد المجتمع؛ أي إنّها مكّنت الإنسان من تسخير الطبيعة، وفي الوقت عينه جعلته يفسد حياته بيده.

العلماء والفلاسفة الذي سبقوا بيكون، كانوا يعتقدون بأنّ العلم يجب أن يسخّر في خدمة الحقيقة وليس في خدمة السلطة والاقتدار، لذلك كانوا يشجّعون الإنسان على طلب العلم بغية أن يصبح عالماً وواعياً ليتمكّن من معرفة الحقائق، وهذا يعني أنّهم يعدّون العلم وسيلةً لإدراك الحقيقة مـمّا يعني أنّه يتّصف بالقدسية التي تفوق المصالح المادّية. العلماء القدماء جعلوا العلم مقابل المال والثروة، لذا نجد كثيراً منهم قارنوا بينهما واثبتوا أرجحّيته عليها، كما أنّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام قارن بينهما وذكر هذه النتيجة أيضاً، إذ هناك كثير من الأحاديث المروية عنه على هذا الصعيد، ومن جملتها : «**مَن علَّمني حرفاً فقد صيّرني عبداً**»، «**العلم خيرٌ من المال، العلم يحرسك وأنت تحرس المال، والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الإنفاق**»، «**هلك خزّان الأموال وهم أحياءٌ، والعلماء باقون ما بقي الدهر**».

الأديان بدورها تنظر إلى العلم بقدسيةٍ وتعدّه أسمى وأرفع من جميع القضايا والمنافع المادّية لدرجة أنّها منحت قدسيةً لشخصية المعلّم، وشريعتنا الإسلامية السمحاء أكّدت على هذه القدسية بشكلٍ صريحٍ أو ضمنيٍّ في عدد من الآيات القرآنية المباركة، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ

[1] - المصدر السابق، ص 215 - 216.

لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٣٠ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٣١ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ٣٢ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ ٣٣ [1].

النظرية الجديدة التي طرحها فرنسيس بيكون فحواها ما يأتي: من المفيد للإنسان أن يسعى إلى تحصيل العلم ليتمكّن من معرفة حقائق الكون، وهذه الفائدة تتلخّص فيما يأتي:

1) معرفة الحقيقة تعدّ أمراً مقدّساً.

2) يجب على الإنسان أن يسخّر العلم لخدمة شؤون حياته.

3) أفضل علمٍ هو ما يعود بنفعٍ أكبر على صعيد معيشة الإنسان.

4) العلم المفيد هو الذي يجعل الإنسان مسلّطاً على الطبيعة.

5) العلم المفيد هو الذين يمنح الإنسان قدرةً وسلطةً.

وعلى هذا الأساس استنتج أنّ العلم منح قدسيته السماوية للشؤون المادّية، وهذا يعني أنّ مسيرة العلم والبحث العلمي قد تغيّرت، اذ أصبحت وجهته استكشاف أسرار الطبيعة وفكّ رموزها ليتمكّن الإنسان من بسط سلطته على الطبيعة قدر المستطاع وبأيّ شكلٍ كان لينعم بحياةٍ طبيةٍ ملؤها الراحة والرفاهية.

لقد أكّد هذا الفيلسوف على أنّ الأهواء النفسيّة لها تأثيرٌ في الفكر والعقيدة، فبعض ما نقوله هو تعبيرٌ عن الهوى النفسيّ وليس عن لغة الفكر والعقل؛ أي إنّ العلم ينبغي أن يكون في خدمة الإنسان. ولقد أدّت هذه الرؤية إلى إحداث انقلابٍ في المسيرة العلميّة للبشر، ودفعتهم للسعي من أجل اكتشاف أسرار الطبيعة وتسخيرها لأجل منافعهم الخاصّة.

أدّت هذه النظريّة إلى نبذ العلم الذي يكون الإنسان بخدمته، بمعنى أنّ العلم الذي لا يقدّم للإنسان منفعةً دنيويّةً مادّيةً يكون عارياً من أيّ قيمةٍ، وبهذا النحو من التفكير تمّ تجريد العلم عن قدسيّته التي أكّدت عليها الأديان والحكماء والعرفاء. على سبيل المثال، فالعلم يبقى محتفظاً بقيمته السامية حتّى بالنسبة إلى طلاب العلوم الدينية الذين يدرسون العلوم القديمة، فقدسية العلم لديهم تناظر ما ذكر في بعض الكتب الأخلاقية مثل

[1] - سورة البقرة، الآيات 30 إلى 33.

(آداب المتعلّمين) و(منية المريد) للشهيد الثاني. فعادة طلاب العلوم الدينية في الحوزات العلمية أنّهم يحضرون دروسهم وهم متوضّؤون احتراماً لقداسة العلم ومكانته المعنوية الرفيعة؛ في حين أنّ نتيجة الرؤية التي طرحها بيكون جعلت المعلّم كالتاجر والطالب كالأجير عنده، فكلاهما يسعيان لأجل ضمان تحصيل مهنةٍ تمكّنه من كسب المال، كما أصبح العلم على وفق هذه الرؤية في خدمة السلطة والاقتدار، إذ ليس من الصواب على أساسها قول إنّ عالمنا هو رجل علم ومعرفة، بل هو عالمٌ مقتدرٌ.

لقد قيّد بيكون العلم بالمنفعة المادّية والقدرة والسيادة، بحيث عدّ كلّ اكتشافٍ مسخّراً قبل كلّ شيء لهذه الأمور، ومن هذا المنطلق لا بدّ من العمل على صناعة الأسلحة الفتّاكة المدمّرة التي تعين الإنسان على قهر بني جلدته.

عجلة التطوّر في عالمنا المعاصر تدور حسب هذه النظرية، ولم تشهد البشرية عهداً وصل إليه العلم درجةً من الانحطاط كما هو عليه اليوم، فقد أصبح وسيلةً بأيدي أصحاب السلطة والنفوذ وبات العلماء وكأنّهم معتقلون في سجون القوى العظمى، ويمكن القول إنّ العالم مهما زاد علماً اليوم فسوف تزداد مدّة سجنه، فالعالم الشهير إينشتاين مثلاً، أصبحت نظرياته في خدمة طغاة العصر والسلطات الكبرى التي لا تعرف الرأفة ولا الرحمة وتجعل مصالحها المادّية هدفاً أساسياً حتّى إن أدّى ذلك إلى إزهاق أرواح الملايين من البشر؛ لذا فقد كان إينشتاين خادماً للرئيس الأمريكي روزفيلت. نعم، العلم الحديث انصبّ في خدمة القطبين الأساسيين في العالم، أي الإمبريالية الغربية والاشتراكية الشرقية، ناهيك عن تسخيره للمصلحة والسلطة مهما كلّف الأمر.

بناءً على ما ذكر، لا بدّ لنا من تصحيح العبارة الشائعة القائلة بأنّ عصرنا هو عصر العلم، والقول بأنّه عصر السلطة والاقتدار فحسب؛ فالعلم موجودٌ لكنّه ليس علماً حرّاً، بل هو علم خاضعٌ للسلطة والقدرة، لذلك نجد أنّ كلّ اكتشافٍ أو اختراعٍ تشهده البشرية اليوم، يُسخّر كوسيلةٍ لتحقيق مآرب القوى السلطوية وغالباً ما تصبح إنجازاته سبباً لصناعة أعتى أنواع الأسلحة الفتّاكة التي تحرق الحرث والنسل؛ وبعد ذلك قد يُعتمد عليه في الخدمات العامّة والمدنية.

الطريق الذي مهّده بيكون أدّى إلى ظهور بعض الأفكار المنحرفة بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ، من قبيل نظريات مكيافيللي الذي أكّد على أنّ كلّ أمرٍ مفيدٍ فهو ضروريٌّ، وهذه الفكرة عبارةٌ عن صورةٍ مبكرةٍ للنفعية والواقعية السياسية، فهي تعني توظيف المكر والازدواجية (الخداع) في الكفاءة السياسية أو في السلوك العام، وهي أيضاً تدلّ على مصطلحٍ يعبر عن مذهبٍ فكريٍّ سياسيٍّ أو فلسفيٍّ يمكن تلخيصه في عبارة (الغاية تبّرر الوسيلة).[1]

---

[1] - مرتضى مطهّري، انسان كامل (باللغة الفارسية)، ص 249 - 253.

- الوظيفية والنفعية

في القرن السادس عشر طرحت أُسس الوظيفية والنفعية من قبل بعض العلماء، والفضل في ذلك يعود إلى نظرية فرنسيس بيكون، اذ قالوا إنّ العلم هو علمٌ ولا ضرورة لأن نتلف الوقت والجهد بغية إثبات ما إن كانت معرفتنا حقيقيةً أو لا، فالعلم بذاته ليس ذا قيمةٍ بالنسبة للإنسان لأنه مجرّد وسيلةٍ يُعتمد عليها لكسب القدرة، لذلك أعرب بيكون عن تعجّبه من مساعي العلماء القدامى في تحصيل العلوم والمعارف لأنهم لم يسخّروها للنفوذ والقدرة. فالعلم برأيه ليس سوى وسيلةٍ لكسب القدرة ولا فرق في ذلك بين كون إدراكنا حقيقياً أو غير حقيقيٍّ، فهو مثل الضرس بالنسبة إلى الإنسان والخرطوم للفيل والقرن للثور.

يقول بيكون: «**إنّي أُريد أن استثمر العلم في حياتي وعملي، لذا إن كانت هناك فرضيةٌ خاطئةٌ مئة بالمئة لكنّها تنفعني في حياتي، فأنا أُرجّحها على الفرضية التي لا تنفعني حتّى وإن كانت صحيحةً مئة بالمئة**». هذا الفيلسوف وأتباعه لا يعتقدون بكون العلم معياراً للعمل، بل قاموا بتهميشه في الحقيقة ولم يكترثوا بوقوع الإنسان في الخطأ على صعيد الفكر والمعرفة لدرجة أنّهم لم يعيروا أهمّيةً لمعرفة الإنسان بما يجري حوله وتسامحوا مع الخرافات والأوهام العارية عن الصواب إن تمكّن من تحقيق فائدةٍ منها، لذا رجّحوها على الحقائق الثابتة التي لا فائدة عملية من ورائها، لذلك تمسّكوا بالقيمة العملية للعلوم ولم يكترثوا بالقيمة النظرية.

قد يقول بعض المعاصرين من الفلاسفة: نحن لا نعبأ بصحّة النظريات العلمية أو بطلانها، إذ لدينا أهدافٌ نروم تحقيقها بأيّة وسيلةٍ كانت، فالغاية تبرّر الوسيلة حتّى إن كانت باطلةً.

هذه العقيدة تُطرح بين الطبقة المثقّفة كما يأتي: ما هي وظيفة المثقّف في مجتمعه؟ يُجاب عن ذلك أنّ وظيفته هي العمل على إنقاذ مجتمعه مـمّا يعانيه، كتخليصه من الظلم والاستعمار. قد يتّبع المثقّف أُسلوبين لخدمة مجتمعه، يسعى في أحدهما لتشذيب أفكار أبناء مجتمعه،[1] فيخاطبهم بالقول: (إنّكم تعتقدون بكذا على صعيد هذا الموضوع، مثلاً تؤمنون بوجود الحسد في الحياة وسوف أُثبت لكم أنّ هذا الأمر غير موجودٍ، كما تؤمنون بالتفاؤل والتشاؤم وسوف أُثبت لكم بطلان ذلك. نعم، يجب عليّ تطهير أذهانكم من الأفكار الباطلة والأفكار التي لا تنسجم مع ثقافتي، لذا سأُعلّمكم ما أعتقد بحقيقته، ومن ثمّ سأبذل جهدي لإنقاذكم من الظلم والاستعمار والاستغلال). هذا المثقّف حسب رأي أتباع نظرية بيكون، سيفشل في مساعيه ولا يحقّق أيّة نتيجةٍ عمليةٍ تعود بالفائدة على مجتمعه، وكأنّهم يخاطبونه بالقول: (أيّها المثقّف، إنّك تروم إشباع فقراء مجتمعك وتريد إنقاذ أقرانك من الظلم والجور وتعمل على صيانة أموالكم وممتلكاتكم من غارة الأجانب، لذا

[1] - من المفترض هنا أنّ مجتمعه كان متخلّفاً ويؤمن بالأساطير والخرافات ويتبنّى تقاليد منحرفة.

ما فائدة جهودك التي تسعى من خلالها إلى معرفة ما إن كانت أفكار أبناء مجتمعك صائبةً أو خاطئةً؟! وما فائدة مساعيك التي تبذلها بغية تصحيح هذه الأخطاء؟! لربّما تتمكّن بواسطة هذه الأفكار الخاطئة من تحقيق مقاصدك، وقد تفسح هذه الأفكار الخرافية لك المجال كي تؤسّس طاقاتٍ فعّالةٍ تعينك على مقارعة الاستعمار).

إذن، السؤال الآتي يطرح نفسه هنا: ما السبيل الذي ينبغي للمثقّف اتّباعه في هذا المضمار؟ يقول أتباع نظرية بيكون إنّ محاولة المثقّف لتثقيف أبناء مجتمعه وتنوير أفكارهم ليصبحوا مثله، هي محاولةٌ فاشلةٌ، لأنّ هذا الأمر يتطلّب تجريد أذهانهم من جميع تلك الأساطير والخرافات التي يؤمنون بها؛ وهذا الأمر أشبه وأن يكون بالمستحيل؛ لذا من الأفضل له عدم مكافحة تلك الخرافات لتحقيق النتائج المرجوّة، فإن أخبرهم ببطلان معتقداتهم قد يزرع الحقد في أنفسهم ويجعلهم معارضين له.[1] ولو افترضنا أنّ هذا المثقّف معارضٌ للنزعة القومية وعلى هذا الأساس حاول إثبات فسادها لشعبه حتّى يؤكّد لهم أنّ بني آدم جميعاً من طينةٍ واحدةٍ والنزعة القومية أشبه بالخرافات الباطلة، فهو سيفشل بكلّ تأكيدٍ؛ لكنّه إن تبنّى هذه النزعة - حتّى وإن لم يكن يؤمن بها - فسوف يتمكّن من إيجاد قدرةٍ عظيمةٍ تعينه على تحقيق أهدافه وتخليص شعبه من الظلم والجور بغضّ النظر عن صحّة أو بطلان الوسيلة التي يعتمد عليها.

بناءً على ما ذكر، فإنّ بيكون وأتباعه يعتقدون بكون الغاية تبرّر الوسيلة، ولا يكترثون بالحقيقة والصواب ولا بالحقّ والباطل، إذ إنّ العمل هو المعيار في الفكر والنتيجة هي الهدف الأساسي مهمّا كلّف الأمر، حتّى وإن كان العمل متقوّماً على أساطير وخرافات باطلةٍ.[2]

* رينيه ديكارت Rene Descartes (1596 - 1650 م)

- التصوّرات الفطرية

أصحاب النزعة العقلية يعدّون بعض التصوّرات فطريةً للعقل وذاتيةً له، ويعتقدون بأنّها غير مرتبطةٍ بالحسّ والمحسوسات، وقد وضّحنا سابقاً نظرية أرسطو والعلماء المسلمين بالنسبة إلى العقل والحسّ بشكلٍ مجملٍ وذكرنا علاقة المعقولات مع المحسوسات، وأشرنا إلى أنّ النظريتين العقلية والحسّية غير مسبوقتين إذا أَخذنا بعين الاعتبار هذا النمط الجديد الذي طُرحتا على أساسه إبّان القرون الماضية، ولا سيّما النظرية العقلية التي ترتكز على كون بعض التصوّرات فطريةً للعقل وذاتيةً له بحيث تعتبر من لوازمه التي لا تنفكّ عنه، ويعدّ

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 486 - 489.

[2] - المصدر السابق، ص 386 - 389.

الفيلسوف رينيه ديكارت أوّل من بشرّ بها لأنها لم تُطرح قبله. بعض العلماء تصوّروا أنّ كلّ من يقول بالتصوّرات العقلية البديهية فهو يعدّها فطريةً للعقل وذاتيةً له، لذلك غالباً ما نجد أنّهم يعدّون أرسطو والفارابي وابن سينا من ضمن العقليين، إلا أنّ هذا التصوّر باطلٌ، إذ لا يوجد شيءٌ يلزمنا بعدّ البديهيات العقلية التصوّرية فطريةً للعقل وذاتيةً له، ولا مانع من أن تكون هذه البديهيات قد حصلت للعقل بصورةٍ تدريجيةٍ بعد أن انتزعها من التصوّرات الحسّية. ذكرنا آنفاً قول صدر المتألّهين بكون جميع البديهيات العقلية الأوّلية قد تمّ تحصيلها من قبل الذهن البشري بعد ظهور الصورة المحسوسة فيه. ديكارت تبنّى آراء الفلاسفة السابقين من أصحاب النزعة العقلية بكون بعض الحقائق والمعلومات مغروسةً في نفس الإنسان لأنّها فطريةٌ تختصّ بعقله ولا علاقة لها بالحسّ ولا بالتجربة، وهذا الرأي شبيهٌ بما ينسبه علماؤنا إلى العقل بالملكة؛ ولكنّ الذي يعتقد به يختلف تماماً عمّا قاله السابقون من أصحاب النزعة العقلية، ولا سيّما مع ما ينسبه علماؤنا إلى العقل بالملكة، فلا يوجد أيّ تشابه إطلاقاً، وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: ديكارت يعدّ تلك التصوّرات ميزاتٍ ذاتيةً للعقل، ويقول بما أنّ الجسم له بُعدٌ، فالعقل كذلك له بُعدٌ في إدراك المفاهيم الفطرية، لكنّه يرى أنّ هذه التصوّرات تتوقّف على العقل دون سواه، في حين أنّ علماءنا يعتقدون بكون جميع المعقولات تحصل بالتدريج وتبدأ من المحسوسات، وأنّها إلى جانب البديهيات الأوّلية تتوقّف بنحوٍ ما على المحسوسات.

ثانياً: ديكارت ينظر غالباً إلى مجموعةٍ من التصوّرات التي يذكرها بالاِسم، وهو يعتقد بوجود تصوراتٍ فطريةٍ لدى الإنسان قبل امتلاكه الحسّ، ولكن ما يقوله علماؤنا في باب العقل بالملكة ناظرٌ إلى التصديقات، أي لدينا تصديقاتٌ متقدّمةٌ على التصديقات التجريبية، وكما قلنا في النقطة الأولى، هناك بونٌ شاسعٌ بين هذين الموضوعين.[1]

- زلّات العقل النظري

القواعد المنطقية التي صاغ ديكارت منظومته الفكرية بالاعتماد عليها ترتكز بشكلٍ أساسيٍّ على صيانة الفكر من الوقوع في الخطأ، فقد عدّ معظم الناس يخطؤون في اعتقادهم بأنّ المواضيع المعتمد عليها في الاستدلال يجب وأن تكون من سنخ البديهيات الأوّلية - اليقينية - اذ يتصوّرون أنّ كلّ نظريةٍ تطرح لا بدّ من أن تكون متقوّمةً على هذه البديهيات، أي إنّ مادّة الفكر برأيهم يجب وأن تكون يقينيةً بحيث لا يشكّ فيها أحدٌ مهما حدث.

---

[1] - المصدر السابق، ج 6، ص 260 - 261.

ويرى هذا الفيلسوف أنّ الإنسان يقع في الخطأ أحياناً فيتصوّر أحد الأمور الظنّية وكأنّه يقينيٌّ، وفي هذه الحالة سوف يقع في الخطأ على صعيد الأمور المادّية أيضاً. الذهن بالذات لا يرتكب الخطأ، فهو كالأمر اليقيني الذي لا يمكن طروء الخطأ عليه بتاتاً، ولكن ما يحدث من خللٍ في الفكر سببه الأُسلوب غير الصحيح في الاستفادة منه؛ لذلك أكّد ديكارت على أنّ الأخطاء التي تبدر من العلماء والفلاسفة ناشئةٌ من اعتمادهم على القضايا الظنّية، أي إنّها ناشئةٌ في معظم الأحيان من تسرّعهم في البتّ بالأمور، ذلك بسبب اعتمادهم على ما يتحصّل لديهم من ظنٍّ حول موضوعٍ ما قبل أن يبلغ درجة القطع واليقين. هذا الرأي ليس صائباً، فالذهن الراسخ لا يقع في الخطأ وديكارت غفل عن أنّ هذا الذهن ليس من جملة الأمور اليقينية.

الذهن لم يضمن لنا عدم الوقوع في الخطأ فيما لو كان الظنّ قوّياً، وإنّما اليقين وحده هو الذي يصون الإنسان من ارتكاب الخطأ الفكري، لذا نجد أنّ معظم الأخطاء التي تحدث ناشئةٌ من الظنّ وليس اليقين.[1]

لقد أكّد ديكارت على عدم قبوله لأيّ أمرٍ إلا بعد أن يتوصّل إليه بالبحث والتحليل، وقال إن كان فيه احتمالٌ ضئيلٌ في الخطأ فهو يُعرض عنه لأن المعنى الحقيقي لليقين يوجب عليه تبنّي هذه الفكرة، اذ قال: «**سأستمر بتنحية كلّ ما فيه قليلٌ من الشكّ حتّى أصل إلى شيءٍ يقينيٍّ**».[2]

- الشكّ في فلسفة ديكارت

اتخذ ديكارت الشكّ مهجاً لبلوغ الحقيقة، اذ قال: «**يجب النظر إلى كلّ ما يمكن أن يكتنفه الشكّ على أنّه زائفٌ**». وهكذا فقد شكّ في كلّ شيءٍ، ولكنه لم يستطع أن يشكّ في أنّه يشكّ، وما دام الشكّ نوعاً من التفكير برأيه، فقد انتهى إلى أنّه يفكّر، ومن ثم فهو موجودٌ.

حاول هذا الفيلسوف أن يعيد النظر في كلّ معلوماته وأن يضع أساساً جديداً لمنظومته الفكرية، فشكّ في أفكاره من المحسوسات والمنقولات والمعقولات، وقال لنفسه لعلّ الحقيقة ليست هي كما أحسّ أو أفكر أو كما قيل لي، وقال : «**لعلّ هذه الأمور برمّتها خيالٌ محضٌ تتراءى لي كما يتراءى الحلم للنائم أثناء نومه، فما هو الدليل على أنّ الحقيقة ليست كذلك؟**». واستنتج أنّ أفكاره قاطبةً باطلةٌ وبما فيها قاعدة عدم صحّة التناقض، لذا أكّد على عدم وجود أيّ أصلٍ ثابتٍ أو قاعدةٍ جازمةٍ يمكنه الاعتماد عليهما. وقد أدرك أنّه مهما شكّ وتردّد في كلّ شيءٍ، فهو غير قادرٍ على أن يشكّ في وجود الفكر، وعلى هذا الأساس استدلّ بأنّه موجودٌ وليس معدوماً؛

---

[1]- مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 66.

[2]- مرتضى مطهّري، آشنايي با قرآن (باللغة الفارسية)، ج 1 و 2، ص 55.

وتقرير استدلاله كما يأتي: أنا لا أتردّد في وجود الفكر، وهذا يدلّ على وجود المفكّر، فأنا موجودٌ، وهذا الكلام هو معنى أشهر عباراته: «**أنا أُفكّر، إذن أنا موجودٌ**» (**Cogito ergo sum**)، وجعل هذه المقولة أساساً لسائر الأصول لدرجة أنّه قال: «**سأشكّ في الحواسّ لأنّها سبق وأن خدعتني، ومن الحكمة ألا نطمئنّ كلّ الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرّةً واحدةً؛ سأشكّ حتّى في أنّي جالسٌ ها هنا قرب النار، لابسٌ عباءة المنزل وهذه الورقة بيدى، إذ من الممكن أن أكون في حلمٍ، فكم من مرّةٍ وقع لي أن أرى في المنام أنّي في هذا المكان وأنّي لابسٌ ثيابي وأنّي قرب النار، مع أنّني كنت حينذاك في سريري متجرّداً من ثيابي، ومهما بدا لي أنّ حالي الآن أكثر وضوحاً وجلاءً من خيالات الحلم، فإنّي لا أجد أمارات يقينية للتمييز بين اليقظة والنوم، وما يدريني، فلعلّ حياتي ليست سوى حلمٍ متّصلٍ بعديدٍ من ألوان الوعي؟! ربّما تكون اليقظة حلماً منسّقاً... ساشكّ إذن من الناحية النظرية بكلّ شيءٍ على الإطلاق، سأشكّ بوجود العالم الخارجي، وبوجود السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات، وسائر الأشياء الخارجية المحيطة بي، وحتّى بوجود أمثالي من الناس**».

لا نروم هنا استعراض تلك الإشكالات التي أوردها العلماء على استدلال ديكارت، ولكن نكتفي بذكر إشكالٍ واحدٍ يناسب هذا المقام ولم نجد أحداً قد التفت إليه، وهو أنّ الإنسان إذا انتابه هاجس شكٍّ في قاعدة عدم التناقض الثابتة لدى جميع العقلاء، فهو لا يستطيع أن يصل إلى نتيجة «**أنا أُفكّر، إذن أنا موجودٌ**»، إذ مع افترض عدم امتناع التناقض، يمكن القول أنا أفكّر وفي نفس الوقت أنا لا أفكّر، ويمكن القول أيضاً أنا موجودٌ وكذلك القول أنا لست موجوداً.

إذن قاعدة امتناع التناقض هي الأساس لجميع العلوم والإدراكات، وإذا صرفنا النظر عن هذه القاعدة البديهية فلن يستقرّ لنا أيّ علم، ولهذا قال الفلاسفة منذ قديم الزمان إنّ إنكارها نتيجته العجز عن إثبات أيّة حقيقةٍ في الكون.

كما تتبّع هذا الفيلسوف مختلف الأديان فتوصّل إلى أنّ المسيحية هي الأفضل من غيرها، لكنّه مع ذلك قال: «**لا يمكنني أن أقول إنّ المسيحية هي أفضل دينٍ في العالم، لأنّي لا أعرف الأديان الأخرى**»، وأكّد على أنّ العلوم قبل ثلاثمائة وخمسين عاماً لم تكن قد انتشرت على نطاقٍ واسعٍ كما هو الحال في عصره، لذا فالناس في شتّى أصقاع العالم وحتّى العلماء آنذاك، لم يتمكّنوا من معرفة الحقائق وتعاليم سائر الأديان والمذاهب؛ كما عدّ أنّ كثيراً من الحقائق ما زالت غامضةً ولم يتوصّل العلم إلى بيان كُنهها، فلربّما هناك أديانٌ أفضل من المسيحية، لذلك قيّد أفضلية الديانة المسيحية بعدم إلمامه بتعاليم الديانات الأخرى، فقال: «**المسيحية هي أفضل الأديان التي أعرفها**». والطريف أنّه لـمّا استشهد على كلامه هذا، ذكر إيران كمثالٍ وقال: «**قد يوجد في إيران دينٌ أفضل من الديانة المسيحية**».

إنّ ديكارت لم يكن متعصّباً وبذل قصارى جهوده لمعرفة الحقيقة، ورغم كلّ ذلك يمكن عدّه من المستضعفين فكرياً والقاصرين عن معرفة الحقيقة الإلهية، لذا لا يمكن عدّه كافراً كأولئك الذين يطّلعون على الحقائق ويجحدونها.[1]

وتجدر الإشارة هنا إلى بطلان استدلاله في عبارته الشهيرة التي أشرنا إليها أعلاه: «**أنا أُفكّر، إذن أنا موجودٌ**»، اذ يستدلّ بوجود الفكر على وجود النفس، إلا أنّ الإنسان يدرك وجود نفسه قبل إدراكه لوجود التفكير فيها، ونحن نفهم من قول ديكارت «أنا أُفكر» إنّه لم يدرك التفكير المطلق، بل أدرك التفكير المقيّد بالذات فحسب «أنا أُفكر» فالفكر هنا مضافٌ إلى الضمير «أنا»، وهذا يعني أنّه أدرك ذاته قبل أن يدرك تفكيره. الإنسان يعرف نفسه بالذّات، وهو يدركها بالوجدان وبالعلم الحضوري على حدّ تعبير علماء المنطق قبل أن يتعرّف على أيّ شيء آخر، وهذا النوع من الإدراك لا مجال للشكّ فيه، لأنّ الواعي والوعي شيءٌ واحدٌ، وظهور الذّات هو عين ظهور الوعي. نعم، بعد أن يدرك الأمور الخارجية، يجد نفسه واحداً منها، فهو يدرك في هذه المرحلة ذاته بالعلم الحصولي على نحو صورةٍ مرتسمةٍ في الذهن، فيكون الواعي - الذّات - غير الوعي - الصورة المرتسمة في الذهن - وفي هذه المرحلة يمكن حصول الشكّ، بل الخطأ أيضاً، وبهذا البيان يظهر بوضوح خطأ ديكارت، لأنّ مبدأ «أنا موجود» لا يقبل الشكّ كي نضطرّ لأن نثبته عن طريق «أنا أُفكّر». وما يدعو للعجب أنّ بعض العلماء الأوروبيين والإيرانيين الذين طالعوا آثار الحكيم ابن سينا، تصوّروا أنّ برهانه الذي أقامه لإثبات تجرّد النفس والذي فحواه أنّ «**الإنسان المعلّقُ في الفضاء**» ينطبق مع استنتاج ديكارت «**أنا أفكّر، إذن أنا موجودٌ**»، لذلك قالوا إنّ هذا الفيلسوف اقتبس البرهان من ابن سينا؛ ولكن من الخطأ بمكانٍ عدّ هذين البرهانيين من سنخٍ واحدٍ، ذلك لأنّ الشيخ الرئيس يتناول الموضوع عن طريق مشاهدة النفس بذاتها مباشرةً من غير واسطةٍ - وهذا هو القسم الأوّل من أقسام العلم الحضوري -، في حين ديكارت يحاول أن يجعل مشاهدة آثار النفس - القسم الثاني من أقسام العلم الحضوري، أي وجود التفكير - وسيلةً ودليلاً على وجود النفس ذاتها. والغريب أيضاً أنّ هؤلاء العلماء لم يلتفتوا إلى أنّ ابن سينا قد صرّح في كتابه (الإشارات والتنبيهات) إلى طريقة استدلال ديكارت وإلى بطلان هذه الطريقة، فهو بعد بيانه تفاصيل برهانه المعروف «**الإنسان المعلّق في الفضاء**» يقول تحت عنوان (وَهمٌ وتنبيهٌ): «**ولعلّك تقول: إنّما أُثبت ذاتي بوسطٍ من فعلي، فيجب إذن أن يكون لك فعلٌ تثبته في الفرض المذكور، أو حركةٌ أو غير ذلك. ففي اعتبارنا الفرض المذكور، جعلناك بمعزلٍ من ذلك.**

وأمّا بحسب الأمر الأعمّ، فإنّ فعلك إن أثبتّه فعلاً مطلقاً، فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصّاً، هو ذاتك بعينها؛ وإن أثبتّه فعلاً لك، فلم تثبت به ذاتك، بل ذاتك جزءٌ من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو مثبتٌ

[1] - مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 149 - 150.

في الفهم قبله، ولا أقلّ من أن يكون معه، لا به. فذاتك مثبتّةٌ لا به».[1] وقد شرح المحقق الطوسي هذا الكلام بالقول: **"إثبات الأشياء التي يخفى وجودها، قد يكون بعللها كما في برهانٍ لِمّي؛ وقد يكون بمعلولاتها، كما في الدليل. ووهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلله، فإنّ وجوده له أظهر من وجود علله، فإن ذهب فعساه أن يذهب إثباته بمعلولاته، التي هي أفعاله وآثاره، فإنّ أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها. والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين: وجهٌ خاصٌّ بهذا الموضع، وهو أنّ الإنسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن أفعاله، مع إدراك ذاته. ووجهٌ عامٌّ، وهو أنّ الفعل إن أُخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاصٍ بفاعله، فهو لا يدرك إلا على فاعلٍ ما غير معيّنٍ، ولا يمكن أن يستدلّ الإنسان به على فاعلٍ معيّنٍ هو ذاته. وإن أُخذ من حيث هو فعل الفاعل المعيّن، فالفاعل المعيّن يكون معلوماً قبله، ولا أقلّ من أن يكون معلوماً معه، فلا يمكن أن يستدلّ بذلك عليه.**

وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلالٌ ناقصٌ لا يتأدّى إلى معرفة ذات الفاعل ما هو، فإذن اثبات الإنسان نفسه بوساطة فعلها محالٌ».[2]

وكما ذكرنا آنفاً فإنّ إنكار قاعدة امتناع اجتماع النقيضين يؤدّي إلى العجز عن إثبات أيّة حقيقةٍ في الوجود، وديكارت بنفسه قد اعترف بأنّ يشكّ بكلّ شيءٍ باستثناء وجوده، فذلك الشكّ برأيه افتراضيٌّ، لذلك قال باسكال: «**لا يوجد في العالم شكّاكٌ حقيقيٌّ**»، والسوفسطائيون رغم تشكيكهم بكلّ حقيقةٍ، قد أذعنوا في باطنهم بكثير من الحقائق انطلاقاً من فطرية إدراكهم. إذا أنكرنا التصوّرات الذاتية للعقل فلا يبقى أمامنا سوى إنكار التصوّرات العامّة التي تتساوى بشأنها العقول البشرية، وديكارت يعدّ المفاهيم الفطرية فقط أساساً للعلم الواقعي، اذ قال: «**إنّ الصور التي في أذهاننا على ثلاثة أقسامٍ:**

القسم الأول: الصور الفطرية، وهي تلك الصور المرافقة للفكر وللتحوّلات الفكرية، أو هي القاعدة للتفكير.

القسم الثاني: الصور المجهولة، وهي الصور التي تخلقها قوّة التخيّل في الذهن.

القسم الثالث: الصور الخارجية، وهي تلك الصور التي ترد إلى الذهن بواسطة الحواسّ الخمسة».

وقد اقتفى أثر ديكارت جماعةٌ من الفلاسفة الذين تلوه في عدم كون الأمور المحسوسة من جملة الحقائق، كذلك تبنّوا رأيه بالنسبة إلى الأمور الفطرية والمعقولة من حيث كونها يقينيةً مع بعض الاختلافات اليسيرة، ويطلق علهم (أصحاب النزعة العقلية) لأنّهم يقولون بالمعقولات غير المعتمدة على الحسّ. وتتلخص عقيدة

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 282.

[2] - المصدر السابق، ص 87 - 88.

هؤلاء العلماء في أنّ المعلومات لها قيمةٌ يقينيةٌ وعلميةٌ، في حين أنّ المحسوسات ليس لها سوى قيمةٍ عمليةٍ. رؤية أصحاب النزعة الحسّية تتعارض مع ما ذهب إليه أصحاب الرؤية العقلية، ورغم أنّهم يخالفونهم في الأمور الفطرية التي كانت مثار جدلٍ ونقاشٍ محتدمٍ بينهم، لكنّهم يتّفقون معهم في نفي قيمة المحسوسات انسجاماً مع عقيدة ديكارت.

القضايا الذهنية على قسمين، بديهيةٌ ونظريةٌ، والأولى على قسمين أيضاً، فمنها بديهيةٌ أوّليةٌ، ومنها بديهيةٌ ثانويةٌ، ومن جملة البديهيات الأوّلية برأي علماء المنطق والفلسفة، الحكم بامتناع التناقض والحكم بأنّ المقادير المساوية لمقدار واحدٍ متساويةٌ فيما بينها والحكم بامتناع إشغال جسمٍ واحدٍ لمكانين في آنٍ واحدٍ، وما إلى ذلك. ومن بين جميع البديهيّات الأوليّة يطلق على مبدأ امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما - المعبّر عنه اختصاراً بأصل امتناع التناقض - عنوان (أُولى الأوائل) و (أمّ القضايا). قد يتساءل بعضهم هنا بالقول: ما معنى أن تكون هذه القضية أُولى الأوائل؟ إذا كانت سائر البديهيّات بديهيّةً أوّليةً، والذهن بمجرّد أن يواجه الموضوع والمحمول يصدر حكمه من دون أن يحتاج إلى أيِّ شيءٍ آخر؛ ستكون جميعها على السواء. فما معنى أُولى الأوائل عندئذٍ؟ وإن كان الذهن في موردها يتوقّف على الحكم بامتناع التناقض، سوف لا تكون هذه الأحكام في الواقع بديهيّةً، بل نظريةٌ.

طرحت نظرياتٍ عدّة للردّ على هذا الإشكال، منها:

1) سائر القضايا ليست بديهيّةً في الواقع، بل هي نظريّةٌ، ومعنى كون مبدأ امتناع التناقض (أُولى الأوائل) و (أُمّ القضايا) هو أنّ جميع القضايا تستنتج منه.

ولا نؤيّد هذه النظرية للسببين الآتيين:

السبب الأوّل: مخالفتها لما يدركه كلّ واحدٍ منّا في ضميره.

السبب الثاني: لو كانت جميع البديهيات نظريةً، لكانت بحاجةٍ إلى الاستدلال، وكما نعلم ففي كلّ استدلالٍ لا بدّ من أخذ مقدّمتين - صغرى وكبرى - مفروضتيّ الصحّة وثابتتين. لذا، لا بدّ من أن يكون لدينا أصلٌ بديهيٌّ آخر على أقلّ تقديرٍ فضلا عن أصل امتناع التناقض حتّى نتمكّن من القيام بأوّل قياسٍ، وفضلا عن ذلك لا بد من أن نكون على يقينٍ بصحّة استنتاج الجزئيّ من الكليّ بلا واسطة، أي نكون مصدّقين بذلك بشكلٍ بديهيٍّ.

إذن، لا يمكن قبول النظرية القائلة باقتصار البديهيّ على أصل امتناع التناقض.

2) سائر الأصول البديهيّة ليست في الواقع أصولاً ولا أحكاماً مستقلّةً، إنّما هي عين أصل امتناع التناقض في

موارد مختلفة، مثلاً يعبّر عن أصل امتناع التناقض على صعيد المقادير باسم قانون المساواة، وعلى صعيد العلّية باسم أصل امتناع الصدفة، وفي المجالات الأخرى بأسماء أخرى.

هذه النظرية أيضاً لا يمكن قبولها، ذلك لأنّ اختلاف القضايا يتوقّف على اختلاف الأجزاء المكوّنة لها، أي يتوقّف على الموضوع والمحمول اللذين يختلفان في شتّى القضايا والأصول البديهية.

3) حاجة جميع البديهيّات إلى أصل امتناع التناقض، تختلف عن حاجة النظريات إلى البديهيّات، فحاجة النظريات إلى البديهيّات هي ارتكازها عليها بتمام وجودها، أي إنّ النتيجة المأخوذة من أحد القياسات تماماً مثل الوليد الناتج من الأب والأُمّ.

ومن ثم لو أنّنا انتزعنا أصل امتناع التناقض من الفكر البشري لهدمنا كلّ أُسس الجزم واليقين، ولأصبح الذهن غارقاً في الشكّ المطلق، ولتعذر عليه التصديق اليقيني بجميع القضايا، حتّى وإن كانت مدعومةً بكمٍّ هائلٍ من البراهين.[1]

- فائدة المعلومات في فلسفة ديكارت

اختار ديكارت وأتباعه سبيل اليقين إقتداءً بأرسطو لكن مع اختلافٍ يسيرٍ، وهو أنّ أرسطو وأتباعه يعدّون المحسوسات والمعقولات مجتمعةً أسباباً لتحصيل اليقين ويسوّغون استعمالها في مجال البرهنة والاستدلال، في حين ديكارت ومن حذا حذوه يؤكّدون على أنّ المعقولات فقط تفيد تحصيل اليقين، ويعتقدون بأنّ المحسوسات والتجريبيات ذات قيمةٍ عمليةٍ فحسب.

وضع ديكارت منطقاً في مقابل منطق أرسطو، وقد اعتمد فيه على المعقولات فقط من دون أن يتطرّق إلى التجريبيات أبداً رغم أنّه أعار أهمّيةً بالغةً للتجربة، اذ تبنّى النزعة التجريبية إلى حدٍّ ما، لكنّه كان يعدّها وسيلةً لارتباط الإنسان بالخارج فقط كي يحقّق منها فائدةً في حياته العملية، لذا نجده يجرّدها عن أيّ دورٍ في استكشاف الحقيقة.

نقل المرحوم فروغي عن ديكارت قوله: "**المفاهيم التي ترد الذهن من الخارج بواسطة الحواسّ الخمس، لا نستطيع أن نطمئنّ إلى أنّها ذات مصداقٍ حقيقيٍّ في الخارج، وإذا كان لها مصداقٌ، فليس من المؤكّد أنّ الصورة الموجودة في أذهاننا مطابقةٌ للشيء الخارجي**». كما نقل عنه أنّه قال: "**أُدرك بأنّ الحرارة تنبعث من بعض**

[1] - المصدر السابق، ص 485.

الأجسام، وأظنّ أنّ الحرارة الموجودة فيها تشبه الحرارة الموجودة لديّ، والأمر الوحيد الذي أستطيع تصوّره هو أنّ النار تستبطن في ذاتها شيئاً يوجد الإحساس بالحرارة في نفسي، ولكن مع ذلك لا ينبغي لي أن أتّخذ من هذا الإحساس عقيدةً فيما يتعلّق بـ «حقيقة الأشياء»، إذ إنّ الإدراكات الحسّية في الإنسان لا فائدة منها سوى تمييز ما فيه نفعٌ وضررٌ، ولتعيين المصالح؛ فهي ليست وسيلةً للظفر بالحقائق».

يزعم ديكارت أنّ الحقيقة تتمثّل في ميزات الجسم فقط من حيث الشكل والبعد والحركة، لأنّها وحدها المعقولة والفطرية التي لم تأت عن طريق الحسّ، لكنّه يعدّ سائر حالات الجسم - التي يسمّيها بالخواص الثانوية - سلسلةً من الصور الذهنية التي تحصّلت نتيجةً للحركات المادّية الخارجية وإثر ارتباط الإنسان بالخارج، من قبيل اللون والطعم والرائحة وغيرها. وهو يقول: «**وفّروا لي البُعد والحركة، وأنا أصنع لكم العالم**».

ويقول المرحوم فروغي في هذا الصدد: «**لقد بيّن ديكارت - بطريقةٍ علميةٍ - أنّ محسوسات الإنسان لا تطابق الواقع، وإنّما هي وسيلةٌ فقط لارتباط الجسم بالعلم المادّي، وهي تعكس لحقائق الكون صوراً عديمة الفائدة، فالحقيقة شيءٌ آخر. نحن مثلاً نسمع الغناء ولكنّ الصوت لا حقيقة له، ولو كانت الأُذن تدرك الحقيقة لاستطاعت إدراك الحركات التي في الهواء أو في الأجسام الأخرى**». وقال أيضاً: «**ديكارت يرى أنّ العلم الواقعي يكمن في المفاهيم الفطرية فحسب**».

وكما ذكرنا آنفاً، فقد قسّم ديكارت الصور الذهنية في ثلاثة أقسامٍ، هي الفطرية المرافقة لعملية التفكير، والمجهولة الناشئة من قوّة التخيّل، والخارجية التي ترد إلى الذهن عن طريق الحواسّ الخمسة، اذ قال: «**الصور التي تخلقها المخيّلة لا عدّ لها، لكنّ المفاهيم التي ترد إلى أذهاننا من الخارج فلا نستطيع أن نطمئنّ إلى كونها ذات مصداقٍ حقيقيٍّ في الخارج، وإذا كان لها ذلك المصداق فليس من المؤكّد أنّ الصور التي في أذهاننا تطابق ذلك الأمر الخارجي، كما نلاحظ ذلك في صورة الشمس التي تنطبع بأذهاننا، فمن المؤكّد أنّها غير مطابقةٍ للواقع، لأنّنا حسب المعلومات الفلكية المتوفّرة نعلم أنّ الشمس أكبر بآلاف المرات من أرضنا التي نعيش عليها مع أنّ صورتها في أذهاننا لا تساوي حتّى مساحة كف اليد**». وقال في بيان معنى الأمور الفطرية: "**أمّا الصور الفطرية، فهي التي تدركها عقولنا بالبداهة وهي صحيحةٌ يقيناً ولا يسري الخطأ فيها إلى أذهاننا أبداً، من قبيل الشكل والحركة والأبعاد - في الأمور المادّية الصرفة - والعلم والجهل واليقين والشكّ - في الأمور العقلية المحضة - والوجود والمدّة والوحدة - في الأمور المشتركة بين المادّة والعقل-... وكلّ إنسانٍ يحكم بوجود نفسه بالبداهة والوجدان، وكذلك بالنسبة إلى إدراكه أنّ للمثلث ثلاث زوايا، وأنّ الكرة ليس لها إلا سطحٌ واحدٌ، وأنّ الشيئين إذا ساوى كلٌّ منهما شيئاً ثالثاً فإنّهما متساويان**».

وأرسى ديكارت دعائم نظريته في الإلهيات والطبيعيات على الأمور الفطرية والمعقولة الصرفة فقط، كما سلك أسلوباً منطقياً خاصّاً امتاز عن غيره من الأساليب، وقد طرح آراء ونظريات حول النفس والجسم وذات الله تعالى وإثبات أنّ العالم غير متناهٍ، وما إلى ذلك من قضايا ذات صلةٍ.[1]

- مصدر المعرفة

قد يستغرب جماعة إن قلنا إنّ ديكارت هو أحد الفلاسفة الذين غيّروا مجرى العلم الحديث، إذ على الرغم من أنّه تبنّى النزعة الطبيعية ودعا الناس إلى دراسة الشؤون الطبيعية، لكنّه لم يولِ أهمّيةً للطبيعة كمصدرٍ معرفيٍّ وما عدّها وسيلةً للحواسّ على صعيد اكتساب العلوم، اذ أكّد على ضرورة دراسة أوضاعها وظواهرها عن طريق الحواسّ عادّاً ذلك غير كافٍ لبلوغ الحقيقة لأن العلوم الطبيعية لا تمنحنا ما نحتاج إليه في النظريات العقلية، فهي ذات قيمةٍ عمليةٍ وليست لها أيّة قيمةٍ نظريةٍ.[2] المعرفة برأي ديكارت عبارةٌ عن مرحلةٍ واحدةٍ من عدّة مراحل، لأنّه يعدّ العقل فقط منشئاً لها من دون أن يكترث بالحسّ.[3]

- الوحدة الذاتية

رغم أنّ ديكارت يعدّ العالم ماكنةً ضخمةً، ومع أنّه يطرح آراءه ونظرياته على أساس إنكار الاختلافات الذاتية والماهوية بين الأشياء؛ إلا أنّه يعتقد بوجود الروح المجرّدة لدى الإنسان ويؤمن بوجود الله تعالى، وحسب المبادئ المعرفية والفلسفية التي تبنّاها، فالإنسان عبارةٌ عن كائنٍ بجسمٍ وروحٍ، وجسمه كسائر الأجسام من جمادات وحيوانات ونباتات، فهو مجرّد آلةٍ فحسب؛ إلا أنّ روحه تعدّ جوهراً مختلفاً تماماً عن جسمه. بناءً على هذا فهو يؤمن باستقلال الروح عن البدن، ويؤكّد على وجود بونٍ شاسعٍ بينهما. منذ أن طرح ديكارت هذه الرؤية، تبنّاها العلماء والفلاسفة الغربيون وقد كانت عواقبها وخيمةً للغاية.

لقد بالغ هذا الفيلسوف في بعض متبنّياته الفكرية، ونجده أحياناً وقع في محذوراتٍ، ومن أمثلة ذلك اعتقاده بوجود ارتباطٍ وثيقٍ بين الإنسان والكون انسجاماً مع ما ذهب إليه الحكيم ديموقريطس؛ وفي الحين ذاته فصل بينهما وعدّهما غير متجانسين سائراً في هذه العقيدة على خطى الحكيم أفلاطون.

ومـمّا يترتّب على الآراء التي تبنّاها ديكارت، امتزاج جميع العلوم مع بعضها، ولا سيّما العلوم الطبيعية؛

---

[1] - المصدر السابق، ج 6، ص 82، 181، 183، 195، 258 / ج 13، ص 260 - 272 / ج 7، ص 372.

[2] - المصدر السابق، ج 13، ص 372.

[3] - المصدر السابق، ص 387.

وقد ذهب العلماء القدامى إلى كون الإنسان قادراً على معرفة عوارض كلّ نوعٍ من الأنواع وتمييزها عن غيرها عبر معرفة الاختلافات النوعية والذاتية للأشياء، وبطبيعة الحال فإنّ العلم الذي يرتبط بكلّ نوعٍ يختلف عن غيره من العلوم المعتمدة على هذا الصعيد؛ فعلى سبيل المثال نجد أنّ العلوم المرتبطة بالنوع الحيواني تختلف تلك العلوم الخاصّة بالنباتات. لو افترضنا أنّ جميع الأشياء في الكون من سنخٍ واحدٍ ولا اختلاف بينها بحيث لا يوجد تمايزٌ بين عوارضها وآثارها، وفرضنا أنّ الأصل الثابت التي يجمعها مع بعضها هو جسمها المادّي؛ فالنتيجة التي لا مناص منها هنا أنّ هذه الأجسام بأسرها تتّصف بالحركة حالها حال الآلة الميكانيكية، ومن ثم لا بدّ من أن تندرج جميع العلوم تحت مظلّة العلوم الحركية، مثل الفيزياء والكيمياء والأحياء وعلم النفس، وما شاكلها. هذه الرؤية في الحقيقة لها تأثيرٌ بالغٌ على منهجية العلوم، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العلماء المحدثين قد خالفوا القدامى على صعيد اختلاف العلوم، اذ أوعزوا منشأ هذا الاختلاف إلى مواضيع العلوم والعوارض الذاتية للأشياء، أي أنّهم ذهبوا إلى أبعد من الاختلافات الذاتية للمعلومات. إضافةً إلى ذلك فقد أكّدوا على وجود اختلافٍ في المنهجية العلمية، في حين أنّنا لو اعتبرنا جميع العلوم الطبيعية جزءاً من علم الحركات، فلا حيلة لنا من توحيد المناط في مجال المنهجية العلمية؛ وهذا الأمر قد حدث بالفعل في تعاليم الفلسفة الأوروبية وأسفر عن حدوث جدلٍ كبيرٍ، فقد احتدم النقاش بين العلماء والفلاسفة الذين تلوا ديكارت، فمنهم من أيّد ذلك ومنهم من نقضه.

خلاصة الكلام أنّ نظرية ديكارت حول إدراج جميع العلوم الطبيعية في ضمن علم الحركة، لا تحظى بتأييدٍ من قبل العلماء والفلاسفة المعاصرين.[1]

- الرُّوح والبدن

طرح ديكارت نظريةً جديدةً حول الازدواجية الموجودة بين الروح والبدن، وقد شهدت فيما بعد تغييراتٍ إثر النقاشات المحتدمة التي درات حولها.

لم يجد هذا الفيلسوف بدّاً من الاعتراف بحقائق ثلاث طوال مسيرته الفكرية، هي الله والنفس والبدن؛ ومن منطلق اعتقاده باتّصاف النفس بالفكر والشعور ونظراً لأنها مجرّدةً من الأبعاد، فقد عدّها مختلفةً عن البدن الذي يتقوّم بالأبعاد.

أهمّ اعتراضٍ مقبولٍ طرح على نظرية ديكارت من قبل العلماء الأوروبيين، هو أنّه تطرّق إلى الحديث عن التمايز الموجود بين الروح والبدن ولم يُشر إلى أوجه التشابه بينهما ولم يتحدّث عن واقع العلاقة التي جعلتهما

---

[1] - المصدر السابق، ج 6، ص 819 - 821.

يتقاربان مع بعضهما رغم التباين الكبير بين واقعهما كما يدّعي بنفسه، ومن المؤكّد أن بيان هذه الصلة يقتضي تسليط الضوء على الخصائص التي تميّز كلّ واحدٍ منهما.[1] نظرية ديكارت هذه تدلّ على أنّه قد تراجعٌ عن مبادئه الأساسية وكأنّه نحا منحى أفلاطون، فهو يعتقد بالتصوّرات الذاتية الفطرية، وفي هذه العقيدة يتّفق مع أفلاطون، كما يتّفق معه من حيث بيان واقع العلاقة التي تربط بين الروح والبدن، إذ كلاهما لم يذكرا تفاصيل كافيةً على هذا الصعيد.[2] هذه الفكرة كانت لها نتائج وخيمة، اذ اضطرّ العلماء والفلاسفة لأن يتجاهلوا العلاقة الجوهربية التي تربط بين الروح والبدن، وديكارت بنفسه الذي أكّد على الازدواجية بين البدن الذي يمتاز بالأبعاد والروح التي تمتاز بالفكر والشعور، اضطرّ لأن ينكر الحياة الأصيلة في غير الإنسان، لذلك عدّ البُنية الوجودية لجميع الحيوانات بأنّها تركيبٌ آليٌّ مجرّدٌ من الإدراك والشعور، إذ أكّد على أنّ الحيوان عديم الإحساس ولا يشعر بالألم ولا باللّذة، وما نلاحظه من حركاتٍ وأصواتٍ تبدر منه، هي في الحقيقة ليست منبثقةً من شعورٍ وإرادةٍ، لكنّنا نتصوّر ذلك.[3]

- البرهان الوجودي

طُرحت ثلاثة براهين فلسفية من قبل أرسطو ابن سينا وصدر المتألّهين لإثبات وجود الصانع، والأخير أُطلق على برهانه عنوان (برهان الصّدّيقين) وهو أسمى وأدقّ وأقوى من سائر البراهين، اذ يتقوّم الاستدلال فيه على ذات الله تعالى لإثبات وجوده من دون الحاجة إلى الاستدلال بغيرها عليه. هذا البرهان من بعض جهاته لا يشابه البرهان الوجودي الذي ذكره الفلاسفة الأوروبيّون، وأوّل من طرحه في أوروبا هو القدّيس أنسيلم في القرن الحادي عشر الميلاديّ (الخامس الهجري)، أي بعد ما يقارب 100 إلى 150 عاماً من عهد ابن سينا.

وينطلق هذا البرهان من تصوّرات الإنسان، اذ يؤكّد على أنّ كلّ إنسانٍ يمتلك تصوّراً عن ذاتٍ تتّصف بالكمال، أي أنّه قادرٌ على تصوّر (الكامل المطلق)، كما يثبت كون الوجود صفةً للكمال، فالذات التي لا يكون لها وجودٌ لا تكون كاملةً. ونتيجة ذلك هي ضرورة كون هذه الذات - الأكمل تصوّراً - موجودةً، وإلا لما كانت أكمل، لذا توجد ذاتٌ هي في التصوّر والواقع أكبر من كلّ ذاتٍ أخرى، وهي ذات الله عزّ وجلّ.

- فرضية ديكارت

للفيلسوف ديكارت نظريةٌ ترتكز في أساسها على مبانٍ خاطئة ولا نبالغ لو قنا إنّها أتفه النظريات التي

[1] - المصدر السابق، ج 13، ص 32.

[2] - المصدر السابق، ص 33.

[3] - المصدر السابق، ص 33 - 39.

طرحت في علم الفلسفة، وهي ترتكز على العبارة التي ذكرناها آنفاً: «**أنا أفكّر، إذن أنا موجودٌ**»، فهو في بادئ الأمر شكّ بكلّ شيءٍ، وقد بالغ في شكّه هذا لدرجة أنّه منح الحقّ لجميع الفلاسفة بأن يشكّكوا بكلّ شيءٍ حتّى يصل إلى اليقين؛ ولكنّه بعد أن شكّ بالطبيعة وبما ورائها وبالله والبدن والنفس والدين، بل حتّى في نفسه، حاول أن يبدأ من نقطةٍ يقينيةٍ؛ ولكنّ هذه النقطة هي الأخرى ارتكزت على الشكّ ذاته. لذلك قيل إنّه طرح البرهان الوجوديّ بطريقةٍ أخرى، اذ بدأ تفكيره بالشكّ المنهجيّ، أي بالشكّ في كلّ شيءٍ للوصول إلى يقينٍ يفسح المجال أمامه لمعرفة الحقيقة، ونقطة اليقين التي وصل إليها هي اليقين بأنّه يشكّ، فقال: «**يمكن أن أشكّ في كلّ شيءٍ، ولكن لا يمكن أن أشكّ في كوني أشكّ**». هذا الكلام بديعٌ من الناحية الأدبية، لكنّه فارغٌ ولا جدوى منه من الناحيتين العلمية والفلسفية، ومن الجدير بالذكر هنا أنّه لم يكن أوّل من ذكره، فقد طرح قبله بستّة قرونٍ وتمّ تفنيده من قبل الحكيم ابن سينا في كتاب الإشارات والتنبيهات.

حينما تقع الحوادث المادّية في مكانٍ معيّنٍ، يتمكّن الإنسان من إدراكها بحواسّه، وعلى هذا الأساس باستطاعة كثير من الناس إدراك كمٍّ هائلٍ من هذه الحوادث، فالشمس مثلاً يراها الناس ويشعرون بحرارتها؛ إلا أنّ الحوادث النفسية التي ليس لها مكانٌ معيّنٌ، لا تُعرف بواسطة الحواسّ، بل إنّ الضمير هو الذي يُدركها فحسب، مثل الغضب الذي يثور في أعماقي والقرار التي أتّخذه، فأنا وحدي أعرف حقيقة هذه الأُمور التي تجري في أعماقي. نحن نفهم الأمور الروحية من دون واسطةٍ، أي إنّ سمعي هو بذاته سمعي أنا، ولم يكن في البداية ظاهرةً مجهولةً لديّ، لذلك أنا لست بحاجةٍ إلى صورةٍ ذهنيةٍ كي أتمكّن من إدراكها، فالواقع الخارجي لهذه الأفعال وإدراكها شيءٌ واحدٌ، أي أنّها معلومةٌ لنا بالعلم الحضوري.

هناك ثلاثة أنواع من العلم الحضوري، وهي:

1) العلم الحضوري للنفس بذاتها.

2) العلم الحضوري للنفس بأفعالها التي تحدث في إطار وجودها.

3) العلم الحضوري للنفس بقواها وبالوسائل التي تعتمد عليها في معرفة الأشياء.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّنا عند مشاهدة آثار النفس وأفعالها، وكذا مشاهدة قوى النفس ووسائلها، لا يمكننا تصوّر كون الذهن قادراً على مشاهدة هذين القسمين بشكلٍ منفصلٍ عن مشاهدة (الأنا) ذاتها، ذلك لأنّ هذه الظواهر تعدّ من ملحقات وجود (الأنا) ومراتبها، وهما بحسب الواقع والوجود مرتبطان بوجودها، بحيث يكون وجودهما عين الإضافة والنسبية، وافتراض انقطاع النسبة هو عين القول بانعدامهما. على سبيل المثال عندما

يرى الذهن مشاهداته فذلك لا يعني الرؤية المطلقة، إذ إنّ مشاهداته لما في الخارج تتلازم دائماً مع مشاهدته لذاته، وقد أشرنا سابقاً إلى بطلان الاستدلال المشهور لديكارت والمرتكز على مقولته «**أنا أُفكّر، إذن أنا موجودٌ**»، اذ استدلّ بوجود الفكر على وجود النفس، وقلنا هناك إنّ الإنسان يدرك وجود نفسه قبل إدراكه وجود التفكير فيها، لذا نفهم من قول ديكارت (أنا أُفكّر) أنّه لم يدرك التفكير المطلق، بل أدرك التفكير المقيّد بالذات - التفكير مع الأنا - إذن هو قد أدرك ذاته قبل أن يُدرك تفكيره.

وقد طرح ديكارت تصوّراته عن طريق تساؤلاتٍ، ثمّ توصّل إلى وجود تصوّرٍ غير متناهٍ هو الله تعالى، اذ قال: «**غير أنّ الكوجيتو - أنا أُفكّر، إذن أنا موجودٌ - الذي يعطيني وجودي بأوثق الظنون، يجعلني من جهةٍ أخرى في عزلةٍ تامّةٍ هي عزلة فكري الخاصّ، فلا أتبيّن سبيلاً للخروج منها ولا أبلغ أيّ وجودٍ من الموجودات خارج نفسي؛ لذا سأبذل جهدي للإفلات من عزلةٍ لو طالت لجعلت المعرفة البشرية كلّها وهماً وحلماً.**

سألتمس للفكر سنداً في الوجود الواقع، سأُثبت وجود الله بالفكر ذاته ليكون ضامناً لمعرفتي الواضحة المتميّزة عن العالم الخارجي. وأوّل ما أدلّتي على وجود الله هو أنّني اذا رجعت إلى نفسي، تُبدي لي نقصي لأنّني أعرف أنّي أشكّ، والشكّ نقصٌ، إذ هو قصورٌ عن بلوغ الحقّ، وما كنت لأعرف أنّي كائنٌ ناقصٌ متناهٍ لو لم تكن لديّ فكرة الكائن الكامل أو اللامتناهي؛ فمن أين جاءتني هذه الفكرة؟ من البديهي أنّني لست مصدرها، لأنّني موجودٌ ناقصٌ متناهٍ، والأكثر لا يأتي من الأقلّ. فيبقى أنّها فكرةٌ لا يستطيع أن يضعها في نفسي إلا الموجود اللامتناهي، أي الله.

ودليلي الثاني لا يعدو أن يكون عزفاً لنفس اللحن السابق، فأنا الآن عارفٌ أنّي موجودٌ ناقصٌ وفي ذهني فكرة الكامل؛ فما علّة وجودي إذن؟ من المحال أن أكون أنا خالق نفسي، وإلا لكنت منحتها ما ينقصها من كمالات، لأنّ الكمال صفةٌ تضاف إلى الوجود، فالذي يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال، ولنفس السبب سأستبعد كلّ العلل الأخرى التي هي أقلّ كمالاً من الله، وإلا لكانت منحت نفسها جميع الكمالات التي تنقصها، وأيضاً استبعد والدي لأنّهما علّة بدني فقط؛ لذا لا سبيل لي إلا القول بأنّ خالقي هو الكائن الكامل، وهو الله».

وذهب إلى القول بأنّ قوّة الإدراك الذهني حينما تصدر الحكم تشاهد بين مدركاتها اختلافاً وذلك لأنها تصوّرت بعض مشاهداتها حسب ما يحلو لها، ولكنّها تصوّرت بعضاً آخر حسب نظامٍ معيّنٍ يكون التصرّف فيه خارجاً عن قدرتها. نحن مثلاً عندما نشاهد ناراً سوف نتصوّر صفة الحرارة والإحراق من دون التفكيك بينهما، لذا فالنار الذهنية محرقةٌ أيضاً لكنّها ليست عين النار الخارجية؛ وبهذا النحو يتمّ فهم سائر الأشياء فيما لو اشتركت حواسٌّ عدّة ظاهرةٍ في عملية الإدراك. وأحياناً يدرك الإنسان نفس تلك النار، ولكنه يستطيع بسهولةٍ أن

يميّز بينها وبين الحرارة والإحراق، وهذا يحصل في حالة التخيّل المحض. وهنا نجد القوّة الحاكمة نفسها مضطرّةً لإصدار حكمها بوجود واقعٍ خارجيٍّ عن ذاتها، لأن هذه المدركات قد حصلت نتيجةً لتأثيرات ذلك الواقع، وهي في الواقع معرّفةٌ له.

بناءً على ما ذكر نستنتج النقاط الآتية:

أولاً: لا يوجد خطأ في مرحلة النشاط الطبيعي لأعضاء الحسّ.

ثانياً: لا يوجد خطأ في مرحلة تحقّق الإدراك الحسّي.

ثالثاً: لا يوجد خطأ في مرحلة الحكم على الإدراك الحسّي نفسه قبل تطبيقه على الخارج.

وبهذا يتأكد لنا أنّ الخطأ واقعٌ في مرحلةٍ أدنى من تلك المراحل السابقة، وهي مرحلة الإدراك والحكم التي تتمّ فيها المقارنة مع الواقع الخارجي.

خلاصة الكلام أنّ، تصوّر الشيء هو ليس حقيقته وواقعه، فتصوّر النار مثلاً غير واقع النار وحقيقتها، لذلك نجد الإنسان يتصوّرها من دون أن يحترق ذهنه، فتصوّر الكائنات في الذهن لا تترتّب عليه آثارها الخارجيّة. وكذا هو الحال بالنسبة إلى تصوّر الذات اللامتناهية، إذ تصوّرها في الذهن لا يعني تحوّله إلى أمرٍ غير متناهٍ، فهذا التصوّر في الحقيقة متناهٍ لكنّ المتصوَّر غير متناهٍ.

- رأي كانط بالبرهان الوجودي

بعد ديكارت، بقيت مبادئ البرهان الوجودي على حالها بين الفلاسفة الأوروبيين، لكنّ الفيلسوف الألماني إيمانوئيل كانط فنّده مـمّا يعني أنّه ليس برهاناً تامّاً، لذا فقد كان تفنيده في محلّه. وقد ذكرنا في المباحث الآنفة ما قاله هذا الفيلسوف عنه، اذ انتقد البرهان الوجودي عادّاً إيّاه ضعيفاً، وأكّد على أنّ الذات الكاملة هي أكثر الذوات حقيقةً فكيف يمكن أن لا تكون موجودةً؟! ولزوم الوجود بالنسبة إليها متساوقٌ مع لزوم وجود السفح للجبل أو لزوم وجود الزاوية للمثّلث.

ونوّه على كون السبب في كلّ هذه النقاشات ناشئٌ من قولنا بأنّ تصوّر الذات الكاملة يعني وجودها بالفعل، فأصحاب البرهان الوجودي قالوا إنّ هذا التصوّر لا يعني وجودها حقّاً. قد يمتلك الإنسان مئة مسكوكةٍ ذهبيةٍ، لكنّ تصوّر هذه الملكية يختلف تماماً عمّا إذا كانت موجودةً حقّاً؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الذات الكاملة،

فنحن لا ننكرها ولكنّ تصوّر وجودها لا يعني إثبات أنّها موجودةٌ حقّاً.[1]

* جورج بيركلي George Berkli (1685 - 1753 م)

جورج بيركلي هو أسقف وفيلسوف بريطاني تبنّى النزعة الحسّية التجريبية، فهو من القائلين بكون التجربة والحسّ منشئاً لكلّ العلوم، ولا يعترف بالمعلومات العقلية والفطرية التي تبنّاها بعض فلاسفة أوروبا، اذ سار على نهج قرينه المعاصر جون لوك.

مع أنّه تبنّى النزعة الحسّية لكنّه في الوقت نفسه لم يعترف بالوجود الخارجي للمحسوسات ولم يقبل بكون التأثيرات الخارجية هي المنشأ للشعور، اذ استدلّ بالأخطاء التي تطرأ على الحواس كبرهانٍ على أنّ الشعور لا يمكن أن يكون دليلاً على الوجود الخارجي للمحسوسات، فقد قال إنّ التصوّرات الذهنية لها وجودٌ خارجيٌّ، وبهذا أثبت وجود النفس، وأكّد على أنّ الإدراك يحتاج إلى مدركٍ، وهو النفس.

وقد صرّح بأنّه لا ينكر وجود الأشياء، لكنّه قال: «**ما معنى قولنا: (إنّ كذا شيئاً موجودٌ؟) لو تأمّلنا في هذه الجملة لوجدنا معناها: (إنّي أُدرك وجود ذلك الشيء)، مثلاً إذا قلنا: الأرض موجودةٌ، السماء موجودةٌ، الجبال موجودةٌ، البحار موجودةٌ؛ أو قلنا: الشمس تتلألأ بالنور، أو هي جسمٌ ذو بُعدٍ، أو أنّ الأرض تدور، فإنّ كلّ هذه الجمل صحيحةٌ ولكنّ معناها هو أنّنا تعرّفنا عليها بهذا الشكل**». إذن، حسب هذا الكلام، فكون الشيء موجوداً يعني تحقّق وجوده في ذهن الشخص المدرك. كما أنكر بيركلي أنّه من السوفسطائيين، وعلّل ذلك بأنّه لا ينكر وجود الموجودات، ولكنّه يقول إنّ معنى الوجود عندي غير ما يتخيّله الآخرون، فأنا أعدّه موجوداً في إدراك الشخص المدرك. وعلى هذا الأساس فهو يعدّ الحسّ منشئاً للعلم، إلا أنّه ينكر أن يكون الوجود الخارجي للشيء المحسوس هو منشأ الحسّ، ويعترف بوجود النفس بوصفه القوّة المدركة، كما أنّه لم ينكر وجود الله تعالى، اذ استدلّ على وجوده بهذه الطريقة: «**نحن نرى صور المحسوسات تظهر في أذهاننا بترتيبٍ خاصٍّ ونظامٍ معيّنٍ ثمّ تذهب منه، وهذا الظهور والاختفاء خارجٌ عن إرادتنا، حيث نشعر أحياناً أنّنا في وضح النهار، وفي هذه الحالة لا نستطيع الشعور بتاتاً بأنّه ليل، لكن بعد ساعاتٍ عدّة نشعر بأنّ الليل قد حان، وفي تلك اللحظة لا نستطيع الشعور بتاتاً بأنّه نهار؛ وهكذا في سائر المدركات البصرية والسمعية وغيرها، إذ لها نظامٌ خاصٌّ وترتيبٌ معيّنٌ. ومن هذا نعرف أنّ ذاتاً أخرى قد أوجدت هذه التصوّرات وفق ذلك النظام والحساب في أذهاننا، وتلك الذات هي ذات البارئ تعالى**».[2]

---

[1] - المصدر السابق، ج 6، ص 215 - 216.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 82 - 84.

* ديفيد هيوم David Hume (1711 - 1776 م)

- العلاقة بين الذِّهن والعين

معظم الناس بما فيهم أصحاب النزعة المادّية، يعتقدون بوجود ارتباطٍ مباشرٍ بين الذهن والعالم الخارجي، وهذه الوجهة المعرفية تندرج في ضمن مباحث المعقولات الأولى الفلسفية والثانية - الفلسفية والمنطقية - لذا يقولون إنّ جميع المعلومات المتحصّلة في إذهاننا حول العالم المحيط بنا، إنّما هي من العلم الحصولي الذي يظفر فيه الذهن بالمفاهيم والصور الذهنية من دون واسطةٍ، ولهذه المفاهيم خصوصيةٌ من حيث كونها مرآةً للخارج، إذ يتخيّل الإنسان في أوّل وهلةٍ أنّه قد أدرك ما حوله من حقائق مباشرة، ثمّ يقول في المرحلة الثانية إنّ هذه المفاهيم التي أتصوّرها عن الأرض والسماء مثلاً، لها وجودٌ في الخارج. وفي المرحلة الثالثة يقول إنّ منشأ ظهور التصورات الذهنية هو التأثيرات الخارجية.

الرؤية الديالكتيكية تعد الإنسان مجرّد معلولٍ لمصالحه الماديّة والاقتصادية، وهذه المصالح هي التي تفرض عليه تطوير وسائل الانتاج، وعليه فكلّ ما لديه من مشاعر ورغبات وأحكام وقدرات، هي في الواقع ليست سوى انعكاسٍ للظروف البيئية والطبيعية والاجتماعيّة التي يعيش في كنفها، لأنّه مجرّد مرآةٍ تعكس ما يحيط به، وهو في واقع الحال لا يقدر على القيام بأيّة حركةٍ مخالفةٍ للأوضاع المحيطة به.

أمّا بالنسبة إلى المعقولات الثانية، نجد بعض الفلاسفة من أمثال كانط، فقد جرّدوها بالكامل عن المعقولات الأولى، وهذا الأمر أيضاً غير صائبٍ حاله حال عدّ المفاهيم الذهنية بأنّها صورٌ مباشرةٌ للأشياء؛ وفي هذه الحالة لا يبقى علمٌ ولا معرفةٌ.

إنّ الذهن لو أراد القيام بنشاطٍ علميٍّ ومعرفيٍّ، فلا بدّ له عندئذٍ من انتزاع صور الأشياء على وفق ضوابط ومعايير خاصّة، وهذا يعني أنّ هذه الانتزاعات هي تصوّرٌ غير مباشرٍ لما هو موجود في الخارج؛ أي إنّها صورٌ ذهنيةٌ منتزعةٌ للصور الخارجية. الصور الأوّلية حينما تدخل في الذهن البشري فهو ينتزع منها معاني أخرى تنطبق بشكلٍ غير مباشرٍ على النوع الموجود في الخارج، لذا لا يمكن أن يكون علمنا بها جهلاً.

معظم الناس يعتقدون بأنّ كلّ ما يتصوّره الذهن لا بدّ من أن يكون هناك وجودٌ مباشرٌ بإزائه، ويقولون إنّ هذا الشيء حتّى إن لم يكن موجوداً في عالم الأعيان، لكنّه في الحقيقة شيءٌ وليس تخيّلاً عبثياً لا واقع له. إحدى

الشبهات التي طرحوها هي : هناك عدد من القضايا التي تكون مواضيعها عدمية - أي ليس لها مصداقٌ خارجيٌّ - اذ نُخبر عنها، مثلاً يقال: (في يوم الجمعة المقبل سيحدث كذا)، ومن الطبيعي أن الحادث (كذا) يعدّ معدوماً اليوم، لكنّنا على أيّ حالٍ قد أخبرنا عنه، وهذا الإخبار يدلّ على أنّ هذا العدم (كذا) هو شيءٌ وليس لا شيء، إذ ليس من الممكن الإخبار عن لا شيء. ويضيفون إنّ اللاشيء المطلق لا يصلح لأن يُخبر عنه.

وعلى هذا الأساس رفضوا قاعدة (المعدوم لا يُخبر عنه)، وقالوا إنّ الصحيح هو أن تكون القاعدة كما يأتي: (اللاشيء المطلق لا يُخبر عنه). وخلاصة كلامهم أنّ المعدومات التي نخبر عنها حتّى وإن كانت غير موجودةٍ، لكن لها شيئيةٌ.

وكذا هو الحال بالنسبة إلى سائر الشبهات التي طرحوها، اذ نستشفّ منها أنّهم لم يدركوا حقيقة القضايا المرتبطة بالاعتبارات الذهنية ولم يتمكّنوا من التمييز بين الأمور الانتزاعية وغير الانتزاعية بشكلٍ صائبٍ بحيث تصوّروا أنّ كلّ مفهومٍ يكتنف الذهن يجب وأن يكون من سنخ المعقولات الأولى ولا بدّ من وجود ما بإزائه في الخارج، أي أنّهم يعدّون الذهن كالمرآة التي تعكس صورة الشيء الموجود في الخارج.[1]

- الاستنباط (حركة الذهن الباطنية)

كما أنّ الذهن قادرٌ على صياغة النظريات وإعمامها، فالنشاطات التي يقوم بها على صعيد التصديق لا تقتصر على عملية التنظير هذه، لذا فإنّ معارف الإنسان ليست محدودةً بصياغةٍ نظريةٍ تمّ إعمامها فحسب. وللذهن وظيفةٌ أخرى تتمثّل في عمليةٍ عقليةٍ يطلق عليها (استنباط)، وهذا الاصطلاح ينطبق إلى حدٍّ ما مع أطروحة الفيلسوف الغربي برتراند راسل الذي عدّ النشاط الذهني في هذه الحالة نمطاً من الحركة الباطنية.

حينما نحلّل معلوماتنا ومعارفنا بشكلٍ صائبٍ نجد كثيراً منها معقولاتٍ أوّليةً انطبعت في أذهاننا من دون واسطةٍ، لكن لو تأمّلناها جيداً لوجدناها عبارةً عن سلسلة استنباطاتٍ توصّلنا إليها عبر نشاطاتنا الذهنية.[2] مثلًا، نحن نقبل في بادئ الأمر كون المادّة من مقوّمات المعقول الأوّلي الذي نعلم بوجوده مباشرةً، لكنّنا إن تعمّقنا في إدراكنا هذا سوف لا نجد أيّ إدراكٍ مباشرٍ للمادّة في ذهننا؛ فنحن نُدرك لون أحد الأشياء، لكنّ هذا اللون في الواقع ليس ذات الشيء،[3] كما ندرك حجمه، إلا أنّ هذا الحجم ليس ذاته؛ إذ من الممكن لهذا الشيء أن يتّصف بلونٍ وحجمٍ خلافاً لما هو موجود. وكذا هو الحال بالنسبة إلى جميع صفاته المادّية، كالحرارة والبرودة والنعومة

[1] - مرتضى مطهّري، شرح مبسوط منظومة (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 184 - 187.

[2] - المصدر السابق، ص 378.

[3] - المصدر السابق، ص 381.

والخشونة والرائحة، وما إلى ذلك من صفاتٍ ملموسةٍ أخرى.

ديفيد هيوم لم يكتف بإنكار وجود الجوهر النفساني المستقل، بل أنكر أيضاً وجود الجوهر المادّي الخارجي الذي تعدّ الأعراض الطبيعية من حالاته، اذ ادّعى إنّنا نستنتج من الإحساس والتجربة وجود سلسلةٍ من الأمور المسماة بالأعراض والحالات، أمّا وجود الجوهر الجسمي الذي هو منشأ حالات الضمير والوجدان فلا تؤيّده التجربة ولا يشهد له الحسّ.

هيوم وأتباعه يعدّون النفس سلسلةً من التصوّرات المتعاقبة التي تظهر في الذهن، لذلك قال: «**لِمَ يجب عليَّ افتراض وجود جوهرٍ مادّيٍّ؟! حينما أثق بشعوري، أجد وجود بعض الأعراض لكنّني لست قادراً على معرفة جوهرٍ يمكن عدّه مادّةً لها**».

كلامه صحيحٌ على وفق آرائه الشخصية، إلا أنّ متبنّياتنا الفكرية تفرض علينا عدم موافقته في ذلك، فنحن نؤمن بوجود الجواهر للأشياء عن طريق الاستنباط؛ ولكن كيف يتمّ الاستنباط هنا؟ للإجابة عن هذا السؤال نقول: الاستنباط يبدأ بسلسلةٍ من العلائم والدلالات التي تكتنف ذهن الإنسان وتعينه على فهم ما لا يمكن إدراكه بشكلٍ مباشرٍ، وبعد ذلك يقوم الذهن بعمليةٍ دقيقةٍ لاستكشاف حقائق الأمور. إذن، عملية الاستنباط تختلف عن الإعمام، فهي عبارةٌ عن تعمّقٍ في باطن الذهن لمعرفة حقائق الأُمور التي لا يمكن تحصيلها عن طريق الحسّ وحده، فالحسّ مجرّد علامةٍ ترشد الذهن إلى موضوع الاستنباط بصفته نوراً يهتدي به التائه في البيداء ليلاً.[1]

- قيمة المعرفة الحسّية

يعتقد ديفيد هيوم أنّ الإنسان بإمكانه الاطمئنان لكلّ ما يدركه الذهنُ عن طريق الحواسّ، فالمعلومات برأيه متحصّلةٌ من ارتباط الذهن بعالمه الخارجي؛ ومن ثم فكلّ ما يكتنفه من مسائل غير محسوسةٍ هي في الحقيقة لا تعدو كونها مجرّد أوهامٍ تراوده وتخيّلاتٍ من صناعته لا غير، لذا فهي عاريةٌ من أيّة قيمةٍ معرفيةٍ.

وقال لو أنّنا أعرنا لكلّ أمرٍ وهميٍّ تتخيّله أنفسنا أهميةً وأضفينا له قيمةً، سنقع في محذورٍ لا محالة وفي نهاية المطاف سوف نصل إلى نفقٍ مظلمٍ لا مخرج منه، ومن ثم لا تبقى أيّة قميةٍ لمعارفنا لأنها لا تعيننا على إدراك الحقيقة من بين كلّ تلك الأوهام الزائفة.

أمّا اقتراحه لحلّ هذه المعضلة الفكرية، فهو عدم التمييز بين النمطين اللذين طرحهما إيمانوئيل كانط، لأنّهما يتعلّقان بعالم المادّة والحواسّ، في حين أنّ التصوّرات متعلّقةٌ بعالم الذهن؛ لذا لا بدّ من وجود ارتباطٍ بين العلم والمعلوم.

[1] - المصدر السابق، ص 382.

الإشكال الذي يطرح على رأي هيوم هذا، يكمن في أنّ الارتباط الذي يدّعيه غير كافٍ لإثبات المطلوب على وفق متبنّياته الفكرية، فاعتبار أنّ هذه التصوّرات على نوعين - منها ما هو موجود في الخارج ومنها من صياغة الذهن - يرد عليه أنّ الذهن عاجزٌ عن إبداع شيءٍ من تلقاء نفسه، فما يتصوّره عبارةٌ عن معقولاتٍ أوّليةٍ ترتكز عليها المعقولات الثانية؛ وفي هذه الحالة تحلّ معضلة المعرفة التي احتار بها هذا الفيلسوف. المعقولات الأولى هي ذات الماهيات الموجودة في الخارج ومن ثمّ انطبعت في الذهن، وقد اتّصفت بميزاتها الخاصّة نظراً لأنها مكنونةً في وعاء العقل، فهي الأمور الخارجية نفسها لكنّها تتّصف بطابعٍ آخر عند حلولها في الذهن، ومن ثم فهي ذات صلةٍ عينيةٍ بالعالم المادّي.

إذن، هناك فرقٌ بين ادّعاء أنّ الصورة المحسوسة تلج في الذهن من العالم الخارجي فتمتزج مع تلك التصوّرات التي صاغها الذهن من تلقاء نفسه ليركّب منها أموراً خاصّةً، وبين عدّ الذهن عاجزاً عن صياغة أيّ شيءٍ من دون وجود مؤثّرٍ خارجيٍّ. استناداً إلى أدلّة الوجود الذهني، فإنّ ماهيات الأشياء بعينها موجودةٌ في الذهن، وهناك تكتسب ميزاتٍ معيّنةً لتصبح (معقولات أولى)، ومن ثمّ يطلق عليها (معقولات ثانية)؛ ونتيجة امتزاج هذين الصنفين من المعقولات تنشأ المعرفة لدى الإنسان.

ولو قلنا إنّ الذهن لا يصوغ أيّ أمرٍ من جرّاء نفسه، بل إنّ المعقولات الأولى هي السبب في وجود المعقولات الثانية، فمشكلة هيوم المعرفية سوف تحلّ أيضاً.

القوّة المدركة للإنسان تقوم بنشاطٍ انتزاعيٍّ، وهو الذي يوجد في الذهن البديهيات الأوّلية في المنطق وأغلب المفاهيم العامّة للفلسفة، وهذه العمومية ناشئةٌ من كونها أشمل التصوّرات التي تنطبع في الذهن بحيث لا يمكن أن يوجد ما هو أعمّ منها، كتصوّر الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان، وما إلى ذلك. هذه المفاهيم العامّة من حيث الظهور في الذهن، تعتبر متأخّرةً عن المفاهيم الخاصّة، ولا سيّما أنّها متأخّرةٌ عن المحسوسات الخارجية، وهي من هذه الجهة تكون في الدرجة الثانية - معقولات ثانية - ولكنّها من الناحية المنطقية تكون بديهيةً أوّليةً، أي إنّها في الدرجة الثانية من الناحية الفلسفية والنفسية، وفي الدرجة الأُولى من الناحية المنطقية.

نظرية هيوم في الطبيعة البشرية تنظر إلى الإنسان من حيث الانفعال لا العقل، فهو لا يطلق على المدركات العقلية مصطلح (أفكار) كما فعل لوك، بل يطلق عليها (إدراكات)، ويقسّمها إلى نوعين، انطباعات وأفكار. ويميّز بين المواضيع التي تنطبع في الذهن على أساس تمييزه بين الإحساس والخبرة من جهةٍ، والتفكير والاستدلال من جهةٍ أخرى، فالعقل برأيه كي يتمكّن من التفكير والاستدلال، يجب أن تتوفّر لديه في بادئ

انطباعاتٍ تنشأ من الشعور والإدراك الحسّي.

ويميز هيوم بين الانطباعات والأفكار على النحو الآتي: الفرق بينهما يتمثّل في درجة القوّة والفاعلية التي تؤثّر على العقل وتدخل عن طريقها في التفكير والوعي، فتلك الإدراكات التي تترسّخ في الذهن يمكن أن نسمّيها انطباعات، ومن خلالها يمتلك الإنسان كلّ أحاسيسه وانفعالاته وعواطفه بصورتها التي تتجلّى في نفسه لأوّل مرّةٍ؛ وقد وصف هذه الأفكار بأنّها صور خافتة.

ويضيف هيوم إلى نظريته حول العلاقة بين الانطباعات والأفكار توضيحاً هامّاً جاء فيه: «**بما أنّ الأفكار تعتبر صوراً للانطباعات، لذا يمكننا أن نكوّن أفكاراً ثانويةً تكون صوراً للأفكار الأوّلية، فاللون الأحمر الذي أُفكّر فيه هو صورةٌ ذهنيةٌ لإدراكي الحسّي لهذا اللون، وهذه الصورة الذهنية هي فكرةٌ أوّليةٌ تؤدّي إلى تكوين فكرةٍ ثانويةٍ تصبح فيما بعد صورةً ذهنيةً من مستوىً ثانٍ أكثر تجرّداً عن فكرة اللون ذاتها**». ويذهب إلى أنّ هذا التمييز بين الفكرة الأوّلية والفكرة الثانوية ليس استثناءً من نظريته حول أرجحية الانطباعات على الأفكار، بل هو تأكيدٌ لها، ذلك لأنّه يثبت إمكانية أن تقوم الفكرة الأوّلية بدور انطباعٍ من مستوىً ثانٍ يؤدّي إلى ظهور فكرةٍ ثانويةٍ. ومعنى هذا أنّ ما يسمّيه هيوم بالانطباع ينطبق على ما تستقبله الحواسّ من إدراكاتٍ، وأيضاً على ما يستقبله العقل من أفكارٍ أوّليةٍ.

ومن جملة اعتراضات هذه الفيلسوف هو تساؤله عن السبب الذي يدعوه للاعتماد على أمرٍ لا يدركه بحواسّه، اذ قال: «**يمكنني أن أثق بحواسّي لأنّني لم أخترعها، فقد أدركت بواسطتها شيئاً ثمّ ارتسمت صورته في مخيّلتي، فيدي عندما تلمس شيئاً ساخناً لا تشعر بالبرودة بتاتاً؛ لذلك أصدّق شعور يدي الحقيقي ولا أقبل بشيءٍ آخر سواه**». يمكن القول إنّ كلام هيوم هذا صحيحٌ بنسبة خمسين بالمائة، فالجانب الباطل منه هو عدم قبوله لأيّ شيءٍ آخر خارجٍ عن حواسّه المادّية؛ فيا ترى هل أنّ العلم المادّي يُثري الذهن البشري عن كلّ تلك العلوم والمعارف الغيبية والماورائية التي لا حدّ لها ولا حصر؟ فهل أنّ المعرفة الحقّة تتحصّل لدى الإنسان عن طريق هذه النافذة المادّية الضيّقة؟ ونحن بدورنا نطرح عليه السؤال الآتي: بالنسبة إلى العلوم والمعارف التي تمتلكها وتقرّ بحتميتها وصوابها وتستدلّ بها وتناقش الآخرين وتناظرهم على أساسها، هل تستطيع أن تجزم بأنّك حصلت عليها من هذه النافذة المادّية ومن حواسّك الملموسة فقط؟! إنّ الذي ينكر المعارف والحقائق الماورائية لا بدّ له أن ينكر كلّ حقيقةٍ ثابتةٍ وأصلٍ معتبر وعلّةٍ قطعيةٍ.[1]

---

[1] - المصدر السابق، ص 90.

- برهان النَّظم

برهان النَّظم يُعدّ أبسط البراهين التي استُدلّ بها لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى، لذا فهو أكثرها شيوعاً بين العلماء، اذ استدلّ به القرآن الكريم عاداً الكائنات ونظامها الدقيق الذي يحكمها آياتٍ - علائم - على وجود البارئ جلّ شأنه.

فحوى هذا البرهان أنّ النَّظم الموجود في الكون دليلٌ على وجود ناظمٍ له، وقيل بأنّه يختلف عن سائر البراهين التي طرحت على هذا الصعيد وبما فيها براهين المحرّك الأوّل، والوجوب والإمكان، والحدوث والقِدم، والصِّدِّيقين. هذه البراهين تطغى عليها صبغةٌ فلسفيةٌ كلاميةٌ، أي إنّها ترتكز على قواعد عقلانية محضة، في حين أنّ برهان النَّظم يعدّ من سنخ البراهين الطبيعية والتجريبية التي تناظر إلى حدٍّ ما تلك البراهين التي استدلّ بها التجريبيون.

ديفيد هيوم هو أحد الفلاسفة الغربيين الذين قدحوا بهذا البرهان الذي يعدّ أهمّ قاعدةٍ يستند إليها أصحاب النزعة اللاهوتية لإثبات وجود الله تعالى، ومنذ تلك الآونة زعم بعض العلماء الغربيين أنّه باطلٌ ولا يمكن الاعتماد عليه لإثبات المطلوب الأمر الذي رسّخ النزعة المادّية بين الشعوب الغربية، ويمكن القول إنّ إنكاره هو السبب الأساسي في رواج الفكر المادّي في العصر الحديث ولا سيّما في العالم الغربي.

دوّن هذا الفيلسوف كتباً عدّة، ومن بينها كتابه الشهير الذي طُبع بعد وفاته (محاورات في الدين الطبيعي) الذي ذكر شبهاته فيه، اذ ساق هذه الشبهات على لسان شخصين افتراضيين، أحدهما (كلينثس) وهو الذي يدافع عن برهان النَّظم، في مقابل (فيلون) الذي يشكّك به ويبدي اعتراضاتٍ وشبهاتٍ حوله؛ وعلى هذا الأساس طرح نقاشاً على لسان هاتين الشخصيتين.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هيوم لا يتبنّى فكراً مادّياً بحتاً، فقد انتقد المادّيين واللاهوتيين على حدٍّ سواء، لذلك بذل قصارى جهوده لإثبات أنّ البراهين التي أقامها علماء اللاهوت ضعيفةٌ ولا تفي بالغرض، لأنه يرى الإيمان أمراً نفسانياً وإذا اعتبرنا برهان النَّظم معياراً عقلياً يرد على هذا الاعتقاد أنّ النَّظم المشهود في الطبيعة إن لم يكن دليلاً كافياً، فهو على أقلّ تقديرٍ قرينةٌ على وجود علّةٍ أو عللٍ لنظم الكون شبيهةٌ بالعقل الإنساني؛ لذا ليست لدينا وسيلة سوى العقل كركيزةٍ نستند إليها بغية إثبات خصائص هذه العلّة أو العلل. يُشار أيضاً إلى أنّ هيوم قد تبنّى فلسفة الشكّ واللاأدرية، وسعى بكلّ ما لديه من قوّةٍ كي يقدح ببرهان النَّظم ويثبت عدم نجاعته في إثبات المدّعى، فقد قيل إنّه أفنى حياته في دراسة وتحليل الأدلّة التي يُعتمد عليها لإثبات وجود الله عزّ وجلّ، لذا نجده انتقد الأدلّة والبراهين التي استشهد بها علماء اللاهوت والفلاسفة وحاول تفنيدها بشتّى الوسائل؛ ولربّما

يكون السبب في ذلك رواج برهان النَّظم في تلك الآونة، اذ سخّر خمساً وعشرين عاماً من حياته تقريباً في هذا الصدد وكانت ثمرة ذلك كتابه الشهير (محاورات في الدين الطبيعي).[1]

ويُلخّص اعتراضه كما يأتي: برهان النَّظم متقوّمٌ على كون جميع المصنوعات البشرية المنتظمة لا تخلو من صانعٍ ماهرٍ، فالبيت لا يشيّد بلا بنّاء، والسفينة لا تتحرّك بلا ربّان؛ لذا لا بدّ للكون المنتظم من صانعٍ - خالق - نظراً لشبهه بالمصنوعات البشرية، وقد انتقد هذا الاستدلال بداعي أنّه مستندٌ إلى التَّشابه بين الكائنات الطبيعية والمصنوعات البشرية، وبطبيعة الحال فإنّ هذا التشابه بمجرّده لا يكفي لتسرية حكم أحدهما إلى الآخر بسبب اختلافهما، إذ إنّ مصنوعات البشر ذات منشأ صناعي، في حين أنّ الكون ذو منشأ طبيعي، لذا فهما صنفان من سنخين متباينين، فكيف يمكن أن نثبت لأحدهما حكم الآخر؟ صحيحٌ أنّنا جرّبنا مصنوعات البشر فتيقّنا أنّها لا توجد إلا بصنع صانعٍ عاقلٍ، لكننا لم نجرّب ذلك في الكون، فالكون لم يتكرّر وجوده حتّى نقف على كيفية خلقه وإيجاده، بل واجهناه مرّةً واحدةً؛ و بهذا لا يمكن أن تثبت لنا العلّة الموجدة له على غرار مصنوعات البشر إلا إذا جرّبناه قبل ذلك عشرات المرّات وشهدنا عملية الخلق والتكوين كما شاهدنا ذلك و جرّبناه في المصنوعات البشرية؛ فهذه هي الطريقة الوحيدة التي نتمكّن على أساسها من استنتاج أنّ الكون وما فيه من نظمٍ لا يمكن أن يوجد من دون خالقٍ عليمٍ وصانعٍ خبيرٍ.

الاشكال المذكور في الحقيقة ينمّ عن فهمٍ ساذجٍ وسطحيٍّ لبرهان النَّظم، ويدلّ على فقدان الغرب لمدرسةٍ فلسفيةٍ متكاملةٍ تدرك حقيقة هذا البرهان بصورته الصحيحة، إذ لا صلة له بتاتاً بالتشابه والتمثيل والتجربة، وإنما هو برهانٌ استدلاليٌّ تامٌّ يحكم العقل بصحّته بعد ملاحظة طبيعة النظام، اذ يدرك عندئذٍ أنّه قد وجد بفعل فاعلٍ عاقلٍ هو خالقٌ قديرٌ.

- برهان النَّظم من وجهة نظر كلينتس

طرح هيوم برهان النَّظم على لسان كلينتس كما يأتي: لنلقي نظرةً على العالم في جميع مكوّناته وأجزائه بصغيرها وكبيرها، سنجده عبارةً عن آلةٍ عظيمةٍ مكوّنةٍ من اجتماع عددٍ غير متناهٍ من الآلات الصغيرة، وكلّ واحدةٍ من هذه الآلات هي الأخرى مكوّنةٌ من أجزاء أدقّ وأصغر، وهلمّ جرّاً حتّى نصل إلى مرحلةٍ يعجز فيها العقل عن إدراك أجزائها.

هذه الآلات المتنوّعة وأجزاؤها الظريفة قد حُبكت بدقّةٍ فائقةٍ بحيث تعمل باتّزانٍ وتناسقٍ مذهلٍ يثير

[1] - ريتشارد بوبكين - أُوروم سترول، كلّيات فلسفه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: جلال مجتبوي، ص 231.

دهشة كلّ إنسانٍ، لذا لا نجد بدّاً حينئذٍ من التأمّل فيها والإمعان بدقّتها. الطبيعة بكلّ ما فيها من كائناتٍ وجماداتٍ متّسقةٌ اتّساقاً عجيباً فيما بينها ومع غاياتها، وهي شبيهةٌ إلى حدّ كبيرٍ بتلك الاختراعات والصناعات البشرية المتقنة وكأنّ هناك ذهناً فكّر في إيجادها، وهذه الحالة تنطبق على تفكير الإنسان في صناعة متطلّبات حياته.

إذن، الشبه بين الطبيعة المنظومة في جميع أجزائها وبين المصنوعات المرتّبة التي أبدعتها يد الإنسان، يفسح المجال لنا للمقارنة بين مختلف العلل التي أوجدت الأشياء الطبيعية والصناعية، وعلى هذا الأساس بإمكاننا تشبيه صانع الطبيعة بالروح الإنسانية الخلاقة رغم وجود بونٍ شاسعٍ بين النَّظم الطبيعي المذهل والصناعة البشرية. فهذا البرهان غير التجريبي يثبت لنا وجود الله من دون ترديدٍ، اذ نثبت أنّه موجودٌ من خلال تشبيه وجوده بوجود الروح والعقل لدى الإنسان.[1]

- برهان النَّظم من وجهة نظر فيلون

طرح هيوم برهان النَّظم على لسان فيلون كما يأتي: عندما نشاهد بيتاً سوف نجزم بالقطع واليقين بأنّه بُني بواسطة بنّاءٍ، فهو معلولٌ لعملية البناء التي جرّبناها في حياتنا، ولكن ليس لدينا يقينٌ بكون العالم يشبه هذا البيت، لذا لا يمكننا الاستدلال على وجود علّةٍ له نظير العلّة التي أوجدت البيت؛ وهذا الاختلاف في الاستنتاج يتّضح لنا بشكلٍ جليٍّ حينما ندرك أنّنا نستند في تصوّرنا هذا إلى الظنّ والتخمين فحسب.

ربّما يكون للمادّة نظمٌ إلى جانب الروح الموجودة فيها، فتصوّر وجود عددٍ من العناصر المنتظمة مع بعضها بتأثير علّةٍ باطنيةٍ مجهولةٍ، ليس أكثر تعقيداً من تصوّر صورٍ منتظمةٍ في روحٍ عالميةٍ كبرى ترتّبت مع بعضها بواسطة علّةٍ باطنيةٍ مجهولةٍ. إذن، هل من الممكن ادّعاء أنّ العالم المنتظم لا بدّ من أن يكون ناشئاً من صنع صانعٍ، فنحن لم نجرّب هذا الأمر في الكون إلا مرّةً واحدةً؛ فإذا أردنا إثبات المدّعى فلا بد من أن نعتمد على تجربةٍ نتعرّف من خلالها على مبدأ العالم. بناءً على ما ذكر لا يمكن لأحد ادّعاء أنّ المدن المنتظمة والمباني المشيّدة على الأرض والسفن الجارية في البحار والتي هي من صنع البشر، تشابه صياغة الكون وما فيه من نظمٍ محبوكٍ؛ فهل رأى أحدٌ ذلك كما نرى الأشياء على الأرض؟ فيا أيها الإنسان، هل شاهدت تكوين العالم بأُمّ عينيك؟! وهل أنّ عمرك طويلٌ بحيث تمكّنت من خلاله معرفة جميع التطوّرات والأحداث والظواهر الكونية التي طرأت على العالم وأدّت إلى نظمه؟! قطعاً أنت لا تملك دليلاً على ذلك، فأنت غير قادرٍ على وصف الله بصفة الكمال وأنت عاجزٌ عن تنزيهه من الوقوع في الخطأ والاشتباه وعدم الانتظام في أفعاله. على أقلّ تقديرٍ يجب عليك الإقرار بأنّ

[1] - المصدر السابق، ص 209 - 210.

ذهنك محدودٌ ولست قادراً على إصدار حكمٍ بكون هذا النظام الشامل فيه خللٌ أو لا، فهل يتمكّن قرويٌّ أُميٌّ من شرح وتحليل أشعارٍ كنائيةٍ عميقة المعنى ويبدي رأيه فيها لدرجة أنّها تكون عاريةً من كلّ عيبٍ ونقصٍ؟!

حتّى وإن كان هذا العالم ذا نظمٍ متكاملٍ عارٍ من أيّ نقصٍ وخللٍ، فهو مع ذلك مجهولٌ وخفيٌّ علينا، ومن ثم لا يوجد لدينا مسوّغٌ يحتّم علينا نسبة تكامله هذا إلى صانعه، فلو تأمّلنا في صناعة سفينةٍ بحريةٍ سوف نتعجّب من حذاقة صانعها ومهارته، ولكنّنا إن أُخبرنا بأنّ هذا الصانع هو أحمقٌ لم يبتدع شيئاً من نفسه وإنّما قلّد الآخرين الذين أفنوا حياتهم في وضع أُسسها وحبكة تقنيتها؛ فهل عندئذٍ سيبقى شعورك تجاهه على حاله من دون أن يطرأ عليه تغييرٌ؟! إذن، ربّما يكون هذا العالم المنظوم مسبوقاً بعوالم أخرى كثيرة تطوّرت شيئاً فشيئاً لتصل إلى هذه الدرجة من النَّظم والترتيب طوال عصورٍ متماديةٍ. فيا ترى من ذا الذي بإمكانه الحكم على حقيقة هذه الأمور بحيث تكون له القدرة على تشخيص الفرضية الصحيحة من السقيمة؟!

نحن لا نمتلك أيّ علمٍ في هذا المضمار، ولسنا مخوّلين بأن ندلو بدلونا هنا لأنّنا لا نعرف مبدأ العالم، وتجاربنا ضئيلةٌ وضيّقة النطاق هنا بحيث لا يمكننا الجزم بأيّة فرضيةٍ مطروحةٍ؛ ومع ذلك لا بدّ من طرح فرضيةٍ هنا، لكن على وفق أيّ قاعدةٍ؟ أَهناك قاعدةٌ أخرى غير تلك التي اعتدنا عليها في المقارنة بين الأشياء لنتعرّف على أوجه التشابه والاختلاف فيما بينها؟ فهل عقلنا له القابلية على معرفة علّة تكاثر الحيوان أو تنامي النبات بطريقةٍ أخرى من غير مقارنة ذلك مع الآلة الإنتاجية الميكانيكية؟

الاستدلال التمثيلي الذي يعتمد عليه برهان النَّظم يستند إلى افتراض وجود ناظمٍ للكون، لكن حتّى وإن تمّ إثبات وجود هذا الناظم على وفق هذا البرهان فليس من الممكن إثبات صفاته الحميدة على هذا الأساس، فتصوّر وجود إلهٍ رؤوفٍ عادلٍ لا يمكن بتاتاً إثبات صحّته عن طريق مقارنة آثاره الموجودة في الكون مع أعمال الإنسان.

إذن، حتّى وإن افترضنا أنّ ذلك الناظم يشبه الإنسان، فما هو الدليل على إثبات صفاته الحميدة؟ فالخالقية شيءٌ والـحُسن شيءٌ آخر؛ ولو أخذنا بنظر الاعتبار تلك الكوارث الطبيعية المدمّرة كالعواصف والبراكين والزلازل وما شاكلها، فهل يمكن ادّعاء أنّها من صنع عقلٍ سليمٍ أو شيءٍ يتّصف بصفاتٍ حميدةٍ فضيلةٍ؟![1]

- خلاصة آراء هيوم حول برهان النَّظم

يمكن تلخيص آراء الفيلسوف ديفيد هيوم حول برهان النَّظم في النقاط الآتية:

---

[1] - المصدر السابق، ص 212 - 224.

1) برهان النَّظم لا يعدّ برهاناً عقلياً محضاً ولا يتقوّم على البديهيات الأوّلية، فهو برهانٌ تجريبيٌّ تمخّض عن التجربة الطبيعية، لذا لا بدّ من أن تتوفّر فيه الشروط الواجب توفّرها في البراهين التجريبية.

2) المدّعى في هذا البرهان هو تشبيه النَّظم الموجود في الكون مع النَّظم الذي يصنعه العقل الإنساني، فالطبيعة المحبوكة والمتناسّقة في مختلف جوانبها تشابه البناء المنتظم الذي يشيّده الإنسان أو السفينة المتقنة الصنع والتي تجوب عباب البحار؛ فهذه المصنوعات الناشئة من الفكر والتعقل تدلّ على وجود إنسانٍ صنعها، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الكون، فنظمه ليس اعتباطاً ولا بدّ من وجود صانعٍ أبدعه.

3) هناك قاعدةٌ عامّةٌ يُعتمد عليها في البراهين التجريبية فحواها أنّ أوجه الشبه بين المعلولات تدلّ على تشابه العلل الموجدة لها، ونتيجة هذا الكلام أنّ المصنوعات البشرية المتقنة تدلّ على وجود عقلٍ إنسانيٍّ مدبّرٍ أوجدها، لذا يمكن عدّها مماثلةً للطبيعة المتقنة التي يجب وأن تكون من صنع صانعٍ مدبّرٍ.

أمّا النقد الذي طرحه على أوجه الاستدلال في برهان النَّظم، فيمكن بيانه في النقاط الآتية:

1) لا يوجد تشابهٌ بين المصنوعات البشرية والآثار الطبيعية، لذلك لا مجال لادّعاء أنّ هذه الآثار قد وجدت على أساس تفكيرٍ مسبقٍ، ومن ثم لا يمكن تشبيه العالم ببناءٍ متّسقٍ أو آلةٍ متكاملة الأجزاء وزعم أنّه خلق بتدبير مدبّرٍ بغية تحقيقٍ هدفٍ معيّنٍ؛ فأوجه الشبه هذه ليست تامّةً ولا تفيد الجزم واليقين، بل هي مجرّد حدسٍ وتخمينٍ.

2) نحن عن طريق التجربة، أدركنا أنّ الإنجازات البشرية قد تحقّقت نتيجةً للإرادة والعلم، لكنّنا لم نجرّب ذلك على الآثار الطبيعية حتّى نعلم كيف نشأت. فالإنسان منذ خلقته شاهد كثيراً من الإنجازات البشرية المتقنة والصناعات المحبكة على وفق نظمٍ وترتيبٍ وفي مسيرةٍ دامت طويلاً حتّى انتهت إلى ما هي عليه من روعةٍ وإتقانٍ، إلا أنّ تجربته هذه محدودةٌ في نطاق صناعاته وإبداعاته فحسب لأنه لم يجرّب عوالم أخرى غير هذا العالم لكي يستنتج من صنعها أنّ عالمنا أيضاً مصنوعٌ من قبل صانعٍ مدبّرٍ، كما لم يشهد مسيرة النَّظم الموجودة في هذا العالم ولا يدري متى وكيف بدأت؛ لذلك لا يمكنه تشبيه النَّظم الطبيعي بالنَّظم المتحقّق في تشييد المبنى أو السفينة والذي تكامل على مرّ العصور.

3) الهدف من هذا البرهان هو إثبات وجود إلهٍ ذي حكمةٍ بالغةٍ وقدرةٍ لا متناهيةٍ وكمالٍ مطلقٍ، لكنّنا حتّى وإن افترضنا أن مبدع الكون وخالقه هو مدبّرٌ له إرادةٌ وعقلٌ على غرار ما لدى الإنسان من قدراتٍ إدراكيةٍ؛ فهذا الادّعاء لا يكفي لإثبات الصفات الفريدة التي نُسبت إليه من حكمةٍ وقدرةٍ وكمالٍ.

حتّى لو قلنا إنّ هذا البرهان يثبت وجود الناظم، لكن لا يمكننا الاستناد إلى تجاربنا الطبيعية وزعم أنّ عالمنا هو أكمل العوالم وناشئٌ من حكمةٍ ودرايةٍ، فنحن لم نلمس سوى هذا العالم ولا علم لنا بما سواه من عوالم أخرى، لذا ليس هناك وجهٌ للمقارنة بينها. ويمكن تشبيه هذا الأمر بإنسانٍ أُمّيٍّ لم يطالع في حياته أكثر من كتابٍ أدبيٍّ واحدٍ هو الأروع بين جميع المصادر الأدبية، ثمّ نطلب منه أن يثبت لنا بأنّ هذا الكتاب هو أفضل الكتب المدوّنة في الأدب.

4) لنفترض أنّ هذا العالم هو أفضل العوالم بحيث لا يوجد عالمٌ آخر أفضل منه، فهذه الأفضلية بطبيعة الحال ليست دليلاً على وجود الصانع الذي هو واجب الوجود ويتّصف بالكمال المطلق والغنى بالذات؛ كما أنّه لا يثبت لنا أنّ هذا العالم أفضل العوالم، فكيف يمكن افتراض ذلك وهو أوّل عالمٍ خلقه الخالق دون تجربةٍ مسبقةٍ ولم يقلّد في صنعه أحداً؟! فما الذي يثبت لنا أنّ الصانع قد صنع هذا العالم من دون أن يقلّد غيره؟ وما الذي يثبت لنا أنّه حبكه وصاغه منذ بدايته على وفق نظمٍ وترتيبٍ؟ أَلا يمكن القول إنّ نظمه قد حدث إثر تكرار التجربة والصنع؟

5) هناك نواقص ومساوئ كثيرة موجودةٌ في هذا العالم، وهذا يتعارض تماماً مع ادّعاء وجود ناظمٍ حكيمٍ، اذ قال: «**في العالم شرٌّ، ولذا لا يمكن بواسطة برهان النَّظم أن ننسب الصفات الأخلاقية إلى الناظم الإلهي**»، فكيف نبرّر الكوارث الطبيعية من أعاصير وزلازل وأمراض مسرية، وغيرها من شرور تؤرّق البشرية جمعاء؟!

- نقد آراء هيوم

الانتقادات والآراء التي طرحها ديفيد هيوم ليس من شأنها تفنيد دلالة برهان النَّظم، وفيما يأتي نثبت سقمها وهشاشتها:

لقد تصوّر ديفيد هيوم أنّ برهان النَّظم من سنخ البراهين التجريبية، وهذا التصوّر خاطئٌ لأنّنا نعتمد على البراهين التجريبية حينما نروم معرفة الصلة بين أمرين محسوسين، وهذا بمعنى أنّ هذه البراهين يمكن الاعتماد عليها لاستكشاف العلاقة بين مكوّنات الطبيعة وأجزائها وليس من الممكن الاستدلال بها فيما وراء ذلك، أي إنّها غير ناجعةٍ لمعرفة واقع العلاقة بين أمرٍ طبيعيٍّ وآخر ماوارئيّ.

لا شكّ في أنّ التجربة مقتصرةٌ على المشاهدات الحسّية وبإمكاننا تسخيرها كمرتكزٍ للتعرّف على الظواهر الطبيعية واستكشاف علّتها أو عللها عن طريق الاختبار والتقصّي المادّي؛ والأمثلة في هذا المضمار كثيرةٌ، ومنها عملية تبخير الماء بالحرارة وانجماده بالبرودة، فهذه الحالات بطبيعة الحال لا بدّ من أن تكون ناشئةً من تأثير مؤثّرٍ وفعل فاعلٍ، والتجربة أثبتت لنا أنّنا حين مشاهدة عاملين متواليين فالعقل يحكم بأنّ أحدهما يعدّ علّةً للآخر. إذن، الشرط المفترض لتحقّق التجربة هو كون الحالات التي تطرأ على الشيء محسوسةً لنا وبإمكاننا لمسها

بحواسّنا الظاهرية، كالمشاهدة العينية.

بناءً على ما ذكر نتساءل قائلين: هل أنّ الاستدلال بالنَّظم على وجود الناظم هو استنتاجٌ حسّيٌّ؟ أي هل هو برهانٌ تجريبيٌّ؟ قبل أنّ نتناول أطراف الحديث عن ماهية برهان النَّظم، لا نجد ضيراً من الاستشهاد بأحد أنماط الاستدلال التي عدّها هيوم تجريبيةً بحتةً وشبّه وجه الاستنتاج في هذا البرهان بها. مرادنا هنا مثاله الذي ذكره حول دلالة المصنوعات البشرية على وجود صانعٍ عاقلٍ لها، لذا نطرح عليه السؤال الآتي: هل أنّ هذا الاستدلال يندرج في ضمن التجارب العقلية؟! أَمن الممكن عدّه برهاناً تجريبياً على غرار تلك البراهين التي نثبت على أساسها العلاقة الموجودة بين مختلف مكوّنات الطبيعة، كعلاقة الحرارة بتبخير الماء والبرودة بانجماده؟! فهل هذا الاستنتاج يعدّ من سنخ البراهين العقلية أو التجريبية؟! مثلاً كيف لنا أن نعلم بأنّ الحكيم ابن سينا كان فيلسوفاً أو طبيباً؟! وما هي الأدلّة التي نجزم على أساسها بأنّ فلاناً من الناس ذكياً وفلاناً غبياً؟! بطبيعة الحال نحن نتابع آثار هؤلاء وتصرّفاتهم لكي نحكم عليهم، فنحن لم نشاهد ولم نلمس بحواسّنا (عقل) ابن سينا ولا (ذكاء) فلان ولا (غباء) فلان، وإنّما أدركنا ذلك عن طريق استنتاجاتنا العقلية، وهي بكلّ تأكيدٍ تكفي لإثبات المدّعى؛ إذ ليس هناك عقلٌ أو فكرٌ مطروحٌ للبحث على طاولة تجاربنا الحسّية كي نزعم أنّ التجربة هي التي يجب أن تثبت ما يكتنفه وما يصدر منه، بل التجربة ذاتها أثبتت لنا أن لا أحد قادرٌ على إدراك مكامن العقل والفكر سوى العقل نفسه.

ونتساءل هنا أيضاً: ما هو الدليل على جزمنا بوجود عقلٍ لدى سائر الناس؟ فلماذا لا ينتابنا الشكّ في هذا الأمر؟ وما السبب في إجماع البشرية على أنّ المصنوعات البشرية تتزايد عظمةً وتقنيةً مع ارتفاع مستوى العقل والفكر لدى صانعها؟ وما المسوّغ لأن نقول إنّ كلّ مصنوعٍ يعكس ذوق صانعه؟ أَلَـم يقل ديكارت إنّ الحيوانات - باستثناء الإنسان - عبارةٌ عن آلاتٍ عديمة الشعور ولها القابلية على ردّة الفعل تجاه ما يطرأ عليها؟! فكيف يمكننا الحكم على الحيوانات بأنّها عديمة الشعور والعقل في حين أنّ بني آدم لهم عقلٌ وشعورٌ؟! فهل هناك برهانٌ تجريبيٌّ يثبت هذه القاعدة العقلية؟!

الاستنتاج العقلي لدى الإنسان ليس كافياً لإثبات أنّ ما لديّ لا بدّ من أن يكون موجوداً لدى جميع البشر، فهذا الكلام حسب القواعد المنطقية يسمّى (تمثيل)، أي عدّ أحد الأشخاص معياراً لتقييم الآخرين؛ في حين أنّ المنهج التجريبي يعني إخضاع مجموعةٍ من الناس للتجربة - ويتراوح عددهم بين القلّة والكثرة حسب موضوع البحث - بغية إثبات أنّ أحد الأمور الشائعة بين عيّنة البحث لا يختصّ بها فحسب، بل هو أمرٌ عامٌّ يسري إلى جميع أفراد النوع البشري. لذا فإنّ معرفة مدى القدرة العقلية للإنسان عن طريق ما يخلّفه من آثارٍ ومصنوعاتٍ

هي في الحقيقة ليست من سنخ التمثيل المنطقي وكذلك ليست من سنخ الاستدلال التجريبي، بل هي برهانٌ عقليٌّ.

الإنسان يشعر مباشرةً في باطنه بامتلاك شيءٍ اسمه عقلٌ أو إرادةٌ أو فكرٌ، ويُدرك بأنّ هذه الأمور هي التي تمنحه الإرادة والقدرة للقيام بأفعاله؛ وعلى هذا الأساس فهو حتّى وإن لم يدرك وجود هذه الأمور لدى الآخرين بشكلٍ مباشرٍ، إلا أنّه يتوصّل إليها ويجزم بوجودها عن طريق ما يبدر منهم من أفعالٍ وتصرّفاتٍ، فحينما يمسك بقلمٍ ويجعله على ورقةٍ بيضاء، بإمكانه حينها تصوّر آلاف الصور والأحرف والكلمات التي قد يخطّها بهذا القلم، ولو أنّه كتب جملةً مفيدةً ذات دلالةٍ صحيحةٍ فهذا يعني ضعف احتمال وجود الصدفة على هذا الصعيد وبلوغه أدنى درجة والبتّ بأنّه دوّن ما دوّن عن قصدٍ وإرادةٍ، إذ كيف يمكن للصدفة أن تجمع تلك الحروف في إطار كلماتٍ، والكلمات في إطار جملةٍ مفيدةٍ لمعنى يصحّ السكوت عليه؟! لذا فاحتمال الصدفة هنا ضئيلٌ بحيث لا يمكن تصوّره، والعقل السليم بطبيعة الحال يرفض هذا الأمر جملةً وتفصيلاً؛ ومن ثم يثبت لنا وجود عقلٍ وإرادةٍ لهذا الكاتب الذي دوّن جملته في إطار المعنى المراد.

كما أشرنا آنفاً، فإنّ المصنوعات البشرية التي تدلّ على وجود عقلٍ بشريٍّ مدبّرٍ، لا يمكن ادّعاء أنّ الاستدلال بها على وجود صانعٍ مدبّرٍ للكون هو من سنخ التمثيل المنطقي حسب التوضيح الذي ذكرناه - كما لو تيقّن الإنسان من وجود قلبٍ لدى جميع بني آدم من منطلق امتلاكه قلباً - وهو كذلك ليس من سنخ البراهين التجريبية التي تثبت وجود شيءٍ عن طريق الحسّ والتجربة؛ بل هو برهانٌ عقليٌّ يشابه البراهين التي يستدلّ بها العقل على صعيد المسائل التأريخية المتواترة.

إذن يثبت لنا مـمّا ذكر أنّ معارفنا الشخصية وما لدينا من معلوماتٍ حول القدرات العقلية لدى سائر الناس، هي ليست من سنخ البراهين التجريبية؛ لذا من الأولى بمكانٍ عدم عدّ برهان النَّظم من سنخ البراهين التجريبية لأنه يرتبط بالكون وبالبارئ جلّ وعلا.

إنّ من يدّعي كون برهان النَّظم يندرج في ضمن البراهين التجريبية هو في الواقع يؤمن باللاهوت التجريبي إن صحّ القول، اذ يتصوّر أنّ القائلين به عدّوا آيات الله تعالى سبيلاً لمعرفته عن طريق حسّهم وتجربتهم؛ وعلى هذا الأساس زعم قدرة الإنسان على معرفة العلوم اللاهوتية بنفس الأسلوب الذي يعتمد عليه علماء الطبيعة لمعرفة ما يكتنفها من قضايا لدرجة أنّه همّش جميع البحوث والمسائل الفلسفية الدقيقة وجرّد علم اللاهوت من كلّ استدلالٍ عقليٍّ فلسفيٍّ. لقد غفل هذا المدّعي عن كون التجربة لا تفيدنا شيئاً سوى معرفة آثار الله تعالى في الكون، وأنّ معرفة الذات الإلهية المقدّسة على أساس هذه الآثار هو استدلالٌ عقليٌّ محضٌ.

لقد ظنّ هيوم أنّ علماء اللاهوت يرومون إثبات كون النَّظم الموجود في الطبيعة شبيهٌ للنَّظم الموجود في المصنوعات البشرية، واعتمدوا على تشابه العلل والمعلولات لاستدلال أنّ الكون شبيهٌ بآلةٍ ضخمةٍ أو بناءٍ عظيمٍ متناسقٍ ومترامي الأطراف، وأكّد على أنّه شبيهٌ بآلةٍ منتظمةٍ أو نباتٍ أو حيوانٍ قبل أن يكون شبيهاً بسفينةٍ أو بناءٍ من صنع العقل البشري.

نردّ على هذا الكلام بالقول: أنت تدّعي أنّ الكون ليس شبيهاً بسفينةٍ أو بناءٍ، وإنّما يشابه ما فيه من مكوّناتٍ طبيعيةٍ فحسب. فهل يمكن لعاقلٍ تصوّر أنّ العالم لا يشبه نفسه؟! أَلا يعدّ كلّ نباتٍ وحيوانٍ جزءاً من هذا الكون؟! نؤكّد لك أنّ هذا النبات والحيوان هو محور بحثنا، فهو قد خُلق وحُبك بتناسقٍ واتّزانٍ مثل اتّساق واتّزان الآلة الميكانيكية المتقنة الصنع، بل هو أكثر تطوّراً وإتقاناً بأضعافٍ مضاعفةٍ من كلّ آلةٍ مصنوعةٍ بيد الإنسان؛ وبما أنّ آيات الصنع في الطبيعة أعظم وأدقّ من الحبكة الموجودة في الآلات الميكانيكية وسائر الصناعات البشرية، لذا نقول إن تمتّع صانع السفينة بعقلٍ وفكرٍ فذٍّ، فالعالم الذي يتمثّل بطبيعته المنتظمة لا بدّ من أن يكون حينئذٍ ناشئاً إثر صنع صانعٍ أعظم وأسمى وأرقى من العقل الإنساني.

يدّعي هيوم أنّ ماهية البرهان هي التشبيه بين صناعة ناظم الكون وصناعة الإنسان، لكنّ هذا الادّعاء غير صائبٍ جملةً وتفصيلاً، فمن المستحيل بمكانٍ زعم أنّ نظم خالق الطبيعة (الله) ينطبق بالكامل مع نظم المخلوق (الإنسان)؛ فالبارئ العزيز الجليل منزّهٌ من كلّ شبيهٍ ونظيرٍ في وجوده وفي أفعاله وخلقته.

الإنسان جزءٌ من الطبيعة، لذا فهو يطوي مراحل في طور التنامي والتكامل، وهو يبذل غاية مساعيه لتفعيل طاقاته وبلوغ درجة الكمال المنشود؛ لذا يمكن عدّ أنّ جميع حركاته تنصبّ في هذا المضمار، وبما أنّه ليس خالقاً للطبيعة التي يحيا في كنفها فتحكّمه بها إنّما يكون على أساس إقامة علاقةٍ مصطنعةٍ - غير طبيعيةٍ - بين أجزائها. إنجازات البشرية التي تتمثّل في المباني المتناسقة والمدن المنتظمة، هي في الواقع عبارةٌ عن سلسلةٍ من الحركات الطبيعية التي بدرت لأجل غايةٍ للصانع لا للمصنوع، فهو من خلال ارتباطه بها يروم تحقيق هدفٍ معيّنٍ، لذا يمكن القول إنّ الصناعة البشرية تتقوّم على الدعامتين الأساسيتين الآتيتين:

1) الترابط بين أجزاء المادّة المصنوعة بشكلٍ صناعيٍّ وليس طبيعياً.

2) هدف الصانع هو المحور الأساسي في هذه الصناعة، أي إنّ الصانع هو الذي يحقّق غرضه عبر ما يصنع ليزيح النقص عن نفسه ويفعّل شخصيته.

ومن المؤكّد أنّ هذين المبدئين لا يمكن تصوّرهما على صعيد خلقة البارئ عزّ وجلّ، إذ ليس من الممكن أن

تكون العلاقة بين أجزاء مخلوقاته غير طبيعيةٍ، ولا يمكن أن يكون الهدف الموجود هو هدف الصانع؛ إذ لا بدّ من أن تكون الصلة بين أجزاء المخلوقات طبيعيةً كما هو الحال في المنظومة الشمسية المترابطة على وفق نظامٍ طبيعيٍّ محبكٍ ودقيقٍ يعمّ جميع الكائنات الحيّة من نباتاتٍ وحيواناتٍ وبشرٍ. وما أكّد عليه الحكماء أنّ جميع أفعال الخالق هي غايات الفعل وليس الفاعل، وهو معنى قولهم إنّ حكمة الإنسان تعني اختيار أفضل الوسائل لأفضل الغايات وحكمة البارئ سبحانه هي الأخذ بيد الكائنات لبلوغ غاياتها، اذ قال شاعرهم:

إذْ مُقتَضَى الحِكمةِ والعِنايةِ * * * إيصالُ كُلِّ مُمْكنٍ لِـغايةِ

وهذا هو معنى قولهم: «**العالي لا يلتفت إلى السافل**»، وهو معنى قولهم إنّ ما يترتّب على خلقة الكائنات بواسطة الذات الكاملة المطلقة، وجود غايةٍ لها ورسوخ المحبّة في باطنها، وإنّ هذه الذات المطلقة هي غاية الغايات.

لا نبالغ لو قلنا إنّ قراءة هيوم وسائر الفلاسفة الغربيين لبرهان النَّظم هي قراءةٌ ساذجةٌ لا تختلف شيئاً عن الفهم الشائع بين عامّة الناس من غير العلماء، اذ افترضوا الله تعالى صانعاً كسائر البشر، وعلى هذا الأساس تطرّقوا إلى البحث عن وجوده بالنفي والإثبات؛ ولكنّ ثمرة هذا الاستدلال الهش هي في الحقيقة إثبات وجود صانعٍ شبيهٍ للإنسان لا غير!

نظرية هيوم حول برهان النَّظم أثارت جدلاً واسعاً في أوساط الفلسفة الغربية طوال ثلاثة قرونٍ، ومن ثمّ فالنقاشات والآراء التي تمخّضت عن هذه النظرية أثبتت ضعف البُنية الفلسفية الغربية على الصعيدين المادّي والمعنوي، كما نستشفّ منها أنّ فهم الغربيين لبرهان النَّظم لا يتّصف بأيّة صبغةٍ فلسفيةٍ، ومن ثم لا يمكن مقارنته مع الطرح الفلسفي الإسلامي بتاتاً. حتّى وإن تسامحنا وقلنا إنّ فهم الفلاسفة الأوروبيين لهذا البرهان أعلا درجةً من فهم عامّة الناس، فهو مع ذلك لا يتجاوز فهم علماء الكلام من الأشاعرة والمعتزلة الذين هم أدنى درجةً من سائر الحكماء المسلمين.

ومن جملة ما قاله هيوم: «**لنفترض أنّ هذا البرهان يثبت لنا امتلاك خالق الكون عقلاً كالعقل البشري، ولكنّه لا يثبت لنا أنّه إلهٌ كاملٌ وغير متناهٍ**». الخطأ الذي ارتكبه هذا الفيلسوف هو اعتقاده بأنّ الذين يؤمنون بكون الله تعالى كاملاً مطلقاً وغير متناهٍ، قد استندوا في رأيهم هذا إلى نظريته التي تقول بأنّ برهان النَّظم يعدّ من سنخ البراهين التجريبية؛ ولكنّ الحقيقة على خلاف هذا المدّعى، فقد أثبتنا آنفاً أنّ غاية ما نستحصله من هذا البرهان هو إثبات حقيقةٍ عظيمةٍ في عالم ماوراء الطبيعة صاغت الكون وحبكته بهذا النَّظم المذهل بحيث أصبح الكون أثراً بيّنا لوجودها، ولكنّ صفات هذه الحقيقة الماورائية من حيث كونها حادثةً أو قديمةً، واحدةً أو

أكثر، محدودةً أو غير متناهيةٍ، وما إلى ذلك من ميزاتٍ أخرى؛ هي في الواقع خارجةٌ من النطاق الاستدلالي لهذا البرهان وإنّما يتمّ إثباتها بالاعتماد على براهين عقلية أخرى.

وقال أيضاً: «**لو فرضنا أنّ عالمنا هو أكمل العوالم التي يمكن تصوّرها، فهل يمكن لنا الجزم بأنّ صانعه لم يقلّد غيره في صنعه؟ لعلّ هذا النظام المشاهد اليوم هو من إفراز الكثير من العوالم التي خضعت إلى التطوّر والازدهار شيئاً فشيئاً عبر العصور والأزمنة الغابرة إلى أن أنتجت هذا العالم**». هذا الاعتراض سببه أنّ الناقد لم يدرك ماهية برهان النَّظم، فقد ظنّ أنّ جميع مسائل علم اللاهوت يمكن استنتاجها من برهانٍ واحدٍ، لذا عليه أوّلاً إدراك أنّ فائدة هذا البرهان هي إثبات كون الطبيعة غير موكلةٍ إلى نفسها، بل إنّ الطاقات الموجودة فيها مسخّرةٌ من قبل قدرةٍ عظمى، فهي مؤثّرةٌ بفعل فاعلٍ ماورائيٍّ يمتلك سلطةً عليها. هذا المقدار من البرهان يكفي في تحقيق المراد منه، ولكن فيما يخصّ ميزات القدرة الماورائية وخصائصها الذاتية، فهي مباحثٌ يمكن التطرّق إليها في رحاب براهين أخرى؛ وهذا الأمر بطبيعة الحال لا يقلّل من شأن برهان النَّظم ولا يمسّ باستدلاله، فهدفه هو الانطلاق بالذهن البشري من عالم الطبيعة إلى عالم ماوراء الطبيعة.

إذن، يقال في الردّ على هذا الانتقاد إنّنا نروم من البرهان المذكور إثبات أنّ ناظم هذا العالم هو الذي يمتلك الشعور فقط، وأمّا صفاته الأخرى فيمكننا البرهنة عليها بواسطة طرقٍ واستدلالاتٍ أخرى.

ولو ذهبنا إلى أبعد من ذلك وتأملنا فيما طرحه هيوم من أنّ وجود الشرور في العالم يمنعنا من نسبة العلم المطلق - اللامحدود - إلى الناظم، وأنّ الكوارث الطبيعية بمختلف أشكالها تتنافى مع ادّعاء أنّ النَّظم الموجود في الكون من صنع صانعٍ عاقلٍ وحكيمٍ؛ ينبغي لنا القول إنّ هناك سبلاً عديدةً قد ذكرت لحلّ هذه المسألة، ومن أراد الاطّلاع عليها بإمكانه مراجعة كتابنا (العد الإلهي) اذ ذكرنا تفاصيل الموضوع بإسهابٍ هناك[1].

* جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau (1712 - 1778 م)

- الفطرة الإنسانية

هناك نظريةٌ تقول: طبيعة الإنسان متقوّمةٌ على الخير والحقّ والصدق، وهو كائنٌ خلوقٌ ومسالمٌ ومحبٌّ للخير؛ والأساس في طبيعته النور والعدل والأمانة والصلاح والتقوى. إذن، ما الذي يُفسد هذا الطبع الحسن؟ قيل إنّ الانحراف الذي يفسد طبع الإنسان له منشأ خارجيٍّ، أي إنّه يُفرض على البشرية من مصادر خارجية ومن ثمّ يُفسد المجتمع، وهذا ما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، لذا حاول في روايته الشهيرة

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 537 - 551.

(إميل) إثبات أنّ الإنسان الطبيعي هو كائنٌ خارجٌ عن نطاق المجتمع وداخلٌ في باطن الطبيعة، فهو صالحٌ ونزيهٌ تشوب طبيعته المساوئ والانحرافات من بيئته الاجتماعية؛ ومن هذا المنطلق نجده متشائماً بالنسبة إلى المجتمع والحياة الاجتماعية واقترح ضرورة عودة الإنسان إلى الطبيعة قدر المستطاع بغية إصلاح سيرته، كما لم يتبنَّ رؤيةً متفائلةً تجاه الحضارة الحديثة لأنها أبعدت الإنسان عن طبيعته الخالصة، إذ يعتقد بأنّ فساد البشرية يتزايد مهما ابتعدت عن أصلها وطبعها الأوّلي، في حين أنّ صلاحها يتزايد فيما لو اقتربت أكثر من جذورها الطبيعية.

لقد كان روسو رجلاً متديّناً، لذلك كانت نظريته من إحدى نواحيها شبيهةً بنظرية الفطرة المطروحة بين العلماء المسلمين وبفحوى الحديث النبوي الشريف: «**كلُّ مولودٍ يولدُ على الفطرةِ حتّى يكون أبواه هما اللّذن يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه**».[1] هذا الحديث يدلّ بوضوحٍ على كون الوالدين من جملة العوامل الاجتماعية التي من شأنها أن تسوق الذرّية نحو الانحراف الفكري، وما اليهودية والنصرانية والمجوسية إلا أمثلة على هذا الانحراف، فالمولود يبصر النور على الفطرة السليمة ومن ثمّ يتأثّر ببيئته الاجتماعية فيحيد عن الصراط القويم. وفي أحد الأحاديث المباركة وجّه المعصوم سؤالاً لأحد أصحابه بأنّك لو قطعت أُذن دابّتك فهل يمكنك ادّعاء أنّها ولدت مقطوعة الأُذن؟! بالطبع كلا، فكلّ حيوانٍ تلده أُمّه سالماً والإنسان هو الذي يحدث عيباً فيه. المسائل الروحية هي الأخرى كذلك، فذوات جميع الناس نزيهةٌ وصالحةٌ وهدفها الحقّ والإنصاف، لكنّها تزلّ عن هذا السبيل إثر الانحراف والكذب والظلم والخيانة والشرّ والفساد، وما إلى ذلك من مساوئ تكتنف حياتهم وتفرض عليهم شاؤوا أم أبوا.

عبّر جان جاك روسو في فرنسا عن روح التمرّد ضد العالم الكلاسيكي الحديث أكثر من أيّ كاتبٍ آخر، فقد استنكر شرور الحضارة وأثنى على الحياة البشرية الفطرية التي وصفها بأنّها أرفع أنواع الحياة الاجتماعية، كما ركّز على أهمية الفرد، وعدّ الناس صالحين بفطرتهم لكنّ مؤسّسات الحضارة هي التي أفسدتهم، وحسب رأي الفلاسفة فالعلل الطبيعية الباطنية والديناميكية تسوق الإنسان نحو السبيل الصحيح إلا أنّ الحوادث العرضية والميكانيكية الخارجية هي التي تفرض الشرّ عليه وتلوّث حياته.[2]

يرى هذا الفيلسوف أنّ أتعس الأطفال هم أولئك الذين يترعرعون في رحاب حياةٍ مرفّهةٍ دون أن يعانوا من مشاقّ الحياة، لذلك سرعان ما يتزعزعون قبال المشاكل لدرجة أنّهم ينهارون عند مواجهة أدنى معضلةٍ في حياتهم ولا يجدون أمامهم حلاً سوى التفكير بالانتحار، والذين أحسن حالاً منهم فإنّهم لا يشعرون بأيّة لذةٍ

---

[1] - العلامة الطبرسي، مجمع البيان، ج 8، ص 303؛ محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 3، ص 281 نقلًا عن: عوالي اللآلي بدون لفظ (يمجّسانه)؛ تفسير البرهان، ج 4، ص 263، الحديث رقم 29 نقلاً عن الشيخ الطبرسي في جوامع الجامع.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 414 - 416.

حتّى وإن نالوا كلّ ما يتمنّون من رغباتٍ.[1]

طرح العلماء الغربيون نظريةً تربويةً جديدةً بعيدةً كل البعد عن مبادئ الدين والجمال، وفحواها أنّ التربية تعني مجرّد تنمية القابليات العقلية والخصال الأخلاقية، لذا لا ينبغي لنا تعويد الطفل على أيّ سلوكٍ سواءً كان حسناً أو سيّئاً لأنّ كلّ عادةٍ تكتنف حياة الإنسان تعتبر سيّئةً لأنها تتحكّم به وتجعله يستأنس بها ومن ثم لا يمكنه تركها فتصبح أفعاله خارجةً عن نطاق العقل والإرادة الأخلاقية والقرار السديد، فعادته هي التي تضطرّه لأن يفعل ما يفعل وكأنّه يتصرّف من دون وعي وإرادةٍ بحيث يشعر بالسخط والاستياء حينما يترك هذا الفعل.

هذه الوجهة الفكرية لها جذورٌ في تعاليمنا الدينية أيضاً، فقد روي عن رسول اللهﷺ قوله: «**لا تنظروا إلى كثرة صلاتهم وصومهم وكثرة الحجّ والمعروف وطنطنتهم باللّيل، ولكن انظروا إلى صدق الحديث وأداء الأمانة**»،[2] وروي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في تفسير هذا الحديث ما يأتي: «**لا تنظروا إلى طول ركوع الرجل وسجوده، فإنّ ذلك شيءٌ اعتاده، فلو تركه استوحش لذلك، ولكن انظروا إلى صدق حديثه وأداء أمانته**».[3] هذا الحديث يدلّ بشكلٍ صريحٍ على أنّ العادة وحدها لا تضفي فضلاً على السلوك الأخلاقي ولا يمكن عدّها معياراً للإيمان والإنسانية، لذلك نجد الفلاسفة الغربيين الذين طرحوا نظرية تربية العقل والإرادة ذهبوا إلى القول بأنّ جميع التصرّفات والأفعال المنبثقة من منطلق العادّة تعدّ عاريةً من كلّ قيمةٍ أخلاقيةٍ مهما كانت فاضلةً وحميدةً، لأنّها ناشئةٌ من ملكةٍ ثابتةٍ لدى الإنسان وطبيعةٍ ثانويةٍ بعيدةٍ عن حكم العقل والإرادة الراسخة وكأنّ الإنسان الذي ينصاع وراء عادته يعاند عقله ويتصرّف من دون إرادةٍ، أي أنّه يتحدّى مدركاته العقلية ويفعل ما تمليه عليه عادته سواءٌ استساغ ذلك عقله أو لم يستسغه.

الريادة في هذه المدرسة الفكرية للفيلسوفين جان جاك روسو وإيمانوئيل كانط، ومن جملة ما قاله الأوّل في كتابه (إميل) بهذا الصدد: «**يجب عليَّ أن أُعوّد إميل بأن لا يعتاد على أيّ شيءٍ**». وهذه النظرية في الحقيقة تتعارض تماماً مع ما ذهب إليه المفكّرون القدماء من كون التربية تعني فنّ ترسيخ العادة لدى المتربّي.

هكذا طرح روسو وأتباعه نظريتهم، ولكن لو قلنا إنّ التربية لا تعني تعويد روح الإنسان على سلوكٍ ما، فما هي إذن؟ إنّها بكلّ تأكيدٍ تعني تربية الروح وترسيخ الإرادة فيها بشكلٍ يفسح المجال للقوى العقلية بالتفكير بحرّيةٍ وبأُسلوبٍ يجعل الإرادة الأخلاقية قادرةً على اتّخاذ القرار من دون قيودٍ نفسيةٍ، وهذا يعني عدم الانصياع

---

[1] - مرتضى مطهّري، عدل الهي (باللغة الفارسية)، ص 187.

[2] - محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 71، ص 9.

[3] - محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 2، ص 105.

وراء العادة. نعم، التربية تعني تعليم الفرد ليقوم بسلوكٍ حسنٍ يترسّخ في نفسه على وفق مبادئ العقل والإرادة بحيث يجعله يترك ما اعتاد عليه من عملٍ سيّئ، وحتّى إنّها تجعله يعمل الخير من منطلق عقله وإرادته وليس عادته التي استأنس بها؛ وهنا تطرح مسألة الحرّية الأخلاقية في التربية، وعلى هذا الأساس فإنّ روسو ومن حذا حذوه يدافعون عن الحرّية في الأخلاق لأنّ التحرّر هو روح الإنسان وجوهر وجوده، لذلك أكّدوا على عدم جواز تجريد الإنسان من حرّيته لأيّ سببٍ كان، لأنّه حرٌّ يجب عليه التصرّف على وفق ما يمليه عليه عقله وإرادته الأخلاقية من دون أن يخضع لضغوطٍ وتحكّمٍ من قبل غيره بما في ذلك ضغوط العادة وتحكّمها.

لو أردنا التعرّف على معالم آراء روسو، لا بدّ لنا من التأمّل في كتاب (إميل)، اذ أكّد فيه بشكلٍ أساسيٍّ على ضرورة التصدّي للعادة، ومـمّا قاله في نقد الأسلوب التربوي القديم: «**الإنسان يولد في هذه الدنيا وهو أسيرٌ، ثمّ ينمو ويترعرع إلى أن يموت وهو أسيرٌ أيضاً**»، فالإنسان بمحض ولادته يقيّد بالقماط، وعند وفاته يقيّد بالكفن؛ وبالطبع فالمقصود من ذلك أنّه أسيرٌ للعادة والعرف.

طبعاً يحقّ لنا أن نتساءل عن مدى صحّة هذه النظرية أو سقمها، فيا ترى هل هي صائبةٌ ولا غبار عليها؟ فهل يجب علينا ترك العادة حتّى في الأعمال الحسنة؟ هذه النظرية باعتقادنا ليست منزّهةً عن النقد، فقد ذهب أصحابها إلى القول بأنّ العادة تجعل الإنسان كأنّه آلةٌ بحيث تجرّده من الإبداع وتسلبه حرّيته وإرادته، لذا قال إيمانوئيل كانط: «**كلّما اتّسع نطاق عادة الإنسان، تضاءل استقلاله وتقلّصت حرّيته**»، كانط يقصد أنّ العادة تقدح باستقلال عقل الإنسان وحرّيته في التفكير. العادة حسب رأي هؤلاء تمتاز بسلب الإرادة أو إضعافها إلى آخر حدٍّ بحيث تحول دون قدرة الإنسان على أداء ما يتناغم مع التطلّعات الحقيقية لنفسه وعقله، ومن ثمّ ينصاع وراء ما استأنست به روحه وما تعوّد عليه بدنه من دون أن يمتلك حقّ اتّخاذ القرار ومعارضة عادته؛ ونتيجة ذلك هي تقبيح العادّة بكلّ صورها، وهذا ما دعاهم لتعريف التربية بأنّها فنّ ترسيخ القدرة لدى المتربّي على تجاوز العادة، في مقابل من عرّفها بأنّها فنّ غرس العادة لديه على أمرٍ ما. ومن هذا المنطلق قالوا إنّ الإنسان لا ينبغي له فعل شيءٍ يتحوّل فيما بعد إلى عادةٍ تستأنس بها نفسه بحيث يشقّ عليه تركها بحيث يقوم بها من دون أن يرجع إلى عقله وكأنّه مسلوب الإرادة.

كلامهم مقبولٌ نوعاً ما، ولكن ليس من الصواب بمكانٍ رفض العادة جملةً وتفصيلاً وعدّها طبعاً سيّئاً لا فائدة منه، فهناك عاداتٌ تتمثّل بأفعالٍ، وهناك عاداتٌ أخرى تنشأ من تأثير مؤثّرٍ. أمّا النمط الأوّل فمعناه أنّ الإنسان لا يخضع لأيّ مؤثّرٍ خارجيٍّ فيما يفعله، بل يقوم بذلك بعد أن استأنس به إثر التكرار والمداومة فيرى الصلاح فيه بعد أن اعتادت نفسه عليه، وأمثلة هذا الأمر كثيرة وبما فيها مختلف أنواع الفنون، كما أنّ كتابتنا عادةٌ أيضاً

وليست علماً أو تربيةً، فإذا تركنا المواظبة على الكتابة في حياتنا بالتأكيد سنصبح عاجزين عنها، أي إنّ المقوّم الأساسي للقدرة على الكتابة هي التكرار والمواظبة - العادة - إذ ليس هناك من يصبح كاتباً دفعةً واحدةً بقدرة عقله وإرادته. وكذا هو الحال بالنسبة إلى سائر الملكات النفسية، فهي عاداتٌ مترتّبةٌ على الأفعال، مثل الشجاعة في مختلف مصاديقها، فكلّ إنسانٍ عنده قوّة قلبٍ ولكن بدرجةٍ مختلفةٍ عن غيره، إذ قد يصمد أمام المصاعب ولا يتزعزع قبال الأخطار التي تعترضه خلافاً لغيره الذي قد ينهار بسهولةٍ ويفقد صوابه، وهذه الملكة النفسانية تنشأ بطبيعة الحال إثر العادة؛ فحينما يواجه أحد الناس مصاعب ومخاطر كثيرة في حياته نجده لا يشعر بصدمةٍ كبيرةٍ إذا ما طرأ عليه أمرٌ خطيرٌ لأنه استأنس بذلك على مرّ الأيام واعتاد عليه. وهكذا سائر الملكات النفسانية والطباع البشرية الحميدة، كالجود والعفاف والصدق؛ وما إلى ذلك من عاداتٍ وطباعٍ أخلاقيةٍ.

إذن، النظرية ليست شاملةً وفيها خللٌ، ولكن ما السبب في ذلك؟ لماذا لا يندرج تحتها ما ذكرنا من أمثلة؟ للإجابة ورفع الغموض عن الموضوع، نقول:

أوّلاً: هذه الطباع لا تعني أنّ الإنسان يستأنس بما تمليه عليه عادته فحسب، بل تعني أنّه ما لم يتعوّد عليها تصبح إرادته ضعيفةً فينجرف وراء ما يتنافى معها من مغرياتٍ؛ لذا فهو إن اعتاد عليها يصبح قادراً على مواجهة كلّ ما يتباين معها من قضايا غير مرغوبةٍ. هذا الاستنتاج يشابه ما ذكره علماء الفقه حول ملكتي التقوى والعدالة، فهما ملكتان بهذا المعنى وليس من شأنهما التحكّم بالإنسان وتجريده من إرادته وسلبه تفكيره بحيث يمسي أسيراً لهما. الإرادة الأخلاقية باعتقاد روسو وكانط هي استجابة الإنسان لما يمليه عليه عقله فقط، لذا لا يحزنه ترك الخصال الحميدة مطلقاً لأنها مجرّد طاقةٍ وجودها وعدمها سواءٌ.

ثانياً: علماء الأخلاق الذين يولون العادة أهميةً بالغةً، يقولون: العادة تعني فعل أمرٍ يصعب على الإنسان أداؤه بطبعه، أي أنّها تيسّر له القيام بهذا الأمر الذي يستصعبه طبعه. يبادر الإنسان أحياناً إلى القيام بعملٍ لا ينسجم مع طبعه فيشعر بمشقّةٍ في ذلك، لكنّه إن اعتاد عليه وأصبح كالملكة في نفسه، سوف تزول هذه المشقّة الناشئة من الصراع مع الطبع، وهذا معناه أنّ العمل ذاته لا يصبح مأنوساً لديه، بل يصبح يسيراً.

لنتصوّر أنّ إنساناً يصعب عليه الاستيقاظ في الصباح الباكر، لكنّه بعد ذلك يعتاد على هذا الأمر من خلال التكرار والمواظبة؛ وهذا الأمر بطبيعة الحال يعني تجاوز المشقّة وتيسير العمل. وبعبارةٍ أخرى، فهذا الإنسان في بادئ الأمر كان أسيراً لطبعه، ولكنّه إثر تعوّده على ترك هذا الطبع اكتسب قدرةً تضاهئ ما لطبعه من قدرةٍ، ومن ثمّ تحرّر من كلا هاتين القدرتين ليحكّم عقله؛ وبعد ذلك أرشده عقله بأنّ مصلحته تقتضي استيقاظه مبكّراً، لذلك اتّبع ما أملاه عليه عقله وترك النوم في الصباح. نعم، لقد استحسن هذا الفعل، وهذا يعني أن لا صحّة

لادّعاء أنّ الإنسان دائماً خاضعٌ لما يمليه عليه طبعه، فهو قادرٌ على الانصياع وراء إرادته وأوامر عقله، وحتّى لو أنّه تعوّد على سلوكٍ ما، فهو أيضاً قادرٌ على تجاوز هذه العادة لكي يسير طبعه في مجراه الصحيح.

ثالثاً: صحيحٌ أنّ روسو ومن حذا حذوه يؤكّدون على ضرورة أن تكون الإرادة الأخلاقية هي الحاكمة على سلوك الإنسان، لكنّهم في الحقيقة لا يذهبون إلى ذلك من منطلقٍ دينيٍّ؛ لذا نحن لا نوافقهم في ذلك لأنّنا نطرح تعاليمنا الأخلاقية في بوتقةٍ دينيةٍ، وعلى هذا الأساس نقول إنّ الإرادة الأخلاقية للإنسان يجب وأن تكون منبثقةً من العقل والإيمان. فهل من الصواب بمكانٍ أن يقوم الإنسان بتجريد نفسه من ميزاته الأخلاقية الحميدة التي اكتسبها بطبعه أو بتربيته بذريعة أنّها من سنخ التكرار والعادة؟!

هناك سبيلان نتمكّن من خلالهما ترسيخ قدراتنا العقلية وتقوية أرادتنا، أحدهما إضعاف قابلياتنا الطبيعية والبدنية، ومثال ذلك كما لو أنّ ملاكماً طالب بإضعاف خصمه بدنياً كي يسهل له التغلّب عليه، ومن المؤكّد أنّه حتّى وإن انتصر لكنّ هذا الانتصار ليس حقيقياً، فالنصر حقّاً هو التغلّب على الخصم القوي. وفي صدر الإسلام طلب بعض الصحابة من النبيّ ﷺ أن يأذن لهم في إعقام أنفسهم كي يتفرّغوا للعبادة ولا يتّبعوا الشهوات أو يقعوا في المحارم، لكنّه نهرهم ونهاهم عن فعل ذلك ونزّه دينه الأصيل عن هذه التصرّفات؛ فالحكمة والعقل في امتلاك الإنسان للشهوة وفي الحين ذاته رسوخ الإرادة في نفسه بعدم اتّباعها، أي إنّ قدرته الإيمانية والعقلية يجب أن تفوق رغباته النفسية. وهذا الأمر بذاته ينطبق على واقع العلاقة بين العقل والطبع، ولكن ما هو رأي روسو وكانط في هذا الصدد؟ فهل يذهبان إلى القول بضرورة إضعاف الطبع والعادة بغية تقوية إرادة العقل والإرادة؟ بالطبع هما لا يقولان بذلك، لذا لا مناص لهما من القول بترجيح كفّة إرادة الإنسان ليتمكّن من الغلبة على القوى الجسمية والطبيعية.

نحن نقول إنّ هذا الأمر ينطبق على العادة التي تعتبر طبيعةً ثانيةً، لذا ينبغي لنا ملاحظة ما إن كانت العادة ناجعةً هنا أو لا؛ بالطبع هي كذلك لأنها تيسّر لنا فعل الخيرات، ولكن مع ذلك لا بدّ لنا من تقوية العقل والإيمان أو العقل والإرادة حتّى لا نخضع للطبع ولا للعادة بشكلٍ محضٍ. لا يختلف اثنان في أنّ الإنسان يؤدّي بعض أفعاله أحياناً من منطلق العادة فقط بعد أن استأنس به لدرجة أنّه لا ينصاع لعقله ولا لإيمانه إن تعارضا مع هذه العادة.

قيل إنّ مؤسّس الحوزة العلمية في مدينة قم الشيخ عبد الكريم الحائري في شيخوخته أصبح عاجزاً لدرجة أنّ غيره كان عاجزاً عن صيام شهر رمضان في هذه الحالة، ولكنّه مع ذلك كان يصوم، فسُئل عن سبب ذلك وعن الفتوى الشائعة لدى الفقهاء والتي يجاز على أساسها للشيخ والشيخة ترك الصيام والاكتفاء بدفع فديةً، فأجاب

بالقول: إنّ باطني العامّي - غير الفقهي - لا يخوّلني بذلك. ومن المؤكّد أنّ هذا الشعور يكتنف أذهان كثير من الناس، فكثيراً ما يقول من يخوّل له ترك الصيام: لا أترك الصيام حتّى الموت. هذا الإنسان في واقع الحال يتصوّر أنّ التزامه بصيام شهر رمضان في هذه الحالة ضربٌ من الإيمان، أي إنّه لا يفطر حتّى وإن أمره الله ورسوله بذلك؛ وهذه هي العادة، فالإنسان طوال حياته لا يترك الصوم ويواظب عليه لدرجة أنّه يصبح جزءاً من إيمانه، لذا لو قال له إيمانه اترك الصوم، فسوف يتركه حينئذٍ، ولكن كثيراً ما يترسّخ العمل في نفس الإنسان كعادةٍ ثابتةٍ لدرجة أنّه لا يذعن لما يمليه عليه إيمانه إن تعارض معها. وفي الحين ذاته فهذا الأمر لا يعني تفنيد الملكات النفسانية بشكلٍ مطلقٍ والتشكيك بفوائدها كما لو زُعم عدم نجاعة العدل لمن تعوّد عليه، بل إنّ ما يجب نفيه هو الأمر الذي يقيّد الإنسان ويجعله في منأى عن أوامر العقل ومبادئ الإيمان. روي أنّ أحد أصحاب الإمام جعفر الصادق عليه السلام، كان معه في حديقةٍ، فأشار إلى تفاحةٍ وقال له: يا مولاي، لو قلت لي إنّ نصف هذه التفاحة حلالٌ ونصفها الآخر حرامٌ، سأُصدّقك ولا أُخالفك. هذا الكلام يعني ضرورة عدم الإعراض عن العقل والإيمان حتّى وإن اضطررنا لمخالفة عاداتنا التي استأنسنا بها، وما التفاحة هنا إلا مثالٌ على العادة.

إذن، النظرية التي طرحها جان جاك روسو وسائر العلماء الغربيين صائبةٌ في جانبها الذي ينطبق مع الحديث الشريف: «**لا تنظروا إلى طول ركوع الرجل وسجوده، فإنّ ذلك شيءٌ اعتاده، فلو تركه استوحش لذلك**»، فالعادة قد تؤدّي أحياناً إلى تجريد العمل عن قيمته[1].

- حقّ السيادة

العصر الحديث شهد نهضةً أوروبيةً ضدّ الدين بشكلٍ عامٍّ والمسيحية بالأخصّ، ومن ثمّ سرت إلى سائر المجتمعات بالتدريج وتجاوزت حدود العالم المسيحي، والنزعة المادّية تعدّ أهمّ ميزةٍ لهذه النهضة.

لو تتبّعنا الجذور التأريخية لهذه النهضة لوجدنا أنّ العلّة الأساسية التي أسفرت عن انطلاقها هي عجز الكنيسة عن تطبيق المفهوم الصحيح للسياسة في الأنظمة الحاكمة على البلدان الأوروبية آنذاك، فأرباب الكنائس وبعض الفلاسفة المسيحيين حاولوا إيجاد ارتباطٍ مصطنعٍ بين الإيمان بالله تعالى وبين تجريد الشعب عن حقوقه السياسية، وعملوا على إضفاء شرعيةٍ على الأنظمة المستبدّة لترسيخ سلطتها؛ لذلك انبثقت حركةٌ تحمل فكرة الديمقراطية وسيادة الشعب على ضوء مبدأ الإلحاد ونبذ التديّن، اذ تمّ تلقين الناس بأنّهم أمام مفترق طرقٍ، فإمّا أن يؤمنوا بالإله ومن ثم لا بدّ لهم أن يوكلوا شؤون الحكم والسياسة لمن فوّضهم من ظلمةٍ لا يمتلكون أيّة مؤهّلاتٍ تمنحهم الأحقّية لذلك، أو أنّهم ينكرونه ليتمكّنوا من إقامة حكومةٍ علمانيةٍ

[1] - مرتضى مطهّري، تعليم وتربيت در اسلام (باللغة الفارسية)، ص 81 - 88.

ديمقراطيةٍ تمنحهم حقوقهم المشروعة وترفع الظلم عنهم.

حسب مبادئ علم النفس الديني، فإنّ أحد الأسباب التي تسفر عن التخلّف الديني في المجتمعات هو اتّخاذ المتصدّين للشؤون الدينية مواقف تتعارض مع حاجة الإنسان الطبيعية ومن ثمّ نسبتها إلى الدين وبالأخصّ حينما تتجلّى هذه الحاجة على صعيد الرأي العامّ، وهذه الظاهرة شهدتها المجتمعات الأوروبية خلال حقبةٍ من الزمن، اذ عانى الناس من سياسيةٍ واقتصاديةٍ ضغوطٍ شديدةٍ واستبدّ بهم الحكّام والطبقات البرجوازية، وقد بلغت هذه المساوئ ذروتها في الفترة التي سبقت عصر النهضة والحداثة؛ لذلك تعطّش جميع المضطهدين والأحرار لإرساء دعائم حكمٍ يلبّي طموحاتهم ويصونهم من الظلم والجور، وطبيعي لم يكن بمقدورهم الاعتماد على أرباب الكنائس الذين جرّدوهم من كلّ حقٍّ وعدّوهم مجرّد مكلّفين ومأمورين ليس لهم أيّ حقٍّ يذكر، فانصاعوا وراء الدعاة إلى الديمقراطية والحرّية من الذين انتفضوا ضدّ الكنيسة وناهضوا الإله والدين وكلّ ما يمتّ بصلةٍ لهما. هذه الوجهة الفكرية لم تقتصر على المجتمعات الأوروبية، بل لها جذورٌ في المجتمعات الشرقية أيضاً.

قال جان جاك روسو في كتابه (العقد الاجتماعي): «**وينكر غروسيوس قيامَ كلِّ سلطةٍ بشريةٍ نفعاً للمحكوم فيهم، ويورِد الرِّقَّ مثالًا، ويقوم طِرازه المعتاد في التعليل على تقرير الحقّ بالواقع دائمًا. أجل، يمكن اتّخاذ منهاج أكثر منه منطقاً، ولكن لا شيء يكون للطغاة أكثر منه ملاءمةً. وعند غروسيوس أنّ من المشكوك فيه إذن كون الجنس البشري تابعًا لمئةٍ من الناس، أو كون هؤلاء المئة من الناس تابعين للجنس البشري، ويبدو في جميع كتابه ميله إلى الرأي الأوّل، وهذا هو شعور هوبز أيضاً. وهكذا يكون النوع البشري مقسوماً إلى قُطعانٍ من حيوانٍ، فيكون لكلّ قطيعٍ منها سائسه الذي يرعاه ليلتهمه. وبما أنّ الراعي أعلى من قطيعه طبيعةً، فإنّ رعاة الناس الذين هم رؤساء لهم، أعلى من شعوبهم طبيعةً. وهكذا كان يرى الإمبراطور كليغولا على رواية فيلون، مُسْتَنتجاً من هذا القياس أنّ الملوك كانوا آلهةً، أو أنّ الشعوب كانت حيواناتٍ. ويتّفق كليغولا هو وهوبز وغروسيوس في الاستدلال، وكان أرسطو قد قال قبلهم إنّ الناس ليسوا متساوين بحكم الطبيعة، وإنّما يولد بعضهم للعبودية ويولد الآخرون للسيطرة؛ وكان أرسطو على حقٍّ لو لم يتّخذ المعلول محلّ العلّة، فلا شيء أكثر صحّةً من كون الإنسان الذي يولد عبداً يولد للعبودية، ويخسر العبيد كلّ شيءٍ بإيثاقهم حتّى الرغبة في الخروج منه، وهم يحبون عبوديتهم كما كان رفقاء أُوليس يحبون وحشيتهم، وإذا وجد عبيدٌ عن طبيعةٍ إذن فذلك لما كان من وجود عبيدٍ ضدّ الطبيعة، فالقوّة صنعت العبيد الأوّلين والنذالة أدامتهم**».[1]

عدّ روسو هذا الحقّ بأنّه (حقّ الأقوى)، فقال: «**وعلى من يَوَدُّ رؤية الحكومة كما هي أن ينظر إليها وهي**

[1] - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص 37 - 38.

تحت أُمراء عاجزين أو خبثاء، وذلك لأنّهم إمّا أن يبلغوا العرش خبثاء أو عاجزين، أو أنّ العرش يجعلهم هكذا.

أجل، لم تغِب هذه المصاعب عن مؤلّفينا، غير أنّهم لم يبالوا بها قطُّ، وهم يقولون: إنّ العلاج هو الطاعة بلا تذمّرٍ، فالربّ يبعث أشرار الملوك عن غضبٍ، فيجب احتمالهم كعقابٍ مِن عنده، ولا ريب في أنّ مثل هذا الكلام موجب للعبرة، ولكنّه أجدر بالمنابر ممّا بكتابٍ في السياسة، وما نقول عن طبيبٍ يَعِدُ بالمعجزات فيقوم جميع فنّه على حثّ مريضه على الصبر؟! ونعلم جيداً ضرورة الصبر على حكومةٍ سيّئةٍ عند وجودها، والمسألة في الفوز بحكومةٍ صالحةٍ... لا يكون الأقوى قويًّا بما فيه الكفاية مطلقًا، حتّى يكون سيّداً دائماً، ما لم يحوِّل قوّته إلى حقٍّ وطاعته إلى واجبٍ؛ ومن ثمّ كان حقّ الأقوى، هذا الحقّ الذي يتلقّى بسخريةٍ ظاهراً والذي يوضع كمبدأ حقيقةً؛ ولكن أَليس علينا أن نوضّح هذه الكلمة؟! إنّ القوّة طاقةٌ فزيويةٌ ولا أرى أيّ أدبٍ يمكن أن ينشأ عن معلولاتها، والإذعان للقوّة هو عملُ ضرورةٍ لا عملَ إرادةٍ، وهو أثرُ حذرٍ غالباً، وما المعنى الذي يحمل به هذا على الواجب؟!

ولنفرض هذا الحقّ المزعوم هنيهةً، فأقول: إنّه لا ينشأ عنه غير هراءٍ يتعذّر تفسيره، وذلك إذا كانت القوّة هي التي تصنع الحقّ، فإنّ المعلول يتغيّر بتغيّر العلّة، وتَخْلُف الأولى في حقّها كلّ قوّةٍ تقهرها، ومتى أمكن العصيان بلا عقاب صار العصيان شرعياً، وبما أنّ الحقّ يكون بجانب الأقوى دائماً فإنّ الأمر الوحيد الذي يُهِمُّ هو أن يُسار بما يُصار به الأقوى، ولكن ما الحقّ الذي يزول بانقطاع القوّة؟! وإذا ما لزمت الطاعة قهراً لم تكن هنالك ضرورةٌ إليها عن واجبٍ، وإذا عدنا غير مكرهين على الطاعة، عدنا غير محمولين. هذه لا تضيف إلى القوّة شيئاً، ولذا فهي لا معنى لها، الحقّ عليها، ولذا ترى أنّ كلمة هنا أبداً، فالمبدأ صالحٌ ولكنّه هادرٌ؛ أذعنوا للقوّة وأطيعوا السلطات، فإذا كان معنى هذا أجبت بأنّه لا يُنقَض مطلقاً وأعترف بأنّ كلّ سلطانٍ يأتي من الربّ، غير أنّ كلّ مرضٍ يأتي منه أيضاً، وهل يُقصد بهذا حظر دعوة الطبيب؟! وإذا ما فاجأني قاطع طريقٍ في زاويةٍ من غابةٍ وجب عليَّ أن أعطي كيسي قسراً، ولكن هل أكون ملزمًا وجداناً بأن أعطيه إيّاه إذا كنت قادراً على منعه منه؟! وذلك لأنّ السلاح الذي يحمله هو سلطةٌ أيضاً.

ولنعترف إذن بأنّ القوّة لا تخلق الحقّ، وبأنّنا غير ملزمين بغير الطاعة للسلطات الشرعية، وهكذا فإنّ مسألتي الأولى ترجع دائماً»[1] .

هوبز الذي أُشير إلى نظريته في كلام روسو، لا يرى أنّ الإله هو أساس الظلم والاستبداد في المجتمع ويرى أنّ الحاكم يعكس هوية الأمّة التي يقودها ومن ثم فإنّ كلّ ما يبدر منه من أفعالٍ هي في الحقيقة منسوبةٌ إليها، لكنّنا

[1] - المصدر السابق، ص 40.

لو تأمّلنا في هذه النظرية لوجدناها متأثّرةً بتعاليم الكنيسة. من جملة الأمور التي أكّد عليها هوبز هو أنّ حرّية الإنسان لا تتعارض مع السلطة المطلقة للحكّام، لذلك قال: «**لا ينبغي لنا تصوّر أنّ حرّية الإنسان في الدفاع عن نفسه لها القدرة على إزالة جثوم السلاطين على رقاب الشعب ونهب ثرواته أو الحدّ من ذلك، لأنّ أفعال السلطان مهما كانت لا يمكن عدّها ظلماً**،[1] **فهو ينوب عنهم في كلّ شيءٍ، لذا لو فعل شيئاً كأنّما يكون فعله قد صدر منهم. إنّ حقوقه شاملةٌ، ولكنّ عبوديته لله هي التي تقيّد سلطته، وحتّى لو أنّه قتل أحداً فلا يمكننا ادّعاء أنّه ظلمه، فهو مثل يفتاح**[2] **الذي ضحّى بابنته. من يموت بهذه الطريقة كان قبل ذلك حرّاً بارتكاب ما يوجب موته ولم يجبره أحدٌ على ذلك، وكذا هو الحال بالنسبة إلى السلطان الذي يقتل الرعية بلا ذنبٍ، عمله هذا وإن كان سيّئاً ويتعارض مع قانون الطبيعة والإنصاف، لكنّه يشابه قتل داوود لأوريا وعدم استسلامه له...** ».[3]

نلاحظ من هذا الكلام أنّ بعض الفلاسفة الغربيين عدّوا مسؤولية الإنسان أمام الله تجرّده عن أيّة مسؤوليةٍ تجاه الخلق، فالحاكم مكلّفٌ أمام ربّه لكنّه لا يتحمّل أيّة مسؤوليةٍ تجاه رعيته ومن ثم ليس لهم أيّ حقٍّ في عنقه؛ وعلى هذا الأساس يمكن عدّ جميع تصرّفات الحاكم مثالاً للعدل ولا يمكن أن يوصف بالظلم مهما فعل وكأنّ مفهوم الظلم لا يندرج في قانون الحكومة؛ ويعبّر بعضهم عن هذا الاستثناء بالقول إنّ حقّ الله يُسقط حقّ الناس. يبدو أنّ توماس هوبز كان فيلسوفاً متحرّراً في توجّهاته ومعتقداته ولم يكن خاضعاً لتعاليم الكنيسة في ظاهر الحال، لكنّه لم يكن ليطرح نظرياته المعهودة ما لم تكن هذه التعاليم متغلغلةً في منظومته الفكرية حقّاً.

إذن، لو تتبّعنا هذه المناهج الفلسفية ووضعناها في بوتقة النقد والتحليل، لوجدناها تجرّد الإيمان بالله تعالى من أيّ ارتباطٍ مع العدل وحقوق الرعية؛ إلا أنّ واقع الحال على خلاف هذا التصوّر المجحف، فالإيمان به جلّ شأنه هو الدعامة الأساسية لإقامة العدل في المجتمع ومنح كلّ ذي حقٍّ حقّه، وعلى أساسه فقط يصبح العدل والحقّ مبدئين مستقلّين عن الفرضيات والعقود الاجتماعية.

* إيمانوئيل كانط Immanuel Kant (1804 - 1724 م)

- فلسفة كانط

الفيلسوف الألماني إيمانوئيل كانط هو أحد أشهر الفلاسفة الغربيين الذين طرحوا عدداً من النظريات المعرفية،

---

[1] - يقصد من هذه العبارة أنّ الحاكم عادلٌ في جميع أفعاله من دون استثناءٍ مهما كانت نتيجتها.

[2] - يفتاح هو أحد قضاة بني إسرائيل، وقد نذر في إحدى حروبه بأنّه لو انتصر سوف يقتل أوّل من يلاقيه عند عودته إلى بلدته حرقاً قربةً إلى الله تعالى. وحينما عاد كانت ابنته هي أوّل من استقبله، لذلك أحرقها وفاءً لنذره.

[3] - محمود صناعي، آزادي فرد وقدرت دولت (باللغة الفارسية)، ص 78.

وقد تبنّى كثير من الأوروبيين آراءه ودافعوا عنها بحيث عدّوه قطباً من أقطاب الفلسفة في العالم وقالوا إنّه لا يقلّ شأناً عن أفلاطون وأرسطو لأنه نابغةً ومبدعاً. وقد وصف أحد العلماء الأوروبيين نظرياته وآراءه الفلسفية بالقول: **"تحسب أنّها جبلٌ قد شُيّد من الفلسفة"**.

الوجهة النقدية التي سار على نهجها هذا الفيلسوف تعدّ الدعامة الأساسية لفكره الفلسفي، فقد بلغ الذروة في نقد الفكر البشري لذلك حاول تعيين حدود العقل والحسّ، وبادر إلى الفصل بين الشؤون المعرفية وغير المعرفية؛ وقد وصف الدكتور فروغي منظومته الفكرية النقدية بالقول: **"بدأ فرنسيس بيكون بنقد العلم والفلسفة - منذ منتصف القرن السادس عشر حتّى منتصف القرن السابع عشر - وواصل جون لوك نفس المسيرة، ثمّ تولّى الأمر بيركلي بأسلوبٍ آخر وعمّق أُسس هذا الأُسلوب، ومن ثم بادر ديفيد هيوم إلى بيان معالمه؛ وهؤلاء جميعهم بريطانيون. بعد ذلك ورد الساحة الفيلسوف الألماني إيمانوئيل كانط بإشارةٍ من هيوم ففتح صفحةً جديدةً من المعرفة عن طريق إصلاح الأخطاء وإكمال النقائص"**.[1]

* معرفية كانط

- الصور الذِّهنية

قسّم كانط المفاهيم الذهنية في قسمين، كما يأتي:

القسم الأوّل: صورٌ ذهنيةٌ تتحصّل لدى الإنسان بشكلٍ مباشرٍ نتيجة ارتباطه بالعالم الخارجي.

القسم الثاني: صورٌ ذهنيةٌ يكتسبها بفطرته ولا صلة لها بالعالم الخارجي. هذه الصور الذهنية عبارةٌ عن سلسلةٍ من المعاني والمفاهيم قد صاغها ذهن الإنسان مسبقاً بالفعل أو بالقوّة، وهذا بمعنى أنّ الإنسان قد خلق مع عقله الشامل بسلسلةٍ من الإدراكات إلا أنّها غير كافيةٍ في عملية التعقّل، فالذهن على مرّ الزمان يكتسب من بيئته الخارجية صوراً مختلفةً عن طريق الحواسّ ثمّ يؤلّف بينها وبين ما لديه من إدراكاتٍ فطريةٍ فتكون النتيجة المتحصّلة هي المعرفة.[2]

يؤكّد كانط على أنّ ما يرد الذهن من الخارج ليس من شأنه تكوين المادّة الأساسية للمعرفة، وعلى هذا الأساس فهو ليس المعرفة بذاتها، إذ إنّ معرفتنا بما يحيط بنا هي مجرّد سلسلةٍ من الإدراكات الذهنية التي إن

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 187؛ مرتضى مطهّري، فلسفه اخلاق (باللغة الفارسية)، ص 56.

[2] - مرتضى مطهّري، شرح مبسوط منظومة (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 273.

قمنا بتحليلها سنجد أنّ مادّتها قد ولجت في الذهن من الخارج ومن ثم أوجدت لدينا الصور الذهنية. هذه هي فحوى نظرية كانط، وأمّا ماهية العلاقة بين الصور الخارجية التي ترد الذهن والصور الفطرية المرتكزة فيه والتي يطلق عليها كانط (مقولات)، فهي موضوعٌ آخر.

- نقد نظرية كانط المعرفية

أوّل إشكالٍ يطرح على النظرية المعرفية التي طرحها إيمانوئيل كانط، يتمثّل في السؤال الآتي: كيف يمكن تحصيل المعرفة من خلال التركيب بين المفاهيم الذهنية المسبقة مع الصور المتحصّلة من الخارج؟ إن عددنا المعرفة انعكاساً مباشراً للصور الخارجية في الذهن، فالمعرفة حينئذٍ تتّضح لأنها تعني انعكاس المدركات الخارجية في الباطن بشكلٍ مباشرٍ؛ لذا ليس من الصواب بمكانٍ ادّعاء أنّ نصف المعارف أو أقلّ من النصف يتحصّل من الخارج ونصفها الآخر موجودٌ فيه سابقاً، وإلا يبقى السؤال من دون إجابةٍ ومن ثم يؤاخذ كانط على رأيه هذا، إذ كيف يمكن تحقّق المعرفة على هذا الأساس؟ فطروء سلسلةٍ من الصور والمفاهيم الخارجية على الذهن وانضمامها إلى مرتكزاتٍ موجودةٍ فيه، ليس سبيلاً لحصول المعرفة.

أتباع نطرية كانط يقولون بأنّ المعرفة هي تركيبٌ وتوليفٌ بين المادّة الذهنية والصورة الخارجية، أي إنّ الذهن يصنعها من خلال هذا التركيب، ولكنّنا نسألهم: كيف يمكن لهذا التركيب - الصناعة الذهنية - أن يكون معياراً لمعرفة العالم الخارجي من دون أن يرتبط به؟ فالمادّة الذهنية - مادّة المعرفة - هي المرتبطة بالخارج، والمعرفة الحقيقية ليست كذلك، في حين أنّ المعرفة الكانطية متّحدةٌ مع الخارج؛ وهذا يعني تجرّدها عن مدلولها فيما لو وُجد حائلٌ بينها وبين ما هو موجود في الخارج. وهذا الإشكال المطروح على نظرية كانط المعرفية لم يوضع له حلٌّ لحدّ الآن.

- ديفيد هيوم والنظرية المعرفية

قيّد الفيلسوف ديفيد هيوم المعرفة بالمعقولات الأولى، لذلك حاول بعض المفكّرين رأب هذا الصدع لكنّهم لم يفلحوا، ومن جملتهم كانط وهيجل اللذان أدركا في نهاية المطاف أنّ هذه المعقولات ليست أساساً للمعرفة، اذ أكّدا على أنّها تتحقّق عن طريق ما يتمّ تحصيله بواسطة الحواسّ وكلّ ما سوى ذلك ليس معرفةً، لذا ذهب كانط إلى القول بالمعقولات الثانية التي أطلق عليها عنوان (مقولات) اذ يبلغ عددها اثنتي عشرة مقولةً.

- المقولات الثانية

عدّ كانط المقولات الثانية التي طرحها الفلاسفة المسلمون - المقولات المنطقية والفلسفية - بأنّها ذهنيةٌ بحتةٌ، وهذا التفسير يختلف عمّا طرحه حكماؤنا، اذ يعدّون المقولات الثانية المنطقية فقط ذهنيةً بحتةً، لكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المقولات الثانية الفلسفية. فضلا عن ذلك فقد ذهب إلى وجود اختلافٍ مطلقٍ بين المعقولات الثانية التي طرحها وبين الصور الخارجية للأشياء، اذ عدّ الذهن قد صاغها مسبقاً قبل وجود جميع المحسوسات والمعقولات الأولى والمقولات الأرسطوية، فقد ادّعى أنّها جزءٌ من البُنية الذاتية والطبيعية للذهن؛ في حين أنّ الفلاسفة المسلمين لا يعدّون المعقولات الفلسفية والمنطقية جزءاً من البُنية الذهنية، لأنّهم لا يقولون بوجود هكذا بنية للذهن من الأساس.[1]

- المعرفة في الفلسفة الإسلامية

الفرضية التي تطرحها الفلسفة الإسلامية تضع حلاً للمشكلة التي واجهتها الفلسفة الحديثة، اذ يؤكّد الفلاسفة المسلمون على صحّة وجود نمطين من المعلومات كما قال كانط وأتباعه، أي هناك معلوماتٌ يكتسبها الذهن مباشرةً عن طريق الحواسّ الظاهرية والباطنية وهي التي يطلق عليها (المعقولات الأولى)، وهناك معلوماتٌ تتمثّل في معقولات ومفاهيم أخرى لم يتمّ تحصيلها عن طريق الحواسّ ولكنّها ليست من صياغة الذهن كما قال كانط، فالذهن لا يصوغ المفاهيم من تلقاء نفسه، وإنّما هي عبارةٌ عن نفس تلك المعلومات الأوّلية المكتسبة من الخارج إلا أنّ وجودها الذهني يتّخذ طابعاً آخر. لذلك قال علماء الفلسفة المسلمون: بما أنّ الوجود الذهني يحكي عن الوجود الخارجي، فهو يتّصف في وعاء الذهن بهذه الخصوصية أيضاً؛ إذ إنّ الشيء الموجود في الخارج أصبح في الذهن بهذا الشكل الذي يحكي عن الماهية الخارجية، وهذا الأمر فقط يغير كيفية انعكاسه الذهني ويضفي له عموميةً؛ إلا أنّ ما يصوغه الذهن بذاته ليس من شأنه أن يكون معرفةً.

المعرفة تعني إدراك الإنسان وعلمه بما هو موجود في الخارج، ولكنّ علمي لما هو موجود في الخارج يتحقّق بشكلٍ ذهنيٍّ ولا يمتّ بصلةٍ للخارج، ومن ثمّ فهو ليس معرفةً.[2]

- مراحل نشأة المعرفة ودرجاتها

بعض الفلاسفة الأوروبيين قالوا إنّ المعرفة تنشأ لدى الإنسان خلال مراحل عدّة، وقد تبنّى هذا الرأي فلاسفةٌ

---

[1] - مرتضى مطهّري، شرح مبسوط منظومة (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 273، 275، 283، 289، 305، 308، 351، 356.

[2] - المصدر السابق، ج 2، ص 71 - 73 و 353.

بارزون لهم وزنهم في المنظومة الفلسفية الغربية.

ذكرنا آنفاً أنّ إيمانوئيل كانط قسّم المعرفة في مرحلتين فقط ولم يعدّ الحسّ مرحلةً من مراحلها لأنه مادّةٌ صمّاء تمنح الإنسان معرفةً لا شكل لها ولا صورة، وبديهي فالمادّة المجرّدة عن الشكل والصورة ليست معرفةً. حسب هذه النظرية، فالإنسان حينما يستشعر شيئاً سوف تطرأ على ذهنه مادّةٌ صمّاء عاريةٌ من الشكل والصورة، ومن ثم يقوم الذهن بإضفاء صورةٍ لها، وعلى هذا الأساس تجتمع المادّة والصورة الجديدة لها لتصبح مرحلةً من مراحل المعرفة، اذ قال: **"الحواسّ تعطي العقل موادّ الوجدانيات والمعلومات، ثمّ يمنحها العقل التنظيم والانسجام من نفسه ويعطيها الصورة ويجعلها مؤهّلةً للإدراك"**.

كما يعتقد كانط بكون الزمان والمكان أمرين ذهنيين وليس لهما حقيقةٌ عينيةٌ، وكلّ ما نتصوّره أو نعرفه لا بدّ من أن يندرج في إطار زمانٍ ومكانٍ بالتحديد.

إذن، ما عدا تلك الآثار الجزئية المتغيّرة المبعثرة التي ترد إلى أذهاننا عن طريق الحواسّ، فإنّ إدراكنا للعالم الخارجي يكون بواسطة مجموعةٍ من المعلومات والمفاهيم والقوانين التي تصوغها عقولنا وتجبرنا على أن ندرك ما يجري حولنا بهذه الأشكال والصور وفي ظلّ القوانين المشار إليها، وعلى هذا الأساس رأى كانط أنّ المعرفة تتحقّق في إطار مرحلتين، مرحلةٌ تتبلور المعلومات فيها في ضمن نطاق الزمان والمكان، ومرحلةٌ تتحوّل فيها إلى اثنتي عشرة مقولةً.[1]

- شكوكية كانط

لا ريب في أنّ من ينفي مصداقية الوجود الخارجي للأشياء ويدّعي أنّ الذهن هو الذي يحبك صورها فتنكشف له بهذه الصورة، فهو يندرج في ضمن القائلين بالشكوكية، لذا نجد أصحاب النزعة المادّية يعدّون كانط واحداً من الفلاسفة المشكّكين معلّلين ذلك بأنّه يفرّق بين (الشيء في نفسه)[2] و (الشيء بالنسبة إلينا)،[3] اذ كان يعتقد بأنّ الذهن يمتلك بعض المعاني المسبقة - من قبيل الزمان والمكان - بواسطة الفطرة، لذا فهي غير موجودةٍ في الخارج؛ وقال إنّ كلّ ما يدركه الإنسان لا بدّ من أن يكون مؤطّراً بإطار تلك المعاني، واستنتج من ذلك وجود اختلافٍ بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا.

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 391 - 392.

[2] - وهو واقع الشيء الخارجي.

[3] - وهي صورة ذلك الشيء الموجود في أذهاننا.

لم يكن كانط راضياً عن وصفه بالسوفسطائي أو الشكوكي عادّاً نفسه ناقداً للعقل البشري، وقال إنّه ساق أدلّةً جديدةً في علم الطبيعيات دحضاً للشكوكية؛ إلا أنّ منهجه النقدي في الحقيقة يمكن عدّه نمطاً جديداً من أنماط السفسطة التي لها صورٌ متعدّدةٌ.

والجدير بالذكر هنا أنّ المادّيين أنفسهم يفرّقون بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا، وما يميّزهم عن كانط هو أنّه لم يقل باختلاف الشيء لدى كلّ فردٍ على حدةٍ بالنسبة إلينا بوصفنا أفراداً، لكنّ الماديين قالوا بذلك. والمرحوم فروغي نقل عن كانط قوله: "**الإنسان يشاهد الكون من وراء منظارٍ معيّنٍ، وهو لا يستطيع أن يبعد هذا المنظار عن عينيه**".

لقد ذكرنا أنّ كانط لا يرضى أن تنسب إليه السفسطة والشكوكية، في حين الفرضية التي طرحها تجعله واحداً من الشكوكيين على أقلّ تقديرٍ، ناهيك عن أنّها ليست طرحاً جديداً لأنّ السوفسطائي الشهير بروتاغوراس قد طرحها في القرن الخامس قبل الميلاد، قال: "**الإنسان معيارٌ لكلّ شيءٍ**".[1]

ومن جملة ما قاله كانط بالنسبة إلى العلّة والمعلول: "**علاقة العلّة والمعلول قد صنعها العقل، وليس من المؤكّد أن يكون ترتّب المعلول على العلّة واجباً في عالم الواقع**".[2] لذا أكّد على كون الأمور التي ندركها من مقتضيات أذهاننا، وعلى هذا الأساس لا يمكن البتّ بأنّها هكذا حقّاً على أرض الواقع.

لقد شكّك هذا الفيلسوف بقانون العلّية في العالم الخارجي، في حين أنّ الفلاسفة القدماء صرّحوا بوجود هذا القانون وأكّدوا عليه لدرجة أنّهم عدّوا من ينكره أو يشكّك به وكأنّه ينفي الفسلفة وجميع العلوم من أساسها ومن ثم فهو في زمرة السوفسطائيين.[3]

- المعلومات برؤية كانط

القيمة التي يوليها كانط للمعلومات يمكن بيانها في إطار ثلاثة محاور أساسية، كما يأتي:

أوّلاً: الفلسفة الأولى

يعتقد كانط بأنّ مسائل الفلسفة الأولى ليس من شأنها أن تكون موضوعاً للعلم، لذا فكلّ ما قيل في هذا الصدد حتّى الآن هو في الواقع ليس علماً وإنّما هراءٌ من نسج الخيال؛ وهذا الكلام يعني تجريد المعلومات في

---

[1] - المصدر السابق، ص 391.

[2] - المصدر السابق، ص 191.

[3] - المصدر السابق، ص 191 - 192.

الفلسفة الأولى من كلّ قيمةٍ وكذلك تجريد يقينيات ديكارت ومن لفّ لفّه من أيّة دلالةٍ معرفيةٍ تذكر، ومن ثم فكلّ ما قيل على هذا الصعيد لا يعدّ علماً، فالعلم له شروطه الخاصّة، وهذه الشروط غير متوفّرةٍ في الفلسفة الأولى.[1]

ثانياً: الرياضيات

يرى كانط أنّ مسائل الرياضيات تندرج في ضمن القضايا اليقينية، اذ قال: **"لمّا كانت المسائل الرياضية متقوّمةً على أصلٍ بديهيٍّ، ويتّسع نطاقها بواسطة القياسات الضرورية، فهي تصبح علماً يقينياً خالصاً. مثلاً مسألة (2 + 2 = 4) تجسّد حكماً محقّقاً ومؤكّداً، ويعتقد بعض العلماء أنّ اليقين المطلق غير موجودٍ إلا في هذا الباب"**، كما يعتقد بأنّ العقل هو الذي يصوغ المسائل الرياضية - وهذا الرأي لا ينطبق على المسائل الطبيعية والمسائل الفلسفية الأولى - فالذهن مثلاً يتصوّر دائرةً أو مثلثاً أو مربعاً ثمّ يشخّصها بميزاتٍ خاصّةٍ، وبما أنّ العقل هو الذي يصوغ هذه الصور، فكلّ حكمٍ يصدره بشأنها لا بدّ من أن يكون يقينياً. ويؤكّد على أنّ الفطرة هي منشأ المفاهيم الرياضية وليس الحسّ والتجربة، خلافاً للفلاسفة المادّيين الذين جعلوا منشأها حسّياً تجريبياً.

ويمكن القول إنّ نظريته في هذا المضمار تستند إلى مبدأين أساسيين، هما:

الأول: الكمّيات بصفتها موضوع المسائل الرياضية، ليس لها وجودٌ خارجيٌّ، وإنّما وجودها ذهنيٌّ صرفٌ.

الثاني: المفاهيم الرياضية تنشأ بواسطة قوّة التعقّل من دون واسطةٍ، ولا صلة لها بالحسّ بتاتاً.

لم يقبل العلماء بهذين المبدأين وانتقدوهما بدعوى أنّهما لا يثبتان يقينية المسائل الرياضية.[2]

ثالثاً: الطبيعيات

تناول كانط أطراف الحديث عن الطبيعيات بإسهابٍ وتفصيلٍ، وخلاصة ما توصّل إليه هو أنّ القضايا الطبيعية تجعل ذهن الإنسان قادراً على إدراك الظواهر (phenomenon) وكذلك موضوعها الذي يتمثّل بالذوات (nomen)، فالعقل البشري بطبيعته التي يمتاز بها يضفي أشكالاً وصوراً خاصّةً على الأشياء، لكن لا يمكن الجزم بأنّها تتطابق مع الواقع بهذا الشكل. كما أكّد على أنّ الحواسّ تمنح العقل الموادّ الأساسية للوجدانيات والمعلومات، ومن ثمّ يقوم بتنظيمها والتنسيق بينها ليضفي عليها صورةً معيّنةً ويجعلها مؤهّلةً لأن تصبح مدركات.

---

[1] - المصدر السابق، ص 188.

[2] - المصدر السابق.

وعدّ أنّ كلّ ما يتصوّره الإنسان لا بد وأنّ يكون متأطّراً بقالب الزمان والمكان، لذا ليس من الممكن أن يدرك شيئاً من أمور العالم منفصلاً عنهما؛ ولكن ليس لهما وجودٌ خارجيٌّ وإنّما هما كيفيتان لذات العقل وصورٌ يمنحها العقل لمحسوساته، وإذا لم ينسّق بينهما فسوف لا تكتنفه إلا مجموعةٌ من التأثيرات المبعثرة وغير المترابطة مع بعضها، ومن ثم يمسي عاجزاً عن تصوّر شيءٍ محدّدٍ. على سبيل المثال، لدينا صورةٌ واضحةٌ عن الشمس إلا أنّ الذي يرد إلى أذهاننا ـ فيما يخصّها - بواسطة التأثيرات الحسّية، إنّما هو الحرارة والضوء واللون كلٌّ على حدةٍ؛ لذا ما لم يقم الذهن - بما يمتلكه من خواصّ - بتعيين إطارٍ مكانيٍّ وزمانيٍّ لهذه الأمور ولم يربط بينها، فسوف لا يمتلك صورةً واضحةً لها. وقد شبّه عملية التعقّل هذه في المثال الآتي: "**نحن نشبّه المعلوم بالغذاء الذي لا بدّ من أن يدخل البدن ويحلّ محلّ ما يُستهلك من غذاءٍ سابقٍ، ولأجل هذا الهدف لا محيص من إدخال الطعام إلى المعدة عن طريق الخارج، وعندئذٍ لا بدّ للمعدة وسائر أعضاء الجهاز الهضمي من أن تضيف إليه العصارات الهاضمة لكي يتمّ هضمه. إذن، الطعام بمنزلة الحسّ، والعصارات بمنزلة الزمان والمكان**". هذا الكلام مختصٌّ بالوجدانيات أو التصوّرات الأوّلية التي نمتلكها عن الأشياء - الأعراض والظواهر - ولكن إذا أردنا أن نتّخذ الأشياء موضوعاً للأحكام وأن نصوغ لها قوانين علمية وكلّية، فلا بدّ حينئذٍ من الاعتماد على مجموعةٍ من المعقولات الأخرى التي هي صنيعة الذهن فحسب لأنها لم تأتنا عن طريق الحسّ أو التجربة، وهذه المعقولات هي التي تضفي على الأشياء صورة القانون العلمي الكلّي. إذن، القوانين التي تنضوي تحتها المعلومات إنّما هي من صياغة الذهن البشري، ولربّما هناك قوانين أخرى تحكم الأشياء في عالم الواقع.

ما قاله كانط في هذا المضمار مبسوطٌ ومفصّلٌ، وبما في ذلك كلامه حول قانون العلّية.[1]

- العلّة والمعلول

عرّف إيمانوئيل كانط قانون العلّية كما يأتي: "**علاقة العلّة والمعلول قد صنعها العقل، وليس من المؤكّد أن يكون ترتّب المعلول على العلّة واجباً في عالم الواقع**". خلاصة هذه الرؤية أنّ إدراكنا للعالم الخارجي لا يتحقّق إلا بواسطة مجموعةٍ من المعلومات المتمثّلة بمفاهيم وقوانين تصوغها عقولنا، أي إنّها تجعلنا ندرك العالم بهذه الأشكال والصور في ظل تلك المعلومات؛ وأمّا الحواسّ فهي لا تمنح أذهاننا سوى آثارٍ جزئيةٍ متغيّرةٍ ومبعثرةٍ. وقد طرح كانط بحوثاً مسهبةً حول هذه المفاهيم والقوانين وحول ماهيتها ومنشئها ونظامها الخاصّ.

قال المرحوم فروغي في هذا الصدد: "**تحدّث كانط عن هذه المسألة كما يأتي: إنّني غيّرت الأُسلوب الذي سار عليه الفلاسفة الآخرون، وفعلت ما فعله كوبرنيك (Copernic) بالنسبة إلى مسألة (هيئة العالم)، حيث رأى أنّنا**

[1] - المصدر السابق، ص 188 - 190.

بهذا الفرض - وهو أنّنا مركز العالم، والشمس والكواكب الأخرى كلّها تدور حولنا - نقع في حرجٍ، لكنّه عكس الفرضية وقال: إنّ الشمس هي المركز ونحن ندور حولها، وبهذا الافتراض وضع حلاً للمؤاخذات المطروحة في هذا المجال.

ولكنّني أقول إنّ البشرية حتّى عصرنا الراهن تعتقد بكون الأشياء هي الأصل وأنّ عقولنا تجعل إدراكاتنا تابعةً لواقع تلك الأشياء، أي أنّها تجعلها مطابقةً لها، ومن هنا ينشأ الإشكال؛ وهو: كيف يمكن أن نكوّن أحكاماً تركيبيةً من الأشياء الخارجة عن الذهن مع المعلومات السابقة (الفطرية)؟[1] **ولهذا فقد افترضت أنّ أذهاننا تجعل الأشياء مطابقةً لإدراكها، أي أنّها لا تعنينا على أن تكون إدراكاتنا الفعلية مطابقةً لواقع الأشياء أو لا تكون كذلك، لأنّنا لا نستطيع أن نحيط علماً بذلك، وإنّما الذي نعلمه هو أنّنا ندرك الأشياء كما يقتضيه وضع عقولنا، وبهذا يُحلّ الإشكال".**[2]

- اختلاف فرضية كوبرنيك مع معلومات كانط

لا يشكّ أحدٌ بوجود بونٍ شاسعٍ بين فرضية كوبرنيك بالنسبة إلى هيئة العالم، وفرضية كانط في مجال قيمة المعلومات، فالفرضية الأولى قد وضعت حلولاً للمشاكل المستعصية التي واجهها علماء الفلك، في حين أنّ فرضية كانط إضافةً إلى أنّها مشوبةً بإشكالاتٍ يستعصي حلّها، فجميع المحاذير التي يتملّص منها الفلاسفة - وبمن فيهم كانط نفسه - قد اشتدّت واستفحلت فيها، وذلك لأنّ هذا الفيلسوف يرفض أن تُنسب إليه السفسطة والشكوكية، إلا أنّ فرضيته حتّى وإن لم تكن ضرباً من السفسطة، فهي تندرج في ضمن مذهب التشكيك على أقلّ تقديرٍ.

فرضية كانط هذه لم تكن جديدةً في حينها، وكما ذكرنا آنفاً فالسوفسطائي الشهير بروتاغوراس قد طرحها في القرن الخامس قبل الميلاد، أي قبل عهد كانط بألفين وثلاثمائة عامٍ، اذ قال: "**الإنسان معيارٌ لكلّ شيءٍ**". ومن ناحيةٍ أخرى فقد تردّد كانط في مسألة ترتّب المعلول على العلّة في عالم الواقع، لكنّه مع ذلك قال: "**صحيحٌ أنّنا ندرك الأعراض والظواهر بحواسّنا، لكنّنا نعلم أنّها مفتقرةٌ إلى مُظهرٍ. إذن، من المؤكّد وجود ذواتٍ تكون هذه الأعراض مظاهر لها**"، وهذا الكلام بكلّ تأكيدٍ يعدّ ضرباً من الشكّ.[3]

- اعتراض شوبنهاور على كانط

الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور اعترض على رأي كانط بالنسبة إلى قانون العلّية، فقال: "**بعد أن ذكرت في**

---

[1] - الأحكام التركيبية هي تلك الأحكام التي يختلف موضوعها عن محمولها.

[2] - المصدر السابق، ص 190.

[3] - المصدر السابق، ص 191.

نقدك أنّ العقل هو الذي يصوغ العلاقة بين العلّة والمعلول، فما هو دليلك على وجود ذواتٍ في الخارج تكون عللاً للظواهر الخارجية؟"

من الطبيعي أنّ الشخص إذا اعتقد بكون العلّية صنيعة الذهن وأنّ المعلول لا يجب أن يكون مترتّباً على العلّة في العالم الواقعي؛ لا يمكنه حينئذٍ للاعتقاد بضرورة وجود العالم الخارجي بصفته منشئاً للتأثيرات الحسّية.

والعجيب أنّ المرحوم فروغي قال في هذا الصدد: "**اعتقد حكماؤنا بأنّ الحكمة هي العلم بالحقائق في نطاق القابلية البشرية، وكانط بدوره حاول أن يعيّن حدود هذه القابليات**".[1]

- تضارب آراء كانط مع الحكماء القدامى

اتّضح مـمّا ذكر أنّ رأي قدامى الحكماء على صعيد قيمة المعلومات يتعارض تماماً مع ما ذهب إليه إيمانوئيل كانط، فالقدماء سلكوا منهج الجزم واليقين، في حين أنّ كانط سلك سبيل الشكّ والترديد، وبالنسبة إلى مسألة الوجود الذهني فقد ذهبوا إلى القول بأنّ ماهية الأشياء موجودةٌ في الذهن إضافةً إلى وجودها في الخارج، لكنّ كانط عدّ إدراكنا متحقّقاً على وفق مقتضيات قابلياتنا العقلية بغضّ النظر عمّا إن كانت الحقيقة هكذا أو لا، أي إنّنا لا نعلم ما إن كان إدراكنا ينطبق مع الواقع أو لا.

ويبالغ كانط في رؤيته النقدية لدرجة أنّه شكّك بوجود قانون العلّية في العالم الخارجي، في حين أكّد الحكماء القدامى على أنّ الشكّ بهذا القانون أو إنكاره يستلزم نفي علم الفلسفة من أساسه وبطلان جميع العلوم والانخراط في الفكر السوفسطائي.

أضاف القدماء إلى تعريف علم الفلسفة عبارة (إلى مستوى قدرة الإنسان) لإثبات أنّ قابلية الإنسان محدودةٌ وأنّ حقائق العالم لا نهاية لها، وعلى هذا الأساس فهو قادرٌ فقط على معرفة جانبٍ يسيرٍ من حقائق الكون، إذ لا أحد قادرٌ على الإلمام بجميع العلوم والحقائق؛ في حين قال كانط بأنّ الإنسان عاجزٌ عن معرفة الحقائق الكونية بأسرها، أي أنّه لم يقرّ حتّى بفهم جانبٍ يسيرٍ منها. فضلا عن ذلك، فالقدماء عدّوا الإنسان عاجزاً علمياً من حيث الكمّ، في حين أنّ كانط قيّد عجزه من حيث الكيف، ومن المؤكّد أنّ الأمرين بينهما بونٌ شاسعٌ.

بعد عهد كانط ظهر الكثير من الفلاسفة الذين أدلوا بدولهم في مجال بيان ماهية العلم، لكنّهم لم يأتوا بشيءٍ جديدٍ يضاف إلى ما جاء به هذا الفيلسوف ومن سبقه، اذ سلكت كلّ فئةٍ منهم نهجاً معيّناً على هذا الصعيد إلا

---

[1] - المصدر السابق.

أنّ النتائج التي توصّلوا إليها لم تكن مختلفةً عمّا طرحه كانط وسلفه كما أشرنا في المباحث السابقة.[1]

- تحصيل العلم برأي كانط

طرح العلماء الأوروبيون نظريتين أساسيتين بالنسبة إلى كيفية تحصيل العلم، إحداهما عقلية والأخرى حسّية، وأصحاب النظرية الأولى - العقلية - يصنّفون في فئتين، فئةٌ ذهبت إلى القول بكون المعلومات ترد العقل عن طريق الحواسّ، والفئة الثانية قالت بأنّ العقل هو الذي يصوغ هذه المعلومات من تلقاء نفسه، أي إنّها فطريةٌ وذاتيةٌ.[2]

الفيلسوف كانط يرى أنّ بعض المعلومات فطريةٌ وليس لها منشأ سوى العقل،[3] وقال بأنّ بعضها الآخر كان موجوداً في الذهن قبل أن يوجد الحسّ، ووصف بعض التصوّرات بأنّها (ما قبل الحسّ والتجربة)، كما أكّد على أنّ مفهومي الزمان والمكان وما يتفرّع منهما هو من هذا القبيل، وعدّ جميع المفاهيم الرياضية فطريةً موجودةً قبل الحسّ والتجربة.[4]

- نقد نظرية كانط

حسب نظرية الفلاسفة القائلين بكون العقل هو الأساس في تحصيل العلم، فالعناصر العقلية الأوّلية - العناصر البسيطة - على قسمين:

القسم الأوّل: المعقولات التي تنطبع في الذهن عن طريق إحدى الحواس الخارجية أو الباطنية، اذ يقوم العقل بتجريدها ليصوغ منها صورةً كلّيةً معقولةً.

القسم الثاني: المعقولات الفطرية التي هي من الخواصّ الذاتية للعقل، اذ لا تعتمد على الحسّ والتجربة بتاتاً.

وأمّا القائلون بكون الحسّ هو الاساس في تحصيل العلم، فقد رفضوا مبدأ التصوّرات الفطرية، اذ عدّوا الذهن في البداية صفحةً بيضاء لم يُنقش فيها شيءٌ، بعد ذلك تجتمع فيه المعلومات عن طريق الحواس الخارجية

---

[1] - المصدر السابق، ص 191 - 192.

[2] - المصدر السابق.

[3] - المصدر السابق، ص 251.

[4] - المصدر السابق، ص 252.

والباطنية، والعقل بدوره لا يقوم بأيّ عملٍ سوى تجريدها وإعمامها وتحليلها وتركيبها مع بعضها.

بناءً على هذا الرأي فجميع التصوّرات الذهنية من دون أستثناءٍ إنّما هي صورٌ للظواهر الخارجية يعكسها الذهن بواسطة الحواسّ، من قبيل البياض والسواد والحرارة والبرودة والنعومة والخشونة وغيرها، أو صورٌ للظواهر النفسية، من قبيل اللذّة والألم والشوق والإرادة والشكّ واليقين وغيرها؛ وبعد ذلك يصوغ منها معاني كلية عن طريق تجريدها وإعمامها فيوجد منها صوراً متنوّعةً بواسطة قابليته على التحليل والتركيب.[1]

النفس في بادئ تكوينها وحدوثها لا تعلم شيئاً بالعلم الحصولي، وليس لديها أي تصوّرٍ ذهنيٍّ عن أيّ شيءٍ كان، حتّى عن ذاتها وحالاتها النفسية، بل هي فاقدةٌ للذهن من الأساس، وذلك لأنّ عالم الذهن ليس شيئاً سوى صور الأشياء عند النفس، ولما كانت النفس في بادئ الأمر لا تمتلك صورةً لأيّ شيءٍ، فهذا يعني عدم وجود ذهنٍ لديها، أي إنّ الإنسان فاقدٌ للذهن منذ بادئ الأمر، وفيما بعد تنطبع لديه الصور الذهنية تدريجياً فتتكوّن لديه صورٌ عن الأشياء وعن ذاته ومختلف تصوّراته وحالاته النفسية؛ وبعد ذلك يصبح لديه ذهنٌ. لكن حينما تكون النفس جاهلةً بجميع مصاديق العلم الحصولي وفاقدةً للذهن، فهي تدرك ذاتها وقابلياتها النفسية بالعلم الحضوري منذ بدء تكوينها وحدوثها، لأنّ الصور التي تتكوّن لدى الإنسان عبر التخيّل هي معيار العلم الحصولي، في حين أنّ معيار العلم الحضوري هو تجرّد وجود الشيء من المادّة ولوازمها، فالطفل في فترةٍ من حياته لا يمتلك أيّ تصورٍ عن أيّ شيءٍ، حتّى عن نفسه وما يكتنفها من حالاتٍ، إلا أنّه يدرك حقيقة ذاته ويفهم معنى الجوع واللذّة والحزن والرغبة.[2]

تتلخّص هذه النظرية في أنّ قوّة الإدراك - التصوّر - مهمّتها صياغة الصور للأشياء والحقائق سواء كانت خارجيةً أو باطنيةً (نفسية)، وهذه القوّة هي التي تهيّئ جميع الصور الذهنية المتمركزة في الذاكرة وفيها تجري جميع النشاطات الذهنية، لذا فهي غير قادرةٍ على إيجاد تصوّرٍ من تلقاء نفسها، وإنّما العمل الوحيد الذي تؤدّيه هو أنّها إذا ارتبطت بواقعٍ خارجيٍّ، تقوم برسم صورةٍ له ثمّ تدّخرها في الذاكرة.

إذن، الشرط الأساسي لظهور صور الحقائق في الذهن، هو الارتباط الموجود بينها وبينه، ومن الواضح أنّ القوّة المدركة التي تتولّى مهمّة التصوّر، ليس لها وجودٌ مستقلٌّ بذاته، وإنّما هي متفرّعةٌ على القوى النفسية، ولا ترتبط بإحدى الحقائق إلا إذا حصل ارتباطٌ بين النفس ذاتها وبين هذه الحقيقة. لذا، يمكن القول بأنّ الشرط الأساسي لظهور صور الأشياء والحقائق في الذهن هو وجود ارتباطٍ بينها وبينه، وهذا النمط من الارتباط يمكّن النفس

---

[1] - المصدر السابق.

[2] - المصدر السابق، ص 286.

من إدراك تلك الحقائق بالعلم الحضوري. بناءً على هذا فالنشاط الذهني الذي تقوم به القوّة المدركة يبدأ من هنا، أي عندما تظفر النفس بعين الحقيقة وتدركها بالعلم الحضوري، ومن ثم فهي تقوم بتغيير العلم الحضوري إلى علمٍ حصوليٍّ - أي تصوغ له صورةً وتودعها في الذاكرة - وحسب الاصطلاح الفلسفي فهي تصوغ منه معلوماً بالعلم الحصولي.

وحسب هذه النظرية فالعلم الحضوري هو أساس كلّ علمٍ حصوليٍّ - أي جميع معلوماتنا الذهنية بالنسبة إلى العالم الخارجي والعالم الباطني (النفسي) - والارتباط بين العقل ومدركاته هو معيار العلم الحضوري.[1]

- نطاق العلم برأي كانط

يرى بعض العلماء أنّ قابلية العقل البشري على المعرفة تقتصر على الظواهر الطبيعية (phenomenon) وأعراضها، وتعيين نمط العلاقة فيما بينها، فهذه الظواهر والأَعراض هي التي تخضع للتجربة البشرية لأن الإنسان يستشعر بوجودها؛ وأمّا معرفة حقائق الأشياء فيما وراء هذه الظواهر والأعراض فهي تفوق قابلية العقل سواءٌ كانت مرتبطةً بالطبيعة نفسها أو بما وراء الطبيعة، ومن ثم فكلّ ما قيل لحدّ الآن في هذا المجال باطلٌ بوصفه مجرّد نسج خيالٍ ولقلقة لسانٍ.

وعلى هذا الأساس ذهبوا إلى القول بأنّ العلوم الطبيعية فقط معتبرةٌ وذات قيمةٍ علميةٍ، كالفيزياء والكيمياء والأَحياء وما شاكلها، لأنها لا تبحث عن العلاقات الظاهرية للأشياء والتي تخضع للحسّ والتجربة. وكذا هو الحال بالنسبة إلى علم النفس، فإنّه معتبرٌ أيضاً لأنّه في أُسلوبه الحديث يغضّ الطرف عمّا وراء الأَعراض والحالات النفسية،[2] اذ يسلّط الضوء على ما يطرأ على النفس من أعراض وحالات ويبحث عن مدى تأثّرها وتأثيرها. وعلم الرياضيات معتبرٌ أيضاً لسببين:

أولاً: المفاهيم الرياضية ذات منشأ حسّيٍّ تجريبيٍّ، كالعدد والخطّ والسطح والجسم.

ثانياً: من الممكن إثبات صحّة المسائل الرياضية بشكلٍ عمليٍّ تجريبيٍّ.

وكلّ ما ليس كذلك فالعقل البشري عاجزٌ عن الغور في مواضيعه والبحث في صحّته نفياً وإثباتاً، مثل القضايا المرتبطة بالطبيعة والتي يبحث فيها عن حقيقة الجسم الطبيعي كأن يكون مركّباً من أَجزاءٍ مجرّدةٍ عن البُعد أو أن تكون له وحدةٌ حقيقيةٌ ذات بُعدٍ وشكلٍ ومقدارٍ؛ ومثل القضايا المرتبطة بما وراء الطبيعة والتي يبحث فيها

---

[1] - المصدر السابق، ص 271 - 271.

[2] - علم النفس الحديث لا يولي أهمّيةً للبحث عن القضايا الماورائية، كالبحث عن ماهية الروح من حيث كونها جوهراً أو عرضاً أو شيئاً آخر.

عمّا اذا كانت هناك روحٌ مجرّدةٌ أو لا، والتي يبحث فيها عن وجود الله، إلى جانب مختلف البحوث المتعلّقة بالجوهر والعرض والدور والتسلسل، وما إلى ذلك.

العلماء المادّيون الذين ذكرنا رأيهم آنفاً حول طريق تحصيل العلم، يتبنّون هذه النظرية لاعتقادهم بأنّ العقل ليس فيه شيءٌ خارجٌ عن نطاق الحسّ والتجربة بحيث تقتصر مهمّته على التعامل مع الصور المحسوسة من دون أن تكون له القدرة على إضافة أيّ تصوّرٍ غريبٍ عليها. فضلاً عن ذلك فهؤلاء يقولون بأنّ الحواسّ لها وظيفةٌ محدودةٌ وليس لها القدرة على إدراك ما هو غير محسوسٍ، لذا فقد استنتجوا من ذلك أنّ قدرة العقل البشري على المعرفة محدودةٌ بالمادّيات فحسب، ومن هذا المنطلق عدّوا علم الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي[1] ليس سوى لقلقة لسانٍ وأوهامٍ من نسج الخيال، كما أكّدوا على أنّ العلم ملازمٌ للحسّ والتجربة، ومن ثم يجب أن تندرج الفلسفة فيه، أي لا بدّ من أن نجعل علم الفلسفة حسّياً تجريبياً.

إذن، بناءً على هذه الرؤية المادّية البحتة، لا بدّ من أن تكون المذاهب الفلسفية للعلماء المادّيين محدودةً بمجموعةٍ من المسائل التي لا تتجاوز نطاق تفسير ظواهر الطبيعة وأعراضها، لذلك جرّدوا علم الفلسفة من المسائل العقلية والنظرية البحتة وقيّدوه ببعض مسائل النفس والفيزياء والرياضيات والقضايا المنطقية العامّة.

- النظرية المادّية حول الفلسفة الأولى

العلماء المادّيون يفنّدون مبادئ الفلسفة الأُولى (الميتافيزيقا) التي كانت موضع اهتمام القدماء الذين وصفوها بالفلسفة الحقيقية والعلم الكلّي وعلم العلوم والعلم الأعلا، والسبب الذي جعل أصحاب الفكر المادّي يسلكون هذا المنهج هو أنّ المسائل الميتافيزيقية خارجةٌ عن نطاق الظواهر الطبيعية والقضايا الحسّية، وكما ذكرنا آنفاً فقد استنتجوا أنّ العقل قاصرٌ عن الخوض فيها أو التوصّل إلى نتائج علمية معتبرة؛ وعالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي أوجست كونت هو أحد أبرز العلماء المادّيين الذين تبنّوا هذا الرأي، في حين أنّ إيمانوئيل كانط هو أبرز العلماء العقليين الذين تبنّوه.[2]

أكّد أوجست كونت على أنّ تاريخ الفكر البشري قد طوى لحدّ الآن ثلاث مراحل أساسية، هي:

المرحلة الأُولى: الأسطورة والخيال.

---

[1] - الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي - الحقيقي - هي فنٌّ عقليٌّ يعتمد على القواعد والأصول العقلية.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 254 - 256.

المرحلة الثانية: العقل والفلسفة.

المرحلة الثالثة: الحسّ والتجربة.

في المرحلة الأُولى مرّت البشرية في عهد الطفولة، اذ كان الإنسان يربط جميع الحوادث بأرواح الخير والشرّ، فعندما كان يشاهد بعض الظواهر الطبيعية كالمطر والجفاف والزلازل وكثرة النِّعم والمرض، فهو ينسبها للآلهة والأرواح الطيّبة والخبيثة.

وفي المرحلة الثانية نضج الفكر البشري وأدرك الإنسان بأنّ الظواهر الطبيعية لا يمكن تفسيرها على وفق إرادة الآلهة، بل لا بدّ من البحث عن عللها الطبيعية في الطبيعة نفسها، ولهذا بدأ يطرح تفاسير عقلية لها، ومن هذا المنطلق اعتقد بالقوى الطبيعية والصور النوعية والنفس النامية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة. وتعدّ هذه المرحلة أكمل من الأُولى، ولكنّها ليست المرحلة الأَخيرة وإنّما هي المتوسطة التي تربط الأُولى بالثالثة.

ثمّ أدرك الإنسان في المرحلة الثالثة أنّ الفرضيات العقلية والفلسفية لتفسير الحوادث الطبيعية لا دليل عليها، لذا لا بدّ من التوقّف عن تتبّع عللها الماورائية التي لا يمكن استكشافها بشكلٍ ملموسٍ ومن ثم يجب اللجوء إلى الحسّ والتجربة للبتّ في الأمور والتخلّص من الشكّ والترديد فيها. وبطبيعة الحال فالنتيجة الثابتة لهذا التوجّه هي عدّ الظواهر الطبيعية عللاً لبعضها البعض، إذ في هذه الحالة فقط تكتسب النظريات البشرية ميزة الوضعية والواقعية، أي إنّها تهتمّ فقط بالظواهر الخارجية الملموسة وتصوغ نظرياتها على أساسها.

أوجست كونت يعدّ أوّل من وضع مبادئ الفلسفة الوضعية (Positivism)، إذ يرى أنّ نظريته التي طرحها في هذا المضمار انعكاساً للمرحلة الثالثة من مراحل الفكر البشري، وقال إنّ البشرية في هذه المرحلة لم تتخلّص من تراكمات المرحلتين السابقتين، إذ مازال بعض الناس يطرحون آراءهم تناسباً معهما. كما ادّعى بأنّ كلّ إنسانٍ خلال مسيرة حياته الشخصية لا بدّ من أن يمّر بهذه المراحل الثلاثة، فهو في بداية عمره يفكرّ بشكلٍ تخيّليٍّ وأسطوريٍّ، ثمّ إذا نضج فكرياً سينتقل إلى مرحلة الاستنتاج العقلي، وحينما تتزايد لديه التجربة فإنّ أسلوب تفكيره العقلي سيتحوّل إلى تفكيرٍ حسّيٍّ تجريبيٍّ، وإذا صحّ التعبير (علمي).

كما أنكر هذا المفكّر المادّي فائدة الفلسفة الأُولى مع كونة من العقليين الذين يعترفون بالمعاني الفطرية الذاتية للعقل، وهو يعدّ العلوم المرتبطة بماوراء الذهن وليدةً لتلاحم العقل مع الحسّ، ويعتقد بأنّ الحسّ والعقل ليس من شأنهما تأسيس علمٍ كلٌّ على حدةٍ، بل لا بدّ من أن يتحقّق ارتباطٌ بينهما لكي يتمّ ذلك. ومن هذا المنطلق أكّد على أنّ العلوم الطبيعية هي البنية الأساسية للفكر البشري، لأنّها حصيلة اجتماع العقل والحسّ، ومع ذلك فقد عدّ الرياضيات

علماً معتبراً رغم اعتقاده بعدم وجود أيّ دورٍ للحسّ في مسائله وتأكيده على أنّها عقليةٌ محضةٌ، فهي ما دامت مرتبطةً بالفرضيات الذهنية، لا بدّ من أن تكون صادقةً لأن العقل له القابلية على البتّ فيما يفترضه بذاته. وعلى هذا الأساس يقال إنّ الفلسفة الأُولى لا قيمة لها، فهي ليست مثل العلوم الطبيعية التي يمكن أن تتّصف بطابعٍ علميٍّ عبر ارتباط الحسّ بالعقل، كما أنّها ليست كمسائل الرياضيات التي تعكس حكم العقل بالنسبة إلى فرضياته التي ابتدعها.

- نقد النظرية المعرفية المادّية

الذين جرّدوا الفلسفة العقلية البحتة من قيمتها المعرفية، تمحور استدلالهم بشكلٍ أساسيٍّ حول موضوعين بغية إثبات مدّعاهم، وذلك كما يأتي:

1) **علم النفس:** مبادئ هذا العلم تؤكّد على أنّ العناصر الأولية للذهن البشري ليست كافيةً لوضع حلولٍ وطرح إجاباتٍ شافيةً حول ما يكتنف الظواهر الطبيعية ومنشئها، فهذه العناصر مقتصرةٌ على الصور الحسّية وليس للعقل دورٌ هنا سوى تصوّرها؛ ومن ثم فإنّ مواضيع الفلسفة العقلية تصبح خارجةً عن نطاق الحسّ والتجربة.

2) **علم المنطق:** التجربة العملية هي المعيار الأساسي في صحّة أو سقم قضايا الفكر البشري، لذا فالمعايير العقلية التي يرتكز عليها الذهن في مجال تقييم القضايا المعرفية وتمييز صوابها من خطئها، لا فائدة منها ولا توجد اليقين لدينا؛ ومن ثم فكلّ نظريةٍ أو فرضيةٍ لا تخضع للتجربة العملية - حتّى وإن كانت مرتبطةً بتفسير الظواهر الطبيعية - لا يمكن الاعتماد عليها والبتّ بصوابها. على هذا الأساس، بما أنّ مسائل الفلسفة العقلية ليست خاضعةً للتجربة العملية، فهي ليست معياراً لتقييم المسائل العلمية،[1] إذ لا يمكن على سبيل المثال إثبات أصالة الوجود أو الماهية عن طريق الحسّ والتجربة، كما أنّه من غير الممكن إثبات استحالة الدَّور أو التسلسل المنطقيين بواسطة الأدلّة التجريبية.

وفي مقابل ذلك، فإنّ بعض العلماء المحدثين عارضوا النظرية التجريبية (المادّية) البحتة ولم يقبلوا بتقييد المعرفة بالحسّ والتجربة، اذ أكّدوا على إمكانية تحقّقها فيما يتعلق بما وراء الطبيعة أيضاً. وقد تبنّوا هذه الرؤية من منطلق إيمانهم بالتصوّرات الفطرية للعقل، وعلى رأسهم ديكارت وأتباعه، في حين ذهب عددٌ منهم إلى القول بالكشف والشهود الباطني، ومنهم الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون.

علم النفس يعترف بصحّة المفاهيم الميتافيزقية رغم عدم انطباعها في الذهن عن طريق الحواسّ، كما أنّ علم

[1] - المصدر السابق، ص 257 - 258.

المنطق لا يعدّ التجربة وحدها معياراً لصحّة أو سقم القضايا الفكرية، ناهيك عن أنّ العلماء المادّيين أنفسهم يعترفون بصحّة بعض القضايا الميتافيزيقية من حيث لا يشعرون، فهذا اليقين راسخٌ في أنفسهم شاؤوا أم أبوا وليس للتجربة أيّ دورٍ في تحقّقه لديهم. ولا شكّ في أنّ الإنسان غير قادرٍ على قبول أيّة قضيةٍ تجريبيةٍ ما لم يكن لديه اعتقادٌ مسبقٌ بمبادئ غير تجريبيةٍ، فالإثباتات التجريبية متأخرةٌ رتبةً عن سلسلةٍ من الإثباتات غير التجريبية التي لا يمكن تجريد العقل منها، وإلا لما استطاع أن يصدّق بأيّ شيءٍ حتّى وإن اعتمد على التجربة نفسها , ذلك لأنّ جميع الإثباتات التجريبية تعتمد على أُصول قد صدّق بها العقل بطريقٍ آخر غير التجربة.

إذن، لو جرّدنا العقل من تصديقاته غير التجريبية فسوف نحرم الإنسان من العلم بكلّ أشكاله الطبيعية والميتافيزيقية، وسوف ينهار عندئذٍ صرح المعارف البشرية من أساسه، وهذا يعني أنّ التشكيك في الأصول غير التجريبية أو إنكارها يعدّ ضرباً من السوفسطائية[1].

- ماهية أفعال الإنسان

ما يبدر من الإنسان في تصرّفاته وسلوكياته المختلفة يندرج بشكلٍ عامٍّ في ضمن نمطين أساسيين، هما:

أوّلاً: أفعالٌ طبيعيةٌ ليست لها ميزةٌ تجعلها مستحقّةً للتقدير والثناء.

ثانياً: أفعالٌ حسنةٌ تستحقّ الثناء والتقدير، وهي التي توصف بأنّها (أخلاقية).[2]

الأفعال الطبيعية عادةً ما تكون متعارفةً وليست بحاجةٍ إلى البحث والتحليل، إلا أنّ الأفعال الأخلاقية ذات مصاديق عديدة وترتبط بأحكام العقل والعرف معاً، لذلك طُرحت عدد من النظريات والآراء حول ماهيتها والمعايير التي يجب أن تقيّم على أساسها؛ ومن هذا المنطلق سوف نتطرّق هنا إلى نظرية كانط الأخلاقية لارتباطها بموضوع بحثنا.

- نظرية كانط الأخلاقية

أدرج إيمانوئيل كانط الأخلاق في ضمن مقولة المحبّة ولم يذكرها في مقولة الجمال ولا العقل، فهو يعتقد بأنّ الأخلاق الأصيلة تعدّ قابليةً كامنةً في نفس الإنسان وتسيطر على سلوكياته بشكلٍ مستقلٍّ، لذلك عدّ النزعة

---

[1] - ذكر الأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري إجابةً متشعّبة التفريعات ومسهبة حول النظرية المعرفية المادّية ونقدها، لكنّنا لم نذكرها تجنّباً للإطناب، ومن أراد الاطّلاع أكثر فليراجع كتاب (أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي).

[2] - مرتضى مطهّري، تعليم وتربيت (باللغة الفارسية)، ص 36 - 37.

الأخلاقية متقوّمةً بذاتها ومرتبطةً بالمحبّة الكامنة في باطن الإنسان وضميره؛ وعلى هذا الأساس فهي تعتبر مقولةً مستقلّةً تنضوي تحت مقولة التكليف الوجداني النابع من ذات الإنسان وباطنه.[1]

- الأحكام المسبقة (القبلية)

طرح إيمانوئيل كانط وفلاسفةٌ آخرون نظريةً فحواها أنّ الذهن البشري لديه معلوماتٌ مسبقةٌ (قبلية) عادّين اياها ردّاً شافياً على التساؤلات التي كانت تذكر حول ما إن كان الإنسان يولد وذهنه عارٍ من جميع المعلومات أو أنّه يمتلك جانباً منها. فيا ترى هل أنّ الحواسّ الظاهرية هي المصدر الوحيد للمعرفة بحيث لا يمكن لاحدٍ امتلاك أيّة معلومةٍ إلا عن طريق البصر والسمع واللمس والتذوّق والشمّ؟ أو أنّ الحقيقة على خلاف ذلك، أي إنّه بعد أن خلق أُودعت في نفسه بعض المعارف الأوّلية؟

ذهب بعض العلماء من القدماء والمحدثين إلى القول بأنّ الإنسان يولد وذهنه صفحةٌ بيضاء، لذلك فهو غير قادرٍ على معرفة أيّ أمرٍ ما لم يعتمد على هذه الحواسّ الظاهرية الخمسة؛ ويترتّب على رأيهم هذا عدّ الذهن مجرّد مستودعٍ فارغٍ يمتلئ بالمعلومات على مرّ الأيام وكثرة التجارب. وذهب آخرون إلى القول بأنّ المخزون الفكري في الذهن البشري له مصدران أساسيان، أحدهما بوّابة الحواسّ الخمسة التي هي بوّابةٌ للمعلومات التجريبية، والآخر ارتكازيٌّ كان موجوداً في الذهن منذ لحظة وجوده؛ وقد تبنّى كانط وأتباعه الرأي الثاني.[2]

- العقل النظري والعقل العملي

أكّد علماؤنا القدماء على أنّ العقل البشري والأحكام التي تصدر منه على قسمين، أحدهما نظريٌّ والآخر عمليٌّ، وذلك كما:

1) **العقل النظريّ:** هو الذي ترتكز عليه العلوم الطبيعيّة والرياضيّة والفلسفة الدينية، ومهمّته هنا تتمثّل في إصدار أحكامٍ على الحقائق والبتّ بطبيعتها.

2) **العقل العمليّ:** هو الذي ترتكز عليه العلوم الضرورية والأخلاقية، لذلك عدّه القدماء أساساً لعلم الأخلاق وتدبير المنزل وإدارة المدن، إذ إنّ نطاق وظائفه يشمل جميع الأفعال التي ينبغي للإنسان أداؤها وعلى أساسها نعرف الصواب من الخطأ ونميّز الحُسن عن القُبح، أي إنّه يوجّه الإنسان ويرشده لما يجب أن

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 129.

[2] - مرتضى مطهّري، فلسفة اخلاق (باللغة الفارسية)، ص 63 - 64.

يفعل أو يترك؛ في حين أنّ العقل النظري لا يخدمنا على هذا الصعيد. إذن، العقل العملي هو الأساس للضمير الإنساني.[1]

- الضمير برؤية كانط

من الآراء التي تبنّاها إيمانوئيل كانط أنّ العقل العملي (الضمير) له أحكامٌ فطريةٌ مسبقةٌ (قبلية) لا تُكتسب من الحسّ والتجربة، فالضمير يأمر الإنسان بقول الصدق واجتناب الكذب قبل أن تكون لديه تجربةٌ يدرك فيها محاسن الصدق ومساوئ الكذب. وعلى هذا الأساس فجميع الأوامر التي يصدرها الضمير تعتبر فطريةً نشأت مع نشأة الإنسان، وبتعبير عامّة الناس فإنّها ولدت معه.

يرى بعض الحكماء أنّ (المصلحة) هي الركيزة الأساسية لأحكام الضمير، فلو قلنا لطفلٍ لا يفقه من الحياة شيئاً بأن يكون صادقاً وأن يحترس من الكذب، وأثبتنا له بالدليل العقلي أنّ الناس يثقون بالصادق ويبغضون الكاذب ولا يعتمدون عليه، ثمّ ذكرنا له النتائج الإيجابية والسلبية التي تترتّب على كلا الأمرين؛ فلسان حاله سيخبرنا بأنّ عقله يحكم بذلك على أساس أمرٍ مطلقٍ لا شأن له بهذه النتائج التي تذكرونها، أي إنّ ضميره الأخلاقي قد أقرّ بحُسن الصدق وسوء الكذب قبل أن تثبت التجربة والعقل له ذلك. إذن، العقل من شأنه تشخيص المصلحة، ولكنّ الإنسان قادرٌ على إدراكها قبل ذلك بضميره الأخلاقي ولا ضرورة للاستدلال عليها بنتائج تجريبيةٍ.

وبطبيعة الحال بما أنّ العقل مجبولٌ على إصدار أحكامه من مقتضى المصلحة، فهو لا يأمر الإنسان إلا بما فيه الخير والسداد له، اذ يحفّزه على أداء الأمانة وترك الظلم لأن مصلحته في ذلك؛ في حين أنّ الضمير الأخلاقي يأمر بذلك بشكلٍ مطلقٍ من دون تقييده بالمصلحة.

يرى كانط أنّ السبب في تسويغ بعض علماء الأخلاق للإنسان بأن يقوم بأفعالٍ لا تنسجم مع المبادئ الخلقية، هو عدم إذعانهم بما يمليه عليهم ضميرهم الأخلاقي واعتمادهم بالكامل على المدد العقلي المحض. الضمير يأمر الإنسان بقول الصدق وترك الكذب مطلقاً من دون أيّ قيدٍ وشرطٍ ومهما كانت النتائج، لذا عليه أن يكون صادقاً حتّى وإن أضرّه ذلك، ولا بدّ له من ترك الكذب حتّى وإن أدّى ذلك إلى فقدانه كثيراً من منافعه. حسب هذا الرأي، فإنّ الله تعالى قد استودع النفس الإنسانية قوّةً آمرةً تسوقنا نحو كلّ ما هو أخلاقي، وهذا يعني أنّه خلق مع سلسلةٍ من التكاليف الأخلاقية التي تأمره بالقيام بكلّ ما تقتضيه المصلحة التي ترسّخت في نفسه مسبقاً.[2]

---

[1] - المصدر السابق، ص 64.

[2] - المصدر السابق، ص 64 - 67.

- تأنيب الضمير

يقول كانط: هل تذوّقت يوماً مرارة الندم؟ كلّ إنسانٍ لا بدّ من أن يكون قد ارتكب عملاً غير أخلاقيٍّ في حياته ومن ثمّ شعر بالندم، فهو يغتاب الآخرين وينفعل جرّاء ذلك حاله حال من يتشاجر مع غيره ولا يشعر بألمٍ إذا ما جُرح بدنه، ولكن سرعان ما يسري الألم في نفسه بعد انتهاء المشاجرة.

من المؤكّد أنّ الإنسان عندما ينهمك في غيبة الآخرين فهو يتلذّذ بها كما يتلذّذ الجائع بالطعام، ولكن أيّ طعامٍ؟! إنّ طعامه هذا هو لحم أخيه الميّت - حسب التعبير القرآني - لذلك فور انتهائه من هذه المائدة الشيطانية سوف يكره نفسه ويلومها على ما فعلت فيكتنفه الندم. هذه الحالة يُطلق عليها اليوم اصطلاح (تأنيب الضمير)، وهي حقيقةٌ يمكن أن تطرأ على جميع طغاة العالم ولو للحظةٍ من الزمن، وبالطبع ليست هناك إحصائيةٌ دقيقةٌ تثبت طرؤها عليهم قاطبةً إلى جانب عدم وجود مثالٍ واحدٍ يثبت عكسها. غالبية هؤلاء الطغاة قد اعتادوا على طباعٍ رذيلةٍ وأدمنوا على شرب الخمر وتعاطي المخدرّات ولعب القمار، وما إلى ذلك من أفعال تطفئ وهج الضمير وتميت الشعور بالإنسانية، وقد لجأوا إلى هذه القبائح هرباً من واقعهم ومن تأنيب ضميرهم كي لا يختلوا مع أنفسهم، فحالهم يشبه حال من يتضوّر ألماً من شدّة المرض فيضطرّ لحقن عقاقير مهدّئةٍ تسكّن آلامه. في حين أنّ أهل التقوى والصلاح والأخلاق دائماً يستجيبون لنداء ضمائرهم ويفرّون من كلّ أمرٍ يجعلهم في معزلٍ عن أنفسهم من منطلق إيمانهم بأنّ باطنهم أنزه وأطهر من العالم الخارجي. إذن، السبب في خشية الإنسان من أن يختلي مع نفسه وهلعه من الاستجابة لنداء ضميره هو فقدانه لشخصيته الإنسانية، فهو يعاني في باطنه تأنيب الضمير والندم على ما حدث.

يقول كانط: من أين طرأت هذه الآلام على النفس الإنسانية؟ وكيف انتابها الندم؟ وما سبب تأنيب الضمير؟ لولا هذا الشعور الكامن في النفس، لرضي الإنسان عن كلّ ما يفعل دون أن يشعر بأدنى قلقٍ؛ لذا ينتابه شعورٌ دائمٌ بالخشية ممّا لا ينبغي أن يفعل، والسبب هو تلك القدرة السابقة المستبطنة في ذاته والتي لا تمتّ بأدنى صلةٍ للحسّ والتجربة، فهي طاقةٌ كامنةٌ مطلقةٌ وليست كالعقل الذي يشترط الخير بالمصلحة، كما أنّها موجودةٌ لدى جميع الناس في كلّ آنٍ ومكانٍ. إنّها طاقةٌ ليست اختياريةً، فالإنسان قد يستسلم للآخرين لكن ليس من الممكن له تسليمهم ضميره، إذ قد يذعن لطاغوتٍ أو ينساق وراء فعلٍ قبيحٍ، إلا أنّ ضميره لا يُذعن لأيّ مؤثّرٍ خارجيٍّ؛ وحتّى ضمير أعتى طغاة الدهر لا يمكن أن يستسلم له، فليس من الممكن أن يقول هذا الجبّار في باطنه (حسناً فعلتُ) لأنّ ضميره لا يذعن بذلك بتاتاً.

الضمير كالمؤمن الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، إنّه مثل أبي ذرّ الذي لم يستسلم للظلمة رغم الضغوط الشديدة التي واجهها؛ لذا لو تتبّعنا السلاطين الذين أُصيبوا بالجنون لوجدناهم بعد أن ارتكبوا

مجازرهم الشنيعة راجعوا أنفسهم وأدركوا قبح فعلتهم ومدى شناعتها ومن ثمّ فقدوا رشدهم وحلّ بهم الجنون، والشواهد التأريخية في هذا المضمار كثيرةٌ.

إذن، مرارة الندم بحدّ ذاتها تعدّ دليلاً ساطعاً على أن الإنسان يمتلك ضميراً حيّاً يحفّزه على فعل الخير.[1]

- الضمير الأخلاقي والسعادة

يقول كانط إنّ الضمير الأخلاقي يقود الإنسان نحو الكمال ولا شأن له بالسعادة لأنهما مقولتين مختلفتين عن بعضهما. الحياة باعتقاد هذا الفيلسوف ليس فيها سوى حُسنٍ واحدٍ لا غير، وهو يتمثّل في إرادة الخير التي تعني الطاعة المطلقة للضمير الأخلاقي؛ لذا بما أنّ هذا الضمير لا يكترث بالنتائج التي تترتّب على فعل الخير ولا شأن له فيما إن تحقّقت منه لذّةٌ أو لم تتحقّق، فهو لا يرتبط بسعادة الإنسان، ذلك لأنّها تعني البهجة الحقيقية، ولكن لا يمكن عدّ كلّ لذّةٍ بهجةً، فهناك ملذّاتٌ تستتبعها معاناةٌ وآلامٌ.

السعادة تعني البهجة التي لا تشوبها معاناةٌ ولا آلامٌ بدنيةٌ أو نفسيةٌ دنيويةٌ كانت أم أُخرويةٌ، والشقاء على عكسها؛ وعلى هذا الأساس إن أردنا معرفة السعادة الحقيقية يجب علينا حينئذٍ تقييم مدى اللّذة التي تتحقّق للنفس والبدن دنيوياً وأُخروياً ومن ثمّ البتّ فيما إن كان الفعل من شأنه تحقيق البهجة أو لا.

إذن، البهجة هي الأساس في السعادة، إلا أنّ الضمير لا شأن له بذلك، فهو يحفّز الإنسان على فعل أمرٍ بغية بلوغ الكمال، ويدعوه أيضاً إلى غرس السعادة في نفوس الآخرين، لأنّ هذا العمل يعدّ واحداً من درجات الكمال؛ ومن هنا ذهب إيمانوئيل كانط إلى القول بوجود اختلافٍ بين السعادة والكمال، وإلى يومنا هذا بقي رأيه هذا مطروحاً في الأوساط العلمية الغربية.[2]

- الكمال والسعادة

الفلسفة الإسلامية تطرّقت إلى الحديث عن مفهومي الكمال والسعادة في مختلف مباحثها، اذ أشار إليهما الشيخ الرئيس ابن سينا في كتابه (الإشارات) وكذلك تطرّق إليها فلاسفة آخرون، والمحور الذي ارتكزت عليه آراؤهم في هذا الصدّد أنّهما أمران متلازمان ولا يمكن الفصل بينهما، فكلّ كمالٍ يعدّ بهجةً وسعادةً؛ إلا أنّ إيمانوئيل كانط فرّق بينهما كما ذكرنا ورأى أنّه ليس من السهل بمكانٍ عدّ التكليف مندرجاً في ضمن مقولة

---

[1] - المصدر السابق، ص 67 - 70.

[2] - مرتضى مطهّري، فلسفه اخلاق (باللغة الفارسية)، ص 70 - 71.

الجمال (جمال الله عزّ وجلّ)، ومن ثم يجب علينا الفصل بين الأخلاق والسعادة. هذا هو رأي كانط، في حين أنّ جميع الفلاسفة في مشارق الأرض ومغاربها يعدّون الأخلاق ملازمةً للسعادة، فالفارابي على سبيل المثال ذكر بحوثاً مسهبةً حول السعادة ودوّن مؤلّفاتٍ عدّة بخصوصها ومنها كتاب (تحصيل السعادة)، والنتيجة التي أكّد عليها هي ملازمتها للكمال لدرجة أنّها لا تنفكّ عنه. وحتّى علماء الأخلاق من أمثال صاحب كتاب (جامع السعادات) و (معراج السعادة) تبنّوا هذا الرأي الشامل وعدّوا السعادة ركناً أساسياً من أركان الأخلاق؛ لكنّ كانط جعل الأخلاق ذات صلةٍ بالكمال فحسب ونأى بها عن السعادة، والطريف أنّه ناقض نفسه فيما بعد واعترض على رأيه قائلاً: «**لو أنّنا فصلنا بين الأخلاق والسعادة سوف نواجه صعوبةً على الصعيد الأخلاقي، إذ إنّ من يريد تطبيق الأخلاق سوف يجد نفسه مضطرّاً للاستجابة إلى أوامر ضميره الأخلاقي في عين ابتعاده عن السعادة، ومن الصعب عليه أن يقول بأنّي أعرف مشقّة هذه الحقيقة لكنّها هي السبيل الوحيد لبلوغ الملكوت، لذا يجب عليّ اختيار سبيل الكمال لا السعادة**».[1]

- نقد نظرية كانط حول الكمال والسعادة

هناك إشكال صريحٌ يطرح على نظرية كانط التي تبنّى فيها فكرة تجريد الكمال عن السعادة، وهو أنّه أشار إلى الملكوت وجعله الهدف في مسيرة الكمال؛ فهل أنّ من يبلغ الملكوت الأعلى يكون سعيداً أو شقياً؟! يا ترى هل أنّ الكمال الذي يأخذ بيد الإنسان نحو الملكوت، سيقوده نحو السعادة أو الشقاء؟! من المؤكّد أنّ كانط لا محيص له هنا من القول بكون الكمال لا يمكن أن يقود الإنسان نحو الشقاء، بل لا بدّ من أن يسوقه إلى السعادة.

إذن، نستنتج من هذا الاستدلال أنّ السعادة التي فصل كانط بينها وبين الكمال هي تلك السعادة الحسّية وليست الملكوتية، أي إنّه عدّ الكمال في منأى عن سعادة الملذّات الدنيوية المادّية، وفي غير هذه الحالة ليس من الحكمة بمكانٍ زعم أنّ الكمال أمراً لا يمتّ بصلةٍ إلى السعادة، ومن هذا المنطلق نجد أساطين علم الفلسفة من أمثال الحكيم ابن سينا ذهبوا إلى القول بعدم إمكانية تجريد الكمال عن السعادة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كانط بنفسه لم يتمكّن من طرح استدلالٍ مقنعٍ للفصل بين الأمرين، لذا إن أردنا تبرير رأيه فلا مناص لنا من القول بأنّه أراد السعادة الدنيوية المادّية وليست الملكوتية، اذ أكّد القدماء من حكمائنا على وجود سعادتين، إحداهما مادّيةٌ والأخرى روحانيةٌ.[2]

---

[1] - المصدر السابق، ص 71.

[2] - المصدر السابق، ص 72.

- الضمير يقضي باختيار الإنسان

إيمانوئيل كانط اتّخذ الضمير الأخلاقي مرتكزاً في مبانية الفلسفية، وبعد بحثٍ موسّعٍ وتمحيصٍ دقيقٍ وقع في محذور الشكّ على صعيد العقل النظري الذي نطلق عليه في الفلسفة الإسلامية عنوان (الحكمة الإلهية).

شكوكية كانط تعني أنّه لم يتمكّن من تحقيق شيءٍ في نظرياته الفلسفية، لذلك حينما ولج في عالم المبادئ الأخلاقية تصوّر أنّه قد وجد ضالّته واهتدى إلى السبيل الذي يتمكّن من خلاله تحقيق مبتغاه في استكشاف حقائق الدين والحرّية والاختيار والخلود والمعاد وإثبات وجود الله تعالى، لذلك قال: «**لا يمكننا الاعتماد على العقل النظري - علم الفلسفة - لإثبات أنّ الإنسان حرٌّ ومخيّرٌ في أفعاله، فهذا العقل في نهاية المطاف سيتوصّل إلى أنّ الإنسان مجبرٌ وغير مخيّرٍ؛ لكنّنا إن رجعنا إلى مبادئ الحسّ الأخلاقي - الذي هو أمرٌ وجدانيٌّ باطنيٌّ يدركه الإنسان بعلمه الفطري - سوف يثبت لنا أنّه مخيّرٌ وحرٌّ في كلّ ما يفعل**». المراد من العلم الفطري هو العلم الحضوري، وما يقصده كانط منه أنّ الإنسان يدرك بفطرته أنه غير مجبرٍ في أفعاله، وكما نلاحظ في كلامه في أعلاه فقد أكّد على أنّ العلوم الفلسفية - العقلية - ليس من شأنها إثبات أنّ الإنسان مخيّرٌ، ولكنّ الحسّ الأخلاقي الكامن في ضميره يلهمه بأنّه مخيّرٌ وليس مجبراً.[1]

هذا الاستدلال الذي طرحه كانط ليس جديداً من نوعه، فقد أشار إليه كثيرون قبله وأكّدوا على أنّ الضمير يجزم بكون الإنسان مخيّراً والأدلّة العقلية قد لا تكون كافيةً للبتّ في هذا الأمر.[2]

- الضمير يدرك أنّ الروح باقيةٌ

هناك سؤالٌ بغاية الأهمية يطرح بين العلماء حول الحياة البشرية، وهو: هل أنّ روح الإنسان تبقى بعد موته وتعيش خالدةً منعّمةً في عالمٍ آخر، أو أنّها تبقى بعد الموت في عذابٍ أبديٍّ؟ أي هل أنّها لا تذوق طعم الشقاء والسعادة بعد الموت لأنها غير مخلّدةٍ وتفنى بفناء الجسد في الحياة الدنيا؟

تفاصيل الإجابة عن هذا السؤال يمكن عدّها أهمّ المسائل الفكرية والفلسفية في العالم بأسره على مرّ العصور، وعلى أساسها ذهب الفلاسفة إلى مذهبين، أحدهما مادّيٌّ والآخر روحيٌّ.

الفيلسوف كانط يعتقد بعدم نجاعة البراهين الفلسفية لإثبات خلود الروح وعدم فنائها بعد الموت، ويرى أنّ الضمير يحكم بذلك ويُذعن بنعيمها أو شقائها في عالمٍ آخر غير هذا العالم المادّي؛ واستدلّ على رأيه هذا بالنداء

[1] - المصدر السابق، ص 72 - 73.

[2] - المصدر السابق، ص 73.

الباطني الذي يأمر الإنسان بالصدق والأمانة والعدل والاستقامة، إذ ندرك بالبرهان الساطع أنّنا لا ننال الجزاء الأوفى لهذه الخصال الأخلاقية الحميدة خلال الحياة الدنيا في جميع الأحيان، ناهيك عن أنّه يعدّ سعي الإنسان وراء نيل جزاء أعماله الحسنة في الحياة الدنيا عقبةً تقيّده وتقطع عليه الطريق نحو الكمال، وبطبيعة الحال لولا هذه القيود لأصبح بنو آدم أكثر تحرّراً. إذن، لا بدّ من وجود عالمٍ آخر يكرم الإنسان فيه على حسناته أو يعاقب فيه جرّاء ما ارتكب من سيّئاتٍ.

الناس قاطبةً يدركون جيداً أنّ الملذّات والمنافع الدنيوية تقيّد الإنسان وتضيّق عليه في أداء أفعاله، لذلك يطلق الضمير الحيّ نداءه ويدعوه لإقامة العدل وقول الصدق وفعل كلّ خيرٍ وترك كلّ سيّئ، ومن هذا المنطلق قال كانط من المستحيل أن لا يطمئنّ الإنسان في أعماقه إلى نهايةٍ سعيدةٍ لحياته، فحسّه اللاشعوري هو الذي يرشده لذلك ويرسّخ في ذهنه أنّ عالماً آخر بانتظاره بعد الموت. صحيحٌ أنّ الضمير يشكّك بذلك في ظاهر الحال قائلاً إنّنا لا نعلم بكون المعاد قطعياً ولا ندري هل هناك قيامةٌ يجازى فيها الناس أو لا؟! الضمير يؤمن بهذه الحقيقة من حيث لا يشعر، لذلك نجده لا يترك فعل الخير حتّى وإن طاله ضررٌ أو واجه مشقّةً، فيقول الصدق مراراً وتكراراً رغم كلّ التحدّيات التي يواجهها ويتمسّك بالعدالة مهما كلّف الأمر ورغم كلّ ظلمٍ وجورٍ يتعرّض له. إذن، الإنسان يدرك في ضميره وبعلمه الفطري أنّ الحياة لا تختصّ بهذا العالم الفاني الذي يشبه إلى حدٍّ كبيرٍ المرحلة الجنينية، فالجنين في بطن أُمّه ينتظر لحظة خروجه من رحمها لينتقل إلى مرحلةٍ أخرى يبدأ فيها حياةً جديدةً.

من الأمور التي تترتّب على ما ذكر أنّ الشعور بالمسؤولية يعني الإقرار بالجزاء ما بعد الموت وبقاء النفس، وهذا البقاء بطبيعة الحال لا بدّ من أن يقترن مع وجود خالقٍ للكون، وعلى هذا الأساس استشفّ كانط مبادءه الأخلاقية وتبنّى تعاليمه الفلسفية الميتافيزيقية وأكّد على حرّية الإنسان واختياره وعدم فناء روحه ومن ثم أثبت وجود العالم الآخر، لذلك قال هناك أمران في هذه الحياة يثيران الإعجاب، أحدهما السماء المزيّنة بالنجوم اللامعة والآخر هو الضمير الكامن في أعماقنا. كما نلاحظ فالضمير له مكانةٌ في غاية الأهمية بالنسبة إلى كانط لدرجة أنّه استلهم منه أشياء كثيرة وتبنّى على ضوئه أصولاً عديدةً ميّزت مذهبه الفكري عن سواه.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ علماءنا والعلماء الغربيين يعبّرون عن العقل بـ (القلب)، ومرادهم هنا الضمير؛ وفي هذا الصدد نقل كانط عن جان جاك روسو قوله: «**للقلب مذهبٌ لا يفقهه العقل البشري**» ويقصد من ذلك أنّ باطن الإنسان - ضميره - يدرك أموراً يعجز العقل عن إدراكها، ثمّ عقّب على هذا الكلام قائلاً: «**لقد صدق روسو، وكذلك صدق باسكال الذي قال إنّ للقلب براهين لا يدرك كُنهها العقل**»،[1] إلى أن قال: «**كلاهما صادقان،**

[1] - باسكال هو أحد النوابغ الغربيين، فقد قيل إنّه امتلك قدرةً عقليةً فريدةً من نوعها.

فالإنسان ليس ملزماً دائماً بالبحث عن دليلٍ عقليٍّ لإثبات وجود الله، وبإمكانه الرجوع إلى ضميره في ذلك؛ أي هناك طريقان على هذا الصعيد أحدهما عقليٌّ والآخر وجدانيٌّ، لذا فنحن مخيّرون أيّهما نسلك».[1]

- الضمير برأي الإمام الصادق عليه السلام

لا نرى بأساً هنا من ذكر الرواية الآتية لأنها تتناسب مع موضوع بحثنا، اذ قال رجلٌ للإمام الصادق عليه السلام: يا ابن رسول الله، دلّني على الله ما هو؟! فقد أكثر عَلَيَّ المجادلون وحيّروني، فقال له: «**يا عبد الله، هل ركبت سفينةً قطٌّ؟**» قال: نعم، قال: «**فهل كُسر بك حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغنيك؟**» قال: نعم، قال: «**فهل تعلّق قلبك هنالك أنّ شيئاً من الأشياء قادرٌ على أن يخلّصك من ورطتك؟**» قال: نعم، قال الصادق عليه السلام: «**فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث**».[2]

إذن، عندما يبقى الإنسان وحيداً بلا ناصرٍ ولا معين وتنقطع عنه الأسباب، يلجأ حينها إلى نداء ضميره الفطري شاء أم أبى، فهو لا يهمل الإنسان ولا يتركه أسيراً لليأس وانعدام الأمل، وبالطبع إذا أراد الله عزّ وجلّ فعل شيءٍ لا يمكن للأسباب والمسببات الحيلولة دون وقوعه، وهو ما يدركه الضمير بكلّ وجوده.

نظرية الضمير التي طرحها إيمانوئيل كانط لا ترتكز على الإرادة أو العواطف، بل إنّ باطن الإنسان هو دعامتها الأساسية، ولكن هل هي عرضةٌ للنقد أو لا؟[3] هذا ما سنتعرّف عليه في المبحث الآتي.

- نقد نظرية كانط الأخلاقية

رغم أنّ نظرية كانط الأخلاقية تتضمّن مفاهيم سامية وتعاليم قيّمة، ولكن مع ذلك فهي لا تخلو من نقاط ضعفٍ تستدعي النقد والتحليل، ومن جملة المؤاخذات التي ذكرت عليها، ما يأتي:

1) الحطّ من شأن الفلسفة

تعاليم العقل النظري التي هي الحكمة والفلسفة باصطلاح العلماء المسلمين، قد حُطّ من شأنها إلى حدٍّ كبيرٍ لدرجة أنّ كانط ادّعى عدم إمكانية إثبات أيّة مسألةٍ من المسائل الفلسفية اعتماداً عليها، فهذا الادّعاء في الحقيقة تحقيرٌ وإهانةٌ لعلم الفلسفة، لذا فهو عارٍ من الصواب، إذ بإمكاننا إثبات الكثير من المبادئ اعتماداً على

---

[1] - المصدر السابق، ص 74 - 77.

[2] - محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 3، ص 41.

[3] - مرتضى مطهّري، فلسفه اخلاق (باللغة الفارسية)، ص 77 - 78.

العقل النظري إلى جانب اللجوء إلى الضمير، من قبيل إثبات حرّية الإنسان واختياره وخلود الروح ووجود الله سبحانه وتعالى، فالأصول الفلسفية لها القابلية على إدراك معاني التعاليم الأخلاقية المستلهمة من الضمير ومن ثم الحكم بصحّتها. خلاصة الكلام أنّ العقل النظري مؤيّدٌ لحكم الضمير.[1]

2) تجريد الكمال عن السعادة

الإشكال الآخر الذي يرد على نظرية كانط الأخلاقية، هو أنّه جرّد الكمال عن السعادة وادّعى عدم وجود ملازمةٍ بينهما، وهذا الأمر بكلّ تأكيدٍ غير صائبٍ، بل خطأ بيّنٌ لا يمكن تبريره لأن الكمال لا ينفكّ عن السعادة، فكلّ كمالٍ سعادةٌ ولكن غاية الأمر أنّ السعادة لا تقتصر على الملذّات المادّية؛ لذا نطرح عليه السؤال الآتي: أنت تقول بأنّ الإنسان الذي لا يستجيب لأوامر ضميره سوف يعاني الأمرّين، وهذا الكلام صحيحٌ، لكن يترتّب عليه السؤال الآتي: إذا شعر الإنسان بآلامٍ إثر تمرّده على أوامر الضمير، فكيف لا يشعر بلذّةٍ وسعادةٍ فيما لو استجاب له؟! فكيف لا يشعر بهذه اللذّة التي هي أعظم وأفضل وأرسخ وألطف وأبقى من كلّ لذّةٍ أخرى؟!

قال كانط إنّ الإنسان حتّى وإن أطاع أوامر ضميره، فهو سيشعر بآلامٍ أيضاً؛ وقد تبنّى هذه الرؤية من منطلق فصله بين الكمال والسعادة، ذلك لأنّ الاستجابة للضمير برأيه سببٌ للكمال ولا شأن لها بالسعادة.

من الصعب بمكانٍ قبول هذا الرأي، إذ ليس من الممكن أن يشعر الإنسان بالأسى والألم سواءٌ أطاع أوامر ضميره الحيّ وفعل الخير أو عصى أوامره وفعل المنكر، فهذا ما لا يرتضيه ذو العقل السديد. إذن، من المؤكّد أنّ الإنسان حينما يشعر بمرارةٍ حينما يخالف ضميره، فهو لا بدّ من أن يشعر ببهجةٍ ولذّةٍ عندما يستجيب له، وهذ السعادة بطبيعة الحال ذات مراتب معيّنة بحسب نوع العمل الحسن، لذا كلّما ارتقى العمل إلى أرفع الدرجات الحميدة فالسعادة سوف تكون بدرجةٍ أعلا أيضاً. إنّ طاعة الضمير تعني مكابدة المشاقّ وتحمّل المصاعب، وبالطبع لا بدّ من أن تكون النتيجة إيجابيةً، ألا وهي السعادة؛ في حين أنّ مخالفته تعني الحرمان من اللذّة ومن ثم فهي مريرةٌ عليه؛ لذلك ليس من الصواب بتاتاً الفصل بين الكمال والسعادة. إنّ الإنسان الذي يؤثر الآخرين على نفسه فهو يشعر بلذّةٍ عارمةٍ حينما يرى نتيجة عمله وعظمة موقفه، ومن ثمّ تكون السعادة قرينةً له.[2]

بناءً على ما ذكر، لا يمكن الفصل بين الكمال والسعادة، أي ليس من الصواب عدّ اللذّة في معزلٍ عن أحكام الضمير، فالإنسان عندما يشعر بلذةٍ إثر فعل أمرٍ ما فهذا الشعور دليلٌ على أنّ باطنه كان يحفّزه على فعله، لذلك

---

[1] - المصدر السابق، ص 78.

[2] - المصدر السابق، 63 - 79.

فعله وتلذّذ به.[1] من الطبيعي أنّ اللذّة تتحقّق لدى الإنسان كلّما تمكّن من بلوغ هدفه المنشود، في حين أنّ المرارة تكتنف نفسه لـمّا يعجز عن بلوغ هذا الهدف؛ ومن البديهي أنّ المراد من الهدف هنا هو الكمال بذاته.

ما قام به كانط على صعيد تجريد الكمال عن السعادة قد حظي بتأييدٍ من قبل بعض الفلاسفة الغربيين فيما بعد ومن ثمّ شاع شيئاً فشيئاً فطرح إثر ذلك السؤال الآتي: هل أنّ الإنسان مكلّفٌ بالبحث عن الكمال أو السعادة؟ لا ريب في هشاشة هذا الرأي وعدم صحّة السؤال المطروح، إذ إنّ كلّ كمالٍ يعدّ ضرباً من السعادة شاء الإنسان ذلك أو أبى، فحتّى وإن كان الباحث عن الكمال غافلاً عن السعادة وغير مكترثٍ بها، سوف ينالها قطعاً حينما يصل إلى مبتغاه، لأن بلوغ الكمال يستتبع السعادة لا محالة. نعم، من هنا نقول إنّ نظرية كانط الأخلاقية غير تامّةٍ.[2]

3) بعض أحكام الضمير مطلقةٌ وليست كلّها

من جملة الإشكالات التي ذكرت على نظرية كانط أنّها جعلت الأحكام التي يصدرها الضمير مطلقةً، وهذه المؤاخذة لم تطرح من قبل الحكماء المسلمين فقط، بل ذكرها أيضاً المفكّرون الغربيون الذين أكّدوا على أنّ هذا الفيلسوف قد تجاوز الحدّ في الإطلاق الذي نسبه إلى الضمير.

إطلاق كانط هنا يشابه ما طرحه علماء الأصول والكلام المسلمون في مجال الـحُسن والقُبح العقليين، اذ ذهبوا إلى القول بإطلاق بعض هذه الأحكام. هذا الرأي صحيحٌ، فالعدل على سبيل المثال يتّصف بالـحُسن والظلم يتّصف بالقُبح، وهذا الحكم مطلقٌ لدى الروح الإنسانية، إلا أنّ الصدق ليس كذلك لأن حكمه ليس مطلقاً، بل تابعٌ للحكمة منه، فتارةً يفقد الصدق حُسنه ولا تغدو حكمةٌ في قوله حينئذٍ، ومن ثمّ يمسي قبيحاً. لذلك طرح الإشكال الآتي على كانط: أنت تقول بأنّ الضمير يأمر بالصدق مطلقاً من دون أيّ قيدٍ أو شرطٍ بحيث تنقطع علاقته بالمصلحة انقطاعاً تامّاً، لذا نسألك السؤال الآتي: لو أنّ مجرماً معتوهاً بيده سكّيناً بتّارةً وهو يبحث عن إنسانٍ بريءٍ ليقتله - وقد تيقّنت أنّه حازمٌ في نيّته وسوف يرتكب هذه الجريمة أينما وجد ذلك المسكين - فإذا سألك عن مكانه وأنت تعلم به، فهل سترشده إليه ليريق دمه أو لا؟! فإن أنكرت وقلت له: لا أدري، تكون قد كذبت وخالفت ضميرك الذي يأمرك بالصدق مطلقاً كما تدّعي؛ ولكنّك إن أخبرته بالحقيقة فسوف تكون قد طبّقت نظريتك، ولكن ما هي النتيجة؟! مقتل إنسانٍ بريءٍ لا ذنب! فهل أنّ حكم الضمير مطلقٌ إلى هذا الحدّ

---

[1] - المصدر السابق، ص 81.

[2] - المصدر السابق، ص 78 - 81.

المبالغ فيه؟! وهل يا ترى يحكم هذا الضمير بقول الصدق حتّى وإن كان فيه ظلمٌ وجورٌ وإزهاقٌ للأرواح؟![1]

هذه النظرية عجيبةٌ حقّاً! فكيف يمكن ادّعاء إطلاق أحكام الضمير وبما في ذلك قول الصدق حتّى وإن نجم عنه إتلافٌ للأموال وإزهاقٌ الأنفس البريئة؟! وكيف يمكن القول بالكفّ عن الكذب حتّى وإن أسفر ذلك إلى وقوع ظلمٍ وجورٍ وفسادٍ؟! فهل أنّ الضمير يحكم بذلك ولا يكترث بعواقب الأمور ولا يعير للمصلحة أدنى أهمية؟! لا شكّ في أنّ كلّ إنسانٍ حكيمٍ أو أيّ إنسانٍ له خبرةٌ وإلمامٌ بنتائج الصدق والكذب لا يذهب إلى هذا الرأي بتاتاً.

أحياناً يبادر بعضهم إلى إبداء آرائهم حول مسائل لا خبرة لهم فيها، ومثال ذلك الإنسان الكذّاب الذي ما قال صدقاً في حياته، فإذا سئل عن جواز الكذب عندما تترتّب عليه مصلحةٌ، سيقول: كلا، لا ينبغي الكذب مطلقاً. هذا الجواب في الحقيقة سببه أنّ الكذّاب لم يجرّب الصدق، لذلك لا يعرف المفاسد التي تترتّب عليه في بعض الموارد كما في المثال المذكور أعلاه، وكلامه على هذا الأساس لا يكون مطابقاً للواقع، في حين أنّ الإنسان الصادق صاحب الخبرة والتجربة يدرك حقيقة الأمر وهو على علمٍ بأنّ الصدق أحياناً يصبح وبالاً على صاحبه أو على غيره، فيفقد الحكمة منه ولا يبقى مسوّغٌ له. الشارع الإسلامي المقدّس أيضاً أصدر أحكامه الشرعية على هذا الأساس، فالكذب والغيبة على سبيل المثال حتّى وإن كانا مستقبحين، لكنّ موضوعهما يتغيّر في بعض الموارد الاستثنائية.[2]

- معيار الفعل الأخلاقي براي كانط

النظرية التي طرحها كانط تعدّ أشهر النظريات الأخلاقية في القرنين الماضيين، وهدفه منها هو بيان الأُطر التي تميّز الفعل الأخلاقي عن غيره، وعلى هذا الأساس قال إنّ بعض أفعال الإنسان تصدر باختياره في حين أنّه يضطرّ للقيام ببعضها الآخر، ومثال ذلك أنّ الذي تنقطع به السُّبل في البيداء ويقع في براثن قطّاع الطرق فهو بطبيعة الحال يتخلّى عمّا معه من مالٍ حفاظاً على حياته، أي أنّه يفعل أمراً يتنافى مع رغبته وإرادته.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفعل الاختياري على قسمين، هما:

1) فعلٌ منبثقٌ من رغبةٍ.

2) فعلٌ منبثقٌ من منطلق الشعور بالمسؤولية.

القسم الثاني من الفعل الاختياري يندرج في ضمن الأفعال الأخلاقية، في حين القسم الأوّل ليس كذلك. إذن،

---

[1] - المصدر السابق، ص 81 - 82.

[2] - المصدر السابق، ص 82 - 83.

أفعال الإنسان إنّما تكتسب خصوصيتها الأخلاقية أو غير الأخلاقية على أساس الدوافع الكامنة وراءها، فإن كانت هذه الدوافع ناشئةً من الشعور بالمسؤولية ستكون أخلاقيةً، لكنّها إن كانت ناشئةً من داعي الرغبة فهي ليست كذلك؛ وهذا يعني أنّ الفعل الأخلاقي يجب أن يتجرّد من كلّ رغبةٍ.

ومن جملة ما قاله كانط في هذا الصدد: «**لا يمكن تصوّر أيّ شيءٍ في هذه الدنيا ولا في غيرها بأنّه حسنٌ مطلقاً إلا إذا كان منبثقاً من إرادةٍ حسنةٍ**». يقصد من الإرادة الحسنة تلك الإرادة النابعة من شعور الإنسان بالمسؤولية.

نظرية كانط الأخلاقية يمكن تلخيصها كما يأتي:

1) أفعال الإنسان ليست من سنخٍ واحدٍ، فمنها ما هو أخلاقي ومنها ما هو غير أخلاقيٍّ أو متضادٍّ مع الأخلاق.

من يقوم بالفعل الأخلاقي فهو يستحقّ التقدير والثناء لأنّ فعله قيّمٌ وممدوحٌ، في حين أنّ الذي يرتكب فعلاً منافياً للأخلاق فهو يستحقّ الذمّ والتوبيخ، ومن يرتكب فعلاً لا يندرج في ضمن إطار الأخلاق الحسنة أو القبيحة يكون تصرّفه متساوي الطرفين لأنه لا يرقى إلى الحُسن ولا ينحطّ إلى القبح، لذا لا يستحقّ فاعله المدح ولا الذمّ. فالتاجر الذي يزاول مهنته في كلّ يومٍ لا يمكن عدّ جميع أفعاله حسنةً أو قبيحةً إلا ما امتاز منها بذلك، مثلاً إذا باع سلعةً بدينارٍ واحدٍ وأعطاه الزبون سهواً عشرة دنانير ثمّ انصرف، فإن لحقه وأرجع له الدنانير التسعة يكون قد قام بفعلٍ أخلاقيٍّ يستحقّ عليه الثناء والتقدير، ولكنّه إن احتفظ بهذا المال غير المشروع لنفسه ولم يرجعه لصاحبه يكون قد ارتكب فعلاً متضاداً مع الأخلاق بحيث يستحقّ عليه الذمّ والتوبيخ.

2) قيمة الفعل لا تتّضح إلا إذا بدر من صاحبه بحرّيةٍ واختيارٍ، لذا لو صدر منه قهراً أو اضطراراً سوف يفقد قيمته.

مثلاً لو أنّ التاجر الذي أشرنا إليه في المثال السابق، أرجع المال إلى صاحبه خشيةً من العقاب القانوني، ففعله هذا مفتقرٌ للقيمة الأخلاقية لأنه لم يبدر منه بحرّيةٍ واختيارٍ.

3) الفعل الصادر بحرّيةٍ واختيارٍ لا يكون ذا قيمةٍ حينما يصدر على أساس إرادةٍ حسنةٍ، وهذه الإرادة بطبيعة الحال إنّما تنشأ من دوافع - نوايا - حسنة من منطلق التكليف، أي الشعور بالمسؤولية.

- معنى الشعور بالمسؤولية

المسؤولية عبارةٌ عن مجموعةٍ من الأوامر التي يمليها ضمير الإنسان عليه، وهي على قسمين كما يأتي:

القسم الأوّل: مسؤولية مطلقة

القسم الثاني: مسؤولية مشروطة

القسم الثاني يراد منه تلك الأوامر التي يمليها الضمير على الإنسان لأجل تحقيق هدفٍ معيّنٍ مثل تحفيزه على اختيار أفضل طريقٍ من بين طرقٍ عدّة للوصول إلى المكان المقصود. إذن، الأمر المشروط فيه إرشادٌ إلى مصلحةٍ، في حين أنّ المطلق غير مشروطٍ بأيّ شرطٍ أو قيدٍ لأنه منبثقاً من الضمير بصفته تكليفاً ثابتاً لا لأنه مصلحةً أو وسيلةً لتحقيق الهدف، فهو مجرّد مسؤوليةٍ. على أساس ما ذكر، فالمراد من المسؤولية ذلك الأمر غير المشروط والذي يصدره الضمير، ومن ثم يكون كلّ فعلٍ صادرٍ من منطلق الشعور بالمسؤولية أخلاقياً.

نستنتج مـمّا ذكر أنّ أفعال الإنسان حسب نظرية كانط الأخلاقية تصدر خلال مرحلتين، ففي المرحلة الأولى التي ترتبط بالنفس، يبادر الضمير إلى إصدار أمرين للإنسان، أحدهما مطلقٌ والآخر مشروطٌ. الأمر المشروط هو الذي يحفّز الإنسان على السعي في حياته، والمطلق هو الأمر الأخلاقي الذي يعبّر عنه بـ (الضمير الأخلاقي) وهو الذي استقطب فكر كانط وأثار إعجابه لدرجة أنّه قال هناك أمران في هذه الحياة يثيران الإعجاب، أحدهما السماء المزيّنة بالنجوم اللامعة والآخر هو الضمير الكامن في أعماقنا.

وأمّا في المرحلة الثانية التي ترتبط بسلوك الإنسان، فهو بإمكانه تنفيذ أوامر ضميره المشروطة ومن ثم ينقاد لرغباته وغرائزه، وكذلك بإمكانه اتّباع أوامر ضميره الأخلاقي الذي يتجاوز حدود الرغبات والغرائز النفسية، ومن ثمّ يصبح سلوكه أخلاقياً؛ ولكن كيف نستطيع معرفة ماهية أوامر الضمير؟ أي كيف يمكننا البتّ بأنّ الأمر الكذائي الذي أصدره ضميرنا مطلقٌ أو مشروطٌ؟ فما هو المعيار الذي نتمكّن على أساسه من تمييز الأوامر المطلقة الصادرة بإلهامٍ من الضمير الأخلاقي عن تلك الأوامر النابعة من الرغبات النفسية؟

المعايير التي وضعها كانط على هذا الصعيد يمكن تلخيصها فيما يأتي: بما أنّ ماهية الفعل الأخلاقي تختلف عن الفعل الذي يروم الإنسان من ورائه تحقيق مصلحةٍ معيّنةٍ، فالأوّل يعدّ أمراً عامّاً وشاملاً، لأنّ الأمر الذي يصدره الضمير للإنسان فحواه: «**إعمل حسب القاعدة التي ترغب بأن تتحوّل إلى قانونٍ عامٍّ**»، لذلك ينبغي للإنسان أن يتدبّر في كلّ أمرٍ يصدره ضميره ليرى ما إذا كانت لديه رغبةٌ في أن يصبح الفعل المترتّب عليه قاعدةً عامّةً تعمّه وتعمّ غيره أو لا، فإن تحقّق المراد وأصبح الفعل قاعدةً عامّةً، فهو في الواقع فعلٌ أخلاقيٌّ؛ ولكن إذا رغب الإنسان بأن يختصّ هذا الفعل بنفسه فحسب، فهو في الحقيقة ناشئٌ من رغبةٍ شخصيةٍ وليس منبثقاً من الشعور بالمسؤولية، ومن ثم فهو فعلٌ غير أخلاقيٌّ.

وهناك معيارٌ آخر وضعه كانط على أساس القاعدة الآتية: «**تصرّف وكأنّك ترى الإنسانية كلّ الإنسانية وكأنّها غايةٌ وليست وسيلةً**».

- نقد نظرية كانط

نظرية كانط الأخلاقية في غاية الإتقان والدقّة، لكنّها في الحين ذاته لا تعكس إلا جانباً من واقع الحال، اذ أجاد لدى تأكيده على وجود أوامر وواجبات غير مشروطةٍ منبثقةٍ من مصدرٍ باطنيٍّ ملهمٍ؛ لكن مع ذلك هناك قصورٌ فيها يمكن بيان جانبٍ منه في النقاط الآتية:

1) ادّعى أنّ الأفعال الأخلاقية غير منبثقةٍ من الرغبات النفسية، وهذا خطأ واضح، إذ كيف يجيب عن الاستفسارات الآتية: هل أنّ الإنسان الذي يمتثل إلى أوامر مسؤوليته الأخلاقية راغبٌ حقّاً في أداء تكليفه أو لا؟ أي هل لديه رغبةٌ في الامتثال لهذه المسؤولية أو لا؟ وإن افترضنا أنّه لا يمتلك الرغبة في ذلك، فهل يشعر بخشيةٍ من ذلك أو لا؟ وهل من الممكن للإنسان أن يذعن لأمرٍ ما من دون أن يرغب في أدائه ومن دون أن تنتابه خشيةٌ من تركه؟

2) جرّد مفهوم الـحُسن من صبغته الأخلاقية، اذ قال إنّ الفعل الأخلاقي ليس ناشئاً من حُسنه الذاتي وإنّما الشعور بالمسؤولية هو منشؤه؛ وهذا يعني أنّه يعدّ الـحُسن من مقوّمات الإرادة الخيّرة وليس الخير ذاته، والإرادة الخيّرة بدورها مرتبطةٌ بدوافع الإنسان، لذا إن كانت ناشئةً من الشعور بالمسؤولية فهي حسنةٌ، وفي غير هذه الحالة فهي ليست كذلك.

استناداً إلى ما ذكر، فإنّ أوامر كانط الأخلاقية غير موجّهةٍ إلى حدٍّ كبيرٍ، فالضمير الذي يعتقد به هو في الحقيقة عبارةٌ عن آمرٍ مستبدٍّ يصدر أوامره دون معيارٍ محدّدٍ ويجبر الإنسان على الامتثال لها دونما أيّ اعتراض ولا نقاش؛ ومن هذا المنطلق فالصواب هو ما ذهب إليه القائلون بأنّ كلّ أمرٍ وجدانيٍّ إنّما يصدر إثر تشخيص حُسنٍ يترتّب عليه، فالـحُسن هو الموجود الذي يكون تارةً نسبياً، وفي تارةٍ أخرى مطلقاً.

3) ادّعى أنّ الفعل إن اتّصف بخيرٍ شاملٍ وامتثله الإنسان بدافع عواطفه ومن منطلق رغبته بتقديم العون لبني جلدته دون أن يشعر بالمسؤولية تجاهه، فهو ليس أخلاقياً، لأنّ الضمير الأخلاقي المثالي يترفّع عن الدوافع والرغبات.

4) عدّ كلّ فعلٍ يقوم به الإنسان من داعي التكليف والإلزام سبباً لتقييد حرّيته وتجريده من اختياره - حتّى وإن كان نابعاً من ذاته - مـمّا يسفر عن تضاؤل قيمته الأخلاقية؛ ورأى أنّ كلّ فعلٍ يؤدّيه من منطلق حُسنه الذاتي وبمحض اختياره فهو لا يشعر بالمسؤولية تجاهه، ومن الطبيعي أن القيمة الأخلاقية للعمل

الأخير أعلى مرتبةً من نظيره الأوّل.[1]

5) هل يمكن للإنسان أن يفعل شيئاً لا يرجو منه فائدةً؟ هناك من قال باستحالة ذلك، إذ من غير الممكن أن يقدم الإنسان على فعل شيءٍ لا يعود بالفائدة عليه.

ليس من الممكن للإنسان سلوك وجهةٍ لا يرى فيها الكمال لنفسه سواءٌ كان نسبياً أو مطلقاً، لذلك ليس من الصواب بمكانٍ تجريد الفعل الأخلاقي من الهدف أو الفائدة، وإن قيل غير ذلك فهذا الرأي لا يعدو كونه مغالطةً ولا بدّ لنا من وضع حلٍّ لها، فهو حتّى وإن فعل ما يتنافى مع الأفعال الكمالية فهذا الفعل بحدّ ذاته فيه كمالٌ لإحدى قابلياته النفسية وقد وصف بذلك لأنّه في الواقع يتنافى مع جانبٍ آخر من جوانب الكمال؛ وإلا من المستحيل بمكانٍ أنّ الإنسان يقوم بفعلٍ مجرّدٍ عن الكمال. قد يقال إنّ هدف الإنسان في كلّ فعلٍ يقدم عليه هو تحقيق فائدةٍ منه، أي إنّه يروم من كلّ فعلٍ على الإطلاق تحقيق الفائدة لنفسه فحسب؛ لكنّ هذا الكلام ليس صحيحاً، فكثيراً ما يقوم الإنسان بأفعالٍ تعود بالنفع والفائدة على الآخرين. قد يعترض أحدٌ بالقول: عندما أفعل شيئاً فإمّا أن أشعر بلذّةٍ منه أو لا، وإذا عجزت عن إكماله فلربّما أستاء أو لا أستاء، ولكنّي إن لم أتلذّذ بفعله ولم أستاء بسبب تركه فمن المستحيل عندئذٍ أن أسعى وراءه.

أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام الذي أفنى حياته في خدمة الناس والعمل على تحقيق المصالح العامّة بكلّ رغبةٍ وإخلاصٍ، هل كان يتلذّذ بما يفعل أو لا؟ فإن لم يكن يلتذ بفعله ولا يستاء بسبب تركه لكان من المستحيل أن يقدم عليه.

المغالطة هنا تكمن في كون اللّذة والألم غير مقيّدين بإيصال الفائدة للفاعل أو صيانته من الضرر، فالإنسان بطبعه يلتذّذ بإيصال النفع إلى الآخرين أيضاً، ويمكنه أن يصل إلى مرتبة تكون اللذّة لديه إثر تقديم الفائدة إلى غيره أكثر ممّا هي عليه حينما يفعل ما يعود بالنفع على نفسه فحسب، اذ يستمتع بدفع الضرر عن الآخرين أكثر من دفعه عن نفسه. إذن، ينبغي لنا التمييز بين هذين الأمرين، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ معظم الماديّين يقولون إنّ كلّ فعلٍ يقدم عليه الإنسان لا بدّ من أن تكون الغاية منه إيصال النفع إلى النفس. هذا الرأي باطلٌ بكلّ تأكيدٍ، إذ بوسع الإنسان أن يصل إلى درجةٍ من السداد بحيث يسعى إلى إيصال النفع إلى الآخرين، ولو قيل إنّ نتيجة الفعل مهما كانت فهي توجد اللذّة لدى الإنسان، نقول هذا صحيحٌ، ولكن استمتاع الإنسان بفعله ليس مقتصراً على نشوته من تقديم النفع لنفسه، فعين الكمال هو أن يتلذّذ بايصال النفع إلى الآخرين بحيث يشعر بسرورٍ وبهجةٍ.

---

[1] - المصدر السابق، ص 56، 57، 301، 303؛ مرتضى مطهّري، علوم اسلامي (باللغة الفارسية)، ص 223؛ مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 7، ص 374 - 375.

قول كانط بأنّ الفعل الأخلاقي يجب أن لا يكون مشروطاً كي يصدق عليه أنّه أخلاقيٌّ، إن كان المقصود منه هو عدم اشتراط تحقيق فائدةٍ شخصيةٍ، فهو مقبولٌ؛ لكن إذا أُريد منه أن يكون مشروطاً بعدم تحقيق فائدةٍ للآخرين فهو مستحيلٌ، أي من المحال أن يستجيب الإنسان له من دون أن يتلذّذ فيه.

في خاتمة هذا البحث يجب القول إنّ نظرية الضمير الأخلاقي التي طرحها إيمانوئيل كانط وادّعى إطلاقها، ليست صحيحةً.[1]

* جان بابتيست لامارك Jean Baptist lamarck (1744 - 1829م)

عالم الأحياء الفرنسي جان بابتيست لامارك هو أوّل من طرح نظرية التطوّر بعد انطلاق عصر النهضة والحداثة، اذ أكّد على أنّ الكائنات الحيّة التي نشاهدها اليوم هي نماذج متطوّرة لكائناتٍ سابقةٍ بعد أن طوت مراحل تطوّرية تغيّرت فيها أعضاؤها على وفق أصول وضوابط طبيعية.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ نظرية لامارك قد تأثّرت إلى حدٍّ كبيرٍ بالبيئة التي عدّها العامل الأساسي لحدوث التغييرات في أجسام الكائنات الحية، فالعوامل البيئية توجد لديها ردود أفعالٍ تتناسب مع حاجتها الجديدة التي تؤدّي على مرّ الزمان إلى ظهور تغييراتٍ تدريجيّةٍ في هياكل المواليد التي تنحدر منها، فالعضو الذي يَكْثُر استخدامه من قبل الكائن ينمو ويتطوّر أكثر من غيره، في حين أنّ العضو الذي يُهمل لا بدّ من أن يضعف أو قد يضمر بالكامل بشكلٍ تدريجيٍّ.

شاهد لامارك أنّ الكائن الحيّ يخضع لتأثير الظروف البيئية الطبيعية بمختلف مكوّناتها، كالطقس والحرارة والبرودة ووفرة الطعام أو قلّته، وأدرك أنّه يتأثّر بالكائنات الحيّة الأخرى، فهناك بعض التغييرات التي طرأت عليه قد تكون ناشئةً من المخاطر المحدقة به من قبل أعدائه، أي إنّها دفاعيةٌ، إذ مقتضى التطوّر أن يطرأ عليه تغييرٌ يتناسب مع كلّ حاجةٍ أو خطرٍ يهدّد كيانه في بيئته الجغرافية.

خلاصة رأيه أنّ كلّ بيئةٍ بميزاتها الخاصّة تستدعي استجابةً معيّنةً من قبل الكائن الحيّ، فهو مضطرٌّ لأن يؤدّي وظائفه الحياتية بالتناسب مع الظروف البيئية المحيطة به، وهذا الوضع المتوالي على مرّ الزمان يصبح عادةً ملازمةً له ممّا يؤدّي إلى تسخير أحد أعضائه أو عددٍ منها للقيام بتلك الوظائف دون العضو الآخر أو الأعضاء الأخرى، ومن ثمّ يشهد هذا العضو الفعّال تغييراً ينسجم مع مهمّته الوظيفية. هذه التغييرات الأساسية تتحوّل إلى ميزاتٍ موروثةٍ، فتنتقل وراثياً إلى الذرّية، وبالطبع فهي تتطوّر عبر الأجيال انسجاماً مع الوظيفة المخصّصة،

[1] - مرتضى مطهّري، تعليم وتربيت (باللغة الفارسية)، ص 102 - 103.

لذلك يصبح العضو أكثر ملائمةً لأدائها من خلال تغييراتٍ متواليةٍ تطرأ عليه من جيلٍ إلى آخر.

مثال البُنية البدنية للزرافة هو أحد الأمثلة الشائعة في هذا الصدد والذي ارتكز عليه لامارك في نظريته، اذ قال إنّ السبب في كون الجزء الأماميّ من بدنها أعلى من الجزء الخلفيّ، وعنقها أطول من سائر الحيوانات؛ هو أنّها كانت تعيش في بيئةٍ لا تتوفّر فيها أعشاب كافية على الأرض مـمّا اضطرّها لأن ترفع الجزء الأمامي من جسمها وتمدّ عنقها للتغذّي على أغصان الأشجار المرتفعة، وعلى مرّ الزمان وإثر التكرار المتواصل تطوّر بدنها وأصبح بهذا الشكل الذي هو عليه اليوم.

وقد اشترط لامارك التطوّر في النوع بقيام الذكر والأنثى بنفس الوظيفة، أي إنّ الزرافة وصلت إلى هذه الدرجة من التطوّر الوراثي لأنّ كلا الجنسين اتّبعاً الأسلوب نفسه في التغذية، ففي بادئ الأمر ازداد طول عنقها وارتفع الجزء الأمامي من بدنها بمقدارٍ ضئيلٍ وانتقلت هذه الميزة إلى الأجيال الأخرى التي ولدت فورثت هذا المقدار الضئيل؛ ثمّ على مر العصور تزايد طول العنق وارتفاع الجزء الأمامي من البدن شيئاً فشيئاً حتّى بلغ المستوى المناسب الذي يلبّي حاجتها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ لامارك حاول تطبيق هذا المثال على جميع التغييرات التي طرأت على أعضاء الكائنات الحية وجميع الاختلافات البنيوية الموجودة فيما بينها، وبما في ذلك بنو آدم؛ فقد قال إنّ الإنسان في بادئ خلقته لم يكن مختلفاً عن الشاة لكن على مرّ الزمان تغيّرت معالمه وتطوّرت أعضاؤه فأصبح يسير مستوي القامة على قدمين ويستخدم يديه للقيام بأعمالٍ تعجز الدوابّ عن أدائها، والمؤثّر الوحيد عليه هو بيئته الطبيعية لا غير. وقد كان للبيئة في نظريته هذه تأثيرٌ بالغٌ الأمر الذي جعله يستدلّ بصور الطيور المنقوشة في أهرامات مصر ومعابدها القديمة مؤكّداً على أنّها تحكي عن نفس الطيور الموجودة في مصر حالياً من اذ الهيئة والوزن وجميع الميزات دون حدوث أيّ تغييرٍ عليها لأنها تعيش في نفس البيئة المصرية التي لم تتغيّر منذ ذلك الزمن، لذلك ادّعى أنّ العجب ليس في عدم طروء تغييرٍ عليها، بل ما يثير التعجّب هو طروء تغييرٍ عليها، وذلك لأنّ بيئتها واحدةٌ ولا يمكن حدوث تطوّرٍ فيها.

نظرية التطوّر التي طرحها هذا المفكّر تعني حدوث رقيٍّ تصاعديٍّ في التسلسل النوعي للكائنات الحية، وقد بتّ في هذا الأمر بشكلٍ جازمٍ ونفى أيّ شكّ حوله.

أهمّ إشكالٍ ذكر على هذه النظرية يتمحور حول قوله بأنّ الكائنات الحية لا تغيّر من بنيتها البدنية ما لم تطرأ تغييراتٌ على البيئة التي تعيش فيها، لذلك رفضها بعض العلماء من أمثال تشارلز داروين.

لقد أكّد لامارك على أنّ التغييرات البيئية ينجم عنها تغييرٌ في المتطلّبات المعيشية للكائن الحيّ، وهذه المتطلّبات بطبيعة الحال تقتضي القيام بنشاطاتٍ معيّنةٍ تتحوّل على مرّ الوقت إلى عادةٍ ثابتةٍ ملازمةٍ للطبع، ومن ثمّ تدريجياً يحدث التغيير الهيكلي ويصبح وراثياً؛ فإذا اعتاد أحد الحيوانات على الجري أو التحليق، سوف يغيّر هذه العادة لو حبسناه في قفصٍ لأنّه سيتأثّر ببيئته الجديدة، لذلك نجد الحيوانات الحبيسة تفقد قدرتها على الجري أو التحليق إلى حدٍّ كبيرٍ مقارنةً مع أقرانها التي تعيش بحرّيةٍ.

ومن المؤاخذات الأخرى التي ترد على هذه النظرية، هي قوله إنّ البيئة الجديدة إن أوجدت حاجةً جديدةً، فهذه الحاجة سوف تؤدّي إلى حدوث تغييراتٍ في أعضاء الكائن الحيّ؛ كما أنّ زوال بعض الحاجات يؤدّي إلى ضمور أو اضمحلال بعض الأعضاء بالتدريج، واستدلّ على هذا الأمر بالمثال السابق نفسه، أي الطائر المحبوس في القفص، فهو لو بقي مدّةً طويلةً في محبسه سوف يفقد القدرة على التحليق في نهاية المطاف. لكن نردّ على هذا الكلام بمثالٍ بسيطٍ، وهو الآثار التي تظهر على بدن الإنسان وفي أعضائه حسب مقتضيات مهنته وبيئته، فلو نظرنا إلى بدن عامل البناء نجده يختلف في صفاته عن بدن الموظّف أو المسؤول الذي لا يقوم بأيّ نشاطٍ بدنيٍّ شاقٍّ، وبدن هذا المسؤول بطبيعة الحال يختلف عن البدوي الذي يعيش في الصحراء ويعاني من مصاعب الحياة ويقطع الفيافي بحثاً عن الماء والكلأ تحت أشعّة الشمس المحرقة، فليس هناك تشابهٌ في لون الجلد ولا في حجم البطن ولا في نعومة الأنامل ولا في الكثير من الصفات الأخرى. حسب نظرية لامارك فهذا المسؤول يجب أن يفقد القدرة على الجري بمرّ الزمان، ولو افترضنا أنّه واصل هذا العمل وتابعته ذرّيته في ذلك لقرونٍ متماديةٍ، فسوف تفقد ذراريه اللاحقة القدرة على المشي بالكامل ويقتصرون على تحريك الأيدي والنظر بالأعين. نعم، هذا هو فحوى النظرية التي طرحها لامارك.

هذه النظرية صحيحةٌ إلى حدٍّ ما، فالأفعى على سبيل المثال كانت لها يدان ورجلان في بداية خلقتها، لكنّ بيئتها الخاصّة اضطرّتها إلى الاختفاء باستمرارٍ والزحف للدخول في الجحور الضيّقة تحت الأرض، لذا كانت في غنى عن المشي فضمرت رجلاها شيئاً فشيئاً إلى أن زالتا. هكذا هو حال سائر الزواحف أيضاً، اذ اضطرّتها بيئتها لتوفيق بنيتها البدنية مع الظروف التي تقتضيها معيشتها لأنّها كانت دائماً بحاجةٍ إلى الاختفاء هرباً من أعدائها أو لمطاردة فرائسها في الشقوق والأماكن الضيّقة وهذه الحركات تشابه ما يقوم به الإنسان حينما يحاول الاختفاء عن الآخرين ويلجأ إلى الزحف على بطنه.

وكما ذكرنا آنفاً فقد أكّد لامارك على أنّ هذه التغييرات حدثت طوال قرونٍ متماديةٍ وهي بأسرها تنصبّ في مصلحة الكائن الحيّ الذي تطرأ عليه لأنها توجد اتّزاناً وانسجاماً بين مختلف أعضاء البدن، وبين البدن والبيئة المحيطة به.

أمّا بالنسبة إلى النباتات، فقد قال: «**لو زرعنا بذرةً من أحد أنواع العشب في أرضٍ صخريةٍ، فما ينبت منها في هذه الظروف سوف ينتج جيلاً جديداً يختلف عن النبات الأوّل. وكذلك نباتات الزينة التي تزرع في الحدائق المنزلية، فعلى الرغم من أنّها ذات أصلٍ برّيٍّ لكنّ ميزاتها تغيّرت وفقاً للبيئة الجديدة التي زرعت فيها فظهرت منها أنواع جديدة**».

من جملة تعابير لامارك التي تجدر بالتدقيق والتأمّل، قوله: «**الاختلاف بين الجماد والكائن الحيّ هو أنّ الأوّل يتأثّر بالعوامل الفيزيائية والكيميائية، فلو تصوّرنا جبلاً طرأت عليه تغييراتٌ في شكله، فلا ريب في كونها ناشئةً من العوامل الجوّية كالأمطار الغزيرة، إذ عندما تمطر السماء يسيل الماء من قمّة الجبل ويجري على سفحه متّجهاً إلى أسفله جارفاً معه التراب والحجر، ثمّ يجري في الأودية وكلّما تزايد فهو يؤدّي إلى حدوث سيولٍ جارفةٍ تنقل التراب والحجر المنجرف إلى أماكن أخرى؛ كما أنّ هذا الجبل يتأثّر بالرياح والأعاصير والحرارة. وهذا يعني أنّه جمادٌ متأثّرٌ - منفعلٌ - بالكامل، ولكن مع ذلك نحن لا نقول إنّ الجبل ليس فاعلاً على الإطلاق، بل نقول إنّه ليس كالكائن الحيّ الذي يحتاج إلى تطوّراتٍ وتغييراتٍ في بنيته البدنية إثر التغييرات البيئية لأجل بقاء نوعه وعدم انقراضه**».

- نظرية التكيّف مع البيئة

بعد لامارك طُرحت نظرية تكيّف الكائن الحيّ مع بيئته، وهي الأخرى ليست جديدةً آنذاك، بل طرحها القدماء وخلاصتها أنّ الكائن لديه ميزةٌ ذاتيةٌ غامضةٌ بالنسبة إلى علاقته مع بيئته الطبيعية اذ تمكّنه من التكيّف مع الظروف المحيطة به حتّى وإن لم تكن ملائمةً؛ وهذه الميزة الفريدة تؤدّي وظيفتها بشكلٍ لا إراديٍّ، ومن ثم فالكائن الحيّ يتأقلم مع الظروف الجديدة بشكلٍ لا شعوريٍّ. وعلى هذا الأساس فإنّ لامارك وسائر العلماء الذين تبنّوا هذه النظرية يقرّون بأنّ ردّة فعل الكائن الحيّ تجاه الظروف البيئية المحيطة به ليست وليدة الصدفة.

الظروف البيئية تتغيّر على مرّ العصور، وإثر ذلك تطرأ على الكائن الحيّ تغييراتٌ تعود بالمصلحة عليه، كالزرافة التي تغيّرت بنيتها البدنية تكيّفاً مع بيئتها، وبطبيعة الحال هناك أفعالٌ إراديةٌ طبيعيةٌ تواكب هذا التغيير، لذا قامت الزرافة على مرّ العصور بمدّ عنقها بإرادتها بغية الحصول على غذاءٍ يجعلها في مأمنٍ من الهلاك، ومن ثم فإنّ تكرار هذا العمل والمواظبة عليه طوال قرونٍ متماديةٍ يؤدّي إلى تمدّد العظام والعضلات ومن ثمّ تصبح هذه التغييرات خصوصيةً وراثيةً تنتقل إلى الأجيال اللاحقة.

بعض العلماء طرحوا آراءً أخرى على هذا صعيد، إلا أنّ ما ذكره لامارك أنسب وأبسط من حيث الدلالة على

فحوى النظرية، وخلاصة كلامه أنّ البيئة الجديدة تقتضي حاجةً جديدةً لدى الكائن الحيّ، وهذه الحاجة بطبيعة الحال تسفر عن حدوث تغييراتٍ تنصبّ في مصلحته وتكون سبباً في بقاء نوعه.

- نقد نظرية لامارك

أهمّ المؤاخذات التي ذكرت على نظرية لامارك تتمحور حول عدم تقوّمها على أدلّةٍ تثبت المدّعى، ويمكن تلخيصها بما يأتي: هل يمكن الاعتماد على هذه النظرية لتبرير فقدان بعض الكائنات الحية لعضوٍ أو عددٍ من أعضائها على مرّ العصور؟ أي إنّنا إذا أكّدنا على تأثير البيئة وتكرار الفعل من قبل الكائن الحيّ في عملية التطوّر، فهل من الممكن تبرير فقدان العضو أو الأعضاء؟

يقول أتباع هذه النظرية إنّ تكرار الفعل يؤدّي إلى ظهور عضوٍ جديدٍ والإعراض عن فعلٍ آخر يؤدّي إلى ضمور أو اضمحلال عضوٍ آخر، إلا أنّنا لا نؤيّد هذا الكلام ونعدّه غير تامٍّ من حيث الدلالة، فالعين على سبيل المثال إن أُريد لها البقاء سالمةً فلا بدّ للبدن من مزاولة نشاطه الطبيعي وتلبية جميع متطلّباتها كي لا تفقد وظيفتها، والاستفادة منها حسب القوانين الطبيعية له تأثيرٌ مباشرٌ على سلامتها؛ لذا إن أُهملت ولم يستثمرها الإنسان لمدّةٍ من الزمن سوف تضعف إثر عاملٍ باطنيٍّ، ولربّما تصاب بالعمى، ولكن هذا لا يعني أنّ البدن هو الآخر سيهملها ولا يوصل لها الموادّ الغذائية بعد ذلك، فهل يُعقل أنّه سيتخلّى عنها بالكامل؟! وكذا هو الحال بالنسبة إلى أيّ عضوٍ آخر. فيا ترى أيّ قانونٍ يثبت هذا المدّعى؟ نحن لا ننكر هذا الأمر في بعض جوانبه، فالقرائن الموجودة قد أثبتت لنا ذلك، لكنّ محور كلامنا هو سبب حدوث ذلك، فما هي العوامل والعلل التي تؤدّي إلى كلّ هذه التغييرات الجذرية في الأعضاء من حيث الزيادة والنقصان والوظيفة؟ فعندما لا يستفيد البدن من أحد الأعضاء ليس هناك ما يثبت أنّه يهمله بالكامل بحيث لا يوصل إليه مقوّمات البقاء والاستمرار، وكذلك لا يمكن تطبيق قانون الزرافة على جميع التغييرات التي تطرأ على أجسام سائر الكائنات الحية.

والمثال الآتي هو أحد الأمثلة التي ساقها لامارك: الطيور التي تعيش على سواحل البحار كفصيلة البطّ، اضطرّتها الظروف البيئية لأن تبحث عن طعامها في المياه، وبالطبع فهي في هذه الحالة بحاجةٍ إلى العوم فوق سطح الماء لمدّةٍ طويلةٍ عن طريق تحريك أرجلها، لذلك ظهر غشاءٌ رقيقٌ يربط بين جذور أصابعها لتتمكّن من دفع المياه إلى الخلف كالمجذاف، وعلى مرّ الزمان وبتكرار هذه الحركة اتّسع هذا الغشاء الرقيق ليصل إلى أطراف الأصابع ومن ثمّ تحوّل إلى غشاءٍ سميكٍ وتزايد حجمه. إذن، حاجة هذه الطيور إلى الغذاء هي التي أدّت إلى حدوث تغييرٍ في أعضائها على خلاف سائر الطيور التي لم تضطرّ لأن تبحث عن طعامها في المياه مثل الدجاج الذي لم يكن مكيّفاً منذ البداية للعوم على سطح الماء.

هذا المثال يشير إلى أمرٍ معقولٍ، ولكنّه مع ذلك غير كافٍ لإثبات أنّ حاجة فصيلة البطّ وما شاكلها إلى الغذاء في المسطّحات المائية هو السبب في ظهور الغشاء بين أصابعها، فإنّ تكرار العمل لفترةٍ طويلةٍ وعلى مرّ الزمان لا يمكن أن يكون سبباً في حدوث تغييرٍ جينيٍّ وظهور ميزاتٍ عضويةٍ جديدةٍ، إذ بحسب المثال لم يكن في قدمي هذه الفصيلة من الطيور غشاءٌ قبل أن تحاول العوم في الماء، ولكنّه ظهر بعد أن بدأت بالعوم، أي إنّه ظهر في بيئةٍ كانت الطيور قادرةً فيها على العوم. فضلا عن ذلك، حتّى لو افترضنا أنّ هذه الطيور كانت بحاجةٍ إلى الغشاء المذكور في بادئ الأمر، لكنّ هذا لا يعني قدرته على النمو في بدنها على مرّ الأجيال إلا إذا كان هناك جهازٌ مدبّرٌ في باطنها يعينها على تلبية متطلّباتها البيئية ويوجد في أعضائها التغييرات اللازمة للتكيّف مع ظروف معيشتها، لأنّ مجرّد تكرار الفعل ليس كافياً في إيجاد تطوّرٍ في بُنية الحيوان، فهذه ليست معادلةً رياضيةً معقّدةً، اذ إنّ الفعل وحده غير كافٍ لإيجاد تغييرٍ في جسم الكائن الحي ما لم تكن هناك قدرةٌ مدبّرةٌ في باطنه تستجيب لمتطلّبات بيئته.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ لامارك أكّد على وجود تلك القدرة المدبّرة في مثالٍ واحدٍ من أمثلته التي استشهد بها، وذلك حينما استشهد بظهور القرون لدى ذكور بعض الحيوانات، اذ قال إنّ الذكر لديه شعورٌ بامتلاك الأنثى، لذلك لا بدّ من وجود وسيلةٍ تمكّنه من الدفاع عنها أمام سائر الذكور، وهذا الشعور أوجد لديه القرنين. السبب في ظهور القرنين على الرأس ربّما يرجع إلى صلابة عظامه التي كان يعتمد عليها لضرب أعدائه، وعلى مرّ الزمان وإثر تكرار اصطدام رأسه بالآخرين بدأ القرنان يظهران فيه بالتدريج بتحريكٍ من تلك القدرة المدبّرة الكامنة في باطنه. وبالطبع لولا هذه القدرة الخفية - القدرة المدبّرة - لما ظهر القرنان، فنفس تكرار عملية النطح ليست كافيةً في ذلك.

ومن الأمثلة الأخرى التي استشهد بها، مثال الطيور التي تتغذّى على الحيوانات المائية في المستنقعات والسواحل غير العميقة، اذ تكوّنت لها مناقير وأرجل طويلة رغم صغر حجم جثّتها، والسبب في ذلك هو أنّها تبحث عن فريستها بين المياه الضحلة وتحت الطين، فهذه البيئة بطبيعة الحال تقتضي امتلاك هذه الميزات الخاصّة للبحث عن فريستها. وهنا أيضاً يرد عليه الإشكال السابق نفسه، وهو أنّ تكرار هذا العمل لا يعدّ سبباً كافياً في حدوث تغييرٍ بنيويٍّ على هذه الطيور، لذا لا بدّ من وجود سببٍ آخر إلى جانب ذلك.

نظرية لامارك حسب الأمثلة التي ذكرها، ترتكز على ثلاثة أُسسٍ، هي:

أوّلاً: تأثير البية على الكائن الحيّ.

ثانياً: طروء حاجاتٍ جديدةٍ في حياة الكائن الحيّ تؤدّي إلى ظهور عاداتٍ جديدةٍ.

ثالثاً: التغييرات التي ظهرت في أعضاء الكائن الحيّ تنتقل إلى ذرّيته بالوراثة.

رأينا بالنسبة إلى هذه الأُسس هو أنّنا لا نرفض تأثير البيئة على تطوّر الكائن الحيّ، كما نؤيّد أنّ استعمال العضو أو عدم استعماله له تأثيرٌ عليه من بعض الجوانب، إلا أنّنا نرى ذلك ليس كافياً في حدوث تغييراتٍ عضويةٍ. أمّا بالنسبة إلى مسألة توارث التغييرات من قبل الأجيال اللاحقة والتي تعني انتقال الصفات التي يكتسبها الكائن الحيّ من بيئته الخاصّة إلى ذريّته، فلا يمكن البتّ بها ولا بدّ من معرفة آراء علماء الوراثة فيها، وحسب علمنا فقد فنّدوها بالكامل.

إذن، الأساس الثالث من نظرية لامارك مقدوحٌ ولا يمكن الاستناد إليه، في حين أنّ الأوّل والثاني غير كافيين لإثبات المطلوب.

- نظرية داروين

بعد جان بابتيست لامارك، جاء العالم البيولوجي تشارلز داروين وطرح نظرية التأثير البيئي أيضاً لكنّه أضاف إليها مبدأ الانتخاب الطبيعي أو ما يسمّى (البقاء للأصلح) اذ أصبح مرتكزاً أساسياً لنظريته الجديدة مع تأكيده على العامل الوراثي.

معظم المؤاخذات التي ذكرت على نظرية لامارك لا ترد على آراء داروين، ومنها أنّه أكّد على كون جميع التغييرات التي تطرأ على بنية الكائن الحيّ تنصبّ في مصلحته، إلا أنّه لم يذكر السبب في ذلك، لذلك حاول داروين تجاوز هذه العقبة فطرح مبدأ الانتخاب الطبيعي الذي فحواه أنّ القوانين الطبيعية غير المحسوسة تؤدّي إلى حدوث تغييراتٍ تنصبّ في مصلحة الكائن الحيّ.[1]

* جورج فيلهلم فريدريش هيجل

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831 م)

الألماني جورج فيلهلم فريدريش هيجل هو أحد أشهر فلاسفة العصر الحديث وقد حظيت معظم نظرياته

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 4، ص 229 - 238.

الفلسفية بمكانةٍ رفيعةٍ لا يمكن إنكارها وتضمّنت كثيراً من الأصول والقواعد الصحيحة[1] التي أمست فيما بعد مرتكزاتٍ للنظريات الفلسفية الجديدة التي طرحت في الفكر الماركسي وفي مبادئ الفلسفة الوجودية، والحقّ أنّهم لم يبالغوا حينما قالوا إنّ هيجل أحدث ثورةً في الفلسفة الغربية.[2]

- الوجود في فلسفة هيجل

الوجود حسب مبادئ نظرية هيجل يعدّ أعلى المقولات مرتبةً، وقد طرح هذا الفيلسوف السؤال الآتي ثمّ أجاب عنه: ما الدليل على كون الوجود أعلى المقولات مرتبةً؟ وقد تسلسل في الإجابة من المراتب المتقدّمة، اذ قال إنّ الجنس هو أحد المعاني التي تصدق على الموجود وهو مقدّمٌ على الفصل، ثمّ استدلّ بالمثال الآتي: حينما تكون لدينا منضدةٌ صلبةٌ لونها بنّي برّاق، فإنّنا حتّى وإن جرّدناها عن لونها لكنّنا لا نستطيع أن نجرّدها عن حقيقتها، اذ تبقى منضدةً، وكذلك قد نتمكّن من تجريدها عن صلابتها وفي هذه الحالة أيضاً تظلّ منضدةً كما هي حقيقتها. ولكن إن جرّدناها عن وجودها فعندئذٍ لا تبقى على حقيقتها، أي إنّها ليست منضدةً بعد ذلك.

يريد هيجل من هذا المثال إثبات أنّ الوجود بمنزلة الجنس، وسائر الصفات بمثابة الفصل.

- نقد نظرية هيجل

ذُكر على نظرية هيجل إشكالٌ لا يرتبط بمسألة الوجود، لذا قد لا يمسّ بأصل استدلاله، وهو: حسب تعاليم مدرسة أرسطو فالمنضدة لها مادّةٌ وصورةٌ وصفاتٌ، ولنفرض أنّ مادّتها من الخشب أو المعدن، والصورة هي الميزة التي تجعلنا نطلق عليها عنوان (منضدة)، أي إنّها صنعت بشكلٍ جعلها تتّصف بهذا الأثر الخاصّ؛ وهذه الأمور هي التي تقوّمها وتجعلها مصداقاً لعنوان (منضدة). أمّا سائر الصفات مثل صلابتها ولونها البنّي البرّاق فهي عوارض غير مقوّمةٍ لها، لأنّ المقوّم هو ذات الصورة أو المادّة أو كلاهما، أي إنّنا لا نتحدّث هنا عن معنى الوجود، فهي تبقى موجودةً أيضاً حينما نسلب منها صورة المنضدة ونجعلها بصورة كرسيٍّ، وهنا نكون قد جرّدناها عن ماهيتها السابقة وصوّرناها في ماهيةٍ جديدةٍ.

لو تساءل أحدٌ بالقول: شيئية الموجود إنّما تتحقّق بصورته فقط وليس بمادّته، نقول له إنّ كلامك صحيحٌ، إذ حتّى وإن تغيّرت مادّة المنضدة فهي تبقى منضدةً ولا فرق في ذلك بين كونها خشبيةً أو معدنيةً أو مطّاطيةً، لأنّ الصورة هي الأساس. بحثنا هنا لا يتمحور حول دخول المادّة والصورة بنسبةٍ واحدةٍ في ماهية الشيء، وكذلك

---

[1] - المصدر السابق، ج 1، ص 494.

[2] - المصدر السابق، ج 3، ص 541.

لسنا بصدد إثبات أن الصورة هي الأساس، لأنّ هذه المسائل لا تأثير لها على موضوع بحثنا. ما نحن بصدده هنا هو ذلك الأمر الذي إن جرّدنا الماهية منه تصبح معدومةً ويصدق عليها أنّها غير موجودةٍ، وكذلك الأمر الذي إن جرّدنا الماهية منه فهي لا تنعدم ولكنّها تصبح ماهيةً أخرى، كما لو قلنا إن هذه الماهية التي كانت منضدةً لم تعُد كذلك لأنها أصبحت كرسياً بعد أن سلبنا صورتها السابقة وأضفينا عليها صورةً أخرى، لذا فهي ليست معدومةً. تدرّجنا في هذا الكلام لنصل إلى رأي هيجل الذي ذهب إلى القول بأنّ تجريد الشيء عن وجوده يعني انعدامه وزوال شيئيته، وقد ردّ عليه حكماؤنا بالآتي: الجنس عبارةٌ عن شيءٍ له قابلية على تكوين ماهيةٍ ما بالاشتراك مع الأجزاء الأخرى، إلا أنّ القضية المطروحة هنا هي عدم اتّساق الجنس مع الفصل، فليس أيٌّ منهما جزءاً للآخر، بل هما جزءان للنوع الذي يجمعهما، أي إنّ الجنس هو جنسٌ للنوع لا للفصل، والفصل بدوره هو فصلٌ للنوع لا للجنس؛ لذا إن اتّصفت الأجناس والفصول بشيءٍ غير الوجود - بالمعنى العامّ - فلا إشكال في ذلك، ولكن إذا عددنا الوجود هو الجنس المضاف إلى الفصل الذي هو شكل المنضدة من حيث كونها صلبةً وبنّيةً وبرّاقةً، وعددنا هذه الأشياء هي التي أوجدت ماهيّتها، فعندئذٍ يطرح السؤال الآتي: هل أنّ الفصول موجودةٌ في الأساس ثمّ أُضيفت للوجود أو أنّها غير موجودةٍ؟ هذه الفصول بحدّ ذاتها - في نفس الأمر - إمّا أن تكون موجودةً أو غير موجودةٍ، فإذا قلنا إنّها غير موجودةٍ بذاتها وقد أُضيفت للوجود فهذا يعني أنّها معدومةٌ ولكنّ الوجود موجودٌ، وبالطبع لا يمكن الحصول على جنسٍ وفصلٍ من انضمام موجودٍ إلى معدومٍ. من المؤكّد هنا أنّ الفصول لا يمكن أن تكون معدومةً، وهيجل أيضاً لا يريد أن يقول بعدميتها، وهنا نذكّر بوصفه للوجود بكونه أعلى المقولات، فهو يقصد من ذلك أنّه المظلّة التي يستظلّ تحتها كلّ شيءٍ فهو الأمر الذي تتصوّره أذهاننا خارجاً عن الماهيات ولكنّه في واقع الحال محقّقٌ في كلّ شيءٍ. عندما نقول (هذه منضدة) فهذا يعني أنّها موجودةٌ، وعندما نقول (لونها بنّي) فهذا يعني أنّ اللون البنّي موجودٌ، وعندما نقول (برّاقة) فهذا يعني أنّ البريق موجودٌ؛ ولكن ليس من الضروري أن تمتاز سائر الأشياء بهذه الصفات، لذا يمكن عدّها دليلاً على أصالة الوجود الذي لا يتّصف بما تتّصف به.

ولتقريب الاستدلال نقول: إمّا أن تكون هذه الصفات حقائق انتزع الذهن منها مفهوم الوجود، وإمّا أن يكون الوجود هو الحقيقة الوحيدة وكلّ هذه الصفات من صناعة الذهن؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن تنصيفها وادّعاء أنّ أحد نصفيها وجودٌ والنصف الآخر ماهيةٌ. إذا عددنا الوجود هو الجنس وجعلنا له فصلاً، فهذا الفصل لا بدّ من أن يكون موجوداً ليكون فصلاً، إذ لو كان معدوماً لا يمكنه بتاتاً أن يكون فصلاً حينئذٍ؛ وعلى هذا الأساس فهو ما دام موجوداً فلا مناص من كونه جنساً لأنّ كلّ وجودٍ جنسٌ، ومن ثم لا بدّ من وجود فصلٍ لهذا الجنس؛ وهذا يعني كينونة هذا الفصل فصلاً لفصلٍ آخر، ومرّةً أخرى ينتقل الكلام إلى فصل الفصل كما فعلنا في بادئ

البحث، ومن ثمّ تصبح لدينا أعدادٌ غير متناهيةٍ من الفصول والأجناس.

إذن، استناداً إلى ما ذكر لا يمكن عدّ الوجود جنساً في مقابل الفصل، وكما ذكرنا آنفاً فالوجود يعمّ كلّ شيءٍ وبما في ذلك الفصل لجميع الأنواع، فالأمر الأعمّ الذي يشمل جميع الأشياء من أجناسٍ وأنواعٍ وفصولٍ - سواءٌ كان اعتبارياً أو حقيقاً - لا يمكن عدّه جنساً وادّعاء أنّ سائر الفصول تنضوي تحت مظلّته، كذلك ليس من الصواب ادّعاء أنّه فصلٌ وسائر الأشياء أجناسٌ له؛ وهيجل بنفسه أكّد على أنّه أعلى المفاهيم والمقولات، لذا لو دقّق في معنى دلالة (أعلى) لما عدّه جنس الأجناس، إذ إنّ معنى كون الوجود أعلا المقولات هو شموله كلّ الأشياء بحيث لا يمكن عدّه في مقابل أيّ شيءٍ كان أو القول بأنّه جزءٌ من شيءٍ آخر، إذ إمّا أن يكون هو وسائر الأشياء تعيّناتٍ من وضع الذهن، أو أن تكون سائر الأشياء تعيّناتٍ وهو يكون مفهوماً انتزاعياً، لذلك لا يمكن تصوّره إلى جانب الأشياء الأخرى.[1]

- الوجود والعدم

الوجود هو أوّل المقولات التي بدأ هيجل بالبحث فيها، اذ قال إنّ الوجود هو ذات الوجود لا أنّه وجود شيءٍ معيّنٍ، فهذا الشيء المعيّن إن أخذناه بنظر الاعتبار لوجدناه عدماً بذاته وليس عدم وجودٍ. هذه الفكرة في الحقيقة هي نقطة انطلاق فلسفة هيجل، ولكنّ البحوث الفلسفية التي طرحها الحكماء المسلمون تتقدّم رتبةً على بحوث هيجل، فقد كانت بدايتهم صحيحةً وهي طرح المسألة الآتية للبحث والنقاش: هل أنّ الوجود بما هو وجود يعدّ فراغاً محضاً؟ أو أنّه عدمٌ؟ أو أنّه الحقيقة بذاتها والماهيات تعدّ فراغاً محضاً بغضّ النظر عنه؟ ومعنى العبارة الأخيرة أنّنا إذا نسبنا الوجود إلى الموجود (أ) فهو فراغٌ محضٌ لا أنّ وجوده فراغٌ محضٌ.[2]

- الماهية في فلسفة هيجل

تبنّى هيجل وأتباعه مبدأ تبدّل الكمّية إلى النوعية في عالم الطبيعة، ومعنى ذلك أنّ الأشياء تطرأ عليها تغييراتٌ كمّيةٌ متواصلةٌ سوف تصل إلى مرحلة التغيير الأقصى فتتحوّل إلى تغييراتٍ نوعيةٍ - كيفية - ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هو السبب في تحوّل التغييرات الكمّية إلى نوعيةٍ حينما تصل درجة الذروة؟

يا ترى لماذا يتحوّل الماء المغليّ إلى بخارٍ؟ فما السبب الذي جعل التغيير الكمّي الذي طرأ عليه يتحوّل إلى تغييرٍ نوعيٍّ؟ ألا يمكن عدّ تبخّر الماء تغييراً كمّياً؟ قيل في الإجابة عن هذا السؤال إنّ الماهية هنا تغيّرت، فهي قبل نقطة التحوّل والانقلاب كانت لدينا ماهية (ماء) وبقيت على حالها إلى أن وصلت نقطة الذروة لتتحوّل

---

[1] - مرتضى مطهّري، شرح مبسوط منظومة (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 49 - 55.

[2] - المصدر السابق، ص 94.

إلى (بخارٍ)، وفي هذه الحالة لا يمكننا إطلاق عنوان (ماء) عليه. هذا الكلام يثبت أنّ هيجل وأتباعه اقرّوا بوجود الماهية وقالوا إنّها تتغيّر إثر تغيّر القوانين الخاضعة لها، أي إنّ القوانين الحاكمة على الناتج الجديد تختلف عن تلك القوانين التي كانت حاكمةً على أصله، وهذا يشير إلى حدوث اختلافٍ ماهويٍّ. إذن، تحوّل الكمّ إلى كيفٍ هو في الحقيقة من مباحث الماهية.[1]

- إنكار الماهية في فلسفة هيجل

أحد الآراء التي طرحها الفيلسوف هيجل يستتبع إنكار الماهية، اذ قال إنّ أجزاء العالم تسير نحو الارتباط مع بعضها البعض وماهيتها هي عين هذا الارتباط، وقد توصّل إلى هذه النتيجة بعد أن قام بطرح نظريته ابتداءً من المسائل الذهنية. استناداً إلى هذا الرأي فالإنسان عبارةٌ عن سلسلةٍ من العلاقات التركيبية التي تربطه بسلسلةٍ من الأشياء الأخرى، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الأرض والسماء، بمعنى أنّ الأشياء كلّها ليست سوى إضافاتٍ، لذا عندما تتغيّر هذه الإضافات سوف تتغيّر ماهيته.

أمّا أتباع نظرية هيجل من الديالكتيكيين فقد تطرّقوا إلى هذا الموضوع من زاويةٍ مادّيةٍ خلافاً لهيجل الذي تناوله في إطارٍ ذهنيٍّ، وقالوا إنّ كلّ شيءٍ هو عبارةٌ عن نوع ارتباطٍ مع سائر الأشياء، وليس للأشياء ذاتٌ بالإضافة إلى الارتباط، أي إنّ الارتباط هو عين ذاتها، فالميتافيزيقيا هي التي تحكم بأنّ الإنسان الذي يذهب إلى القمر يبقى إنساناً أو لا يبقى كذلك، وهذا الحكم بالتأكيد عائدٌ لنوع الارتباط. وقد اعتمد هؤلاء على بعض الأصول العلمية لإثبات مدّعاهم، ومن جملتهم المفكّر (أنور خامه) الذي حاول ذلك لكنّه لم يفلح. لا شكّ في عقم رأيهم هذا، فكما ذهب القدماء إلى القول بحركة الأشياء، ذهب الديالكتيكيون إلى أنّ الأشياء هي عين الحركة، وهناك من قال بارتباط الأشياء فيما بينها، وهم قالوا إنّها عين الارتباط، وإن قلنا بكون الأشياء متحرّكةً فمعنى ذلك أنّ الشيء يكون في حالة حركةٍ دائمةٍ وهو نفسه في جميع الأحوال السابقة واللاحقة، ولكن إن عددناه عين الحركة فهو ليس بذاته في الأحوال السابقة واللاحقة. فضلا عن ذلك يترتّب على قولنا بترابط الأشياء فيما بينها أنّ تغيّر هذا الارتباط لا يغيّرها - أي لا يغيّر ماهياتها - بل تبقى على حالها، ولكن إن قلنا إنّ الأشياء هي عين الارتباط ففي هذه الحالة تتغيّر ذاتها - أي تتغير ماهياتها - وهذا ما يترتّب على رأي هيجل ومن حذا حذوه.

إذن، نستشفّ من نظرية هيجل إنكار الماهية، في حين أنّ الفلاسفة يقولون بأنّها جوهرٌ يقبل الارتباط والنسبة والإضافات ومختلف الأعراض.[2]

---

[1] - المصدر السابق، ج 4، ص 293 - 294.

[2] - المصدر السابق، ص 302 - 308.

- العلّة الأولى وحقيقة العالم

معظم آراء فريدريش هيجل تختلف عن آراء الفلاسفة الذين سبقوه، فقد تساءل قائلاً: ما معنى الفلسفة؟ وأجاب عن هذا السؤال بقوله: الفلسفة تعني بيان حقائق عالم الوجود. ثمّ طرح السؤال الآتي: كيف نتمكّن من بيان حقائق عالم الوجود؟ فأجاب: إلى هذه اللحظة حاول الفلاسفة بيان حقائق العالم عن طريق بيان مبدأ العلّية، لكنّ هذا الأسلوب متقوّمٌ على قياس خاطئ، اذ أدركوا أنّه من الممكن بيان القوانين الحاكمة على الأمور الجزئية عن طريق العلّية وقوانينها، مثلاً حينما نسألهم عن سبب انجماد الماء يقولون إنّ انخفاض درجة الحرارة دون الصفر تؤدّي إلى ذلك، وعندما نسألهم عن سبب تبخّره حينما يغلي يقولون إنّ ارتفاع درجة الحرارة وبلوغها 100 درجة مئوية هو السبب في ذلك. تصوّر هؤلاء أنّ حقائق الكون يمكن بيانها على أساس مبدأ العلّية، ولكنّ هذا الأمر ضربٌ من المحال، وذلك لما يأتي: لنفرض تنزّلاً أنّهم على حقٍّ، فنقول إنّ الأمر كذا معلولٌ لكذا علّةٍ، وهذه العلّة معلولةٌ لكذا أمرٍ، وهذا الأمر بدوره معلولٌ لعلّةٍ أخرى، وهلمّ جرّاً ولا ندري هل نصل إلى نتيجةٍ أو لا نصل مطلقاً. لو أنّنا لم نصل إلى نتيجةٍ فهذا يعني جهلنا بحقائق العالم، مثلاً حتّى وإن وضّحنا حقيقة (أ) بالعلّة (ب)، فإنّ (ب) أيضاً بحاجةٍ إلى توضيحٍ، لذا حينما نبحث عن العلّة سنجدها (ج)، وهذه العلّة هي الأخرى بحاجةٍ إلى توضيحٍ ودواليك إلى ما لا نهاية، ومن ثم لا نتمكّن من بيان حقيقة العالم.

حتّى وإن وصلنا إلى العلّة الأولى التي هي على رأس جميع العلل، فسوف يتوقّف بياننا للعالم، والفلسفة في هذه الحالة تكون عاجزةً عن أداء دورها، إذ كيف يمكنها بيان حقيقة العلّة الأولى؟! كما لا يمكنها بيان سبب كونها علّةً أولى. إذن، هذا هو السبب في عجز العلماء المادّيين وكذلك علماء اللاهوت عن بيان حقيقة العالم، لأنّهم أرادوا ذلك على أساس مبدأ العلّية، فمنهم من قال إنّ الله هو علّة العلل، ونحا بعضهم منهجاً سوفسطائياً وعدّ الذهن علّةً للعلل، في حين أنّ المادّيين أكّدوا على كون المادّة هي علّة العلل؛ ولكنّهم جميعاً لم يفلحوا في بيان حقيقة العلّة الأولى.

بعد ذلك أكّد هيجل على ضرورة الاعتماد على البرهان بغية بيان حقائق العالم، اذ لا فائدة من مبدأ العلّية على هذا الصعيد، فهناك اختلافٌ بين العلّة والمعلول من جهةٍ، وبين الدليل والنتيجة من جهةٍ أخرى؛ وتوضيح ذلك في المثال الآتي: لنفرض أنّ (أ) يساوي (ب)، و (ب) يساوي (ج)، إذن (أ) يساوي (ج). هذه النتيجة في الواقع لا صلة لها بقانون العلّية، إذ لا (أ) علّةٌ لـ (ب) ولا (ب) علّةٌ لـ (ج)، وكذلك ليست الفرضية علّةً للنتيجة، أي إنّها ليست علّةً لأن (أ) يساوي (ج)، إلا أنّ القاعدة ليس لها سوى هذه النتيجة، وهذا هو حكم العقل.

إضافةً إلى ما ذكر فقد قال هيجل إنّ الفلاسفة أخطأوا في الأمور الجزئية أيضاً بعد أن تصوّروا إمكانية بيانها

على أساس قانون العلّية، وهذا يعني أنّ بيان حقيقتها باطلٌ. لذا لو سُئل: ما السبب في انجماد الماء؟ فحسب رأي هذا الفيلسوف وأتباعه ليس من الصواب الإجابة بأنّ انخفاض درجة الحرارة إلى ما دون الصفر هي السبب في ذلك. وعندما نسأل: لماذا ينجمد الماء عندما تنخفض درجته إلى ما دون الصفر؟ ولماذا لا يحدث العكس؟ وإن حدث العكس فكيف ستكون حالة الماء؟ هل أنّ انعكاس هذه الحالة يعني حدوث تناقضٍ في الكون؟ ما المشكلة فيما لو انخفضت درجة حرارة الماء إلى ما دون الصفر فتبخّر؟ فالإجابة هنا لا يمكن عدّها استنتاجات عقلية بحتة، بل التجربة أثبتت لنا ذلك، أي إنّنا عرفنا قانون العلّية في هذا الصدد عن طريق التجربة التي هي المعيار، فقد لمسنا بالتجربة أنّ (أ) علّةٌ لـ (ب)، و (ب) علّةٌ لـ (ج)، وهذه الخصوصية لاحظناها في مختلف جوانب حياتنا بشكلٍ متوالٍ ومتواصلٍ، لذلك استنتجنا منها إجاباتنا؛ وحتّى لو حدث عكس ما لاحظنا لما كانت هناك مشكلةٌ والعقل لا يحكم باستحالة ذلك.

نقول لمن تبنّى هذه النظرية: من الخطأ بمكانٍ تصوّر أنّ العلم والتجربة لهما القدرة على بيان حقائق الكون، والواقع أنّهما لم يتمكّنا من ذلك وغاية ما في الأمر أنّهما وضّحا ذلك الشيء الموجود والمتحقّق بشكلٍ ملموسٍ من دون توضيح سبب وجوده ومن دون بيان السبب في حدوث عكسه.

يعتقد هذا الفيلسوف أنّنا بحاجةٍ إلى بيان حقائق الأشياء حينما تكون هناك ضرورةٌ منطقيةٌ، ولكن شريطة أن تكون النتيجة مستبطنةً في الدليل نفسه بحيث نتوصّل إليها عبر شرحه وتحليله، ومثال ذلك: إذا افترضنا أنّ (أ) يساوب (ب)، و (ب) يساوي (ج)، والنتيجة هي أنّ (أ) يساوي (ج)؛ فهذا لا يعني أنّنا توصّلنا إلى هذه النتيجة عن طريق معرفة قيمة (أ) ثمّ قيمة (ب) ولاحظنا أنّهما متساويان، ومن ثمّ تعرّفنا على قيمة (ج) ولاحظنا أنّها تساوي قيمة كلٍّ من (أ) و (ب) فتوصّلنا إلى نتيجة أنّ (أ) يساوي (ج) حسب القواعد المنطقية. لقد توصّلنا إلى هذه النتيجة لأنّنا لاحظناها هكذا، والمنطق يقتضي أن تكون بهذا الشكل.

وقد ادّعى أنّ المبادئ الفلسفية التي طرحت في العالم حتّى الآن لا تعتبر فلسفيةً في واقع الحال لأنّها ترتكز على قانون العلّية، فالعلم فقط هو الذي يجب وأن يعتمد على هذا القانون، وذلك من منطلق كونه يذكر تفسيراً مقتضباً لحقائق الأشياء، ومن هذا المنطلق فهذا القانون يفيدنا على الصعيد العملي فقط، بل إنّ ما نستحصله منه ليس تفسيراً في الواقع؛ في حين أنّ الفلسفة تهدف إلى بيان حقائق الكون بأسره.[1]

وبالنسبة إلى خلقة الكون فقد رأى هيجل عدم ضرورة البحث عن العلّة الفاعلة لأنّ العقل يحكم ببطلان التسلسل وفي الحين ذاته يبحث عن العلّة الأولى، وقال: «**حتّى لو عرفنا العلّة الأولى فإنّ لغز الخلقة يبقى**

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 194 - 196.

مضمراً، ومن ثم يبقى السؤال الأساسي مطروحاً، وهو: لماذا أصبحت العلّة الأولى علّةً أولى؟ لذا إن أردنا وضع حلٍّ لهذا اللغز، علينا معرفة غاية الوجود أو سببه، فلو عرفنا السبب الذي يحكم به العقل في هذا الصدد سوف نقتنع ولا تبحث حينها عن علّةٍ أخرى، ومن البديهي أنّ كلّ أمرٍ لا بدّ من أن يكون له تفسيرٌ معقولٌ، إلا أنّ نفس التفسير لا يمكن أن يفسّر».

نقول في نقد هذا الكلام: حسب مبادئ فلسفة أصالة الوجود فإنّ العلّية الموجودة بين الموجودات هي غير العلّية الموجودة بين الماهيات، لأنّ العلّة طبق هذه المبادئ الفلسفية توضّح المعلول، وهذه المسألة مطروحةٌ في أعلى مراتب المعرفة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العلّية - اللمّية - التي تعني معرفة المعلول عن طريق علّته، تعدّ إحدى أهمّ البراهين، لكنّ هيجل يقول إنّنا نتعرّف على العلّية عبر التجربة فقط، وهذا يعني أنّ التجربة عبارةٌ عن قضيةٍ وجوديةٍ وليست ضروريةً؛ وكلامه هذا صحيحٌ ودقيقٌ ويتناسب مع ما ذهب إليه الآخوند الخراساني في مبحث اتّحاد العاقل والمعقول.

قال بعض العلماء إنّ اللمّية هي مناط علم الخالق تعالى، بمعنى أنّ ذاته المباركة علّةٌ تامّةٌ للكائنات، وهو تعالى له علمٌ بذاته، وبما أنّ هذا العلم هو علّة الكائنات، فالنتيجة أنّه علمٌ بها. هناك من اعترض على هذا الاستدلال وقال: إذا كان العلم هو نفس العلم الحصولي والتصوّري، بمعنى أنّه العلم بالماهيات، فهذا الكلام مردودٌ بداعي أنّ العلم بالماهية ليس علماً بعلّتها، ومن المستحيل أن يكون علم الخالق تعالى تصوّرياً، إذ يترتّب على ذلك كون علمه انفعالياً؛ ولكن إذا كان العلم علماً بالوجودات وليس بالماهيات فهو علمٌ بحقيقة العلّة والمعلول على حدٍّ سواء، وهو بالتالي علمٌ حضوريٌّ لأنّ وجود العلّة يعني وجود المعلول بنحوٍ أتمّ خلافاً للماهية التي لا يمكن أن تكون فيها ماهية العلّة عين ماهية المعلول لأن الماهيات متباينةٌ بالذات.

إذن، العلّية والدليل مقولتان مختلفتان عن بعضهما في جميع الأحوال، ومن المؤكّد أنّ العلّية التجريبية والعلم الانفعالي هكذا، لكنّ العلّية الوجودية ليست كذلك.[1]

الذين تصدّوا لشرح آراء فريدريش هيجل وتحليلها عجزوا عن وضع تبريرات لها والاستدلال على صوابها، إلا أنّنا لو تأمّلناها قليلاً لأدركنا مراده بكلّ وضوحٍ. إن أردنا بيان جوانب هذا الموضوع على أساس مبادئنا الفلسفية وبشكلٍ ينسجم مع رأي هيجل أو على أقلّ تقديرٍ بشكلٍ يتقارب معه، فلا بدّ حينئذٍ من الإيمان بالله تعالى بصفته أمراً يقبله الذهن مباشرةً من دون أيّ إجبارٍ. هناك اختلافٌ بين الأمر الذي يقبل الذهن لـمّيته بشكلٍ مباشرٍ فيكون الإقرار به طبيعياً، وبين الأمر الذي يقبله بالإجبار لكي يعدّه دليلاً على بطلان ما يقابله، أي إنّه يقبله لأنه

[1] - المصدر السابق، ص 200.

لا يمتلك دليلاً يعتمد عليه لإثبات هذا البطلان؛ ومن جهةٍ أخرى عندما يبطل الأمر المقابل بالبرهان فهذا يعني أنّنا ملزمون بقبول ما يقابله، إذ ليس من الممكن بطلان كلا الأمرين معاً، وحسب القواعد المنطقية لا بدّ من الإذعان بوجود أحد النقيضين، وهذا يعني أنّ بطلان أحدهما دليلٌ على وجود الآخر؛ وبطبيعة الحال فإنّ الإقرار بوجود أمرٍ على أساس بطلان نقيضه هو إلزامٌ ذهنيٌّ، لكنّه ليس إقناعاً، وكما هو معلومٌ هناك اختلافٌ واضحٌ بين إجبار الذهن على قبول أمرٍ وبين إقناعه بذلك، ففي كثير من الأحيان يلتزم الإنسان جانب الصمت إزاء أحد الأدلّة المطروحة إلا أنّ الشكّ في دلالته يبقى كامناً في باطنه.

أراد هيجل مـمّا ذكره التأكيد على ضرورة البحث عن العلّة الأولى والإقرار بوجودها، ولكن بما أنّ الذهن غير قادرٍ على إدراكها بشكلٍ مباشرٍ، فهو يقبلها حذراً من الوقوع في فخّ التسلسل، ومع ذلك فهو يدرك أنّه لا مفرّ من حدوث هذا التسلسل، لذا ليس من الممكن معرفة الفرق بين العلّة الأولى المستغنية عن كلّ علّةٍ أخرى وبين سائر العلل التي هي بحاجةٍ إلى علّةٍ تتقوّم بها. هذا الكلام يعني أنّنا عاجزون عن فهم السبب الذي جعل العلّة الأولى علّةً أولى، ولكنّنا إن بحثنا عن الغاية سوف ندرك غايةً تكون غائيتها عين ذاتها بحيث لا تحتاج إلى غايةٍ أخرى.

باعتقادنا هناك مشكلتان فلسفيتان أسفرتا عن ظهور شكٍّ لدى هيجل وأمثاله بالنسبة إلى العلّة الأولى، والى الآن لم تطرح الفلسفة الغربية إجابةً شافيةً لهما، إحداهما تتمحور حول موضوع أصالة الوجود والأخرى ترتبط بالمناط في حاجة المعلول إلى العلّة. بحثنا الراهن ليس في صدد بيان أصالة الوجود أو الماهية، ولكن نشير إلى ذلك بشكلٍ مقتضبٍ ونقول: القول بأصالة الماهية هو رأي بدائي غير دقيقٍ، فعلى أساسه تكون ذات الله تعالى كسائر الذوات التي لها ماهيةٌ وجوديةٌ، وهذا الأمر مرفوضٌ جملةً وتفصيلاً، فحتّى القائلين بأصالة الماهية أنفسهم لا يرتضون به لأنهم يعدّون ذاته المقدّسة وجوداً محضاً؛ لذا فالأسئلة الآتية تطرح نفسها هنا: ما السبب في حاجة كلّ ذاتٍ إلى علّةٍ وعدم افتقار ذات الله تعالى إلى أيّة علّةٍ؟ لِـمَ ذات الله تعالى واجبة الوجود في حين سائر الذوات ممكنة الوجود؟ أَليس جميع الذوات عبارة عن ماهياتٍ عرض عليها الوجود؟

أمّا بالنسبة إلى الرأي القائل بأصالة الوجود، فالقضية تختلف بالكامل، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحكيم صدر الدين الشيرازي (الملا صدرا) هو الرائد في طرح هذا المبدأ.

إذن، ذوات الأشياء استناداً إلى نظرية أصالة الماهية ليست من سنخ الوجود، ولا بدّ من وجود مصدرٍ يفيض الوجود عليها وهو الذي نعدّه علّةً لها. ولكن استناداً إلى نظرية أصالة الوجود فإنّ ذوات الأشياء هي عين وجودها، إذ ليس هناك ذات تحتاج إلى مصدرٍ يفيض الوجود عليها. إذن، لو اقتضت الضرورة أن تفيض العلّة الخارجية أمراً إلى الشيء، فهذا الفيض في الحقيقة هو ذات الشيء وعين وجوده وليس أمراً عارضاً مضافاً إلى ذاته.

بعد هذا الاستدلال يُطرح السؤال الآتي: هل من الواجب إفاضة الوجود - بما هو وجود - من قبل مصدرٍ آخر؟ إن كانت الإجابة (نعم) سوف يترتّب عليها أنّ الوجود بما هو وجود يكون عين الفيض والارتباط والتعلّق بالغير، وكذلك يكون عين الأثر، ومن ثم فهو متأخّرٌ رتبةً مـمّا يعني أنّه عين التقيّد. فيا ترى هل أنّ الأمر هكذا حقّاً أو هناك جانبٌ آخر غير ما ذكر؟ للإجابة نقول: حقيقة الوجود في عين اتّصافها بمراتب ومظاهر مختلفة، فهي ليست أكثر من كونها حقيقةً، لذا ليس من شأنها بتاتاً أن توجب حاجة الموجود إلى شيءٍ آخر، إذ إنّ معنى الحاجة في الوجود يختلف عن الحاجة في الماهية، فالحاجة في الوجود تعني عين النقص والفقر، لذا لو كانت حقيقة الوجود كذلك للزم تعلّقها بحقيقةٍ أخرى غير ذاتها؛ في حين أنّها لا تمتلك تصوّراً لهذا الغير.

من المؤكّد أنّ كلّ شيءٍ مغايرٍ لذات الوجود يعدّ عدماً أو ماهيةً اعتباريةً متناسقةً مع العدم، وعلى هذا الأساس نقول إنّ حقيقة الوجود من اذ كونها حقيقةً للوجود توجب استقلاله واستغناءه عن غيره، كما توجب إطلاقه وعدم تقيّده، فضلاً عن إنّها توجب تجريده عن العدمية بكلّ صورها، في حين أنّ الحاجة والتقيّد والتعلّق بالغير هي أمورٌ تنسجم مع العدمية، أي أنّها من إحدى الجهات تنشأ مـمّا هو ليس وجوداً صرفاً بحيث يكون معلولاً لغيره ومتأخّراً رتبةً عنه.

الوجود من حيث كونه وجوداً محضاً يوجب استقلال الموجود واستغناءه عن غيره، وبما في ذلك العلّة؛ في حين افتراض أنّه بحاجةٍ إليها يعني عدم كونه حقيقةً للوجود، وهذا معنى صدوره من فيض الذات الإلهية المباركة؛ وسوف يترتّب على الأمر الذي يتلقّى الفيض أنّه يصبح متأخّراً رتبةً ومفتقراً إلى المفيض الحقيقي.

إذن، استناداً إلى الرأي القائل بأصالة الوجود تكون النتيجة أنّ الربط بين رأي العقل وحقيقة الوجود يعني أنه تحقّقَ استغناءٌ ورتبةٌ عليا، وهذا يعني أنّ حقيقة الوجود تكافئ الوجوب الذاتي، وكما قال هيجل فالصورة المعقولة لحقيقة الوجود هي استغناؤها عن العلّة. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الحاجة إلى العلّة تعني التقيّد والتأخّر في الرتبة عن حقيقة الوجود، وبتعبيرٍ يناسب رأي هيجل نقول إنّ الحاجة للعلّة هي الصورة غير المعقولة للوجود.[1]

- الله في فلسفة هيجل

فريدريش هيجل يؤمن بوجود إلهٍ يختلف عن الإله الذي يؤمن به المادّيون وأتباع الأديان السماوية على حدٍّ سواء، فهو يؤمن بإلهٍ ليس خارجاً عن نطاق هذا العالم ولا يعدّه العلّة الأولى.[2]

---

[1] - المصدر السابق، ج 1، ص 494 - 499.

[2] - المصدر السابق، ج 13، ص 202.

طبقاً لمبادئ الفلسفة الهيجلية، فالديالكتيكية متقوّمةٌ بذاتها وهي في غنى عن كلّ ما سواها، ومن هذا المنطلق فالإله المطروح فيها ليس علّةً للكون، بل هو فكرةٌ مطلقةٌ ممتزجةٌ مع منظومتها المادّية، لذا أصبحت مبادؤها الفلسفية إلحاديةً تنكر الربّ الحقيقي، ويمكن القول إنّها تؤمن بمثالٍ مطلقٍ تعدّه إلهاً. النتائج التي توصّل إليها هذا الفيلسوف صحيحةٌ على وفق حساباته ومتبنّياته الخاصّة، إلا أنّ الإشكال الذي يطرح عليه يتمحور حول المقدّمات والأصول التي ارتكز عليها، وأحد الأصول التي ارتكزت منظومته الفكرية عليها هو أنّه قيّد مهمّة الفلسفة في بيان حقائق الكون وليس تعليله، وذلك من منطلق اعتقاده بكون التعليل لا يبيّن شيئاً ولا يقنع أحداً، وذلك لسببين:

أوّلاً: كلّ شيءٍ في تسلسل علله لا بدّ من أن ينتهي إلى علّة العلل.

ثانياً: العلّية هي أمرٌ تجريبيٌّ تترتّب عليه أمورٌ وجوديةٌ من سنخ القضية المطلقة العامّة وليست المنطقية الضرورية، والذهن على هذا الأساس يدرك من خلال التجربة بأنّ وجود كذا أمرٍ سببٌ لوجود الأمر الكذائي أيضاً، وهو بالطبع أمرٌ وجوديٌّ وليس منطقياً.

الإشكال الأوّل الذي يطرح على هذا الرأي هو أنّ التعليل سيصل إلى طريقٍ مسدودٍ في نهاية المطاف، لأنّ علّة العلل تبقى دون توضيحٍ، وثاني إشكالٍ هو أنّ العلّة ليس من شأنها أن تكون موضّحةً في بادئ الأمر، إذ من الناحية العقلية ليس هناك فرقٌ بين تبخّر الماء إثر ارتفاع درجة الحرارة أو انجماده عند انخفاضها، ولكن هناك مواضيع تعدّ توضيحيةً في واقع الحال وتتمثّل في القضايا التي تتطلّب شرحاً وتحليلاً، أي حينما يتمّ استكشاف قضيةٍ من باطن قضيةٍ أخرى أو استنتاج مسألةٍ من أحد المواضيع، ففي هذه الحالة يصوغ العقل قضيةً حقيقيةً ليست خارجةً عن طبيعة الأمر، وكأنّه يقول: إن أُريد للقضية أن تتحقّق فلا بدّ من أن تكون كذلك ولا يمكن أن تكون بشكلٍ آخر. هذه القضية في الحقيقة هي من سنخ القضايا التحليلية، واستناداً إليها وصف أرسطو البرهان بأنّها تحليلٌ وتركيبٌ، اذ إنّ المقدّمات عبارةٌ عن تحليلٍ والنتائج هي التركيب. هذه المسائل يستنتجها الذهن، أي إن افترضنا أنّ (أ) هو ذات (أ)، فليس من المستحيل حمل (ب) عليه، ومن ناحيةٍ أخرى إن كان (ب) هو ذات (ب) فمن الممكن حمل (ج) عليه، ومن ثم فالمنطق والضرورة يقتضيان حمل (ج) على (أ)، وخلاف هذا الأمر محالٌ؛ ولكن كيف يمكن تطبيق هذه القاعدة على مسألة تبخّر الماء إثر الحرارة وكيف بإمكاننا إثبات أنّ انجماده في هذه الحالة مستحيلٌ؟ هذا الأمر في الواقع ليس مستحيلاً بحسب القواعد العقلية، وهو ما استنتجناه لحدّ الآن، إذ ليست هناك ضرورةٌ توجب تحقّقه.

حينما يتمحور الحديث حول الضرورة المنطقية سوف يتبادر إلى الذهن مبدأ الاستغناء عن العلّة، أي إن

كان أحد الأشياء موجوداً بالضرورة لا لعلّةٍ، فإنّ افتراضه يكون كافياً، ذلك لأنّ الذاتي لا يُعلّل. مثلاً حينما نقول (الإنسان حيوانٌ) فإن كان كذلك بالإمكان فهو مفتقرٌ إلى علّةٍ، ولكن بما أنّه كذلك بالضرورة فهو ليس محتاجاً إلى علّةٍ. وحسب القواعد العقلية فالعلّية تطرح عندما تكون العلاقة بين الشيئين إمكانيةً وليست ضروريةً، وأفضل ما قيل على هذا الصعيد هو كلام العلماء القدامى في مبحث (الجعل)، اذ قالوا: «**ما جعلَ اللهُ المشمشةَ مشمشةً ولكن أوجدها**»، فالجعل إمّا أن يكون متعلّقاً بالماهية أو بالوجود، وهو في كلا الحالتين عبارةٌ عن جعلٍ بسيطٍ. استناداً إلى ذلك فالجاعل يجعل للإنسان وجوداً لا أن يجعل وجود الإنسان وجوداً؛ ولو تعلّق الجعل بالوجود فهو يتعلّق بالماهية عرضياً، أي مجازاً. خلاصة الكلام أنّ الجعل لا يتعلّق بالوجود والماهية حقيقةً، ومن ثم هما ليسا مجعولين لأنهما ذاتيين حسب مبادئ المنطق الإيساغوجي، وكذا هو الحال بالنسبة إلى ذاتي البرهان، مثلاً قولنا: (الإنسان ممكن بالضرورة) يعني أنّنا متى ما تصوّرناه سنتصوّر الإمكان ملازماً لذاته، وحسب القواعد الفلسفية فالذاتي لا يعلّل.[1]

- وحدة الذهن والخارج

من الأصول التي يتبنّاها هيجل، وحدة الذهن والخارج - وحدة المعقول والواقع - بمعنى أنّه لا يتّفق معنا حول مبدأ الفصل بينهما، اذ رفض وجود أمورٍ ذهنيةٍ وأخرى عينيةٍ من منطلق اعتقاده بأنّ الذهن هو عين الخارج ومن ثم فالخارج يكون نفس الذهن، أي إنّهما وجهان لعملةٍ واحدةٍ ولهذا السبب نجد أنّ الذهن البشري تكامل على مرّ التأريخ تزامناً مع تكامل عينه - بدنه - لذا لا يمكن القول إنّ الخارج يكون مقابلاً للذهن.[2]

لقد حاول هذا الفيلسوف كسر الحاجز الموجود بين الذهن والخارج، لذلك أكّد على كونهما شيئاً واحداً وليسا أمرين مستقلّين عن بعضهما، وأراد إثبات أنّهما عنوانان لحقيقةٍ واحدةٍ.[3] بناءً على هذا فقد رفض القول بكون الذهن شيئاً والخارج شيئاً آخر، إذ إنّ تكامل العالم هو تكامل العلم نفسه، وتكامل العلم هو عين تكامل الفلسفة، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الذهن، اذ دائماً ما يسير وراء الدليل؛ والعالم المادّي - عالم الخارج - أيضاً يجري وراء الدليل. كما نلاحظ فهو يشبّه حركة العالم بحركة الذهن، لذلك يؤكّد على أنّ الذهن وحده لا يستدلّ، بل الاستدلال يحدث أيضاً في الخارج،[4] وهذا يعني أنّ الاستدلال هو الأساس في عالم الذهن والخارج على حدٍّ سواء.[5]

---

[1] - المصدر السابق، ج 13، ص 884 - 886.

[2] - مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 194.

[3] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 501.

[4]- مرتضى مطهّري، شرح مبسوط منظومة (باللغة الفارسية)، ج 4، ص 280.

[5] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 200.

طبقاً لمتبنّيات هيجل الفكرية فكلّ أمرٍ من شأنه أن يُنسب إلى الذهن لا بدّ من أن يُنسب إلى الخارج أيضاً، لذا إن نسبنا الإيجاب إلى الذهن وقلنا إنّه هو الذي يوجب تحقّق الشيء في الخارج، ففي هذه الحالة يجب وأن ننسب نفس هذا الأمر إلى الخارج أيضاً ونقول إنّه يوجب تحقّق الشيء في الذهن؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الإنكار الذي يقابل الإيجاب، فهو في الذهن والخارج واحدٌ.[1]

- آراء الفلاسفة المسلمين حول الذهن والخارج

لا شكّ في أنّ الذهن والخارج أمران مستقلان عن بعضهما، فكلٌّ منهما يسير في مجرى محدّدٍ، إذ إنّ القضايا الذهنية تتحرّك من المقدّمة إلى النتيجة؛[2] فإنّهما ليسا من سنخٍ واحدٍ، لأنّ طبيعة النشاط الذهني تختلف بالكامل عن الحركة المتعيّنة في الخارج وهناك كثير من الحقائق الذهنية التي ليس لها نظيرٌ في الخارج مطلقاً، بل لا يمكن أن يكون لها نظيرٌ بتاتاً، ومن جملتها القضايا الفلسفية، فعلى سبيل المثال بإمكاننا أن نتصوّر لأحد الأمور كثرةً - تعدّدية - في الذهن ونجعل لها محمولاً وموضوعاً ثمّ نوجد علاقةً بين المحمول والموضوع - على نحو الضرورة العقلية - لكنّ هذا التصوّر مستحيلٌ في أرض الواقع، إذ إنّ محموله وموضوعه متّحدان كما لا توجد كثرةٌ فيه، ومن ثم لا تطرح قضية كون العلاقة بينهما ضروريةً أو غير ضروريةٍ، فالكثرة من ابتكارات الذهن، اذ يوجدها ثمّ يرتّب عليها علاقةً بين الأجزاء. مثلاً نقول في المعنى الذهني لعبارة (الإنسان حيوانٌ): (الإنسان) موضوعٌ و(الحيوان) محمولٌ وبينهما علاقةٌ ضروريةٌ وكذلك نسبةٌ ضروريةٌ، ومن البديهي أنّ الإنسان له معنى خاصّ في الذهن مـمّا جعله موضوعاً، والحيوان أيضاً له معناه الخاصّ به فجعله محمولاً يحمل على ذلك الموضوع ضرورةً. أمّا في عالم الخارج فالقضية تختلف تماماً، فهل يا ترى لدينا شيءٌ يتّصف بالإنسانية في مقابل الحيوانية؟ أي هل هما أمران متباينان في الخارج وبعد ذلك تحقّق ارتباطٌ فيما بينهما أو أنّهما أمرٌ واحدٌ بحيث يكون الموجود إنساناً وحيواناً في آنٍ واحدٍ؟

للإجابة عمّا ذكر، نقول: (أ) في الخارج هو كائنٌ لا تختلف إنسانيته عن حيوانيته، فهو بكلّ وجوده إنسانٌ وحيوانٌ في آنٍ واحدٍ، كما أنّه ليس متكثّراً، لذا في هذه الحالة لا حاجة لوجود علاقةٍ ضروريةٍ من سنخ العلاقات التي تربط بين شيئين أو أكثر، فهذا النمط من العلاقات إنّما يتحقّق بين الأشياء المتكثّرة - المتعدّدة - التي ترتبط أجزاؤها مع بعضها بالضرورة. إذن، معنى قولنا (الإنسان في عالم الخارج حيوانٌ بالضرورة) هو أنّ الموجود في الخارج إنسانٌ وبذاته حيوانٌ أيضاً، أي لا يمكن تجريده من الحيوانية؛ لذلك ليس من الصحيح قول إنّه إنسانٌ مرتبطٌ مع حيوانٍ. برأينا يبدو أنّ هذا المثال كافٍ لإثبات الفرق بين عالمي الذهن والخارج.

---

[1] - المصدر السابق، ص 542.

[2] - المصدر السابق، ص 200.

من المؤكّد أنّ القضايا الضرورية لا بدّ من أن تكون من هذا السنخ، مثلاً عندما نقول (5 x 5 = 25) فالذهن يرى أنّ (5 x 5) أمرٌ مختلفٌ عن (25)، أي إنّه يرى ما يساويهما أمراً آخر، ومن ثمّ يوجد علاقةً فيما بين الأمرين، لكنّ هاتين المقدّمة والنتيجة ليستا موجودتين في الخارج، أي ليست لدينا كثرةٌ في الخارج.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحكيم ابن سينا قد وضّح هذه القضايا بشكلٍ رائعٍ ومسهبٍ في ضمن مبحث (البرهان)، كما أنّ الفيلسوف الألماني إيمانوئيل كانط وصفها بأنّها قضايا تحليلية.

كما هو معلومٌ فإنّنا في القضايا التحليلية نستنتج المحمول من الموضوع من دون أن نعدّه معلولاً له، ذلك لأنّهما ليسا وجودين متمايزين كي يقال بوجود علاقةٍ علّيةٍ بينهما، فذات الموضوع في هذا النمط من القضايا تكفي لاستنتاج المحمول كما في قضية (الإنسان حيوانٌ).

أمّا في القضايا التركيبية فلكلٍّ من الموضوع والمحمول وجودٌ مستقلٌّ، ناهيك عن أنّ الموضوع قد يكون علّةً لوجود المحمول، لأنّ العلّة والمعلول لهما وجودان مختلفان، لذا فالعلّية التي تربط بين الموضوع والمحمول تعني تحقّق الاثنينية فيما بينهما. الفلاسفة القدماء الذين سبقوا فريدريش هيجل ميّزوا بين الأمرين، ونحن على هذا الأساس بادرنا لأوّل مرّةٍ إلى الفصل بين الضرورات الفلسفية والمنطقية في هوامش كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) على وفق أُسلوبٍ معيّنٍ.

ضرورة ترتّب العلّة على المعلول هي في الحقيقة من الضرورات الفلسفية، فلو فرضنا في عالم الخارج أنّ (أ) علّةٌ لـ (ب) فمن البديهي هنا وجود علاقةٍ ضروريةٍ بينهما، وهي التي يسمّيها علماء الفلسفة (ضرورة بالغير)، ومن ثم أن ها من سنخ الضرورات المتعيّنة. إذن، حينما نتحدّث عن مفهومي الذهن والخارج نقصد أنّ الضرورة المتعيّنة تقتضي وجود طرفين ضروريين في القضية ولكلّ واحدٍ منهما وجودٌ عينيٌّ مستقلٌّ عن الآخر، أي إنّهما أمران متمايزان عن بعضهما؛ أما في مجال الضرورة الذهنية فنقصد أنّ طرفي القضية فيهما وجودٌ واحدٌ غير متكثّرٍ.

خلاصة الكلام أنّ القول بوحدة الذهن مع الخارج باطلٌ، لذا إن أردنا حلّ مشكلة المعرفة فلا مناص لنا من اللجوء إلى أصول الفلسفة الإسلامية، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العلماء الغربيين أنفسهم انتقدوا هيجل على رأيه القائل بوحدة الذهن والخارج مؤكّدين على أنّ الذهن في هذه الحالة يصبح محصّناً ويستحيل عليه الوقوع في الخطأ، أي إنّ الذهن على هذا الأساس لا يمكن أن يخطئ بتاتاً، إذ ليس من الممكن تصوّر الخطأ في عالم الخارج والواقع، ومن ثم سيكون كلّ تصوّرٍ صحيحاً! إلا أنّ الحقّ هو تعلّق الخطأ بالذهن فقط مـمّا الذي يعني عدم اتّحاده مع الخارج، ولكن حسب رأي هيجل فإنّ جميع المعقولات يجب أن تكون صحيحةً رغم أنّ كثيراً منها غير معقولٍ بتاتاً.

المؤاخذة الأخرى التي تطرح على هذا الرأي هي أنّ الذهن من خصائص الإنسان، لذا لو جرّدنا الكون من الإنسانية سوف لا تبقى فيه أيّة حقيقةٍ! هذا الكلام باطلٌ بكلّ تأكيدٍ، فالإنسان يعدّ واحداً من الحقائق الموجودة في العالم وذهنه يستكشف الحقائق الأخرى، لذا فهو ليس عين الحقيقة الفريدة التي لا توجد حقيقةٌ غيرها.[1]

- المعرفة

بعض أساطين الفلسفة في العالم ولا سيّما في قارّة أوروبا، مثل إيمانوئيل كانط وفريدريش هيجل، تطرّقوا إلى شرح وتحليل المسائل المعرفية وتحليلها وحاولوا توضيح مكامن الغموض فيها، وخلال بحوثهم الفلسفية أدركوا ضرورة بيان ما كان غامضاً منها إلا أنّهم كما يبدو لم يفلحوا في مساعيهم على هذا الصعيد.[2]

وقد اتّفق رأي كلٍّ من كانط وهيجل على أنّ المعرفة ذات مرحلتين، إحداهما علمية والأخرى فلسفية،[3] وقد أزال هيجل الحجاب بين الذهن والخارج وعدّهما شيئاً واحداً لدرجة أنّه عدّ جميع الإشكالات التي طرحت حول قضية المعرفة ناشئةً من القول بالاثنينية فيما بينهما، وقال: لـمّا تصوّر الفلاسفة أنّ الذهن شيءٌ والخارج شيءٌ آخر، فُسح المجال لطرح هذه الإشكالات وتساءلوا قائلين: هل أنّ الموجود في الذهن عبارةٌ عن تصويرٍ مباشرٍ للخارج أو أنّه شيءٌ كامنٌ فيه يضيفه إلى ما تلقّاه من الخارج لتتحقّق المعرفة؟

كما ذكرنا آنفاً فهذا الفيلسوف يرى أنّ الذهن والخارج شيءٌ واحدٌ وكأنّهما وجهان لعملةٍ واحدةٍ، أي إنّ الذهن هو الخارج والخارج هو الذهن، ومن ثم فالذي يكون موجوداً في الذهن ليس صورةً لما هو موجود في الخارج، وعلى هذا الأساس يمكن تشبيه الذهن بآلة التصوير التي تعكس الصور الخارجية، إذ ليس الموجود في الذهن أمراً مركّبا من قضايا ذهنية أوّلية وقضايا ترده من الخارج، بل المفهوم الذي يسمّى (ذهن) - أو كما يعبّر عنه هيجل بـ (فكرة idea) - متّحدٌ مع ما يسمّى (خارج) وليست بينهما أيّة ازدواجيةٍ، أي ليس لدينا شيءٌ اسمه فكرة يضاف إلى شيءٍ آخر اسمه مادّة، بل المادّة تؤوّل إلى الفكرة والفكرة تؤوّل إلى المادّة، وهذا يعني أنّ الفكرة إذا انفصلت عن نفسها تصير مادّةً، والمادّة بدورها ترجع إلى أصلها فتصبح فكرةً في مرتبة الكمال خلال مرحلتين؛ وهما مرحلتان لحقيقةٍ واحدةٍ، أي إنّهما حقيقةٌ واحدةٌ تتجلّى في شكلين. استناداً إلى هذا الكلام فالمعلومات تتحصّل لدينا بنحوٍ آخر ومن ثم فإنّ مشكلة المعرفة سوف تطرح في صيغةٍ أخرى لا وجود للاثنينية بين الذهن والخارج فيها، إذ لو صحّت هذه النظرية يصبح العالِم والمعلوم أمراً واحداً، أي إنّ العالِم عين المعلوم والعكس

---

[1] - المصدر السابق، ج 13، ص 197، 198، 200، 201، 541، 542، 889؛ مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 166 - 164.

[2] - المصدر السابق، ص 409.

[3] - المصدر السابق، ص 491.

صحيحٌ؛ ومن هنا يتّضح لنا الفرق بين مقولات كانط وهيجل، فالأوّل عدّ المقولات بأسرها ذهنيةً وجعلها في مقابل الخارج، في حين أنّ الثاني عدّها واحدةً - ذهنيةً خارجيةً - وجرّدها من الاثنينية.

المشكلة الأساسية التي تعترض هذه النظرية تكمن في تعيين الأخطاء وتصحيحها، فالذهن يمكن أن يخطئ إلا أنّ الخارج - الواقع - ليس كذلك، بل لا معنى لافتراض حدوث الخطأ على أرض الواقع، إذ لو عددنا الذهن والخارج أمراً واحداً لوجب القول بأنّ الذهن لا يمكن أن يخطئ لأنّه متّحدٌ مع الواقع الخارجي الذي لا يطرأ عليه الخطأ بوجهٍ، في حين الحقيقة على خلاف ذلك، إذ من البديهي بمكانٍ طروء الخطأ على الذهن.

حاول هيجل وضع حلٍّ لهذا الإشكال على أساس مبدأ (تكامل الحقيقة)، اذ قال إنّ كلّ موضوعٍ فلسفيٍّ طرح في العالم يعدّ ضرباً من الحقيقة لأنه يوضّح مرحلةً من مراحل الواقع، ومن المؤكّد أنّ المواضيع الفلسفية والقضايا الواقعية قد تكاملت جنباً إلى جنبٍ، ففلسفة أفلاطون هي من الحقائق الثابتة وكذا هو الحال بالنسبة إلى فلسفة أرسطو، وبما أنّ الواقع بذاته متغيّرٌ ومتكاملٌ فالحقيقة أيضاً تتّصف بهذا التغيّر والتكامل. كلام هيجل هذا ليس من شأنه وضع حلٍّ للمشكلة وتصحيح الخطأ الفادح الذي وقع فيه، فعادةً ما نجد فيلسوفين معاصرين لبعضهما يطرحان في آنٍ واحدٍ وفي مكانٍ واحدٍ نظريتان تختلفان عن بعضهما، بل قد تكونان متناقضتين فيما بينهما بالكامل، ونتيجة ذلك كما هو ثابتٌ أنّ إحداهما على أقلّ تقديرٍ لا بدّ من أن تكون خاطئةً قطعاً.[1]

2- القضايا التجريبية والضرورية

تطرّق هيجل إلى بيان مجموعة من المسائل الفلسفية، وقد أكّد على وجود بعض القضايا التي يمكن عدُّها ضروراتٍ عقليةً لا يجوز افتراض ما يتضادّ معها مطلقاً، أي لا يمكن تصوّر خلافها بتاتاً، كالقضايا الرياضية، اذ عدَّها قضايا تحليليةً. مثلاً يقول علماء الرياضيات إنّ مجموع زوايا المثلّث يبلغ 180 درجةً أو يساوي زاويتين قائمتين، والعقل يحكم بصحّة هذه القاعدة بالضرورة، أي إنّه لو أراد تصوّر مثلّثٍ، فهو مباشرةً يحكم بأنّ الضرورة تقتضي أن يكون شيئاً مجموع زواياه 180 درجةً من دون أدنى نقصٍ أو زيادةٍ. وكذا هو الحال بالنسبة إلى جميع القضايا المطروحة في المباحث المنطقية والفلسفية، أي إنّها ضروريةٌ بأجمعها وليس من الممكن تصوّر أمرٍ يتعارض معها، والأمثلة في هذا المضمار كثيرةٌ لا حصر لها ومن جملتها استحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما؛ ولكن هناك قضايا تجريبيةٌ لا يضفي لها العقل أيّة ضرورةٍ لدى تصوّره لها، بل يصفها كما استقبلها، فنقول هي كذلك لأنّنا جرّبناها أو شاهدناها بهذا الشكل، والمثال الذي استشهد به هيجل في هذا المجال هو تبخّر الماء، إذ قال إنّ البشرية في جميع تجاربها أدركت أنّ الماء يتبخّر لدى بلوغه درجة الغليان، ثمّ وصفت هذه الحالة بـ (العلّية)، ونحن نقول

[1] - مرتضى مطهّري، شرح مبسوط منظومة (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 354، 355، 275، 278.

إنّ الحرارة هي السبب في تبخّر الماء، كذلك نقول إنّ انخفاض درجة حرارته دون الصفر هي السبب في انجماده.

من الآراء المعهودة عن هذا الفيلسوف هو عدّه الأمور التجريبية قاطبةً خارجةً عن نطاق الضرورات العقلية، فالإنسان يحكم على ما يشاهد طبقاً لمشاهدته، وعلى هذا الأساس يحكم على كون النار سبباً لتبخّر الماء والبرودة سبباً لانجماده لأنّه شاهد ذلك منذ ولادته ولا دخل لعقله في هذه المشاهدة، لذلك لو فرضنا أنّه شاهد عكس ذلك، أي انجماد الماء بالحرارة وتبخّره بالبرودة، لتغيّر حكمه اليوم طبقاً لهذه المشاهدة، وهذا يثبت أنّ العقل لا دخل له في هذا الحكم، لأنّ هذه الحالة تعكس قضيةً موجودةً على أرض الواقع كانت وما زالت موجودةً بهذه الصورة.

كلام هيجل إلى هنا صحيحٌ ولا غبار عليه، وقبل ذلك فالشيخ الرئيس ابن سينا أدرك هذه الحقيقة وأشار إليها في آرائه الفلسفية مؤكّداً على كون التجربة هي المعيار في العلوم الطبيعية لكن لا يمكن استنتاج ضرورةٍ من الضرورات العقلية على أساسها. إذن، ما هو مدى عدّ القوانين الطبيعية حسب هذا الرأي؟ هل يمكننا الحكم على القوانين التجريبية اعتماداً على القوانين الفلسفية طبقاً لمبدأ العلّية؟ قيل هنا حينما تكون التجربة دليلاً على وجود علاقةٍ بين الأمرين، كما في مثال تبخّر الماء وانجماده، يمكن البتّ عندئذٍ بوجود علّيةٍ، إذ لولا قانون العلّة والمعلول لما حدث ما حدث، ومن ثم فالعلّة الحقيقية لا يمكن استبدالها بأيّة علّةٍ أخرى مطلقاً؛ ولكنّ البحث يدور هنا حول ما إن كانت هذه العلّة هي نفسها التي ندركها في حواسّنا عن طريق التجربة أو لا، فهذه العلّة غير مؤكّدةٍ الأمر الذي جعل العلوم التجريبية تتغيّر بين الفينة والأخرى، فكثيراً ما تنسخ بعض القوانين وتستبدل بقوانين جديدةٍ. مثلاً حينما شاهد التجريبيون الحجر وهو يسقط من الأعلى إلى الأسفل قالوا إنّ الجاذبية موجودةٌ فيه وهي التي تسيّره نحو مركز الأرض، وقد توصّلوا إلى رأيهم هذا بعد تجارب مضنية دامت سنين مديدة لدرجة أنّهم اتّفقوا على ذلك، ولكن بعد أن جاء إسحاق نيوتن تغيّرت الفكرة وطرحت قاعدةٌ جديدةٌ أكّدت على أنّ الجاذبية موجودةٌ في مركز الأرض وهي التي تستقطب الحجر نحوها، وبعد ذلك طرحت النظرية النسبية التي أُعيد النظر فيها إلى القواعد التي طرحت قبل ظهورها.

استناداً إلى ما ذكر، فالقدر المتيقّن هنا أنّ كلّ ما يحدث لا يخلو من علّةٍ قد تسبّبت في حدوثه، ولكنّ البحث يتمحور حول ما إن كان العلم قادراً على إدراك هذه العلّة أو لا، إذ لا أحد يعلم ذلك ومن ثم من الخطأ بمكانٍ عدّ كلّ علاقةٍ نتوصّل إليها بأنّها علّةٌ، وحتّى لو تمكّنا من خلال هذه العلاقة تفسير سبب تحقّق أمرٍ ما، لكن مع ذلك لا يمكن عدّ هذا التفسير علّةً حقيقيةً، فلا الحرارة علّةٌ حقيقيةٌ لتبخّر الماء ولا البرودة علّةٌ حقيقيةٌ لانجماده،

كما ليست الجاذبية الأرضية علّةً حقيقيةً لسقوط الحجر من الأعلى إلى الأسفل.

هناك اختلافٌ جليٌّ بين القوانين الطبيعية وقوانين العلّية، فالإنسان على سبيل المثال لا يمكن أن يبصر النور في الحياة الدنيا حسب القوانين الطبيعية إلا إثر التناكح بين الذكر والأُنثى والذي يتمّ فيه تلقيح البويضة بواسطة الحيمن، ولكن هل يمكن القول إنّ هذا القانون هو القانون الأصيل الحاكم بحيث نطلق عليه عنوان قانون العلّية؟ فهل تستحيل ولادة إنسانٍ في غير هذه الحالة؟ أَليس من الممكن نشوء خليةٍ في رحم المرأة تمتلك القابلية على أداء وظيفة الخلية الذكرية؟ العقل لا يفنّد هذا الافتراض، وإنّما يقول: حتّى اليوم شاهدنا عملية الولادة تجري بهذا النحو، ولكن ليس من المستحيل أن تتمّ بنحوٍ آخر، فمن الممكن حدوثها بشكلٍ آخر لم ندرك كُنهه حتّى الآن، وهذا الافتراض لا يقدح بقانون العلّية وإنّما القانون الطبيعي هو الذي يتغيّر، وهذا ما يطلق عليه (معجزة)، لذلك تمّ تعريف المعجزة بأنّها خرقٌ لنواميس الطبيعة.

نعود مرّةً أخرى إلى ما ذكره هيجل، فقد قال: لو ادّعى أحدٌ النبوّة وقال إنّ معجزتي هي رسم مثلّثٍ يبلغ مجموع زواياه 190 درجةً، فهو كاذبٌ قطعاً، لأنّ العقل يحكم باستحالة ذلك، وكما ذكرنا فالمعجزة تعني نقض قوانين الطبيعة لا قوانين العقل الثابتة. كما يجب تكذيبه فيما لو زعم أنّه قادرٌ على فعل شيءٍ دون علّةٍ، لأنّ العقل يحكم باستحالة حدوث شيءٍ من غير علّةٍ، ولكنّ الأمر يختلف فيما لو ادّعى أنّه قادرٌ على فعل أمرٍ يتعارض مع القوانين الطبيعية، أي فعل أحد الأمور التي وصفها هيجل بأنّها لا قيمة لها وغاية ما في الأمر أنّنا لاحظناها هكذا، ففي هذه الحالة يمكن تصديقه.

إذن، القوانين العقلية ذات ماهيةٍ مطلقةٍ وليست مشروطةً بشروطٍ معيّنةٍ، في حين القوانين الطبيعية مشروطةٌ بذلك، فحينما نقول إنّ مجموع زوايا المثلّث يبلغ 180 درجةً أو زاويتان قائمتان، تكون النتيجة قطعيةً ولا مجال لاشتراط أمرٍ آخر فيها بقول إن كان المقدار كذا فالنتيجة تتحقّق وإذا لم يكن كذا فلا تتحقّق، وذلك لأن النتيجة ثابتةٌ عقلاً. أمّا في القوانين الطبيعية، فيمكننا القول مثلاً إنّ قانون الجاذبية يقتضي حركة الجسم الأصغر باتّجاه الجسم الأكبر، أي إنّ الأكبر يستقطب الأصغر فيما لو لم يكن هناك مانعاً؛ فلو وضعنا حاجباً بينهما حال دون حركة الأوّل نحو الثاني ففي هذه الحالة يتوقّف قانون الجاذبية ولا يتحقّق.

خلاصة ما ذكر أنّ الإنسان عاجزٌ عن استكشاف العلل الحقيقية، فهي مكنونةٌ عنه وإنّما يتمكّن من معرفة بعض العلاقات التي هي في متناول إدراكه، والله عزّ وجلّ وحده قادرٌ على معرفتها جميعاً لأنّه علّة العلل.[1]

---

[1] - مرتضى مطهّري، تفسير قرآن (باللغة الفارسية)، ج 1 - 2، ص 211 - 215.

- نظرةٌ تأريخيةٌ على النزعة الديالكتيكية

قبل عهد سقراط وأفلاطون اعتمد الفلاسفة على مبدأ الجدل في الاستدلالات التي كانت تهدف إلى تفنيد رأي الخصم، أي إنّ المجادل لم يكن يسعى لاستكشاف الحقيقة، بل كان يعتمد على قدرته الجدلية لإفحام الطرف الآخر بغضّ النظر عمّا إذا كان رأيه صائباً أو باطلاً، وقد أمست هذه الظاهرة ميزةً للسوفسطائيين الذين عدّوا جدلهم فنّاً بلاغياً وأساساً للنزاعات اللفظية في عين إقرارهم بعدم أهمّية الحقيقة بالنسبة إليهم، لأنّ هدفهم هو الظفر على خصمهم مهما كلّف الأمر وبأيّ نحوٍ كان.

مصطلح الجدل تغيّرت وجهته في فلسفة سقراط وأفلاطون، اذ اتّصف بجانبٍ إيجابيٍّ بعد أن ركّزا جهودهما على كشف الحقيقة وتحصيل اليقين ورفضا مبدأ الجدل في الظفر على الخصم، وأطلقا عليه عنوان (ديالكتيك) إلا أنّ أرسطو أعاد إلى هذا المصطلح معناه السابق وعدّه بمعنى الجدل الهادف للغلبة على الخصم، في حين أنّه أطلق على البرهان الذي يهدف إلى كشف الحقيقة عنوان (أنالوطيقا)، وبقي هذا العنوان حتّى القرن التاسع عشر وطرح في إطار مصطلحاتٍ أخرى مشابهةٍ، وفي عهد هيجل (1770 - 1831 م) طرح مبدأ الجدل في ضمن مفهومٍ لا يدلّ على الجمع بين الضدّين أو النقيضين، اذ اختار لنفسه منطقاً خاصّاً وأسلوباً معيّناً بغية منح الفرصة للعقل لكشف الحقائق فأطلق عليه اصطلاح (ديالكتيك)،[1] وعلى هذا الأساس أقحم مفهوم التناقض فيه لأنّه عدّه شرطاً أساسياً للفكر ولكلّ ما هو موجود، بل رأى أنّه يعمّ الوجود بأسره من فكرٍ وطبيعةٍ.[2]

الديالكتيكية الهيجلية يجتمع فيها الضدّان والنقيضان، لذا لا بدّ لنا فيها من أخذ مسألتين بعين الاعتبار، هما:

أوّلاً: كلّ شيءٍ يكون موجوداً ومعدوماً في آنٍ واحدٍ.

ثانياً: التناقض الكامن في الأشياء هو الأساس في حركتها وتكاملها.[3]

نظرية هيجل هذه في عين كونها فلسفيةً فهي منطقيةٌ أيضاً، أي إنّها في ضمن بيانها لحقائق الأشياء فهي تسلّط الضوء أيضاً على قانون الفكر، لأنّه يرى كلّ أمرٍ ذهنيٍّ واقعياً ويرى عكس ذلك صحيحاً مـمّا يعني اعتقاده بوجود نحوٍ من التطابق بين الذهن وعالم الخارج.[4]

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 72.

[2] - المصدر السابق، ص 782؛ مرتضى مطهّري، علوم اسلامي (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 73.

[3] - المصدر السابق، ص 783.

[4] - المصدر السابق، ص 784.

الديالكتيك الذي طرحه هذا الفيلسوف يؤكّد على أنّ حركة الأشياء في الذهن وعلى أرض الواقع تقتصر على ثلاث مراحل هي الإيجاب والنفي ونفي النفي (الوجود والعدم والصيرورة)،[1] أي إنّ التغيير يحصل عبر الصراع بين المتناقضات، وهذا الصراع يفرز أمراً جديداً يسمى (التركيب) وهو بدوره يتصارع مع نقيضه. الهدف الأساس الذي يراد تحقيقة من وراء الفكر الديالكتيكي هو تصوير عالم الطبيعة والذي هو في حركةٍ دائبةٍ وكأنّه في غنى عن كلّ أمرٍ ماورائيٍّ، وهذا الفكر بكلّ تأكيدٍ خاطئ ومرتكزٌ على مبادئ فلسفيةٍ لا أساس لها من الصحّة، فأطروحاته لا أساس لها من الصحّة بتاتاً ولا تنسجم مع المنطق القرآني بوجهٍ.[2]

- ماهية الحركة

الديالكتيكية الهيجلية تبدأ من الوجود، فقد قال لو أنّنا نظرنا إلى الوجود بما هو وجود بحيث نجرّده عن أيّ اعتبارٍ آخر، فهو عدمٌ - وجودٌ عدميٌّ -، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه لا يرى اختلافاً بين العدم والوجود العدمي. إذن، الوجود استناداً إلى هذا الرأي يعني الإيجاب، والعدم يعني النفي، ومن ثمّ يتركّبان مع بعضهما لينتجان الحركة (الصيرورة).[3] الصيرورة باعتقاد هيجل ليست وجوداً ولا عدماً، وإنّما هي تركيبٌ من كلا الأمرين اذ تتجسّد في الحركة التناقضية،[4] وعلى هذا الأساس فالحركة هي تركيبٌ من الوجود والعدم،[5] أي إنّها مفهومٌ منتزعٌ من أمرين على نحو الضرورة الذاتية المنطقية، وهي من سنخ اللازم والملزوم اللذين نعدّهما في مبادئنا الفلسفية في غنىً عن الجعل، إذ نقول إنّ العلاقة الذاتية تعدّ ضروريةً بنفسها ومستغنيةً عن الجعل لأن الذاتي لا يمتلك هويةً مستقلّةً عن ذاته، وكذلك فإنّ تعدّد الذات والذاتي هي تعدّديةٌ يصوغها الذهن، لذا فالذات والذاتي لا اختلاف بينهما في عالم الواقع ونفس الأمر، أي إنّ هويتهما واحدةٌ.[6]

الديالكتيكية الجدلية تقول: الوجود يعني الحركة ولا وجود لأمرين أحدهما طبيعيٌّ والآخر ميتافيزيقي، كما لا يذهب أتباعها إلى القول بكون الطبيعة تعني الحركة والميتافيزيقا تعني الاستقرار والاستمرار والخلود؛ أي إنّ الوجود في حقيقته يساوي الصيرورة والحركة. وعلى هذا الأساس فالحركة الديالكتيكية ليست كسائر الحركات،

---

[1]- مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 784. هذا ما يعبّر عنه بالمثلّث الهيجلي أو مثلّث الديالكتيك، بمعنى أنّ كلّ ما يحدث في الطبيعة سببه تبدّل الشيء إلى ضدّه، ثمّ هذا الضدّ يتحوّل إلى ضدّه ليحدث التركيب في مرحلة ثالثة. إذن، المراحل الجدلية الثلاثة في ديالكتيك هيجل هي: الفكرة، النقيض، التركيب بين الفكرة والنقيض.

[2]- مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 177.

[3]- مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 522 - 523.

[4]- المصدر السابق، ص 159.

[5]- مرتضى مطهّري، فلسفه تاريخ (باللغة الفارسية)، ص 80.

[6] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 892.

فهي حركةٌ تعتقد باستحالة الاستقرار والخلود، وكل شيءٍ في الوجود يسير نحو العدم والفناء.

- منشأ الحركة

أكّد هيجل على أنّ الحركة ناشئةٌ من التضادّ، وهو لا يريد العلّية من هذا المنشأ، بل يقصد أنّ الحركة هي نتيجةٌ للتضادّ وليست معلولةً له، أي إنّنا نستحصلها منه مثلما نستنتج في المسائل الرياضية البسيطة نتيجةً واحدةً من شيئين.[1]

- تفسير الحركة

باعتقاد هيجل فالحركة تنشأ من التضادّ الحاصل بين الوجود والعدم، ذلك لأنّ الذهن والخارج برأيه صورتان لشيءٍ واحدٍ؛ وهذا الأمر هو من استنتاج الذهن.[2]

- العلاقة بين التضادّ والحركة

كما أشرنا آنفاً فقد عدّ هيجل الحركة ناشئةٌ من التضادّ الحاصل بين الوجود والعدم، وعلى هذا الأساس فقد أكّد في مبادئه الفلسفية على أنّها نتيجةٌ للتضادّ. إذن، الحركة عبارةٌ عن حقيقةٍ مستوحاةٍ من التضادّ بين الوجود والعدم، لذا لو سألنا: هل أنّ الحركة في الخارج ناشئةٌ من الوجود والعدم؟ سوف يجيب هيجل: نعم، هي كذلك، إذ ليس لدينا ذهنٌ وخارجٌ، فما يحدث في عالم الذهن نفسه يقع في عالم الخارج لأنهما من سنخٍ واحدٍ. هذا الاستنتاج بكلّ تأكيدٍ يعدّ خطئاً فادحاً وقع فيه هيجل.[3]

- نقد نظرية هيجل

لا شكّ في هشاشة نظرية هيجل الديالكتيكية، ونقول في تفنيدها:

1) من المعلوم أنّ مبدأ الحركة يعدّ أحد الأصول التي طرحت من قبل الفلاسفة القدماء، لذا فإنّ هيجل لم يبتدعه في ضمن مفهوم الديالكتيك، إذ قلّما نجد فيلسوفاً أنكره، وأكثر من اشتهر به في العهد الإغريقي هو الفيلسوف هرقليطس الذي طرحه واستشهد عليه بأنّه لا يمكن العوم في نهرٍ واحدٍ مرّتين.

---

[1] - مرتضى مطهّري، شرح مبسوط منظومة (باللغة الفارسية)، ج 4، ص 280.

[2] - مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 171.

[3] - المصدر السابق، ص 170.

2) حينما يقال إنّ التضادّ هو منشأ الحركة فهذا يعني وجود قابليتين باطنيتين ساكنتين تتجلّيان على شكل حركةٍ، فعندما تتلاقيان تصبحان منشئاً للحركة؛ وبشكلٍ عامٍّ لـمّا يقال إنّ التضادّ هو منشأ الحركة فالمراد هو كونه منشئاً لحركة المحرّك لا كونه منشئاً للحركة بذاتها.[1] الدور الذي يفيه التضادّ في الكون هو أنّه يحرّك المحرّك.[2]

لا ريب في أنّ هذا التضادّ له تأثيرٌ على واقع الحركة، وهذا الكلام ليس جديداً، بل طرحه القدماء أيضاً، وقد تحدّث صدر المتألّهين عن التضادّ الموجود في الطبيعة قائلاً: «**لولا التضادّ لما حدث حادثٌ**»، وقال الحكماء أيضاً: «**لولا التضادّ ما صحّ الفيض عن المبدأ الجواد**».[3] إذن، لا يمكن إنكار دور التضادّ في الحركة براي القدماء والمحدثين.[4]

بناءً على ما ذكر نستنتج أنّ وجه الاختلاف في مسألة الحركة بين الفلاسفة المسلمين والغربيين من أمثال هيجل لا يقتصر فقط على النتيجة التي توصّل إليها الغربيون والتي زعموا فيها اجتماع النقيضين،[5] بل هناك اختلافٌ جذريٌّ بينهم في الأصل الفلسفي للموضوع على الرغم من اتّفاقهما في ظاهر الحال على تكافؤ الوجود والعدم في الحركة.[6]

- الحركة الهوهوية (الكثرة الغيرية)

الفيلسوف فريدريش هيجل تبنّى أصولاً فلسفيةً تفرّد بها عمّن سبقه من الفلاسفة الغربيين، وعلى هذا الأساس ركّب بين الوجود والعدم واستنتج منهما الصيرورة، اذ قال إنّهما ينطبقان على الخارج، أي إنّ حقيقة الوجود تتركّب مع حقيقة العدم لتنتجان الصيرورة؛ ولكن بما أنّ القدماء كانوا يعتقدون بكون الأشياء مستقرّةً فقد ذهبوا إلى القول بالهوهوية بمعنى أنّ الشيء هو هو. على أساس مبدأ الثبات والاستقرار فكلّ شيءٍ يبقى على حاله ويحتفظ بهوهويته، ولكنّ الأمر ليس كذلك حسب مبدأ الحركة، فكلّ شيءٍ لا يبقى على حاله ولا يحتفظ بهوهويته، لأنّ عدم الثبات يعني التغيّر في كلّ لحظةٍ والتغيّر بالطبع يعني حدوث غيريةٍ.

---

[1] - المصدر السابق، ص 175.

[2] - المصدر السابق، ص 176.

[3] - المصدر السابق.

[4] - المصدر السابق، ص 177.

[5] - النتيجة التي توصّل إليها هيجل من مسألة تكافؤ الوجود والعدم في الحركة هي عدم استحالة اجتماع النقيضين، ذلك لأنّ الوجود والعدم اللذين يتّصفان بالتناقض قد اجتمعا مع بعضهما وأوجدا الحركة (الصيرورة).

[6] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 171.

ذات الحركة هي ذات التغيير لذلك عرّفها بعضهم بالغيرية لأن الشيء لا يبقى بنفسه دائماً وذاته تتبدّل باستمرارٍ ما دامت الحركة مستمرّةً؛ وبغضّ النظر عن صحّة هذا الرأي أو سقمه، لكنّ تفسيره صحيحٌ لأنّ الحركة هي التغيير والتحوّل المتواصل حقّاً. إذن، كما أنّ اجتماع النقيضين محالٌ على أساس مبدأ الحركة، كذلك الهوهوية مستحيلةٌ اذ يحلّ محلّها مبدأ الغيرية، ومن ثم يبطل الرأي القائل بالثبات واستحالة اجتماع النقيضين وينتفي أصل الهوهوية الثابتة. أصحاب هذا الرأي عدّوا مبدأ الثبات ميتافيزيقياً وزعموا أنّ هذا النمط الفكري يرى الأشياء ثابتةً ومن هذا المنطلق أكّدوا على استحالة اجتماع النقيضين وقالوا بزوال الهوهوية.

ذكرنا آنفاً أنّ الحقيقة ليست كما يدّعي هؤلاء، فجميع استدلالاتهم غير تامّةٍ، إذ لم يكن الفكر الفلسفي القديم يؤكّد على الثبات وأرسطو بنفسه أكّد على مبدأ الحركة في أربع مقولاتٍ من مقولاته المعروفة، فقد قسّم الأشياء إلى ساكنةٍ ومتحرّكةٍ، وهذا يعني أنّه لم يكن يعتقد بسكون جميع الأشياء؛ وبعد أرسطو طرح الفلاسفة هذا المبدأ على نطاقٍ أوسع بحيث عدّوا أن لا شيء في الطبيعة ساكنٌ وكلّ ما فيها متحرّكٌ. وعندما طرحت نظرية الحركة الجوهرية وُضع تفسيرٌ لمسألة الصيرورة التي هي ذات الحركة، ولكنّه يختلف عمّا طرحه الفلاسفة الغربيون لارتكازه على أصالة الوجود لا الماهية، وذلك كما يأتي: الوجود بذاته إمّا ثابتٌ وإمّا سيّالٌ، والسيّال هو الحركة التي هي مرتبةٌ من مراتب الوجود وليست تركيباً من الوجود والعدم، فهي عين السيلان وليست ذاتاً لها السيلان.

الهوهوية في الحقيقة ترتكز على مبدأ الوحدة، لذلك عُدّت من لواحقها في المباحث الفلسفية، فالعنوان السائد في المواضيع الفلسفية هو (في لواحق الوحدة من الهوهوية وأقسامها)، ولإثبات القضية نقول: إمّا أن تكون هناك وحدةٌ أو لا، فإن لم تكن موجودةً سوف لا تكون هناك كثرةٌ، لأنّ الكثرة تعني اجتماع وحداتٍ مع بعضها والكثير هو اجتماع أكثر من واحدٍ. ونقول أيضاً: لو كانت الوحدة باطلةً، فمن الأولى أن تكون الكثرة باطلةً أيضاً، وإن لم تكن هناك وحدةٌ لانعدمت الأشياء من الكون، لأنّ الوجود مساوقٌ للوحدة ولا يمكن أن ينفكّ عنها مطلقاً كما سنثبت لاحقاً، أي لا يمكننا نفي الوجود وإثبات الوحدة في آنٍ واحدٍ، إذ لا يمكن القول إنّ كذا أمراً له وجودٌ حقيقيٌّ لكنّه لا يتّصف بالوحدة.

إذن، متى ما انعدمت الوحدة فالوجود قطعاً يكون معدوماً، ولا فرق في ذلك بين كونها بهذه الأوصاف التي أشرنا إليها، أو أنّها تعني الاتّحاد المطروح في مبحث الحمل والذي له مفهومان؛ فالنتيجة في جميع هذه الأحوال واحدةٌ، وعلى هذا الأساس إن زالت الوحدة ستزول الهوهوية إثرها، فما دام (هو) غير موجودٍ فلا وجود لهويته. وكذا هو الحال بالنسبة إلى الحركة، ففي كلّ حركةٍ لا بدّ من أن توجد وحدةٌ متواصلةٌ تدوم معها خلال جميع

مراحل حركتها منذ لحظة انطلاقها وحتّى نهايتها اذ يصطلح عليها عنوان (حركة توسّطية)، وبيانها هو: لو تحرّك شيءٌ من نقطةٍ محدّدةٍ نحو نقطةٍ أخرى، فحتّى وإن كان في كلّ لحظةٍ يتحرّك فيها ليس كما كان في اللحظة السابقة، لكنّه خلال هذه الحركة عبارةٌ عن شيءٍ متذبذبٍ يتحرّك في هذا المسير، أي إنّ حركته من لحظةٍ إلى أخرى ليست من سنخ الوجود والعدم. إذا تحرّك شيءٌ من نقطةٍ إلى أخرى ولو افترضنا أنّه في كلّ آنٍ يكون في نقطةٍ معيّنةٍ، فهذا لا يعني أنّه ينتقل من مكانٍ إلى آخر على شكل طفرةٍ زمنيةٍ رغم عدم صواب افتراض كون (آن) أصغر وحدةٍ زمنيةٍ، اذ لا يمكن تعيين آنٍ زمنيٍّ لمسير الحركة؛ لذا لا يصحّ تصوّر أنّه في هذا الـ (آن) كان هنا وبعد ذلك انعدم ليظهر في (آن) آخر من جديدٍ بحيث تستمرّ حركته بهذا النمط، بل إنّ الحركة هي أمرٌ واحدٌ سيّالٌ.

هناك مسألةٌ تحظى بأهميةٍ بالغةٍ في مبحث الحركة، وهي أنّ الشيء حينما يكون متحرّكاً بحيث يصبح في كلّ آنٍ في نقطةٍ معيّنةٍ، فهل أنّ هذه الآنات والنقاط هي انتزاعاتٌ ذهنيةٌ أو لا؟ أي هل أنّ الذهن يفترض بعض النقاط للجسم أو أنّه يفترض نقاطاً منتظمةً في خطٍّ معيّنٍ رغم عدم وجود هكذا شيء في الحقيقة؟ فهل أنّ ذهننا يتصوّر الآنات الزمانية والنقاط المكانية على طول مسير الحركة رغم كونها غير موجودةٍ في عالم الواقع من منطلق عدّه الحركة وجوداً متّصلاً سيّالاً؟ إذا كان الأمر كذلك، فالوحدة متحقّقةٌ من بداية الحركة حتّى نهايتها، وكما أنّ الخطّ عبارةٌ عن وحدةٍ واحدةٍ يقوم ذهننا بتجزئتها إلى نقاطٍ، فالحركة هي الأخرى وحدةٌ متّصلةٌ سيّالةٌ وليست لها أجزاءٌ منفصلةٌ وذهننا هو الذي يتصوّر هذه الأجزاء الافتراضية. إذن، لا شكّ في أنّ كلّ حركةٍ هي وحدةٌ حقيقيةٌ في عين كثرتها، لأنّ الذهن هو الذي يعدّ لها الكثرة.

وفي مقابل هذا الرأي هناك من قسّم الحركة إلى عدّة مراحل، اذ قيل إنّ الذهن حينما يفرض نقطةً مكانيةً محدّدةً في كلّ آنٍ من الحركة فهذا يعني تعدّد الوجودات أثنائها، بمعنى أنّ الوجود في النقطة الأولى يختلف عن الوجود في النقطة الثانية، ومن ثم فإنّ الوجودين في النقطتين الأولى والثانية يختلفان عن الوجود في النقطة الثالثة، أي لدينا في هذه الحالة ثلاثة وجوداتٍ.

بما أنّ فرض المحال ليس محالاً، لذلك نفترض وجود ثلاث نقاطٍ مكانيةٍ وثلاث نقاطٍ زمانيةٍ وثلاثة وجوداتٍ لا وحدة بينها، أي إنّ الوجود الأوّل يزول ثمّ يحلّ الثاني محلّه وبعد ذلك يحلّ الوجود الثالث بدلاً عنهما من دون أن يوجد ارتباطٌ بينهما مـمّا يعني عدم وجود أيّ حملٍ بين هذه المراتب الثلاثة لانتفاء الوحدة بينها وكأنّها قطعٌ من الطابوق المرتّبة إلى جانب بعضها البعض ولكل واحدةٍ منها وجودها الخاصّ بها. أصحاب هذا الرأي قالوا لو قمنا بتحليل واقع الحركة وتعمّقنا فيها لوجدناها بهذه الهيئة، إذ ليس لدينا شيءٌ متّصلٌ سيّالٌ، لذا ليس من شأنها بتاتاً أن تكون وحدةً متّصلةً، فمن تصوّرها كذلك فهو مخطئ كما أخطأ الذي تصوّر أن الجسم واحدٌ، في حين أنّه

مكوّنٌ من أجزاء منفصلة وما تراه العين من وحدةٍ فيه يعدّ خطأً؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الحركة، فمن قال بوحدتها مخطئ لأنّ الوجودات فيها متواليةٌ ومتراصفةٌ إلى جانب بعضها البعض.

إذن، النظرية الأولى التي وصفت الحركة بكونها ارتباطاً وسيلاناً واحداً، تفنّد ما ذهب إليه أصحاب نظرية الذين عدّوها غيريةً، لأنّ الحركة عبارةٌ عن وحدةٍ حقيقيةٍ في عين غيريتها، بل إنّ هذه الغيرية اعتباريةٌ وليست حقيقيةً. فضلا عن ذلك فلا يمكن نفي الهوهوية عن الحركة حتّى إذا قلنا إنّها مركّبةٌ من أجزاء لا تتجزّأ باعتبار أنّ المكان هو مجموع الأجزاء المكانية التي لا تتجزّأ - طبعاً الأجزاء الكلامية لا تتجزّأ وليس لها بُعدٌ لا الأجزاء الديموقريطيسية التي لا تتجزّأ - وباعتبار أنّ الزمان هو مجموع الأجزاء الزمانية التي لا تتجزّأ، ولا تنتفي كذلك حتّى وإن قلنا إنّها مجموع الأكوان التي لا تتجزّأ إلى (قبل) و (بعد) وفي كلّ لحظةٍ زمنيةٍ لها كونٌ خاصٌّ في نقطةٍ خاصّةٍ. صحيحٌ أنّه لا توجد هوهويةٌ بين المراتب بداعي أنّ كلّ مرتبةٍ تختلف عن الأخرى، ولكن مع ذلك فكلّ مرتبةٍ لها هوهويتها الخاصّة بها.

خلاصة الكلام أنّنا حتّى وإن فسّرنا الحركة تفسيراً خاطئاً، لكن ليس من الممكن بتاتاً تفنيد أصل الهوهوية التي تعني أنّ كلّ كونٍ يبقى نفسه حينما يحلّ في كونه الآخر، اذ لا يصحّ قول إنّ الشيء ليس نفسه؛ ومن ثم لا مناص من القول بأنّ سلب الشيء عن نفسه محالٌ والهوهوية تبقى أصلاً متعارفاً وصائباً.[1]

- التأثير المتبادل

التأثير المتبادل بين الأشياء هو مبدأ يعبّر عنه أحياناً بالترابط، ولو ألقينا نظرةً على هذا المبدأ في معناه الأوّلي سوف يتبادر إلى أذهاننا السؤال الآتي: هل أنّ أجزاء عالمنا منفكّةٌ عن بعضها أو لا؟ مثلاً فيه إنسانٌ وأرضٌ وماءٌ وهواءٌ وإلخ، فيا ترى هل أنّ كلّ واحدٍ من هذه الأشياء مستقلٌّ عن غيره أو أنّه مرتبطٌ معه بحيث يكون العالم شبيهاً بالماكنة العظيمة المكوّنة من أجزاء مرتبطة مع بعضها البعض ونحن البشر جزءٌ منها؟ فإن أخذنا بنظر الاعتبار هذه الماكنة العظيمة المكوّنة من مليارات الأعضاء الصغيرة - الأجزاء - فالإنسان فيها عبارةٌ عن جزءٍ صغيرٍ وكأنّه خليةٌ في بدنٍ كبيرٍ.

مسألة الترابط ليست جديدةً في الأوساط الفلسفية، فقد كانت مطروحةً بين العلماء على مرّ العصور ولا سيّما بين الذين يعدّون الكون إنساناً كبيراً اذ يقولون إنّ أجزاء هذا العالم تناظر خلايا بدن الإنسان والتي تبدو في ظاهر الحال أنّها مستقلّةٌ لكنّها في الواقع جزء لا يتجزّأ منه، فكلّ إنسانٍ حتّى إن استقلّ في وجوده إلا أنّه جزءٌ من هذا

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ص 476 - 479.

العالم، وكذا هو الحال بالنسبة إلى جميع الكائنات من ملائكةٍ وعقولٍ مجرّدةٍ وموجوداتٍ لا يحصي عددها إلا الله سبحانه وتعالى؛ فهذا الكون العظيم بمادّياته ومجرّداته في السماوات والأرض بمثابة بدنٍ واحدٍ، وهذا الترابط ذهب إليه سائر العلماء أيضاً، لكنّ هذه الحقيقة طرحت في الفكر الديالكتيكي بصيغةٍ أخرى، فأصحاب هذا الفكر لا يقولون فقط بارتباط الأشياء مع بعضها كارتباط أجزاء الآلة الواحدة أو البدن الواحد، وإنّما يذهبون إلى أبعد من ذلك ويؤكّدون على أنّه أوثق من ذلك بكثيرٍ، وأحياناً يتجاوزون هذا الحدّ أيضاً كما فعل فريدريش هيجل الذي عدّ الأشياء عين الترابط مع بعضها لا أنّ كلّ واحدٍ منها مرتبطٌ بالآخر، وهذا يعني أنّنا لو جرّدناها عن الترابط لزالت من الوجود ولم يبق منها شيءٌ، فماهية (أنا) هي عبارةٌ عن سلسلة ارتباطها بالكائنات الأخرى سواءٌ في الماضي أو الحاضر، لذا لو تمّ تجريدها عن ذلك سوف لا يبقى لها معنى، فكلّ معناها يكمن في ارتباطها مع غيرها، وعلى هذا الأساس تكون جميع الأشياء مرتبطةً ببيئتها. وعلى هذا الأساس ليس هناك أيّ أمرٍ مطلقٍ في الكون، وكلّ شيءٍ ننقله من بيئته إلى بيئةٍ أخرى سوف تتغيّر ماهيته، وهذا يعني عدم وجود شيءٍ مستقلٍّ في الكون، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الدين، فهو مرتبطٌ بالظروف البيئية والزمانية ومعلولٌ لها بحيث لا يمكن تصوّره في إطارٍ آخر.[1]

- التضادّ

الفكر الجدلي الديالكتيكي يتقوّم على مبدأ التضادّ، وقد أكّد هيجل على أنّ محور هذه النزعة الفكرية هو كون الأضداد تنشأ من باطن بعضها البعض، بمعنى أنّ كلّ شيءٍ يستبطن ضدّه، اذ قال: «**كلّ شيءٍ يريد نقض نفسه ونقيضه يريد ذلك أيضاً، لذا فهما لا يجتمعان مع بعضهما، وهذا التناقض لا يُحلّ إلا بطرفه الثالث الذي له قدرةٌ على جمع هذين النقيضين ليظهر من باطنهما**». وتجدر الإشارة هنا إلى وجود نوعين من التضادّ، أحدهما تضادٌ يستحيل الجمع بين طرفيه في شيءٍ واحدٍ، وتعريفه مذكورٌ في علم المنطق؛ والآخر تضادٌ يعني اجتماع أمرين في شيءٍ واحدٍ لكنّهما في تنافرٍ متواصلٍ، أي إنّ اجتماعهما في شيءٍ واحدٍ ليس مستحيلاً.

المتضادّان حسب المعنى الأوّل لا يمكن أن يجتمعا في شيءٍ واحدٍ بتاتاً لأنّ كلّ واحدٍ منهما يعني عدم الآخر، فكروية الدائرة تجعل من المستحيل لها أن تتّصف بالتضليع، فمن المحال تصوّر شيءٍ دائريٍّ - مربّعٍ في آنٍ واحدٍ، فعندما توجد الدائرة ينعدم المربّع والعكس صحيحٌ. إذن، هذا النمط من التضادّ لا يمكن تسويغه حسب تعريف الديالكتيكيين. أمّا بالمعنى الثاني، فهو كما ذكرنا يعني اجتماع أمرين في شيءٍ واحدٍ لكنّهما متنافران وفي صراعٍ متواصلٍ وكأنّهما عدوّان متناحران؛ وبه توصف العناصر الطبيعية لتضادّها مع بعضها وكأنّها تتنازع فيما بينها

---

[1] - مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 153 - 154.

إثر اختلافها وعدم اتّساقها. هذا التضادّ في الحقيقة مقبولٌ لدى قاطبة العلماء، كما أنّ الإمام عليّ عليه السلام أشار إليه في ضمن إحدى خطبه في نهج البلاغة ناهيك عن أنّ سائر الأئمّة (عليهم السلام) أشاروا إليه أيضاً، كما أنّ الفلاسفة الذين قالوا باستحالة اجتماع الضدّين قد ذهبوا إليه أيضاً. أمّا في مبادئ الفكر الجدلي الديالكتيكي فقد طرح بمعنى خاصّ فحواه أنّ كلّ شيءٍ لا بدّ من أن يستبطن قابليةً مضادّةً لذاته ولها القدرة على محوه من الوجود، وكما قال هيجل فهو يستبطن سبب نقضه، وهذه القاعدة برأيه ورأي أتباعه جاريةٌ في جميع الكائنات من دون استثناءٍ، فالموت على سبيل المثال لا يستبطن الهلاك في باطنه، ومن ثم فإنّ هذا التضادّ الذاتي هو السبب في الحركة.

إذن، التضادّ هو علّة الحركة، ولولاه لما حدثت، فهي حصيلة نقض الشيء لذاته، وفي المرحلة الآتية يحدث تركيباً بين الحالتين السابقة واللاحقة، والعامل الجديد بعد أن يتغلّب على سابقه ويدحضه سوف ينشأ عاملٌ ثالثٌ مركّبٌ من الحالتين الأولى والثانية لتبدأ مرحلة التكامل؛ وعلى أساس هذه القاعدة يحدث التكامل في الكون. بعد أن طرح الماركسيون هذه القاعدة ادّعوا أنّهم اكتشفوا علّة الحركة وزعموا أنّهم فنّدوا بها آراء الفلاسفة المتديّنين.

النظرية الدينية أكّدت على التغيير والحركة في الكون باعتبار أنّه مدبّرٌ من لدن حكيمٍ عليمٍ، أي هناك علّةٌ محرّكةٌ توجد الحركة والتغيير في الكائنات وهي ليست سوى البارئ الخالق جلّ شأنه، وبرهان المحرّك الأوّل الذي طرحه الحكيم أرسطو أكّد على هذه الحقيقة، كما أنّ تعاليمنا الإسلامية استندت إلى هذا التعليل، اذ جاء في الذكر الحكيم: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٧٩ ﴾[1] فحوى هذه الآيات أنّ كلّ شيءٍ في الكون متحرّكٌ ومتغيّرٌ ومصيره إلى الأفول، وهذا دليلٌ على وجود ما هو غير متحرّكٍ ولا متغيّرٍ ولا آفلٍ، وهو ليس سوى الربّ العظيم تبارك وتعالى.

أتباع المذهب المادّي الديالكتيكي يقولون إنّ محور البحث هو حاجة الحركة إلى محرّكٍ، ويدّعون أنّهم تمكّنوا من كشف هذا المحرّك - العلّة - في باطن الأشياء، وهو التضادّ الموجود فيها، وعلى هذا الأساس فالمحرّك

[1] - سورة الأنعام، الآيات 75 إلى 79.

طبيعيٌّ وليست هناك ضرورةٌ للبحث عنه في القضايا الماورائية - الميتافيزيقية - لأن الحركة في الطبيعة متقوّمةً بذاتها، لذا لا حاجة للسعي بحثاً وراء محرّكٍ آخر.[1]

الخطأ الذي وقع فيه هيجل هو عدّه العلاقة بين الضدّين على صعيد الشرّ في الكون من سنخ التضادّ المنطقي الذي يقضي باستحالة اجتماعهما، وبرأي حكمائنا فكلّ شيءٍ لا بدّ من أن يكون مركّباً من عناصر عدّة متنافرة فيما بينها لكنّها في النهاية بعد شدٍّ وجذبٍ تنسجم مع بعضها، وسبب هذا التضادّ باعتقادهم هو أنّ طبيعة كلّ عنصرٍ تكون متضادّةً مع طبيعة العنصر الآخر، فالماء على سبيل المثال طبيعته باردةٌ رطبةٌ، في حين أنّ النار ذات طبيعةٍ حارّةٍ وجافّةٍ؛ وهذه العناصر حينما تتركّب فيما بينها خلال ظروفٍ معيّنةٍ سوف تؤثّر على بعضها البعض فينقل كلّ واحدٍ منها خصوصيته إلى الآخر ليحدث شدٌّ وجذبٌ فيما بينها إلى أن تتحقّق حالة اتّزانٍ واستقرارٍ نسبيٍّ، وهو ما عبّر عنه القدماء بـ (المزاج) الذي لا يمثّل هذه العناصر كلاً على حدةٍ إلا أنّه يعمّها جميعاً. عندما ينتج مزاجٌ جديدٌ تستعدّ طبيعة الشيء لقبول صورةٍ جديدةٍ، فيتولّد مركّبٌ جديدٌ إثر ذلك. إذن، الأمور المركّبة ناشئةٌ من تضادَ العناصر الذي يعني تنافرها ومن ثمّ انسجامها مع بعضها، وبكلّ تأكيدٍ هناك بونٌ شاسعٌ بين هذا الرأي وبين مبدأ التناقض الديالكتيكي.[2]

- الوجود

إحدى النظريات التي طرحها هيجل هي نفي (الوجود المحض) جملةً وتفصيلاً، وذلك من منطلق اعتقاده بكون كلّ وجودٍ إنّما ينشأ إثر تركيبه مع العدم، بمعنى أنّ الوجود والعدم يجتمعان مع بعضهما ليتمخّض عنهما الوجود الطبيعي، في حين أنّ الفلاسفة المسلمين من أمثال صدر المتألّهين الذي قال بأصالة الوجود، يؤكّدون على أنّ الوجود المحض هو الحقيقة بعينها وسائر الوجودات مترتّبةٌ عليه، فهو الذي يعيّنها ويقدّر لها الوجود، وعلى هذا الأساس فهو ذو مراتب تنازلية، اذ يتدرّج حتّى يصل إلى وجودٍ ضعيفٍ، وهذا التدرّج عبارةٌ عن تشخّصٍ سيّالٍ يتواكب مع العدم ليظهر بشكل صيرورةٍ؛ وهذا الرأي يتعارض مع رأي هيجل بالكامل.[3]

- انسجام المتناقضات

كما أشرنا في المباحث السابقة فإنّ فريدريش هيجل يعد أبرز الفلاسفة الذين طرحوا مبدأ التضادّ في الفلسفة الغربية بحيث أصبح الفكر الجدلي الديالكتيكي يعرف بمبادئه الثلاثة التي أُطلق عليها المثلّث الهيجلي أو مثلّث

[1] - مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 149 - 152.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 867.

[3] - المصدر السابق، ص 172.

الديالكتيك، بمعنى أنّ كلّ ما يحدث في الطبيعة ناشئ من تبدّل الشيء إلى ضدّه، ثمّ هذا الضدّ إلى ضدّه، فيحدث التركيب في مرحلةٍ ثالثةٍ (فكرة - نقيض - تركيبٌ بين الفكرة والنقيض). الجدير بالذكر هنا أنّ الفلاسفة الذين سبقوا هيجل طرحوا هذه النظرية، لكنّ تفسيره لها يختلف عمّا ذكروا، اذ فسّرها في إطار نشوءٍ وانسجامٍ بين المتناقضات، لذلك أصبح أوّل من أقحم مبدأ التناقض في الفكر الديالكتيكي، ومن ثم عُدّ مؤسّساً للديالكتيك الحديث.[1]

على الرغم من اعتقاد الفلاسفة المسلمين بامتزاج الوجود مع العدم في عالم الطبيعة، إلا أنّهم في ذات الوقت يؤكّدون على استحالة اجتماع النقيضين لدرجة أنّهم عدّوا هذا الرأي أصلاً ثابتاً وقضيةً لا نقاش فيها؛ ولكن هناك اختلافاً كبيراً بين قاعدة امتناع اجتماع النقيضين وبين مبدأ اتّحاد الوجود والعدم في الطبيعة والذي يعدّ من مقوّمات الصيرورة، أي من مقوّمات الوجود السيّال المتدرّج؛ لذا من الخطأ بمكانٍ تطبيق الأمرين على بعضهما، ولكنّ هذا الخطأ وقع فيه هيجل ومن حذا حذوه، فهو لم يميّز بين اعتبارات العدم المتعدّدة، أي إنّه لم يدرك المعنى الذهني له.[2]

ليس من شأن العدم أن يتّصف بالوجود على أرض الواقع باعتباره نقيضاً له، لذا لا يمكن تصوّر حدوث انسجامٍ واتّحادٍ فيما بينهما؛ ولكن حسب عدّه في الخارج - في نفس الأمر - فهو متّحدٌ مع الوجود وليس نقيضاً له. بناءً على ذلك، أخطأ هيجل وأتباعه حينما قالوا إنّ اتّحاد الوجود والعدم في (الصيرورة) هو من سنخ اجتماع النقيضين واتّحادهما مع بعضهما، فهذه الصيرورة تنقض مبدأ امتناع اجتماعهما مـمّا يعني نجاح النظرية الديالكتيكية الحديثة في تفنيد قاعدة امتناع اجتماع النقيضين. هذه الزلّة الفكرية ناشئةٌ من عدم الاكتراث بالمفهوم الحقيقي للموضوع وعدم الالتفات إلى مختلف اعتبارات العدم.[3]

لا ريب في أنّ كلّ من يدرك المفهوم الصحيح لمبدأ استحالة اجتماع النقيضين لا يمكنه بتاتاً تصوّر اجتماعهما، لذا يمكن عدّ ما تبنّاه المادّيون الجدليون ضرباً من المزاح العلمي وقد يكون ناشئاً من التعطّش الشديد لطرح مباني جديدةٍ وابتكار آراء لم يطرحها السلف. هذه القاعدة العقلية الثابتة بين العقلاء والفلاسفة مطروحةٌ أيضاً بين العلماء والمفكّرين بمختلف مشاربهم وتوجّهاتهم الفكرية، وحتّى بين العرفاء والشعراء الذين سبقوا هيجل رغم تبنّيهم للفكر الديالكتيكي، اذ أدركوا عدم إمكانية اجتماع الوجود والعدم مع بعضهما لأنهما أمرين متناقضين؛ وهيجل بنفسه أدرك هذه الحقيقة وأقرّ بأنّ النقائض التي قال بإمكانية اجتماعها تختلف عن تلك النقائض التي ترفض العقول اجتماعها.

---

[1] - المصدر السابق، ص 158.

[2]- المصدر السابق، ص 164.

[3] - المصدر السابق، ص 169.

يقول المفكّر الفرنسي بول فولكي في مقالته (ديالكتيك هيجل والتناقض): «**باعتقاد هيجل فإنّ فكرة المثال المطلق تتّسم بصورةٍ واقعيةٍ في الطبيعة والذهن على أساس مبدأ التناقض المطروح في المنهج الديالكتيكي، ولكن لا بدّ لنا من الالتفات إلى أنّ ديالكتيك هيجل لا ينفي استحالة اجتماع النقيضين بالكامل، وبذلك فهو لا يختلف عن الفكر الديالكتيكي القديم الذي كان متقوّماً على مبدأ استحالة اجتماعهما... وعلى الرغم من أنّه طرح آراءً تختلف عن مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، لكنّه في باطنه يؤمن بهذا المبدأ حاله حال كلّ إنسانٍ آخر**». كما قال في مقالةٍ أخرى دوّنها تحت عنوان (ما بعد الطبيعة): «**هيجل بنفسه وخلافاً لما يُنسب إليه، كان يعتقد باستحالة اجتماع النقيضين، لأنّ رأيه الذي أكّد فيه على إمكانية اجتماعهما وانتفائهما ناظرٌ إلى التناقض الظاهري لا الواقعي. لقد أكّد هذا المفكّر على أنّ كلّ أمرٍ يتصوّره الإنسان حقيقياً فهو حقيقيٌّ بالفعل، ويبقى هكذا دائماً ويتجلّى في التركيبات اللاحقة، لذا فالتطوّر الفكري إنّما يقتصر على عدم قبول المبادئ العلمية التي يكون خطؤها ثابتاً**».

الاختلاف بين الفلاسفة المسلمين والغربيين من أمثال فريدريش هيجل حول مسألة الصيرورة لا يقتصر فقط على النتيجة التي طرحها الغربيون على أساس تجويز اجتماع النقيضين، بل هناك اختلافٌ بنيويٌّ، فحتّى وإن اتّفقا في ظاهر الحال على أنّ الصيرورة هي نتيجةٌ لاجتماع الوجود مع العدم، لكنّ المبدأ مختلفٌ في الأمرين والفكرة ليست على حدٍّ سواء.

- المثلّث الهيجلي (مثلّث الديالكتيك)

كما أشرنا آنفاً، فإنّ مبدأ التناقض الذي طرحه هيجل في الفكر الجدلي الديالكتيكي يعني أنّ كلّ ما يحدث في الطبيعة لا بدّ من أن يكون ناشئاً من تبدّل الشيء إلى ضدّه، ثمّ هذا الضدّ إلى ضدّه، فيحدث التركيب في مرحلةٍ ثالثةٍ، وبتعبير هيجل نفسه فإنّ المادّة لها حالةٌ إيجابيةٌ ثمّ تمرّ بمرحلة نفي وغربةٍ عن الذات، وفي المرحلة الثالثة تعود إلى حقيقتها في مرتبةٍ أعلى.

يمكن تفسير هذا الكلام كما يأتي: مرحلة الإيجاب هي أوّل المراحل الوجودية لكلّ شيءٍ، والمرحلة الثانية هي مرحلة النفي؛ وهذا يعني أنّه ينقسم في باطنه إلى إيجابٍ ونفي، أي إنّ نفي نفسه يتحقّق في باطنه ومن ثمّ يولد ضدّه الذي يتنامى لخلق نقيضه - وبتعبير هيجل فإنّ نقيضه ينتزع من باطنه - وبعد ذلك يتركّب هذا النقيض مع نقيضه الأصلي لتنتهي مرحلة النفي وتبدأ مرحلةٌ جديدةٌ تتمثّل في العودة إلى حالة الإيجاب بنحوٍ ما. إذن، هناك ثلاث مراحل هي الإيجاب، والنفي، ونفي النفي أو إيجابٌ في مستوى أعلى، وفي هذه المرحلة تقوم المادّة بنفي نفسها ليحدث بعد هذا النفي إيجابٌ آخر. إذن، خلال خمس حلقاتٍ لدينا مرحلتان ديالكتيكيتان

تتوسّطهما مرحلةٌ ليست كذلك بحيث تسبق الأولى وتلحق الثانية، ومنهما مرحلتان ليستا كذلك أيضاً. مثلاً لو افترضنا أنّ (أ) هو الإيجاب (الفكرة) و (ب) هو النفي (النقيض) و (ج) هو نفي النفي (التركيب)، فإنّ (أ) على أساس النظرية الهيجلية لا يمكن أن يكون نفياً لأنه إيجاباً مطلقاً، وكذلك فإنّ (ب) نفيٌ مطلقٌ وليس من شأنه أن يكون إيجاباً، و (ج) هو التركيب الناشئ منهما، وبالطبع فهو تركيبٌ نسبيٌّ، أي إنّه تركيبٌ بالنسبة إلى كلٍّ من (أ) و (ب) لكنّه إيجابٌ بالنسبة إلى المرحلة اللاحقة. المرحلتان الديالكتيكيتان يجب أن تتوسّطان بين ثلاث مراحل غير ديالكتيكية لكي تصل المادّة إلى شيءٍ يكون وجوده سبباً لوجوده بحيث لا يكون معلولاً لغيره، أي لا حاجة له لما نعتبره واجب الوجود.

المنظومة الديالكتيكية برأي هيجل لها بدايةٌ ونهايةٌ، إذ لها مقولةٌ أولى ومقولةٌ أخيرة قد أوجدت نفسها بنفسها ولم يوجدها غيرها، وهذه هي نقطة النهاية للحركة الجدلية الديالكتيكية؛ وعلى هذا الأساس يتّضح الفرق بين نظرية هيجل ونظرية المادّيين التي لم تجعل للديالكتيك بدايةً ولا نهايةً.

استناداً إلى أطروحة هيجل بكون المرحلتين الديالكتيكيتين يجب أن تتوسّطان بين ثلاث مراحل غير ديالكتيكية، لا يبقى مبرّرٌ للاعتراض لأنه يعدّ الوجود هو المقولة الأولى ويراه إيجاباً (فكرة)، ويرى النفي (النقيض) ونفي النفي (التركيب) عدماً، ولأنّه يعدّ العدم نفياً وليس إيجاباً ولا صيرورةً، ويرى أنّ الصيرورة - التركيب - إيجاباً للمقولات اللاحقة وليس نفياً لها. أمّا آخر مقولةٍ تُختم فيها جميع المقولات باعتقاده، فهي الصيرورة التي تحقّقت في المقولة الأولى، وهناك صيرورةٌ أخرى مطلقةٌ - آخر مقولةٍ - وبين هاتين المقولتين لدينا نفيٌ أيضاً، كما أنّ الإيجاب والصيرورة بين هاتين المقولتين يُعدّان أمرين نسبيين. هذا التفسير في الحقيقة هو أحد التفاسير التي تطرح لبيان حقيقة النظرية الديالكتيكية الهيجلية، ولا شكّ في أنّ فلسفة هيجل متقوّمةٌ عليها.[1]

- مؤاخذاتٌ على نظرية هيجل

هناك مجموعة من الإشكالات تطرح على النظرية الديالكتيكية الهيجلية، نذكر أهمّها فيما يأتي:

أوّلاً: مع افتراض صحّة المثلّث الهيجلي في عالم الطبيعة، لكن مع ذلك فهو لا ينطبق إلا على الموادّ المركّبة، إذ من غير الممكن انطباقه على البسيط، فالمركّب من شأنه أن ينشأ من أمرين متضادّين؛ ومن ثم لا يمكن تصوّر أنّ البسيط ناشئٌ من اجتماع ضدّين. ومن ناحيةٍ أخرى لا يمكن إنكار وجود الأمر البسيط لأنه البنية الأساسية للمركّب، فلولاه لما وجد المركّب.

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 906 - 907.

قد يقال إنّ هذا الإشكال يطرح على نظرية هيجل بحسب الآراء التي تبنّاها قدماء الفلاسفة الذين عدّوا المراحل الثلاثة إيجابيةً، لكنّه غير مطروحٍ إن أخذنا المرتكزات الفكرية للمثلّث الهيجلي بنظر الاعتبار، إذ كلّ حركةٍ بسيطةٍ برأي هذا الفيلسوف تمرّ بثلاث مراحل هي إيجاب، ونفي، ونفي النفي؛ لذا فهي لا تختلف عن الحركة المركّبة بوجهٍ، ومن ثم يبقى الشقّ الأوّل من الإشكال مطروحاً فقط.

نجيب عن هذا الاعتراض بالقول: الاعتراض صحيحٌ فيما لو عدّ أتباع هيجل الحركةَ أمراً متّصلاً لا انقطاع فيه، لكنّهم إن عدّوا الحركة المكانية البسيطة عبارةً عن سلسلةٍ من النقاط المكانية الدقيقة المتراصفة جنب بعضها البعض، فالمرحلة الثانية من شأنها أن تكون نفياً للمرحلة الأولى إلا أنّ المرحلة الثالثة لا يمكن أن تكون تركيباً من المرحلتين الأولى والثانية.

المثلّث الهيجلي يعني تحوّل طبيعة المادّة من حالةٍ معيّنةٍ إلى حالةٍ أخرى مضادّةٍ لها، ومن ثمّ الانتقال إلى مرحلةٍ ثالثةٍ تتّزن فيه وتتكامل لتنشأ عناصر مضادّة لما كان موجوداً في المرحلتين الأولى والثانية بحيث تكون بمستوى أعلا ممّا سبق.[1] هذا الكلام صائبٌ بنحوٍ ما، ولكنّه ليس قانوناً عامّاً أو قاعدةً فلسفيةً شاملةً للبسيط والمركّب والمادّي والمجرّد، فضلاً عن ذلك فهو ليس أمراً مستديماً ومتواصلاً بحيث ينجذب الأمر الكامل والمتّزن نحو ضدّه لبلوغ مرحلةٍ أعلا بشكلٍ متوالٍ وغير متناهٍ.

نظرية هيجل في هذا المثلّث الفكري لا تنطبق على تلك الأمور التي تتّصف بالوحدة الحقيقية كما هو الحال بالنسبة إلى الأمور البسيطة، بل تنطبق على الأمور المركّبة، وبتعبير الفلاسفة فهي لا تجري في الأمور المركّبة ذات الصور النوعية الواحدة مثل النباتات والحيوانات والبشر. فالإنسان خلال مسيرته التكاملية لا يواجه هكذا تذبذبات، اذ لا توجد في باطنه قوى متضادّة تتسبّب بهذه الحركة، لذا لا يمكن تصوّر هذه الحالة إلا في الأمور غير المركّبة في حقيقتها، وإنّما يمكن تصوّرها في المركّبات الاعتبارية التي يمكن لأجزائها أن تكون متضادّةً مع بعضها من قبيل المجتمع البشري بشتّى مكوناته.

هذه المسيرة التثليثية سببها التضادّ الموجود بين الأشياء، فهي في حالة جدلٍ وصراعٍ متواصلٍ بمقتضى طبيعتها، اذ تطوي مسيرةً تكامليةً مباشرةً وهادئةً فتخرج من حالة الوسطية والاتّزان لتدخل في حالةٍ منحرفةٍ ممّا يضطرّها لردّة الفعل والحركة في الاتّجاه المعاكس لهذه الحالة المنحرفة وبلوغ النقطة المقابلة للوسطية فتتضادّ معها، ومن ثمّ تعود مرّةً أخرى إلى تلك النقطة التي انحرفت فيها فتستقرّ في حالةٍ وسطيةٍ بعد تذبذبٍ، ولكنّ هذا الاستقرار ذو مرتبةٍ أعلى ممّا كانت عليه في حالتها الأولى، لأنّ القابليات الذاتية تكون في نشاطٍ متواصلٍ أثناء تذبذبها.

[1] - بعض الفلاسفة الغربيين من أمثال فريدريش شيلينج خالفوا هيجل في ماهية هذه المراحل الثلاثة، حيث عدّوها إيجابيةً.

ويمكن القول إنّ المثلّث الديالكتيكي الهيجلي متقوّمٌ على أربعة عوامل أساسية، هي:

1) الإرادة الطبيعية للمادّة في التكامل والسير التصاعدي.

2) ميزة التضادّ والجدل مع العامل المخالف.

3) قانون الفعل وردّة الفعل.

4) تحريك القابليات الباطنية عبر الجدل مع مختلف العوامل الأخرى.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّه حتّى وإن افترضنا أمكانية إنتاج الشيء لمضادّه، فهذا الأمر لا يستلزم القول بالتثليث، لأنّ الأمر الثالث يحدث حينما يتأثّر الشيء بعاملٍ خارجيٍّ وينحرف عن مساره الأصلي ومن ثمّ تبدر منه ردّة فعلٍ ليظهر وضعٌ متضادٌ مع الوضع السابق ومن ثم يحدث التركيب. هناك ظاهرةٌ طبيعيةٌ عامّةٌ وليست فلسفيةً بالتحديد اذ تحدث في حالاتٍ معيّنةٍ، وهي أنّ الأشياء تنتج أضدادها، ويمكن عدّ الآية الآتية خير دليلٍ على ذلك: «**تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ**».[1] هذه القاعدة تعدّ واحدةً من القواعد التي كانت مطروحةً بين القدماء وهي ليست جديدةً، إلا أنّها بطبيعة الحال ليست مطلقةً بحيث يمكن إعمامها على جميع الأشياء ولا يمكن القول بأنّها تحدث بشكلٍ متواصلٍ في كلّ آنٍ.

ثانياً: النقيضان اللذان ادّعي امكانية اجتماعهما في المثلث الهيجلي يختلفان اختلافاً تامّاً عن النقيضين في العلوم العقلية والمنطقية، وهذا يعني أنّ ما قاله الديالكتيكيون من إمكانية اجتماعهما وتركيبهما لخلق شيءٍ آخر هو ضربٌ من الوهم أو مجرّد أمرٍ ذوقيٍّ لا أكثر، وهو خطأ فادح ناشئ من النزعة إلى طرح آراءٍ جديدةٍ بغضّ النظر عن صوابها أو سقمها، لذا من الأفضل عدم حملها محمل الجدّ، بل يجب عدّها رأياً مجازياً لا حقيقة له، إذ لو عددناها معياراً فلا مناص لنا حينئذٍ من القول بأنّ السلف من عرفائنا قد تبنّوا الفكر الديالكتيكي قبل هيجل، لأنّهم كانوا يؤكّدون على كون الوجود كامناً في باطن العدم وأنّ البقاء في الفناء.

من المؤكّد أنّ هيجل بنفسه كان يدرك تماماً أنّ النقيضين اللذين جوّز اجتماعهما يختلفان عن النقيضين اللذين أُثبت استحالة اجتماعهما في العلوم العقلية ولا سيّما في رحاب علم المنطق، ولكن للأسف فإنّ أتباعه بالغوا في الأمر وتجاوزوا الحدّ لدرجة أنّهم تبنّوا أفكاراً ذات صبغةٍ ديالكتيكيةٍ تفوق ما ذهب إليه.

يقول بول فولكي في مقالته (ديالكتيك هيجل والتناقض): «**يعتقد هيجل بأنّ المنهج الديالكتيكي الذي يتّصف**

[1] - سورة آل عمران، الآية 27.

به المثال المطلق في الطبيعة والذهن بصورةٍ واقعيةٍ، يرتكز على مبدأ التناقض؛ ولكن لا بدّ من الالتفات هنا إلى أنّ نظريته الديالكتيكية تنفي اجتماع المتناقضين بأيّ شكلٍ كان، وعلى هذا الأساس فهي لا تختلف عن النظرية الديالكتيكية القديمة التي عدّت مبدأ استحالة اجتماع المتناقضين أساساً لها... رغم أنّ هيجل قال بإمكانية اجتماع النقيضين لكنّه لا يعتقد بذلك في باطنه حاله حال أيّ إنسانٍ آخر». وقال أيضاً: «**خلافاً لما يُنسب أحياناً إلى هيجل، فهو في واقع الحال يذهب إلى القول باستحالة اجتماع النقيضين، وأمّا رأيه بالنسبة إلى إمكانية اجتماعهما وارتفاعهما فيريد منه التناقضات الظاهرية لا الحقيقية، لأنّه أكّد على كون الأمور التي يراها العقل البشري حقيقيةً وتبقى هكذا إلى الأبد بحيث لا تتغيّر في التراكيب اللاحقة من منطلق أنّ الفكر يقتصر على التخلّي عن القضايا العلمية التي يثبت خطؤها**».[1]

- أوجه التباين بين النظرية الديالكتيكية والمبادئ الإسلامية

لا ريب في أنّ المبادئ التي ترتكز عليها النظرية الديالكتيكية تختلف عن أصولنا الإسلامية ولا تنسجم معها، وفيما يأتي نذكر أوجه الاختلاف فيما بينها كي لا يبقى مجالٌ لادّعاء أنّ تعاليمنا السمحاء ذات وجهةٍ ديالكتيكيةٍ:

1) التناقض يعدّ أوّل مبدأ يرتكز عليه الفكر الديالكتيكي، في حين أنّ التعاليم الإسلامية ترفضه بصيغته الماركسية التي عُدّ على أساسها متحقّقاً في كلّ شيءٍ، لأنّه في هذا المعنى يتعارض مع مبدأ الخلود الذي نؤمن به.

2) الحركة هي ثاني مبدأ يتقوّم عليه الفكر الديالكتيكي، اذ تشمل جميع الأشياء من مجرّداتٍ ومادّياتٍ من دون استثناءٍ، فعلى أساسها ليس هناك شيءٌ يبقى على حاله وبما في ذلك العلم والفكر؛ ومن ثم فإنّ هذا التفسير يتعارض مع مبدأ الخلود أيضاً.

3) التكامل أو تحوّل الكمّية إلى كيفيةٍ هو ثالث مبدأ من مبادئ الفكر الديالكتيكي، وهو أيضاً لا ينسجم مع مبادئ الفكر الإسلامي.

ذكرنا آنفاً أنّه لا ضير من القول بمسألة التغيير في المسيرة التكاملية للكائنات، فنحن نعتقد بهذا الأمر على نحوٍ ما، لأنّ كلّ مادّةٍ لا بدّ من أن تكون عرضةً للتغيّر والتحولّ لكنّ القوانين والقواعد ثابتةٌ. المجتمع الإنساني على سبيل المثال عرضةٌ للتغيير وهو يسير نحو التكامل، في حين النواميس الحاكمة عليه محدّدةٌ وثابتةٌ، وهذا الثبوت يشابه الثبوت الذي ادّعاه تشارلز داروين أو أيّ ثبوتٍ آخر تدّعيه المدرسة المادّية، فداروين قال إنّ التكامل لا ينضوي تحت هذه القوانين لأن أصوله غير متكاملةٍ على مرّ العصور.

---

[1] - بول فولكي، ما بعد الطبيعة (باللغة الفارسية)، ص 369.

المبدأ الثالث في المثلّث الهيجلي يؤكّد على أن كلّ تغييرٍ كمّيٍّ لا بدّ من أن ينتهي إلى تغييرٍ جذريٍّ، ومن ثمّ يتحوّل إلى تغييرٍ كيفيٍّ - نوعيٍّ - بمعنى تغيّر الماهية من أساسها، ويترتّب عليه أنّ القوانين التي كانت حاكمةً على المادّة قبل تغييرها تنتفي وتحلّ محلّها قوانين جديدة، كالماء الذي يتحوّل إلى بخارٍ، فهو بهيئته السائلة خاضعٌ للقوانين الحاكمة على السوائل، وحينما تطرأ عليه التغييرات الكمّية وتحوّله إلى حالةٍ أخرى - بخار - سوف تتنحّى تلك القوانين وتنوب عنها قوانين أخرى تخضع الغازات لحكمها. هذه القاعدة يطبّقها المادّيون على المجتمعات البشرية، اذ تطرأ على كلّ مجتمعٍ تغييراتٌ كمّيةٌ تتحوّل فيما بعد إلى تغييراتٍ نوعيةٍ تؤدّي إلى تلبّسه بماهيةٍ جديدةٍ، وبناءً على هذا التغيير فالقوانين السابقة سوف تنتفي ولا تعُد ناجعةً، ومن ثم لا بدّ من وضع قوانين جديدةٍ تتناسب مع واقع الماهية الجديدة.

هذا المبدأ في الحقيقة يتطلّب بحثاً وتدقيقاً أكثر من المبدأين السابقين، إذ في رحابه تطرح مسألة (مقتضيات الزمان)، فهناك من يقول بأنّ اختلاف هذه المقتضيات يستدعي تغيير القوانيين الاجتماعية، لكنّ هذا الاقتراح كلّيٌّ وبحاجةٍ إلى بيان تفاصيله بعد بيان المراد منها. إذن، لو تقرّر أن تكون القوانين متطابقةً مع مقتضى الزمان، فما هو القانون الذي يجب وأن يخضع الزمان له؟ هل أنّكم تعتقدون بعصمة الزمان؟ فهل أنّ القانون يجب وأن يوضع حسب الظروف الاجتماعية مهما كانت؟ إن قلنا بذلك، فيترتّب عليه القول بضرورة تبعية القانون لرغبات الناس إلا أنّ إحدى أهمّ الوظائف الملقاة على كاهل القانون هي السيطرة على جموح الزمان والإشراف عليه.

نحن نقول إنّ الزمان يتغيّر من حيث الرقيّ والانحطاط، إذ طبيعة البشر بذاتها غير خاضعةٍ للغرائز لأن الإنسان حرٌّ ومميزٌ مـمّا يعني قدرته على السير قدُماً وهو مخيّرٌ بين سلوك صراطٍ مستقيمٍ أو الولوج في متاهاتٍ وانحرافاتٍ فكريةٍ، وهو يمتلك القابلية في التأثير على مجتمعه سلباً وإيجاباً، والتأريخ خير شاهدٍ على ذلك، إذ هناك كثير من الأمثلة على رقيّ المجتمعات وانحطاطها. لو لاحظنا حياة النحل على سبيل المثال لوجدناها هي هي منذ آلاف السنين حتّى يومنا هذا وذلك لأنّها تزاول نشاطاتها الحياتية على وفق غريزتها المستودعة فيها ولا دور للعقل والحرّية والاختيار في حياتها، إذ ليس من شأنها ابتكار نمطٍ آخر في حياتها خلافاً لبني آدم الذين تنوّعت أنماط مجتمعاتهم طبقاً لمختلف الظروف الزمانية والمكانية من منطلق كونهم أحراراً ومخيّرين في تحديد طريقة معيشتهم، وفي الحين ذاته فإنّهم يخطؤون أحياناً ولا يمكن القول إنّ كلّ ما يبدر منهم صائبٌ ولا غبار عليه. إذن، ليس من الصواب أن نذعن لمقتضيات الزمان بشكلٍ مطلقٍ، بل لا بدّ من قبول بعضها ورفض البعض الآخر، أي من المفترض غربلتها لمعرفة ما ينصبّ منها في مسيرتنا التكاملية ويحقّق لنا السعادة الأزلية وتمييزه عمّا هو ليس كذلك.

هذه التفاصيل تُطرح فيما لو كان الموضوع محدوداً في إطار مقتضيات الزمان فحسب، إلا أنّ الواقع ليس كذلك، فأتباع النظرية الهيجلية أضفوا على الموضوع صبغةً علميةً أخرى وقالوا إنّ التغيير الكمّي الذي يواجهه المجتمع سوف يتحوّل على مرّ الزمان إلى تغييرٍ كيفيٍّ - نوعيٍّ – وهو أمرٌ يعني تغيير ماهيته من أساسها، وبديهي فيما لو حدث ذلك سوف تقتضي الضرورة تغيّر القوانين السابقة. كما عدّ هؤلاء أنّ هذا التحوّل الماهوي يعني تغيّر الطاقة الإنتاجية، ومن ثم تغيّر كلّ شيءٍ في المجتمع وبما في ذلك الإنسان نفسه.

استناداً إلى ما ذكر نستنتج أنّ المبدأ الثالث في الفكر الديالكتيكي يتعارض مع مبدأ الخلود الذي نؤمن به، اذ يختلف مع المبادئ والقوانين الإسلامية الثابتة.

4) المبدأ الرابع في النظرية الديالكتيكية هو التأثير المتبادل، وفحواه أنّ كلّ شيءٍ في الكون يؤثّر ويتأثّر بما حوله، ومن ثم فكلّ ما لديه إنّما يكون من غيره نظراً لتبعيته له.

أحد الآراء التي طرحها علماؤنا السلف والتي لم يُكترث بها منذ ظهور الفكر الهيجلي، هو أنّ الأشياء لها ذاتٌ تربطها علاقاتٌ وإضافاتٌ في المرتبة الزائدة عليها، ولا فرق بين كون هذه الذات وجوداً أو ماهيةً؛ كما أيّدوا التأثير المتبادل بين الأشياء لدرجة أنّهم قالوا بوحدة الكون، وأرسطو بدوره طرح هذه الوحدة بصيغتين، إحداهما كما يأتي: الكون في حكم شخصيةٍ واحدةٍ وأجزاؤه عبارةٌ عن سلسلةٍ متّصلةٍ مرتبطةٍ بمصدرٍ واحدٍ، فهو كلٌّ لا يتجزّأ.[1] وعلى هذا الأساس من السذاجة بمكانٍ التساؤل عن سبب خلقة أحد الأشياء وادّعاء أنّ وجوده وعدمه سواءٌ؛ فهذه الأفكار تتبادر إلى الذهن أحياناً إلا أنّ الحقيقة هي عدم قابلية الوجود للتقسيم لأنه يدور بين العدم والوجود الدائم، وهذه القاعدة ثابتةٌ ولا مجال للنقاش فيها.

إذن، القدماء عدّوا الأشياء متوقّفةً على بعضها إلى هذا المستوى، اذ قالوا إنّ كلّ شيءٍ متوقّفٌ على غيره، في حين أنّ هيجل عدّ الذات مجرّد تبعيةٍ للغير، لذا فإنّ أتباعه لا يعتقدون بوجود جوهرٍ وعرضٍ وما شاكل ذلك من مقولاتٍ أخرى، اذ أكّدوا على أنّ الموجود في الكون مجرّد إضافاتٍ ونسبٍ لا غير، أمّا هيجل فقد حكم على الموضوع على وفق انتزاعاته الذهنية وقال إنّ النِّسب هي التي تضفي الماهية على الأشياء.

الماركسيون الذين ادّعوا أنّهم غيّروا فلسفة هيجل وتمكّنوا من الاستقلال بمنظومتهم الفكرية، طرحوا الفكرة بصيغةٍ أخرى وبدأوا يتحدّثون عن مسألة التأثّر المتبادل، وهم في هذه الحالة يرفضون الرأي الذي طرحه القدماء والذي فحواه أنّ كلّ شيءٍ له ذاتٌ تترتّب عليها آثارٌ وإضافاتٌ، اذ قالوا إنّ ماهية كلّ شيءٍ عبارةٌ عن ارتباطه

[1] - العلامة محمّد حسين الطباطبائي أشار إلى هذا الموضوع في أحد مباحث تفسير الميزان، لكنّه لم يسلّط الضوء عليه ولم يذكر تفاصيله.

بسائر الأشياء. حسب هذا الرأي فإن سُئل عن الشيء بـ (ما هو؟) فالإجابة لا تكون (له رابطةٌ مع سائر الأشياء)، بل يجاب (إنّه مجموعةٌ من العلاقات المتبادلة مع الغير). يرى هؤلاء أنّ الماهية متعلّقةٌ بأشياء أخرى الأمر الذي جعلهم ينكرون مبدأ الهوهوية.

الهوهوية تعني أنّ كلّ شيءٍ في مرتبة الذات يكون عين ذاته (هو هو)، إلا أنّ المادّيين الهيجليين يعدّونه عين الارتباط مع سائر الأشياء، وعلى هذا الأساس لا يوجد شيءٌ مطلقٌ في الكون بداعي أنّ الارتباط هو الذي يمثّل ماهية الأشياء، ومن ثم تتعلّق هذه الماهية بالظروف المحيطة تعلّقاً تامّاً بحيث تتغيّر عند تغيّر هذه الظروف، وذلك بمعنى استحالة بقاء الماهية على حالها عند طروء أيّ تغييرٍ في بيئة الإنسان والظروف المحيطة به. هذا التوجّه الفكري جعل هؤلاء يصرّون على عدّ الظروف الذهنية والخارجية أمراً واحداً مـمّا يعني نسبية كلّ شيءٍ موجودٍ في الكون، في حين أنّنا نعتقد بكون الدين أمراً مطلقاً، لذلك لا نقول إنّ الإسلام وليدٌ للظروف البيئية في الجزيرة العربية والظروف الذهنية للنبيّ الأكرم محمّدﷺ. كما يرى هؤلاء وجوب تعلّق الفكر بالظروف البيئية المحيطة والأوضاع النفسية التي كانت سبباً في ظهوره، حتّى إنّهم طبّقوا هذه الرؤية على مختلف المسائل والنظريات العلمية، مثلاً حينما يقال إنّ هيجل ذكر المبادئ الفلسفية الكذائية فهذا لا يعني صحّتها بشكلٍ ثابتٍ ومطلقٍ، بل هي مجرّد ثمرةٍ للظروف الزمانية والمكانية والأوضاع الفكرية بالنسبة إلى هيجل نفسه؛ ومن هذا المنطلق استشكل البعض عليهم بأنّ الديالكتيكية المادّية أيضاً ليست سوى ثمرةٍ لظروفٍ زمانيةٍ ومكانيةٍ وفكريةٍ خاصّةٍ، لكنّهم مع ذلك عدّوها مذهباً فكرياً ثاباً ومطلقاً! وهذا يعني أنّ أصولهم الأربعة إمّا أن تكون مطلقةً أو نسبيةً، فإذا عددناها مطلقةً، لا يمكن القول عندئذٍ إنّ كلّ شيءٍ نسبيٌّ، ومن ثم يطرح عليهم السؤال الآتي: ما السبب الذي سوّغ لكم استثناء أصولكم هذه من مسألة النسبية؟ فكيف زعمتم أنّ كلّ شيءٍ في الكون نسبيٌّ إلا أصولنا الديالكتيكية؟! ولو أصررتم على أنّ هذه الأصول مطلقةٌ فقد أقررتم بوجود ما هو مطلق في الكون، وأنتم بالطبع تصرّون على كون أصولكم مطلقةً، إذ لو قلتم بنسبيتها فهذا يعني عدم صحّتها في كلّ زمانٍ ومكانٍ، وهذه النسبية بطبيعة الحال تجعلكم مضطرّين للقول بعدم وجود أمرٍ مطلقٍ في الكون مـمّا يعني تفنيد فكركم الديالكتيكي من أساسه بعد أن جرّدتموه من الإطلاق؛ ومن ثمّ لو بطل ادّعاؤكم بكون كلّ شيءٍ في الكون نسبياً فسوف يثبت نقيضه المطلق. ومثال ذلك الجملة الخبرية الآتية: (كلّ خبرٍ كاذبٌ) اذ لا يمكن إعمامها على جميع الأخبار على الإطلاق في كلّ آنٍ ومكانٍ، فهي إمّا أن تكون كاذبةً في جميع الأحوال أو أن تكون صادقةً أحياناً وكاذبةً في أحيان أخرى، وفي كلا الحالتين لا يمكن عدّها صادقةً في جميع الأحيان.[1]

---

[1] - يدّعي أصحاب الفكر المادّي الديالكتيكي أنّ مبادءهم الأربعة هي الركيزة الأساسية في الكون، ولكنّها ناظرةٌ إلى غيرها فقط لا إلى نفسها مثل جملة (كلّ خبرٍ كاذبٌ) التي تعني بطلان جميع الأخبار ولا تبطل نفسها، فهي جملةٌ صادقةٌ بحدّ ذاتها؛ وكأنّهم يريدون منها القول بأنّ القانون لا يحكم نفسه.

من المؤكّد أنّهم مخطؤون في رأيهم هذا، فالمثال الذي ذكروه (كلّ خبرٍ كاذبٌ) قد أوقعهم في شبهةٍ وجعلهم يتصوّرون أنّ دلالته حقيقيةً ومطّردةً.

إذن، ثبت لنا أنّ المبدأ الرابع للفكر المادّي الديالكتيكي يتعارض تماماً مع أصولنا الأسلامية وليس هناك مجالٌ لزعم أنّ الوجهتين واحدةٌ على هذا الصعيد.[1]

- مراحل الحياة في فلسفة هيجل

يرى فريدريش هيجل أنّ حياة الكائنات لها ثلاث مراحل، هي الولادة والنموّ والانحطاط؛ وهذا الكلام صحيحٌ يؤيّده جميع العلماء فيما لو عددنا الموت في ضمن المرحلة الثالثة، ولكن إن عددناه مستقلاً فيجب القول حينها بأنّ هذه المراحل أربعة؛ وبطبيعة الحال فكلّ كائنٍ حيٍّ لا بدّ من أن يطوي هذه المراحل.

هذه الفكرة التي تبدو في ظاهرها بسيطةً هي في الواقع معقّدةٌ للغاية وطرحت في ضمن مختلف المباحث الفلسفية، اذ تساءل بعضهم عن السبب في عدم بداية الخلقة من النزول والانحطاط، كما تساءلوا عن السبب في كون الجمادات لا تمرّ إلا في مرحلتين، إذ لو نسبنا الموت إليها وقلنا إنّه مرحلةٌ مستقلّةٌ، ستكون هذه المراحل ثلاثةً.

من البديهي أنّ الجمادات الطبيعية والصناعية على حدٍّ سواء في بداية ظهورها تمضي أسمى لحظات وجودها، فالسيارة على سبيل المثال تكون أفضل حالاً في بداية صناعتها وتقدّم خدمات جليلة لصاحبها من دون متاعب تذكر، ولكن على مرّ الأيام وتطاول الزمان تفقد هذه القابلية فيقلّ عطاؤها وتزداد عطلاتها ومعضلاتها إلى أن تصل إلى مرحلة عجزٍ بحيث يستغني عنها صاحبها ولا ينتفع منها؛ إلا أنّ الكائن الحيّ يبدأ مراحل نموّه وتكامله منذ بداية ولادته حتّى يصل الذروة من حياته، وبعد ذلك يبدأ بالنزول والانحطاط حتّى يفارق الحياة. قال بعضهم هناك مرحلةٌ في حياة الكائن الحيّ يتوقّف فيها عن النموّ، لكنّ هذه الفكرة لم يتبنّاها الجميع.

يا تُرى ما السرّ في هذه المراحل وما الحكمة منها؟ إذا كانت طبيعة الكائن الحيّ تقتضي انحطاطه في نهاية المطاف، فلا بدّ من أن يسير الطفل فور ولادته من مرحلة الطفولة نحو مرحلة الكهولة مباشرةً، وإذا كانت طبيعته تقتضي النموّ فما السبب في سيره نحو الانحطاط؟

هيجل هو الذي فسّر الحياة في ثلاث مراحل، ولكنّ مسألة تكامل الجنس البشري هي إحدى المسائل المطروحة من قبل العلماء وهي بطبيعة الحال تتعارض مع تقييد الحياة بتلك المراحل الثلاثة على نحو التضادّ؛ إذ من ناحيةٍ يقال إنّ الحياة تمرّ في ثلاث مراحل هي الولادة والنموّ والانحطاط، ومن ناحيةٍ أخرى يقال إنّ الحياة بأسرها تسير نحو الارتقاء والتكامل، لذا إن كان المصير المحتوم هو الفناء فلا معنى حينئذٍ لنظرية التكامل. إذن، ما هي حقيقة التكامل؟

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 585، 589، 590، 592.

القائلون بمبدأ التكامل من أمثال المؤمنين بالله تعالى والسالكين سبيل الكشف والشهود، يعدّون الموت انتقالاً من نشأةٍ إلى أخرى، لذا يكون الفناء على هذا الأساس أمراً نسبياً؛ في حين أتباع الفكر المادّي الديالكتيكي يفسّرونه بنحوٍ آخر لأنهم ينكرون فكرة التكامل المطروحة بين علماء الشرق ويطرحونها في إطارٍ آخر فحواه أنّ جوهر كلّ شيءٍ يعدّ مهداً لجوهر الشيء الآخر الذي سيحلّ محلّه. معنى هذا الكلام أنّ كلّ كائنٍ يموت فهو لا يفنى بشكلٍ مطلقٍ لأن موته بدايةٌ لنشأة كائنٍ يتمتّع بمرتبةٍ أعلى، أي إنّ الكائن الفاني يتحوّل إلى كائنٍ أكثر تكاملاً. استنتج هيجل مبادءه الثلاثة التي عُرفت بـ (المثلّث الهيجلي) على أساس هذه الفكرة، ولكنّه عدّ الولادة والنموّ مرحلةً واحدةً، اذ قال إنّ الكائن الحيّ في المرحلة الأولى يعترف بنفسه وفي المرحلة الثانية ينكرها، وفي المرحلة الثالثة ينكر إنكاره. هذا الكلام يعني أنّ كلّ كائنٍ لا بدّ من أن يمرّ في ثلاث مراحل، هي الإيجاب والنفي والتركيب، وقد عبّر المفكّرون والمنظّرون عنها بتعابير عديدة، منها (الحكم ونفي الحكم والحكم المركّب) ومنها (الموضوع ونفي الموضوع والموضوع المركّب).

هذه النظرية كما ذكرنا آنفاً تضرب بجذورها في الرأي القائل بوحدة الذهن والخارج مـمّا يعني أنّ هيجل اعتمد في طرح آرائه على القضايا المنطقية الثابتة في علم المنطق، لكنّه في الحين ذاته - حسب رؤيته هذه - يعتقد بكون هذه القضايا عينيةً - خارجية - رغم كونها ذهنيةٌ في واقعها؛ ناهيك عن أنّ كارل ماركس خالفه في نظريته هذه إلا أنّه ناقض نفسه حينما استنتج بعض آرائه على أساسها، وهذا الاشكال الجليّ يمكن عدّه أحد المؤاخذات التي تدحض الفكر الماركسي.

لأجل بيان تفاصيل الموضوع بشكلٍ أفضل، نقول: نحن نقسّم المعقولات في قسمين، هما:

- معقولاتٌ أُولى

- معقولاتٌ ثانيةٌ[1]

المعقولات الثانية إنّما تتجلّى في الذهن فحسب، وقد فسّرها القدماء بأنّ الذهن وعاءٌ لعروضها لأنها سلسلةٌ من المعاني الذهنية التي ليس لها وجودٌ خارجيٌّ بتاتاً.[2] نحن لا نجد القواعد الاستدلالية - العقلية والمنطقية - في الخارج، إذ ليس هناك شيءٌ اسمه قياس أو تعريف أو جزئية أو كلّية أو نوع أو جنس وما شاكل ذلك، فالموجود

---

[1] - المعقولات الثانية هي معقولاتٌ فلسفيةٌ ومنطقيةٌ.

[2] - ذكرنا آنفاً أنّ مباحث المعقولات الأولى والثانية - الفلسفية والمنطقية - هي من ابتكار الفلاسفة المسلمين، وهي في غاية الأهمية وتجدر بالبحث والتحليل، لأنّ ما ذكر حولها في مصادر علم الفلسفة وبما فيها كتاب الأسفار الأربعة لصدر المتألّهين، يُعدّ غير كافٍ وهو بحاجةٍ إلى شرحٍ وتحليلٍ أكثر؛ ولكن مع ذلك فهذا المقدار الضئيل يحظى بأهميةٍ بالغةٍ.

على أرض الواقع ليس نوعاً ولا فصلاً ولا جنساً، ولا جزئياً بما هو جزئي ولا كلّياً بما هو كلي؛ فهذه المعاني بأسرها ذهنيةٌ تعرض على المعقولات الأولى كالإنسان والفرس والشجرة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المعقولات الأولى التي نعتقد بها هي نفس معقولات أرسطو. لـمّا ظهر الفيلسوف إيمانوئيل كانط على الساحة العلمية تغيّرت الحسابات وتشوشّت دلالة هذه المفاهيم، اذ وصفها بأنّها مقولات مختصّة بالذهن وعدّ بعض المعقولات الأولى ذهنيةً أيضاً ومن ثمّ وضع حاجزاً بين الذهن والخارج جرّد على أساسه المعقولات الأولى عن أيّ نمطٍ من أنماط الارتباط بالمعقولات الثانية. وعلى هذا الأساس عدّ هيجل أنّ كلّ شيءٍ يُنسب إلى الذهن لا بدّ من أن يُنسب إلى الخارج أيضاً، فإذا نسبنا الإثبات إلى الذهن وقلنا إنّه هو الذي يثبت وجود الأشياء وكذلك إن نسبنا هذا الأمر للخارج أيضاً، فهذا بطبيعة الحال يعني تحقّق الإثبات في الخارج، وهو عين تحقّق الإثبات في الخارج. إضافةً إلى ذلك، فالإنكار الذي هو النقطة المقابلة للإثبات وبصفته أمراً ذهنياً، سيتحقّق في الخارج بهذه الصورة أيضاً.

نحن ننسب الاستدلال ونشأة شيءٍ من شيءٍ آخر إلى الذهن، وفي الحين ذاته لا نقول بتاتاً بأنّه متحقّق بالخارج بصفته استدلالاً عقلياً، لكنّ هيجل عدّه متحقّقاً في الخارج على نحو نتيجةٍ ناشئةٍ من مقدّماتٍ عقليةٍ، ومن هذا المنطلق طرح بعض المفاهيم الذهنية في مثلثه الديالكتيكي، لذلك يمكن عدّ الركن الأوّل من هذا المثلّث - أي الإيجاب - بأنّه إثباتٌ في عالم الخارج، وعدّ النفي في الخارج إنكاراً، وعدّ التركيب في الخارج إثباتاً مركّباً؛ فهذا الأمر بكلّ تأكيدٍ مترتّبٌ على القول بوحدة الذهن مع الخارج.

من التعابير التي ساقها أتباع الفكر الديالكتيكي المادّي لبيان المثلّث الهيجلي، وصفه بأنّه (حكمٌ - حكمٌ مضادٌّ - حكمٌ مركّبٌ)، فالدجاجة مثلاً عبارةٌ عن (حكم) والبيضة هي (حكم مضادّ) والكتكوت الذي يخرج من البيضة هو (حكم مركّب). يا ترى ما مدى صحّة هذا الكلام؟ فهذه الأمور ليست أحكاماً عقليةً، ومن العجيب بمكانٍ زعم هذا الأمر! من المؤكّد أنّ هذه التعابير مستوحاة من أفكار هيجل، اذ تبنّاها الماركسيون، وبطبيعة الحال لا يمكن تبريرها إلا بعدّها ضرباً من المجاز والتسامح اللفظي.

لقد استنتج هيجل أنّ المراحل الجدلية في الكون ثلاثةٌ بعد تأكيده على أنّ كلّ كائنٍ يسير نحو الزوال بعد ولادته ونموّه وأنّ كلّ مرقدٍ هو عبارةٌ عن مهدٍ لنشأة كائنٍ آخر، لذلك ذهب إلى القول بأنّ مراحل الوجود الثلاثة هي الفكرة والنقيض والتركيب بين الفكرة والنقيض عاداً الفكرة بأنّها مرحلة الولادة والنموّ، ووصف النقيض بأنّه مرحلة الزوال والفناء، وقال إنّ التركيب هو مرحلة تحوّل الفناء إلى أمرٍ جديدٍ. وقد بذل قصاى جهوده لإثبات أفكاره هذه.[1]

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 540 - 543.

- روح الزمان

إنّ الآراء التي طرحها فريدريش هيجل وإن كانت بشكلٍ عامٍّ هشّةً وعاريةً من الصواب، لكن فيها ما هو سديدٌ من بعض الجوانب، ومن جملة ذلك مبدأ (روح الزمان) الذي يعدّ طرحاً معقولاً، وحسب تعابيرنا الدينية فهو يعتقد بعصمة الزمان.

الزمان - الدهر - باعتقاد هيجل لا يمكن أن يخطئ بتاتاً، فالإنسان يقع في الخطأ لكنّ الجماعة لا تخطئ. هذا الرأي في الحقيقة يشابه إلى حدٍّ كبيرٍ ما ذهب إليه أهل السنّة حول الإجماع في الأحكام الشرعية، كما أنّ المفكّر إقبال اللاهوري في كتابه (إحياء الفكر الديني) قد فسّر هذا الإجماع بشكلٍ ينسجم مع فلسفة هيجل غاية الانسجام.

هناك اختلافٌ نظريٌّ بين السنّة والشعية حول مسألة الإجماع من حيث الحجّية أو عدمها، فأتباع مذهب أهل البيت (عليهم السلام) يعتقدون بأنّ كلام المعصوم حجّةٌ بحيث لو أجمع خمسة أشخاصٍ - أحدهم معصومٌ - على أمرٍ فهذا الإجماع حجّةٌ، في حين لو أجمع كثيرون على أمرٍ من دون أن يكون بينهم معصومٌ، فهذا الإجماع ليس بحجّةٍ. أمّا أهل السنّة فقد استندوا إلى حديث النبيّ الأكرمﷺ: «**لا تجتمعُ أُمّتي على خطأ**» ليستنتجوا أنّ الفرد قد يخطئ لكنّ الجماعة لا تقع في الخطأ،[1] وهذا يعني أنّ رأيهم مجتمعاً يضاهئ رأي المعصوم، فلو اجتمع هؤلاء على قولٍ ما، يمكن عدّ دلالته في هذه الحالة متطابقةً مع قول النبيّﷺ. إذن، لا يمكن للزمان أن يخطئ على هذا المعنى، إذ ليس من المتصوّر يوماً أن تجمع البشرية قاطبةً على رأي خاطئ من دون أن ينفرد منها شخصٌ واحدٌ برأي صائبٍ. كثيراً ما نجد فئتين تتبنّيان أفكاراً متضاربةً مع بعضها في فترةٍ زمنيةٍ واحدةٍ، وقد تكون إحداهما أقلّ عدداً بكثيرٍ من الأخرى لكنّها مع ذلك تتبنّى رأياً سديداً خلافاً لرأي الأكثرية الباطل، ولكن ليس من الممكن أن يتّفق الجميع على رأي باطلٍ في آنٍ واحدٍ لدرجة أنّ الزمان يقع في خطأ.

أصحاب النزعة الدينية يبرّرون هذا الامتناع عبر التأكيد على أنّ البارئ سبحانه وتعالى لم يخلق العالم بشكلٍ يمكن تصوّر حدوث خطأ جماعيٍّ فيه، وهذا المعنى أكّد عليه هيجل أيضاً لدى طرحه مسألة (روح الزمان) اذ وصفه بالتكامل. وكما ذكرنا آنفاً فقد تبنّى هذا الفيلسوف فكرة أنّ الذهن والخارج عبارةٌ عن حقيقةٍ واحدةٍ وكأنّهما وجهان لعملةٍ واحدةٍ باستثناء بعض الاختلافات الطفيفة التي لا وزن لها من الناحية العلمية، لذا لو قلنا (الفكر لا يخطئ) فهذه العبارة تنطبق في دلالتها على قولنا (الزمان لا يخطئ في وجوده الخارجي)، ولكنّه مع ذلك يعتقد بوجود نوابغ بين الناس يمكن عدّهم روحاً للزمان ممّا دعا بعضهم للاعتقاد بأنّه يؤيّد الحكومات

[1] - الإجماع الذي ذهب إليه أهل السنّة يتحقّق باتّفاق أهل الحلّ والعقد، لذا فالمراد من الجماعة هنا هم أهل الحلّ والعقد.

الدكتاتورية والنزعات القومية، اذ قالوا بأنّه عدّ بعض الأجناس البشرية أصلح للبقاء تناغماً مع روح الزمان - مقتضيات العصر - لذلك ادّعي أنّه اعتقد بكون هذه القاعدة تنطبق على النسل الجيرماني - الألماني - إذ إنّ صفوة البشرية موجودةٌ في باطن هذا النسل الذي تتجلّى فيه روح الزمان، وقد شمل هذا الكلام حاكم ألمانيا آنذاك. لا شكّ في بطلان هذا الرأي من أساسه، ولكن بالنسبة إلى النظرية بشكلٍ عامٍّ فهي تجدر بالبحث والتحليل، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّنا أشرنا سابقاً إلى المعيار في الزمان وما يرتبط به، اذ قلنا إن لم نؤمن بوجود وحدةٍ بين مكوّنات المجتمع فلا مناص لنا حينئذٍ من عدّه مجموعةً من عوامل مختلفة ومشتّتة لا ترتبط مع بعضها بوجهٍ وكأنّه شبيهٌ بسكّان البادية الذين تقطن كلّ فئةٍ منهم في ناحيةٍ من نواحيها على حدةٍ، لذا لا بدّ للمجتمع من إرادة الحاكم المقتدر التي هي الأساس في إقرار النظام، وهذا الحاكم بطبيعة الحال هو النائب عن جميع الناس؛ إذ إنّ أحد أفراد المجتمع على سبيل المثال بإمكانه تأجيج حريقٍ يأكل الأخضر واليابس من دون أن يبقي شيئاً.

إن عددنا المجتمع غير مرتبطٍ بعلاقةٍ مع أفراده، فلا بدّ لنا من القول بمبدأ الصدفة في الخلقة؛ لكنّنا إذا ما اعتقدنا بوجود علاقةٍ بنحوٍ ما، فعلينا حينئذٍ بيان ماهية هذه العلاقة، إذ هناك علاقاتٌ آليةٌ يكون التغيير في أحد أجزائها سبباً لتغيير أدائها بالكامل، ويمكن تشبيه هذا النمط من العلاقات بكفّتي الميزان، فالكفّة ترجح لصالح ما كان أكثر وزناً. النظرية الماركسية على سبيل المثال متقوّمةٌ على أساس مبدأ الترابط بين أفراد المجتمع مع بعضهم البعض، ولكنّ هذا الترابط من سنخ العلاقات الآلية، وعلى هذا الأساس فالوسائل الإنتاجية لا بدّ من أن تطوي مرحلة التكامل. إذن، تأثير مختلف العوامل الخارجية على الإنسان تشابه تأثير الأجزاء الآلية للماكنة حسب رأي أتباع الفكر الماركسي، لكنّهم لا يعيرون أيّ اعتبارٍ لضميره.

المحصول الذي نحصل عليه عن طريق وسائل الإنتاج يجب وأن يقسّم ويوزّع بنحوٍ ما، لذا من الضروري هنا وجود قوانين يتمّ ذلك على أساسها، ومن الطبيعي أن هذه القوانين لها القابلية على تطوير وسائل الإنتاج نفسها، وبالطبع بعد أن يحدث هذا التطوّر - التكامل - سوف يتغيّر واقع الإنتاج نحو الأفضل؛ وفي هذه الحالة لا بدّ من تغيير قوانين التوزيع السابقة لأنها لم تعُد ناجعةً، أي إنّ الظروف تقتضي وضع مقرّراتٍ جديدةٍ تتناسب معها. من الطبيعي أنّ أصحاب الفكر الماركسي في هذه الحالة عاجزين عن بيان كيفية طروء هذا التغيير المفاجئ على المجتمع الاشتراكي بحيث غيّرت واقعه دفعةً واحدةً.

من المؤكّد أنّ بعض المكوّنات الاجتماعية تجني أرباحاً إثر حدوث هذا التغيير الآلي في المجتمع الأمر الذي يحفّزهم على السعي لإبقاء الأوضاع على حالها وعدم تغيير القوانين مهما كلّف الأمر، والذين يجدون أنّ مصلحتهم تقتضي تغيّر الأوضاع الراهنة فسوف يصبحون منظّرين ومثقّفين يحاولون النهوض بالواقع الاجتماعي. المنتفعون

بطبيعة الحال يصبحون رجعيين ومتحجّرين لا ضمير لهم ويصلون درجةً من الانحطاط بحيث لا يألون جهداً في إبقاء المجتمع متخلّفاً يراوح في مكانه، في حين أنّ أصحاب الفكر المستنير على عكسهم، اذ يحاولون النهوض بالواقع الاجتماعي ولا فرق لديهم بين مختلف المكوّنات الاجتماعية، فقد يكون هناك إنسانٌ أُمّيٌّ إلا أنّه مستنير الفكر وقد يكون هناك مثقّفٌ لكنّه متحجرّ فكرياً.

إذن، الصراع في المجتمع حتميٌّ ولا محيص منه بغضّ النظر عن الهدف، إذ قد لا يكون له هدفٌ معيّنٌ لأنّه يحدث قهراً حاله حال تلك الوسائل الميكانيكية التي يكون تأثيرها غير اختياريٍّ، مثلاً لو وضعنا في إحدى كفّتي الميزان شيئاً يبلغ وزنه كيلوغراماً واحداً ووضعنا في الكفّة الأخرى شيئاً آخر من نفس تلك المادّة بوزن تسعمائة وتسع وتسعين غراماً، فمن المؤكّد أنّ الكفّة الأولى هي الراجحة لأنّ هذا هو مقتضى عمل الميزان بصفته آلةً مخصّصةً لبيان الأوزان، لذا مهما رجونا أن ترجح الكفّة الثانية سوف لا يحدث ذلك بتاتاً ما لم نضف إليها شيئاً يزيد من وزن المادّة الموجودة فيها. الكفّة التي رجحت هنا بكلّ تأكيدٍ لم ترجح لهدفٍ معيّنٍ، بل إنّ القواعد الفيزيائية هي التي أرغمتها على ذلك ومن ثم لا بدّ من أن تكون بهذه الكيفية رغماً عنها. نعم، لو انقسم المجتمع إلى فئتين، إحداهما رجعيةٌ والأخرى مثقّفةٌ، فلا مناص من حدوث صراعٍ حينئذٍ، ولكنّ وسائل الإنتاج مع ذلك ستؤدّي دورها وتواصل حركتها الإنتاجية، وفي خضمّ هذه الحركة فإنّ الوسائل القديمة تسعى للحفاظ على الأوضاع كما هي، لكنّ قدمها بطبيعة الحال سيؤدّي إلى اضمحلالها وزوالها لتحلّ محلّها وسائل جديدة، فهذا هو قانون الطبيعة الذي يقضي بغلبة القابليات الجديدة على القديمة.

وسائل الإنتاج تتكامل في مرحلتين، ومن ثمّ يتحقّق المثلّث الهيجلي (فكرة، نقيض، تركيبٌ بين الفكرة والنقيض)، وعلى هذا الأساس فالنظرية الماركسية تبقى محدودةً في إطار الترابط الحاصل بين مختلف مكوّنات المجتمع وأفراده، ومع ذلك فهي لا تتعدّى كونها علاقةً آليةً ليس أكثر.

هناك نظريةٌ أخرى مطروحةٌ حول التركيب الاجتماعي تتلخّص بما يأتي: المجتمع عبارةٌ عن هيكلٍ واحدٍ وله حياته وتركيبته الخاصّة المختلفة عن أيّة تركيبةٍ أخرى، وأعضاؤه لهم القدرة على القيام ضدّه. الطبيعة الحاكمة على المجتمع هي أنّ أفراده يعملون تحت مظلّته وجميع أفعالهم يجب أن تنصبّ في مصلحته لأنّ كلّ فردٍ فيه هو بحكم الخلية الموجودة في بدن الكائن الحيّ؛ وهذا هو معنى الشخصية الاجتماعية. هذه المسألة يجب أن تطرح على طاولة البحث والتحليل بشكلٍ مستقلٍّ، إذ بغضّ النظر عمّا هو مطروح اليوم، هناك من يتساءل عن موقف القرآن الكريم من هذه الفكرة، فهل يعدّ المجتمع شخصيةٍ واحدةٍ أو لا؟

عرض الكتاب الحكيم مسألة الحياة الاجتماعية في آياتٍ عدّة من خلال استشهاده بحياة الشعوب والأُمم،

وأكّد على أنّها تحيا وتندثر، ومن جملة ذلك قوله تعالى: «**لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ**».[1] بعض علماء الاجتماع المحدثين يؤيّدون هذا الأمر ومن جملتهم المفكّر الفرنسي إميل دوركايم الذي طرح نظريته في علم الاجتماع على هذا الأساس، اذ يعتقد بوجود شخصيةٍ وحياةٍ للمجتمع وعدّه ذا روحٍ، وقد بالغ على هذا الصعيد وأضفى الأصالة للمجتمع لدرجة أنّه عدّ الفرد مجرّد شأنٍ اعتباريٍّ؛ وبطبيعة الحال فإنّ نظريته هذه تتعارض مع رأي الذين منحوا الأصالة للفرد وعدّوا المجتمع كياناً اعتبارياً. هؤلاء أيضاً بالغوا في نظريتهم لدرجة أنّهم جرّدوا المجتمع عن كلّ شيءٍ ولم يرتّبوا عليه أحكاماً خاصّةً، ويمكن القول إنّ دوركايم ومن حذا حذوه أصابوا في رأيهم إلى حدٍّ ما، لذلك لا يمكن ادّعاء أنّ نظريتهم صحيحةٌ بالكامل؛ ومن هذا المنطلق يمكن القول إنّ كلام هيجل صحيحٌ إلى هذا الحدّ أيضاً، أي إنّ المجتمع بلحاظ كونه ذا حياةٍ وشخصيةٍ، فمن شأنه أن يتكامل لأنّه ليس وجوداً اعتبارياً وأفراده كأنّهم خلايا مكوّنةٌ لأجزاء بدنه، وكما أنّ أعضاء بدن الكائن الحيّ دائماً تتلف وتستبدل بخلايا جديدة ويبقى البدن بما هو بدن أصيلاً، لذا سيبقى المجتمع أصيلاً حتّى وإن اندثر أفراده واحداً تلو الآخر. المجتمع بحسب هذا الكلام يسير نحو التكامل على وفق فطرته، فهو ذو فطرةٍ حاله حال الفرد الذي أودعت هذه الفطرة في باطنه.[2]

- فلسفة هيجل والفلسفة الإسلامية

البرهان في نشأة الكون طرحه فريدريش هيجل بشكلٍ خاطئ وقد ارتكز عليه إلى حدٍّ كبيرٍ بحيث أصبح يميّز منهجه الفلسفي عن غيره، وقال إنّ الفلاسفة حاولوا إثبات أنّ العلّية هي السبب في ذلك لكنّهم في نهاية المطاف وصلوا إلى طريقٍ مسدودٍ لأنّ برهانهم غير صائبٍ.

حسب رأي هيجل فمبدأ العلّية ليس من شأنه تفسير وجود الكون، لذا حينما نقول إنّ (أ) علّةٌ لوجود (ب)، فهذا يعني أنّ (ب) معلولٌ في وجوده لـ (أ)؛ ولكنّ هذه العلّية جاريةٌ في الأمور المحسوسة على نحو القضايا المطلقة العامّة التي تدلّ على الوجود فحسب ولا دلالة لها على الضرورة. على سبيل المثال حينما يتساءل الذهن عن السبب في تبخّر الماء بالحرارة العالية وانجماده بانخفاضها إلى ما تحت الصفر، فلا توجد إجابةٌ عن ذلك سوى القول بأنّ الواقع هكذا، ولو حدث غير ذلك فالعقل لا يعترض إذ لا وجود لقاعدةٍ عقليةٍ هنا. هذا الكلام من قبل هيجل وأتباعه يهدف إلى طرح العلّية في إطارٍ تجريبيٍّ، ومن ثم إثبات أنّها لا تندرج في ضمن العلوم العقلية والفلسفية التي تتقوّم على البرهنة والاستدلال المنطقي، أي إنّ الضرورة في قضيةٍ ما يمكن ادّعاؤها فيما لو حكم

---

[1] - سورة يونس، الآية 49.

[2] - مرتضى مطهّري، فلسفه تاريخ (باللغة الفارسية)، ص 38 - 43.

العقل بذلك، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشيخ وأمثاله عدّوها شرطاً في كلّ برهانٍ. إذن، البرهان شأنٌ عقليٌّ ولكنّ العلّية ليست كذلك، فهي أمرٌ تجريبيٌّ برأي هيجل وأتباعه، ومن البديهي أنّ المقصود من الأمر المعقول هو ما يستنتجه العقل على وفق عمليةٍ فكريةٍ خاصّةٍ ومن ثمّ يحكم بضرورته، مثلاً لو كان (أ) مساوياً لـ (ب)، و (ب) مساوياً لـ (ج)، فالعقل يحكم بكون (أ) مساوياً لـ (ج). كما يحكم العقل باستحالة أيّة فرضيةٍ أخرى في هذا المجال؛ ومن المؤكّد أنّ هذا الاستنتاج ليس منبثقاً من تجربةٍ، وإنّما الضرورة العقلية هي التي أثبتته.

مبدأ الوحدة بين الذهن والخارج - وحدة المعقول والواقع - هو الآخر اعتمد عليه هيجل في نظرياته بشكلٍ أساسيٍّ، ومن هذا المنطلق خالف إيمانوئيل كانط وسائر الفلاسفة الذين سبقوه، إذ لم يقل هؤلاء بذلك وعدّوا الذهن أمراً مغايراً لما هو متحقّق على أرض الواقع. حسب نظرية هيجل هذه لا يمكننا قول إنّ هذا الأمر ذهنيٌّ - عقليٌّ - وذلك الأمر خارجيٌّ - عينيٌّ - ومن ثم لا تطرح فكرة أنّ بعض المفكّرين مثاليين وبعضهم الآخر واقعيين، لذا نجد مبادءه الفلسفية لا تنصبّ في هاتين الوجهتين الفكريتين بعد أن تبنّى فكرته هذه والتي تعتبر الذهن عين الخارج والخارج عين الذهن، بمعنى أنّ كلّ أمرٍ يستنتجه العقل ويحكم بضرورته لا بدّ من أن يكون بنفسه متحقّقاً على أرض الواقع.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أحد الاختلافات الأساسية بين مبادئنا الفلسفية الإسلامية والمبادئ الهيجلية هو أنّنا نقسّم المعقولات إلى أولى وثانية - فلسفية ومنطقية – من دون أن نضفي أيّة عينيةٍ إلى المعقولات الثانية لأنها قواعد مطروحة في علم المنطق لا يمكن تصديقها بشواهد على أرض الواقع، مثل الجنس والنوع والكلّ والجزء، لذا نحن لا نقول إنّ عينيتها مماثلةٌ لعينية المعقولات الأولى، وإنّما هي متعيّنةٌ - موجودةٌ - إثر انتزاع الذهن لها؛ وعلى هذا الأساس نحن نعتقد بأنّ المعقولات الأولى يصدق عليها أنّها موجودةٌ في الذهن بعد أن انطبعت فيه عن طريق الحواسّ أو أيّ طريقٍ آخر، في حين الأمور الانتزاعية ليس لها وجودٌ ذهنيٌّ لأنها لا تتّصف بوجودٍ عينيٍّ مستقلٍّ، لذلك لا يصل الكلام حولها إلى المرحلة الذهنية.

الوجود الذهني يمكن أن يصدق في الماهيات، ونحن بدورنا نعتقد بالوجود الذهني والنوعي في تعاليمنا الفلسفية على نحوٍ من التطابق بين الذهن والخارج، ولكنّنا في الحين ذاته نرفض فكرة أنّ النشاط الذهني ينطبق بالكامل مع النشاط الخارجي، إذ لا يمكن للخارج أن يفي بنفس الدور الذي يفيه الذهن. وظيفة الذهن تتمحور حول المعقولات الثانية في حين عالم الخارج مختصٌّ بالمعقولات الأولى، أي لا يمكن زعم أنّ ما يستنتجه الذهن موجودٌ بعينه في عالم الخارج، فكلّ استدلالٍ لا بدّ من أن يكون كامناً في الذهن فحسب. هيجل لم يلتزم بهذه القاعدة بعد أن عدّ الأمور الذهنية المعقولة بأنّها عين الواقع الموجود في الخارج، ومن ثم لا مكان للمعقولات

الأولى والثانية في قاموسه الفلسفي، بل إنّ هذين السنخين من المعقولات من اختصاص فلسفتنا الإسلامية.[1]

لو تنزّلنا وافترضنا أنّ كلام هيجل صحيحٌ، فلا محيص حينئذٍ من القول بأنّ منظومته الفلسفية - الجدلية الديالكتيكية - ليس فيها أيّ أمرٍ ماورائيٍّ، اذ ادّعى أنّها متقوّمةٌ بذاتها ولا وجود لأيّ أمرٍ ميتافيزيقيٍّ فيما سواها، وزعم أيضاً أنّ الله كامن فيها. إذن، جميع المعقولات بشتّى أنماطها البسيطة والمعقّدة هي في غنى عن الشؤون الماورائية بحسب المنظومة الهيجلية.

ابتدأ هيجل فكره الجدلي من الوجود وعدّه مساوقاً للعدم، اذ قال لو أنّنا أخذنا الوجود - بما هو وجود - بنظر الاعتبار سوف نجده عدماً، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه لا يعتقد بوجود اختلافٍ بين العدم بحدّ ذاته وبين الوجود المعدوم، وعلى هذا الأساس فالوجود في مثلثه الديالكتيكي يمثّل الفكرة، والعدم يعني النقيض، والصيرورة هي التركيب بين الفكرة والنقيض - الوجود والعدم -، وجميع الأمور تجري على هذا المنوال. المراد من كون الوجود يحرّك نقيضه في هذه النظرية هو أنّه يجرّدة من أيّة علةٍ ميتافيزيقيةٍ، لذا لا يبقى مجالٌ هنا للحديث عن مبدأ العلّية ومن ثم لا سبيل للاستشكال على نظرية هيجل الجدلية لأنها حينئذٍ نظير الأصول والضروريات الذاتية في علم المنطق والتي لا نقاش فيها.

الذاتي حسب أصول علم المنطق لا يُعلّل، ويقول علماء الفلسفة إنّ الضرورة هي مناط الاستغناء عن العلّة، في حين أنّ الإمكان فقط هو مناط الحاجة إليها؛ وعلى هذا الأساس لا يجوز لنا الاعتراض على هيجل وسؤاله عن العلّة الموجدة للنقيض حتّى وإن جاز لنا الاستشكال على الأصول الأساسية التي يتبنّاها. فلو سألنا عن السبب في انبعاث العدم من باطن الوجود وتحوّله إلى وجودٍ آخر، لقيل إنّ ذاته تقتضي ذلك، فهذا السؤال برأي الهيجليين نظيرٌ للسؤال عن سبب اتّصاف العدد أربعة بالزوجية.

نستنتج ممّا ذكر أنّ المنظومة الفلسفية لفريدريش هيجل مرتكزةٌ في أساسها على سلسلةٍ من الضرورات المنطقية التي عدّها ثابتةً ولا نقاش فيها بحيث يندرج كلّ شيءٍ تحتها وبما في ذلك الله سبحانه وتعالى، وهي من هذه الناحية تناظر الوجوب المطروح في شريعتنا. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الإله الذي يؤمن به هيجل قد وصفه بالروح المطلقة وليس إلهاً بصفته واجب الوجود وعلّةً للعلل كما نقول نحن المسلمون وسائر أتباع

---

[1]- مفهوما المعقولات الأولى والثانية لم يطرحا في آراء الفلاسفة القدماء من أمثال أرسطو، كما أنّ الحكيم ابن سينا أشار فقط إلى أنّ المعقولات الثانية المنطقية هي موضوع علم المنطق، ولكن مع ذلك لم يتمّ البحث والتحرّي حولها في تلك الآونة ومن ثم لم تصل النوبة إلى القول بالمعقولات الفلسفية الثانية. وإلى عهد الخواجة نصير الدين الطوسي لم يتمّ الفصل بين المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية، حيث قال صاحب المنظومة: «فمثل شيئية وإمكان *** معقول ثان جا بمعنى ثان».

الديانات السماوية الأمر الذي جعل البعض في حيرةٍ من أمرهم بحيث عجزوا عن تشخيص ما إن كان هذا الفيلسوف مؤمناً بالله تبارك شأنه أو منكراً له لأنّ الإله الذي تحدّث عنه يختلف عن إله الأديان.

بناءً على ما ذكر فالجدل الديالكتيكي في فلسفة هيجل يتقوّم على سلسلةٍ من الضرورات المنطقية والعقلية في عين كونها عينيةً، اذ عدّ المتعيّن في الذهن والخارج واحداً. نعم، هذه هي البذرة التي زرعها هيجل ليجني ثمارها المادّيون فيما بعد.[1]

- المبادئ النظرية لتلامذة هيجل

تلامذة هيجل يصنّفون في فئتين، فمنهم يمينيون وآخرون يساريون تبنّوا منطقه الفكري لكنّهم لم يتّفقوا معه في أُطروحاته الفلسفية بمعنى أنّهم ساروا على نهجه الديالكتيكي لكنّهم رفضوا إيديولوجيته المتناصفة بين المادّة واللاهوت، فهو يعتقد بوجود إلهٍ يختلف عن ذلك الإله الذي يؤمن به أتباع المدرستين المادّية واللاهوتية على حدٍّ سواء.

إله هيجل كامنٌ في باطن هذا العالم وليس خارجاً عنه، لذا فهو ليس العلّة الأولى، والذين تبنّوا آراءه قالوا إنّنا تمسّكنا بلبّه ورمينا قشوره جانباً، ومسألة تطابق الذهن مع الخارج تعدّ من جملة تلك القشور التي أعرضوا عنها وتبعاً لذلك رفضوا العلاقة بين السبب والنتيجة في الطبيعة، ولكنّهم مع ذلك تمسّكوا بالنتيجة التي توصّل إليها من هذه الأطروحة، وهذا يعني أنّهم تخلّوا عن القشر وتمسّكوا بغشاءٍ أكثر هشاشةً من ذا القشر نفسه! أساس الموضوع - القشر هنا - هو أنّ الطبيعة هي ذات السبب والنتيجة، لذا لا مبرّر للسؤال عن العلّة لأن هذه العلاقة الذاتية تعتبر ضرورةً منطقيةً لا نقاش فيها، لذلك ادّعوا أنّهم في هذا المبنى قد قالوا بأصل العلّية لأنّ الارتباط بين الذهن والطبيعة يعدّ ارتباطاً علّياً لكنّ العلّية الموجودة في الطبيعة هي من سنخ المقدّمة والنتيجة، لذا لا بدّ من أن يكون بينهما ارتباطٌ بمقتضى الضرورة المنطقية، وعلى هذا الأساس ليس من الصواب بمكانٍ أن نسأل عن العلّة الخارجية التي أوجدت هذه الضرورة المنطقية. كما ذكرنا آنفاً، فالسؤال عن العلّة يعدّ خاطئاً حسب منظومة هيجل الفلسفية وتمّ تبرير جميع العلاقات على وفق مبدأ الضرورة المنطقية، ومن ثم تحدث الصيرورة إثر فقدان الانسجام بين الفكرة والنقيض والتركيب.

إن أردنا إثبات أن الحركة في غنىً عن المحرّك الخارجي، فلا بدّ هنا من الإذعان بمبدئين طرحهما هيجل، وهما:

أوّلاً: رفض فكرة أنّ الكون متقوّمٌ على مبدأ العلّية، بل لا بدّ من الاعتقاد بنظرية السبب والنتيجة.

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 520 - 523.

ثانياً: انطباق ما هو موجود في الذهن على الخارج بعينه، أي إنّ الذهن عين الخارج ولا فرق بينهما.

ومن ثم لا بدّ لنا هنا من قبول نظريته الجدلية (الفكرة، النقيض، التركيب بين الفكرة والنقيض)، وعلى هذا الأساس يجب الإذعان إلى أنّ النتائج التي يتوصّل إليها الذهن موجودةٌ بذاتها في الخارج، أي كما أنّ العقل يستنتج المفاهيم المنطقية الضرورية، كاعتبار الموجود منتهياً إلى العدم واستنتاج العدم منه، فهو أيضاً يستنتج المفاهيم الخارجية.

الماركسيون لم يتّفقوا مع هيجل في هذه النظرية وعدّوها رؤيةً مثاليةً لا قيمة لها وزعموا أنّهم أعرضوا عنها لأنها من جملة القشور الفكرية الهيجلية التي لا ثمرة لها، ومن ثم قالوا إنّ أصولهم الفلسفية مرتكزةٌ على قانون العلّية وليس على السبب والنتيجة، وعلى هذا الأساس عدّوا التضادّ بمثابة علّةٍ للحركة خلافاً لهيجل الذي أوعز سبب الحركة إلى التضادّ بين الوجود والعدم، أي إنّ الوجود والعدم ينتجان الحركة؛ لذلك توقّف الماركسيون هنا بعد أن وصلوا إلى طريقٍ مسدودٍ.

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المضمار، هو: هل أنّ التضادّ هو العلّة للحركة أو أنّ الأمر على عكس ذلك؟

قيل في الجواب: كلّ موجودٍ يستبطن عدمه في ذاته، وفي هذه الحالة يطرح السؤال الآتي: هل أنّ الموجود يستبطن عدمه على نحو الاستعداد أو الفعلية؟ لو أُجيب أنّه يستبطن عدمه على نحو الفعلية، سيترتّب عليه ما يأتي:

أوّلاً: لا شيء موجودٌ بتاتاً، لأنّ كلّ شيءٍ - حسب هذا الرأي - لا بدّ من أن يستبطن عدمه - نقيضه - الذي هو علّةٌ لعدم وجوده، ومن ثم فهو غير موجودٍ.

ثانياً: لا بدّ من القول بازدواجية الأشياء، يعني كلّ شيءٍ هو في الواقع شيئان! وهذا خلاف المفروض، لأنّ الهيجليين لم يدّعوا هذا ولا يمكنهم أن يدّعوه.

لا بدّ لهم من القول إذن إنّ الشيء يستبطن عدمه على نحو الاستعداد، وهذا العدم - النقيض - يتنامى شيئاً فشيئاً فيحدث جدالٌ بينه وبين الوجود - النقيض الآخر - فيندثر القديم ويحلّ محلّة الجديد. وقد عبّروا عن الأمر الذي يتمخّض عن الجدل الديالكتيكي بالجديد للدلالة على أنّ الضدّ ينشأ ويتنامى بعد الوجود السابق، لذا لا معنى لوصفه بالجديد فيما لو كان قريناً له.

نستنتج من ذلك أنّ تنامي الضدّ في باطن الشيء الموجود لا يمكن تفسيره إلا بالحركة والتغيير، ومن البديهي

أنّ الضرورة هنا تقتضي وجود محرّكٍ، لذا لا مناص حينئذٍ من البحث عن سنخ هذه الضرورة، فهل أنّ الحركة هنا مفتقرةٌ إلى محرّكٍ خارجيٍّ - كما نقول - أو أنّها تحتاج إلى محرّكٍ ذاتيٍّ حسب زعمهم؛ وحتّى لو تنزّلنا وافترضنا عدم إمكانية إثبات الحاجة للمحرّك الخارجي، فإنّ فرضيتهم مع ذلك غير مقبولةٍ، إذ لا دليل عليها.

نحن نتبنّى فكرة أنّ قانون العلّية هو الحاكم على الكون الذي يسير في حركةٍ دائبةٍ ولا استقرار فيه أو ثبات، وعلى أساس هذه الفرضية هل يصحّ القول بأنّ الماضي ليس علّةً صوريةً ولا مقدّمةً ولا مجرى زماني للمستقبل، بل هو علّةٌ فاعلةٌ له؟ أو هل يمكن القول إنّه مجرّد مقدّمةٍ ومجرى زماني؟ من البديهي أنّ المستقبل لا يمكن أن يتحقّق ما لم يكن هناك ماضٍ، والزمان الحاضر جسرٌ رابطٌ بين الماضي والمستقبل، أي إنّ الحاضر مرتبطٌ بالماضي، والمستقبل مرتبطٌ بالحاضر؛ وهذه الروابط ضروريةٌ ولا تنفكّ عن بعضها مطلقاً، إلا أنّ هذا الترابط لا يعني انعدام المستقبل فيما لو لم يكن هناك ماضٍ وحاضرٌ، بل يعني أنّ الماضي شرطٌ لتحقّق الحاضر المرتبط بالمستقبل. إذن، هل يمكن عدّ الماضي كافياً لتحقّق المستقبل؟ ويترتّب على هذا السؤال ما يأتي: هل أنّ المعدوم - الماضي - يعدّ كافياً لحدوث الأمر الذي هو الآن في طور الحدوث؟ إذا تناولنا القضية في نطاق الضرورة المنطقية فلا حيلة لنا من عدّ الماضي علّةً فاعلةً للحاضر، إلا أنّ هذا الافتراض باطلٌ من أساسه لأنّه في الواقع مقدّمةٌ لحدوث الحاضر، ومن ثمّ لا بدّ لنا من اللجوء إلى قانون العلّية.

الكون بجميع علاقاته العلّية أوجد مجرىً زمانياً، فهذا الحائط على سبيل المثال هو ليس ذلك الحائط الذي كان موجوداً قبل أسبوعٍ ولا حتّى قبل ساعةٍ، فهو شيءٌ بين الماضي والمستقبل، والأصحّ أنّه مجرى وليس شيئاً، وبالتعبير المنطقي فهو صورةٌ طبيعيةٌ لفصلٍ مشتركٍ بين الماضي المعدوم والمستقبل المعدوم، أي أنّه حدوثٌ سيّالٌ متواصلٌ لا ينقطع، فقد تلبّس بوجودٍ دائمٍ وسيلانٍ مستمرٍّ، وهذا السيلان لا يؤثّر فيه ليدفعه نحو المستقبل كي تتكرّر هذه العملية مستقبلاً إلى ما لانهاية، بل هو سيلانٌ ينعدم في المرتبة السابقة ويبقى في المرتبة اللاحقة خلال مسيرة سيلانه؛ وهذا يعني أنّ الكون بطبيعته يتحرّك من نقطةٍ ويتّجه نحو نقطةٍ أخرى، وهو دائماً على هيئة حاضرٍ مرتبطٍ بماضيه ومستقبله. وللكون وجهٌ آخر أيضاً يكون الوضع فيه بشكلٍ آخر، اذ يحكمه الثبات والاستقرار، وهذا الوجه ليس إلا عالم ماوراء الطبيعة.

جميع الاستدلالات التي تمسّك بها الجدليون الديالكتيكيون فيما بعد، من أمثال كارل ماركس وماو تسي تونج، ترتكز في أساسها على فلسفة هيجل ممّا يعني أنّهم تبنّوا فكرة السبب والنتيجة في الطبيعة التي يتمخّض عنها عدم حاجة المادّة إلى أيّ أمرٍ ميتافيزيقيٍّ ومن ثم فالكون قادرٌ على تدبير شؤونه بنفسه. وهنا نحيط اليساريين من أتباع هذه الفلسفة المادّية علماً بأنّ هذا الادّعاء باطلٌ من أساسه سواءٌ طرح على وفق متبنّياتنا

الفكرية أو متبنّياتكم، وهو نفس تلك القشور التي زعمتهم أنّكم لم تتمسّكوا بها ولكنّكم في الحقيقة اتّخذتموها مذهباً، فأنّنتم تعتقدون بكون التضادّ سبباً للحركة، والحركة بمقتضى الضرورة المنطقية لا بدّ من أن تنشأ من التضادّ؛ وهذا الكلام هو في الحقيقة عين القشور التي ظننتم أنّكم أعرضتم عنها.[1]

وأمّا القواعد العلمية فهي على العكس تماماً وتتعارض مع هذا الرأي الذي طرحه هيجل، فالعلم يؤيّد قانون العلّية، والواقع أنّ المنظومة الفكرية الماركسية المستغنية عن الأمور الماورائية متقوّمةٌ في أساسها على غشاءٍ رقيقٍ من قشور ديالكتيك هيجل، فقد أكّد الماركسيون على أنّ الحركة ناشئةٌ من التناقض دون أن تفتقر لأيّ أمرٍ ماورائيٍّ؛ وهذا استنتاجٌ توصّلت إليه الفلسفة الغربية بصبغتها المادّية اعتماداً على نظرية هيجل رغم ادّعاء الفلاسفة الغربيين استغناءهم عن هذا الجانب من النظرية باعتباره قشراً لا قيمة له. ومن الطبيعي نحن لا نقول بما أنّهم رفضوا هذه الدلالة فلا بدّ لنا من رفضها أيضاً، بل بما أنّ مبدأ العلّية مطروحٌ على طاولة البحث، فلا القواعد العلمية ولا الفلسفية تدلّ على تحقّق مبدأ الضرورة المنطقية في الطبيعة.

عدم الانسجام بين مختلف أجزاء الكون يعدّ شرطاً في تحقّق التركيب والتكامل، فالأشياء المتباينة مع بعضها عندما تتلاقى تبدأ بالجدل والتنازع، ومن ثمّ تنسجم وتتركّب فيما بينها لتنتج وليداً جديداً هو عبارةٌ عن (مركّب)؛ إذ حينما يتلاقى عنصران فإنّهما يتنازعان وكأنّما بينهما عداءٌ فيحاول كلٌّ منهما إخضاع الآخر لإرادته، وبعد هذا النزاع يتوصّلان إلى حدٍّ متّزنٍ ومتشابهٍ يطلق عليه (مزاج) وفيما بعد ينشأ موجودٌ أعلا مرتبةً اسمه (مركّب)، ولولا هذه التضادّات المطّردة لما خرج الكون عن حالته الأولى ولما تكاملت عناصره المشتّتة، وإثر ذلك لما رأى النور أيّ إنسانٍ أو حيوانٍ ولما وجد أيّ معدنٍ في الأرض. هذه التناقضات إنّما تحدث بين كلّ أمرين غريبين على بعضهما، وهذا يعني أنّ الحركة الطبيعية التي تجري في الكون تكون بشكلٍ مختلفٍ عمّا وصفه فريدريش هيجل ومن حذا حذوه؛ إذن، أين ذلك التناقض الطبيعي الذي زعمه هؤلاء؟! لذا فضلاً عن أنّنا أثبتنا بطلان نظرية هيجل، فقد أثبتنا أيضاً عدم انطباقها مع القانون الطبيعي، فهل أنّ التكامل يحدث في الطبيعة عبر قيام ذات الشيء بنقض نفسها؟ فهل أنّ الشيء يولد أوّلاً ثمّ يبدأ الجدل في باطنه لينتج نقيضه ومن ثمّ تحلّ مرحلة التركيب بينهما؟ نعم، الظواهر الجزئية في الكون تطرأ عليها هذه الحالة، لكن لا يمكن بتاتاً ادّعاء طروئها على الظواهر الكلّية وليس هناك مجالٌ لادّعاء أنّها السبب في نشأة الكون. فهل يولد الإنسان بعد أن قام أحد الأشياء بنقض نفسه؟ أي هل أنّ ولادة الإنسان يمكن تفسيرها على وفق المثلّث الهيجلي؟ بالطبع كلا، فهو يولد بعد تزاوجٍ بين ذكرٍ وأُنثى، فهذا الاختلاف في التذكير والتأنيث يؤدّي إلى حدوث انسجامٍ ونشأة تركيبٍ جديدٍ، ألا وهو

[1] - ننوّه هنا إلى أنّ هيجل اعتبر الحركة من سنخ الضرورات المنطقية المترتّبة على التناقض، لكنّه لم يتمكّن من إثبات أنّها معلولةٌ للتناقض.

الطفل الوليد؛ فلا الزوج نشأ من باطن الزوجة إثر حدوث تناقضٍ في باطنها، ولا الزوجة نشأت من باطن زوجها إثر حدوث تناقض في باطنه، كذلك لا يمكن عدّ الوليد بأنّه تركيبٌ من هذه النقائض غير المتحقّقة من أساسها. والبحث ذاته مطروحٌ حول كيفية حدوث عملية الفكر وطريقة ترتّب النتائج عليها، فهل يمكن تصوّر أنّ فكرةً ما عندما تتجلّى في الذهن البشري سوف تناقض نفسها بنفسها لتنتج نقيضها ومن ثمّ تتركّب معه في مرحلةٍ ثالثةٍ لتخرج إلى الوجود فكرةٌ أخرى؟! ومن الطبيعي ليس هناك عاقلٌ يقول بذلك، بل هناك فكرتان مختلفتان تركّبتا مع بعضهما لتنتجان فكرةً جديدةً. وكذا هو الحال بين مختلف أفراد المجتمع، اذ تتضارب أفكارهم فيما بينها فيحدث جدلٌ فكريٌّ حتّى يتوصّلوا في نهاية المطاف إلى فكرةٍ ساميةٍ من تلاقح كلّ تلك الأفكار، ولا مجال لادّعاء أنّ فكرتهم واحدةٌ وقد تناقضت مع نفسها لتنتج فكرةً جديدةً. والأمثلة على هذا الصعيد كثيرةٌ ولا حصر لها.

أمّا بالنسبة إلى دور الانسجام في الحركة، نقول: الحركة تعدّ إحدى الحقائق الأصيلة في الطبيعة، وهي المرأة التي تعكس واقع ماوراء الطبيعة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ عدم الانسجام بين الأشياء له دورٌ أساسيٌّ في تركيبها وتكاملها، ولكن مع ذلك لا يمكن ادّعاء أنّ القاعدة العامّة في الطبيعة تقضي بأن تقوم كلّ ذرّةٍ أو جزيئةٍ أو أيّ كائنٍ حيٍّ بإنتاج شيءٍ جديدٍ في باطنه إثر عدم الانسجام الباطني؛ وحتّى لو تنزّلنا وافترضنا صحّة هذا الادّعاء - بصفته قاعدةً جزئيةً وليست كلّيةً[1] - ففي هذه الحالة أيضاً يكون التضادّ هو الناشئ من الحركة وليس العكس. إذن، عدم الانسجام بين الأشياء لا يعدّ دليلاً على حدوث الحركة، وحتّى نشوء أحد الأضداد في باطن ضدّه له تبريرٌ خاصٌّ، فهو حركةٌ بذاته ومن ثم فهو ينضوي تحت قانون الحركة، فالحركة هي العلّة لهكذا تضادّ والعكس غير صحيحٍ. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ التضادّ في أساسه معلولٌ للحركة، لكنّه في الحين ذاته علّةٌ لحركةٍ أخرى بصفته محرّكاً لمحرّكٍ آخر من قبيل العلل الغائية والحركة القسرية.

إذن، عدم الانسجام بهذا الشكل لا يمكن إعمامه على الكون بأسره، وذلك لما يأتي:

أوّلاً: الكون ليس مستقلاً بذاته، بل مرتبطٌ بأمرٍ ماورائيٍّ؛ وحسب القواعد الثابتة فالشيء بما هو شيء بغضّ النظر عن ارتباطه ليس من شأنه التقدّم أدنى خطوةٍ إلى الأمام.

ثانياً: لو تنزّلنا وافترضنا صحّة هذا المدّعى، فعدم الانسجام لا بدّ من أن يكون ناشئاً من الحركة، اذ قال جلّ شأنه في كتابه الكريم: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ تُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِۖ وَتُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَتُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّۖ وَتَرۡزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٖ ٢٧ ﴾.[2]

---

[1] - قال تعالى في كتابه الكريم: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ». سورة الأنعام، الآية 95.

[2] - سورة آل عمران، الآية 27.

وهنا لا يبقى لنا سبيلٌ سوى اللجوء إلى محرّك الحدوث والحدوث التدريجي.[1]

* آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788 - 1860 م)

- سيرته ومنهجه الفكري

الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور هو رائد النزعة التشاؤمية في العالم، ومن هذا المنطلق عدّ حياة الإنسان مجرّد معاناةٍ وعذابٍ، والدنيا مقاماً ملؤه الأحزان والآلام، وقد قضى عمره عازباً ومنقطعاً عن المجتمع، إذ قيل إنّه كان يعاني من أوهام ومخاوف لا أساس لها من الصحّة، وكان يشعر بالخشية من أدنى حركةٍ لا يستأنس بها، ومن جملة ذلك أنّه كان يستيقظ فجأةً من نومه عند صدور أيّ صوتٍ حتّى وإن كان طفيفاً فيبادر إلى حمل سلاحه! يقال إنّه ورث روح التشاؤم هذه من أبيه الذي كان تاجراً كئيباً ضيّق الصدر مـمّا جعله يقدم على الانتحار في نهاية المطاف.

عانى هذا الفيلسوف من حياةٍ ملؤها الحرمان والأسى وواجه عدد من الأحداث الأليمة، كما أنّ مؤلّفاته لم تحظ بشعبيةٍ واسعةٍ في زمانه ولم يُبد الناس رغبةً في قراءتها، لذلك قرّر تدريس علوم الفلسفة بجامعة برلين، لكن أحداً من الطلاب لم يختره كأستاذٍ في استمارات التسجيل الخاصّة بدروس الفلسفة باستثناء ثلاثةٍ منهم عُرف عنهم عدم براعتهم في العلوم العقلية، وفي نهاية المطاف قرّر أن يقوم بتلقين معلوماته لسيّدةٍ كانت تسكن إلى جواره وتزاول مهنة الخياطة، لكنّ النقاش بينهما أدّى إلى نزاعٍ شديدٍ انتهى بالضرب المبرح، فأقامت المرأة عليه دعوى قضائية فغرّمته المحكمة مبلغاً مالياً جرّاء ما فعل.

خلافاً لسلفه ديكارت وأتباعه، فإنّ شوبنهاور لا يرى حجّيةً للمعلومات والتصوّرات المنبثقة من العقل، ويعدّ الحسّ منشئاً لجميع التصوّرات ومبدئاً لكلّ العلوم، في حين أنّ مهمّة العقل ليست سوى التصرّف بما تظفر به الحواسّ. وعلى هذا الأساس فهو يُدرج في ضمن قائمة المثاليين لأنه يعدّ جميع المعلومات غير حقيقيةٍ ويقول إنّ العالم الذي ندركه بالحسّ والعقل - عالم المادة - إنّما هو ذهنيٌّ واستعراضيٌّ محضٌ، وعلى عكس جورج بيركلي الذي كان يعتقد بحقيقة وجود الإدراك والقابلية الإدراكية، فقد كان ينكر ذلك ويعترف فقط بشيءٍ واحدٍ على أنّه ضربٌ من الحقيقة، وهو (الإرادة)، اذ عدّها حقيقة الكون، أي إنّ الإنسان من خلالها قادرٌ على إدراك واقع العالم المحيط به من دون الحاجة إلى الحسّ ولا العقل، فقد أكّد على أنّ الإرادة بحدّ ذاتها عبارةٌ عن حقيقةٍ مطلقةٍ مستقلّةٍ وخارجةٍ عن نطاق الزمان والمكان، وجميع حقائق العالم إنّما هي درجات ومراتب لها.

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 202 - 207.

بناءً على ما ذكر، حتّى وإن أنكر شوبنهاور حقيقة المعلومات وأُدرج في ضمن قائمة أصحاب النزعة المثالية، لكنّه يعترف بوجود عالمٍ واحدٍ حقيقيٍّ ما ورائيٍّ لا يمكن إدراكه عن طريق الحسّ والعقل، وهو عالم الإرادة، وعلى هذا الأساس يمكن عدّه من أصحاب النزعة الواقعية. تبنّى هذا الفيلسوف معتقداتٍ تفرّد بها عن غيره، وهي منبثقةٌ من واقع رؤيته الفلسفية للحياة والتي تمحورت حول اللذّة والمحبّة والمرأة والسعادة الحقيقية، كما أكّد على أنّ الإرادة التي هي أصل العالم وحقيقته، هي كذلك أساس الشرّ والفساد، لأنّها في الأساس واحدةٌ ولكنّها لـمّا دخلت في عالم الكثرة - التعدّد - بهدف استمرار الوجود، تحوّلت لدى الإنسان على شكل أنانيةٍ تجلّت في حبّ الذات وتقديسها مـمّا أسفر عن حدوث نزاعٍ وظهور الشرّ والفساد.

اللذّة عند شوبنهاور هي أمرٌ عدميٌّ، في حين عدّ الألم شيئاً وجودياً، ورأى أنّ علاقة الحبّ بين الرجل والمرأة سببٌ لتعاستهما؛ فحقيقة هذا الحبّ هي أنّ الجنسين يريدان بقاء الحياة واستمرار النسل البشري، والطبيعة بدورها تخدع الإنسان بهذه الأوهام وتغطّي على المآسي والآلام الناجمة عن العلاقات بين الذكر والأنثى في ظلّ هذه الملذّات الزائفة؛ لذلك تساءل بالقول: لماذا يحاول العاشقان كتمان أفعالهما الجنسية عن أعين الآخرين؟ ولماذا تحاول آلاف العيون أن تطّلع على ما يكتنف علاقتهما بوجلٍ وحذرٍ؟ وقد أجاب بنفسه عن ذلك قائلاً: لأنّ الحياة تعيسةٌ من رأسها إلى أخمص قدميها، والعاشقان بدورهما يحاولان نقل هذه التعاسة إلى الأجيال اللاحقة، لذا فإنّهما بفعلتهما هذه يرتكبان جريمةً لا تُغتفر، ومن ثم لو لم يكن لدينا هذا العشق الذكري الأنثوي لوصلت الحياة الدنيا إلى خطّ النهاية ولما حلّت بنا هذه المصائب الأليمة.

امتلك شوبنهاور اعتقاداً راسخاً بالفلسفة البوذية لدرجة أنّه قيّد السعادة الحقيقية بالرياضة النفسية فقط، كما دعا إلى إخماد إرادة الحياة ولا سيّما العلاقات الجنسية لكي ينقطع النسل ولا تبقى ذريةً وينجو النوع البشري من مآسيه اللامتناهية.[1]

المعاناة هي أساس الحياة برأي هذا الفيلسوف، وعدّ اللذّة وازعاً للتغطية على هذه المعاناة وأكّد على كونها أمراً سلبياً، ومن ثم كلّما ارتفعت مرتبة الكائن الحيّ في الحياة زادت آلامه ومآسيه لأنّ شعوره يتزايد أكثر مع ارتفاع درجته الوجودية، لذا فهو يدرك ما سيحدث في المستقبل من بلايا أفضل من غيره. ومن أقواله المعروفة:

- لذّةٌ قصيرةٌ يستتبعها عمرٌ من المرارة.

- إن تزوّجت سوف تقع في هوّة البلايا ولو أعرضت عن الزواج فإنّك لا تنجو من مآسي الحياة.

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 84 - 86 و 410.

- العشق هو أعظم مصيبةٍ تحلّ ببني آدم.
- المرأة التي يعدّها الناس رمزاً للسعادة هي في الواقع أساس البلاء والمصائب.
- من يعاشر الناس يعيش في همومٍ ومن يعرض عنهم فهو يسأم من الحياة.
- العبودية قيدٌ والإيمان بالله صداعٌ.
- ما دامت الروح تدبّ في البدن فلا محيص من الأسى والألم.
- الحياة من أوّلها إلى آخرها ليست سوى نزعٍ واحتضارٍ، بل هي موتٌ محتومٌ يحدث عاجلاً أو آجلاً.
- حينما تحين لحظة الموت يدرك الإنسان أنّه لم ينتفع من حياته بتاتاً.

هذه الرؤية تبنّاها بعض العلماء المسلمين الذين كانت نظرتهم للحياة تشاؤميةً وتعاملوا مع مفاهيم الكون والخلقة بسلبيةٍ، وقد وصف ويليام جيمس كلام هؤلاء بأنّه ليس سوى لقلقة لسانٍ، ومن أبرز الشخصيات الأدبية التأريخية التي اشتهرت بهذه النزعة التشاؤمية هو الشاعر العربي المعروف أبو العلاء المعرّي والشاعر الإيراني عمر الخيام الذي عرف بشعره وفلسفته وبراعته بالرياضيات، فقد قيل إنّ ما أدّى إلى آلامه وحيرته بصفته شاعراً قد زال في شخصيته الفلسفية. وفي عصرنا الراهن انبرى بعض المفكّرين إلى تقليد نظرائهم الغربيين لأسباب عديدة لا مجال لذكرها هنا، لذلك دوّنوا مؤلّفاتٍ أمست كالسهام الراكزة في قلوب الشباب فجعلوهم يشعرون باليأس والإحباط من الحياة لدرجة أنّ بعضهم ارتكب حماقةً عظمى وأقدم على الانتحار، وللأسف فإنّ هذه المساعي ما زالت متواصلةً على قدمٍ وساقٍ يوماً بعد يومٍ وأعداد المنضوين تحت مظلّة الأفكار المنحرفة في تزايدٍ مستمرٍّ. من جملة هؤلاء الكتّاب والمفكّرين الكاتب الإيراني صادق هدايت الذي وصف ويليام جيمس مدوّناته بالخنزير الذي يتأوّه تحت السكّين التي تذبحه أو كالجرذ الذي يئنّ وهو يحتضر.

وفي مقابل أمثال نيتشه وشوبنهاور وأبي العلاء المعرّي وعمر الخيّام، هناك فلاسفة وحكماء متفاؤلون ينظرون إلى الحياة بنظرةٍ إيجابيةٍ ومعظمهم من الذين يتنّون نزعاتٍ دينيةً، والشاعر العارف مولوي عبّر بأشعاره عن هذه النزعة الفكرية اذ يزخر كلامه بالحيوية والتفاؤل والمحبّة، فقد عدّ الإنسان مثالاً للبهجة واللذّة والسعادة، وأكّد على أنّه لو سخّر حياته لتحقيق هذه الطموحات الرائعة لزالت الآلام والمآسي من الدنيا ولتحوّلت الحياة بأسرها إلى بهجةٍ وطمأنينةٍ وسرورٍ، وفي الحين ذاته نوّه على أنّ من يروم بلوغ هذا الهدف عن طريق الخمر أو النساء أو الغناء فهو مخطئٌ وسفيهٌ. كما أنّ الشاعرين الشهيرين سعدي وحافظ الشيرازيين وسائر الشعراء العرفاء من أمثالهم، سلكوا هذا النهج الفكري ونظموا أشعاراً جميلةً تزخر بالتعابير والمفردات الكنائية التي لا يدرك كُنهها إلا من كان بارعاً في هذا الفنّ.

والجدير بالذكر هنا أنّ النزعة التفاؤلية لا تقتصر على العرفان والتصوّف، بل هي ميزةٌ لكلّ مؤمنٍ وتقيٍّ، فعدم الإيمان هو في الواقع نقصٌ يسفر عن انعدام الاتّزان في شخصية الإنسان، ومن ثم ينجم عن ذلك تزلزلٌ شخصيٌّ يوقع الإنسان في حبائل المعاناة والمآسي. الإيمان في واقع الحال له القابلية على إيجاد تحوّلٍ في الأوضاع النفسية للإنسان، فمن شأنه تغيير الألم والحزن إلى لذّةٍ وسرورٍ، ومن المعهود أنّ كلّ من انتهل من فيض التعاليم الإسلامية يدرك جيداً حينما يحلّ به البلاء بأنّه عبدٌ لله سبحانه ومصيره الرجوع إليه بعد الموت؛ والشواهد والحكايات على هذه الحقيقة كثيرةٌ، لذا نكتفي هنا بذكر الحكاية الآتية مثالاً على تحلّي المؤمنين بالصبر والسعي لإدخال السرور في نفوس الآخرين في أحلك الظروف: الصحابي أبو طلحة كان يحب ابنه حبّاً شديداً، فمرض فخافت زوجته أُمّ سليم عليه الجزع حين شارف على الموت، لذلك طلبت منه الذهاب إلى النبيّ ﷺ، ولكن فور خروجه من داره توفّي الولد، فسجّته بثوبٍ وعزلته في ناحيةٍ من البيت، ثمّ تقدّمت إلى أهل بيتها وطلبت منهم ألّا يخبروا أبا طلحة بهذه المصيبة المفجعة.

بعد ذلك بادرت مباشرةً إلى إعداد طعامٍ وتزيّنت وعطّرت نفسها، ولـمّا جاء أبو طلحة من عند رسول الله ﷺ، سألها: ما فعل ابني؟

فقالت له: هدأت نفسه.

ثمّ قال: هل لنا ما نأكل؟

فقامت فقرّبت إليه الطعام، ثمّ تعرّضت له فوقع عليها، فلمّا اطمأنّ، قالت له: يا أبا طلحة، أتغضب من وديعةٍ كانت عندنا فرددناها إلى أهلها؟

فقال: سبحان الله، لا.

فقالت: ابنك كان عندنا وديعةً، فقبضه الله تعالى.

فقال أبو طلحة: فأنا أحقّ بالصبر منك.

ثمّ قام من مكانه فاغتسل وصلّى ركعتين، وبعد ذلك انطلق إلى النبيّ ﷺ فأخبره بما فعلت زوجته، فقال له رسول الله ﷺ: «**فبارك الله لكما في وقعتكما**»، ثمّ قال رسول الله ﷺ: «**الحمد لله الذي جعل في أُمّتي مثل صابرة بني إسرائيل**». فقيل: يا رسول الله، ما كان من خبرها؟

فقال: «**كان في بني إسرائيل امرأةٌ وكان لها زوجٌ ولها منه غلامان، فأمرها بطعامٍ ليدعو عليه الناس؛ ففعلت، واجتمع الناس في داره فانطلق الغلامان يلعبان، فوقعا في بئرٍ كانت في الدار فكرهت أن تنغّص على زوجها الضيافة، فأدخلتهما البيت وسجّتهما بثوبٍ، فلمّا فرغوا دخل زوجها، فقال: أين ابناي؟ قالت: هما في البيت. وإنّها كانت تمسّحت بشيءٍ من الطيب وتعرّضت للرجل حتّى وقع عليها، ثمّ قال: أين ابناي؟ قالت: هما في البيت، فناداهما أبوهما فخرجا يسعيان، فقالت المرأة: سبحان الله، والله لقد كانا ميتين، ولكنّ الله تعالى أحياهما ثواباً لصبري**».[1]

* أُوجست كونت Auguste comt (1798 - 1857 م)

أوجست كونت مفكّرٌ اجتماعيٌّ فرنسيٌّ وأحد فلاسفة القرن التاسع عشر، ويعدّ مؤسّساً للفلسفة الوضعية، كما أنشأ مفهوم العلم الاجتماعي الذي يعرف اليوم بعلم الاجتماع، وقد عارض الفلسفة العقلية والنظرية اذ ذهب إلى القول بالفلسفة الحسّية التي تعتمد على العلم، فالفلسفة عنده تعني بيان العلاقات بين مختلف العلوم وتتضمّن بعض الفرضيات الشاملة التي يمكن الاعتماد عليها في جميع العلوم أو أغلبها؛ وقد عدّها فلسفةً نظراً لتشابهها مع المباني الفلسفية الأولى من حيث العموم والكلّية.

ومن الجدير بالذكر أنّ الفلسفة التي أرسى دعائمها هذا المفكّر الفرنسي والتي عرفت تحت عنوان الفلسفة الوضعية (Positivism)، تعدّ أبرز مصداقٍ من مصاديق الفلسفة الحسّية.[2]

- ماهية الحقيقة

قال بعضهم لو أخذنا الإنسان بما هو إنسان بنظر الاعتبار لوجدنا أنّ الحقيقة عبارةٌ عن فكرٍ كامنٍ في ذهنه بحيث ينسجم مع سائر أفكاره، ومعنى ذلك أنّ كلّ فكرةٍ تكتنف ذهن الكائن البشري ولا تتعارض مع منظومته الفكرية فهي تعكس أمراً حقيقياً، لكنّها إن تعارضت مع ما في الذهن فهي ليست كذلك. ولو أخذنا المجتمع ككلٍّ بعين الاعتبار، لوجدنا أنّ الحقيقة تمثّل كلّ ما اتّفقت عليه أذهان العلماء في إحدى الحقب الزمنية، فإذا اتّفق الناس لسنوات عدّة أو طوال حياة جيلٍ من الأجيال على فكرةٍ معيّنةٍ، فهذه الفكرة تجسّد حقيقةً من الحقائق الثابتة. وعلى هذا الأساس عرّفوا الحقيقة كما يأتي: هي الفكرة التي يتّفق عليها بعض الناس خلال حقبةٍ من الزمن.

---

[1] - محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 79، ص 150 - 151.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 61 - 64.

حينما نطرح على هؤلاء السؤال الآتي: إذا ما اعتقد أُناسٌ في حقبةٍ زمنيةٍ أخرى بفكرةٍ تختلف عن تلك التي اعتقد بها سلفهم، فأيّ الفكرتين تعكس الحقيقة بحذافيرها؟ فسوف يجيبون: الحقيقة في عهد الجيل الجديد تختلف عن تلك الحقيقة التي كانت في زمان سلفهم، ذلك لأنّ السلف اتّفقوا عليها بالشكل الذي ارتأوه يجسّدها حقّاً، إلا أنّ أفكار الجيل الجديد تختلف، ومن ثم تكون الحقيقة شيئاً آخر؛ وهذا لا يعني كون إحدى الحقيقتين باطلةً، بل كلاهما حقيقتان لا شكّ في صدقهما. مثال ذلك أنّ علماء الفلك طوال ألفي عامٍ بعد بطليموس كانوا يعتقدون بأنّ الأرض هي مركز الكون وأنّ الكواكب التسعة - الأفلاك التسعة - تدور حولها، والشمس بصفتها أكبر هذه الكواكب أطلقوا عليها اصطلاح (فلك الأفلاك) وعدّوها هي التي تحرّك هذه الكواكب وقالوا إنّ كلّ كوكبٍ له حركتان، إحداهما حول الأرض والأخرى حول نفسه، اذ تدور الشمس وسائر الكواكب حول الأرض مرّةً واحدةً خلال أربع وعشرين ساعةً، وهذه الحركة هي التي تسبّب حدوث الليل والنهار. نعم، هذه العقيدة تداولها علماء الفلك وغيرهم جيلاً بعد جيلٍ طوال عشرين قرناً من الزمن على أقلّ تقديرٍ، ولكن في عهد كوبرنيكوس وجاليليه تمّ تفنيد هذه النظرية وقيل إنّ الأرض هي التي تدور حول الشمس؛ أي إنّ الحقيقة تغيّرت لأنّ الناس في هذا العهد طرحوا هذه الفكرة! ففي تلك الآونة كانت الحقيقة دوران الشمس حول الأرض، وفيما بعد تغيّرت الحقيقة لتصبح الأرض هي التي تدور حول الشمس وكأنّ الأمرين كلاهما ثابتٌ حقّاً بحيث كانت بذاك الشكل في عهد بطليموس وبقيت كذلك لمدّة ألفي عامٍ، ثمّ ظهرت بحلّةٍ جديدةٍ في عهد كوبرنيكوس وجاليليه لتكون بهذا الشكل! نعم، هذه هي المعرفة الحقيقية التي أكّد عليها الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت.[1]

- حقيقة أوجست كونت وإجماع المسلمين

الحقيقة التي ذكرت في نظرية أوجست كونت والتي تبنّاها المفكّر الفرنسي فيليسيان شالاي أيضاً، لها شبيهٌ في الأوساط العلمية الإسلامية، ألا وهو الإجماع الذي ذهب إليه أهل السنّة.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ علماء الفريقين شيعةً وسنّةً يعدّون الإجماع حجّةً، لكنّ نظرية الشيعة على هذا الصعيد تختلف مع ما ذهب إليه أهل السنّة والجماعة الذين يقولون إنّ اتّفاق العلماء حجّيةٌ بذاته، وهذا يعني أنّ أيّ اتّفاقٍ يحدث حول إحدى المسائل الفقهية في أيّ زمنٍ كان فهو يثبت صحّة هذه المسألة حتّى وإن اتّفق العلماء الذين سبقوهم على حكمٍ آخر يتعارض مع هذا الحكم الجديد معتبرين أنّ كلا الحكمين مطابقان للحقيقة والحكم الثاني يعدّ حقيقةً ثانيةً، فإن أجمع علماء القرن الهجري الثاني مثلاً على حلّية كذا أمرٍ فهو حلالٌ حتّى وإن حكم سلفهم في القرن الهجري الأوّل بحرمته، لأنّ كلّ حكمٍ لا بدّ وأن يكون مطابقاً للواقع في زمانه

---

[1] - المصدر السابق، ج 13، ص 448 - 449.

شريطة اتّفاق آراء العلماء عليه، اذ استندوا في رأيهم هذا إلى قول رسول اللهﷺ: «**لا تجتمعُ أُمّتي على خطأ**». إذن، فحوى هذا الكلام أنّ الحكم الشرعي الذي أقرّه الله عزّ وجلّ في القرن الأوّل يختلف عن ذلك الحكم الذي أقرّه في القرن الثاني، ودواليك ذلك في كلّ زمانٍ.

علماء الأصول أطلقوا على هذه النظرية عنوان (التصويب) ووصفوا القائلين بها بـ (المصوِّبة)، وهي تختلف عن نظرية أتباع أهل البيت (عليهم السلام) الذين عدّوا اجماع العلماء بأنّه كاشفٌ للحقيقة وليس عينها، أي إنّه يكشف عن حكم الله سبحانه وتعالى الذي لا يطرأ عليه التغيير حتّى وإن اتّفق العلماء في أحد الأزمنة على خلافه. مثلاً لو أجمع علماء القرن الثالث عشر الهجري على حلّية أحد الأمور ومن ثمّ اتّفق علماء القرن الرابع عشر الهجري على حرمته، فلا ريب حينئذٍ من كون الحكم الشرعي الواقعي هو إمّا الحلّية أو الحرمة فقط، لذا لا بدّ من أن تكون إحدى الفئتين قد وقعت في خطأ. على هذا الأساس لا يعدّ الشيعة إجماع العلماء في أحد الأزمنة حجّةً إلا إذا تطابق مع رأي المعصوم بنحوٍ ما.

إذن، النظرية التي طرحها العلماء الغربيون من أمثال إيمانوئيل كانط وفيليسيان شالاي في المجال المعرفي تتطابق مع ما ذهب إليه المصوِّبة من المسلمين، ومن المؤكّد أنّهم جميعاً قد أخطأوا. قد يعترض معترضٌ هنا ويقول: ما الذي يثبت أنّ الحقيقة لا تتغيّر على مرّ العصور، فقبل أكثر من ألفي عامٍ ربّما كانت الشمس وسائر الكواكب السيارة تدور حول الأرض، ومن ثمّ طرأ تغييرٌ جذريٌّ على هذا النظام الفلكي فأصبحت الأرض وسائر الكواكب تدور حول الشمس؟! نقول في الردّ على هذا الكلام: الحقيقة لا يمكن أن تتغيّر تبعاً لتغيّر التعابير الاصطلاحية، وأُوجست كونت بدوره غفل عن هذا الأمر؛ فمن خصوصيات الفكر الذاتي أنّه يحكي عن أمرٍ ماورائيٍّ هو الواقع بعينه. حينما تجول في خاطري فكرة أنّ اليوم هو الجمعة وليس السبت، فهذا الهاجس يحكي عن حقيقةٍ؛ وهناك سؤالٌ دائمٌ لا يفارق ذهني، وهو: هل أنّ أفكاري تنطبق مع الواقع أو لا؟ فهذا السؤال يبقى يراود ذهني حتّى وإن غيّرتم اسم هذا اليوم. إنّ الحقيقة لا يمكن أن تكون شيئين، فالأرض قبل أكثر من ألفي عامٍ لم تكن مركزاً ثابتاً تدور حوله الشمس وسائر الكواكب السيارة والآن أصبحت متحرّكةً بعد أن تحوّلت الشمس إلى مركزٍ ثابتٍ. من المؤكّد أنّ حسابات الكون منذ بادئ خلقته كانت تجري في إطارٍ متّسقٍ ونظامٍ ثابتٍ، فإمّا كانت الشمس هي المحور الذي تدور حوله الكواكب وما زالت إلى يومنا هذا، أو أنّ الأرض هي المحور منذ تلك اللحظة وإلى الآن، إذ ليس من الممكن أن يكون كلا الأمرين صائبين، لأنّ الحقيقة واحدةٌ ولا يمكن تغييرها على أساس كلّ نظريةٍ تطرح. نعم، الحقيقة أمرٌ توقيفيٌّ ولا يمكن لأحدٍ زعم أنّه يعرّفها بصيغةٍ معيّنةٍ وفقاً لآرائه الخاصّة، ومن ثمّ يزعم أنّ الحقّ فيما قال حتّى وإن تعارض مع الآراء الاخرى المتّفق عليها؛ فالحقيقة حقيقةٌ ولا أحد يمتلك الخيار في تعريفها كيفما شاء، ومهما كان التعريف فالسؤال يبقى مطروحاً.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا التعريف للحقيقة يمكن أن ينطبق على الأحاسيس والحقوق، وليس هناك أيّ مسوّغٍ لطرحه على صعيد المسائل العلمية؛ فكثير من المسائل الحقوقية مرتبطةٌ بمشاعر الإنسان وعواطفه بحيث تتغيّر مع تغيّر الزمان، ومثال ذلك تنوّع المتطلّبات الاجتماعية في مختلف العصور، فكثير من الأشياء التي يحتاج إليها المجتمع في هذه الأيام تختلف عمّا احتاجته المجتمعات السالفة قبل قرنٍ أو عدّة قرونٍ من الزمن؛ لذا إن تعلّقت إرادتهم بشيءٍ فهو يمسي حقّاً لهم، ومن المؤكّد أنّه ليس من الصواب بمكانٍ ادّعاء أنّ الحقيقة في تلك الآونة تختلف عن الحقيقة في هذه الأيام أو أنّها ستتغيّر مستقبلاً.[1]

- الدِّين ثمرةٌ للجهل

ادّعاء أنّ الدين وليدٌ لجهل الإنسان طُرح في إطارين، فما ذكره أوجست كونت على هذا الصعيد يختلف عمّا قاله عالم الأحياء والفيلسوف البريطاني هربرت سبنسر ومن حذا حذوه؛ إذ ذهب الأوّل إلى أنّ الحوادث التي شهدتها البشرية هي السبب في ظهور الدين، إذ إنّ بني آدم بطبعهم يعتقدون بقانون العلّية، لكنّ الأسلاف من داعي جهلهم بمنشأ هذه الحوادث حاولوا نسبتها إلى قوى غيبية كالآلهة وأمثالها؛ لذلك نسب المطر إلى إلهٍ خاصٍّ أطلق عليه (إله المطر) إثر عدم علم الناس آنذاك بالأسباب الفيزيائية التي أدّت إلى تبخّر المياه وتكثّفها في السماء ومن ثمّ نزولها على هيئة قطرات ماءٍ، وكذا هو الحال بالنسبة إلى سائر الظواهر الكونية والحوادث الطبيعية. إذن، يرى أوجست كونت أنّ الله مجرّد فكرةٍ تراود ذهن الإنسان، أي أنّه مرحلةٌ من مراحل المعرفة المطروحة في مبحث التوحيد. أمّا سبنسر فقد سلك منهجاً آخر في تفسير الدين والإيمان بالله تعالى، اذ قال إنّ الإنسان في بادئ الأمر يعتقد بازدواجية شخصيته المكوّنة من روحٍ وبدنٍ فتراود ذهنه أفكاراً عديدةً وبما فيها تلك الأحلام التي يراها في عالم المنام، اذ يرى بعض الموتى أحياناً فيتصوّر أنّهم أرواحٌ من عالمٍ آخر غير هذا العالم المادّي الذي نعيش فيه، لأنّه متأكّد من وجود أجسادهم تحت التراب؛ لذا يمكن اعتبار هذا الشعور بأنّه السبب في اعتقاد الإنسان بوجود روحٍ في بدنه، ومن ثمّ يعمّم ذلك على كلّ شيءٍ في الكون معتبراً إيّاه ذا روحٍ، وعندما يبتلى بالكوارث الطبيعية يتصوّر أنّه يواجه إنساناً عظيماً فائق القدرة فيبادر إلى تقديم الهدايا ونحر القرابين له، وتارةً يحاول التزلّف له بشتّى الوسائل والأفعال. هذه التصرّفات بزعم سبنسر تعني تقديس الطبيعة، لذلك عدّها الخطوة الأولى لعبودية القوى الطبيعية.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ أوجست كونت عدّ الإيمان بالله أمراً ذهنياً (فكرياً) وفسّره على هذا الأساس، في حين أنّ سبنسر أوعزه إلى الخشية من القوى الطبيعية التي يتصوّر الإنسان بأنّها نظير الإنسان الجبّار الذي يمتلك قوى

---

[1] - المصدر السابق، ص 463 - 465.

فائقة فيتملّق لها ويقدّم الهدايا والقرابين لها، اذ وصف العبودية بأنّها تشابه تملّق الإنسان لمن هو أقوى منه بغية اتّقاء شرّه.

استناداً إلى هذه النظرية، حينما يزول الجهل بالعلل - برأي أوجست كونت - سوف يدرك الإنسان أنّ الكائنات بجماداتها وحيواناتها وبشرها، لا روح لها، فيتأكّد من تجرّد البحر والأرض والمطر من الروح، كما يشكّ بوجودها في بني جلدته أيضاً؛ ومن ثم ستنتفي الحاجة في نفسه إلى العبودية ويدرك أن لا حاجة إلى الدين مع انتفاء الجهل ووجود العلم.

الباحث أنور خامه اي هو من جملة الذين تصدّوا إلى تفنيد هذه النظرية، وقال إنّها باطلةٌ لعدّة أسبابٍ، أحدها أنّ التجربة أثبتت خلافها، اذ نجد بين الجهلة نماذج شتّى، فمنهم متديّنون وبعضهم ملحدون وآخرون مشركون؛ كما نجد هذه التوجّهات نفسها بين شتّى العلماء الأمر الذي يدلّ بوضوحٍ على عدم ارتباط التديّن بالعلم والجهل؛ فلو كان الاعتقاد بوجود الله تعالى وليداً لجهل الإنسان بما يجري حوله لترتّب على ذلك أنّ الجهلة في كلّ المجتمعات يصبحون أكثر الناس تديّناً ومن ثم لأمسى العلماء أكثر الناس إلحاداً، وعلى هذا الأساس كلّما تزايد علم الإنسان لا بدّ من أن يترسّخ الإلحاد في نفسه أكثر والعكس صحيحٌ، في حين أنّ الحقيقة على خلاف ذلك تماماً والشواهد كثيرةٌ لا حصر لها، ولا سيّما العالم الشهير داروين الذي طرح نظرية النشوء والتطوّر، فهو لم يكن ملحداً بتاتاً.

- الله في فكر أوجست كونت

نقل المفكّر الفرنسي كاميل فلاماريون عن أوجست كونت كلاماً تتّضح من خلاله الصورة التي تبنّاها العلماء حول الله تعالى حينما كان المجتمع الغربي قابعاً تحت سلطة الكنيسة، اذ قال: «**العلم هو والد الطبيعة، وهو الذي عزل الإله عن عمله وهمشّه، ومن ثمّ قدّم له الشكر والثناء على خدماته المؤقتّة وأبقاه وحيداً في عرشه العظيم**». هذا الكلام غامضٌ وأشبه ما يكون بكنايةٍ فحواها أنّ العلم هو الرائد في الطبيعة وكأنّه هو الله الذي تؤمن به البشرية، وأراد من ذلك إثبات أنّ البشرية في سالف العصور كانت تفسّر كلّ حادثةٍ تفسيراً ماورائياً وتنسبها إلى الإله أو الآلهة، فعلى سبيل المثال عندما يصابُ أحدٌ بحمّى شديدةٍ كان الناس يتساءلون عن السبب في ذلك، فيُقال لهم إنّ الإله هو الذي ابتلاه بهذا الداء؛ ومن الطبيعي أن هم لا يقصدون من ذلك أنّ تسيير الكون بيد الله عزّ وجلّ، بل كانوا يعتقدون بأنّه كالكائن المجهول ومثل الساحر البارع الذي يبهر الناس بسحره اذ يقرّر فجأةً بأن يبتلي فلاناً من الناس بالحمّى من دون أيّة مقدّماتٍ. هذا هو واقع المعتقدات السالفة لبني آدم، ولكن لـمّا تطّورت العلوم واكتشفت حقائق الظواهر الطبيعية والحالات التي تطرأ على الإنسان، ثبت بشكلٍ صريحٍ

أنّ الحمّى ليست ناشئةً من الإله الغائب عن الأنظار، بل تنشأ من أسباب طبيعية عديدة وبما فيها دخول بعض الميكروبات في البدن؛ وهنا تراجع الناس عن الاعتقاد بوجود الإله خطوةً إلى الوراء، ولكنّهم مع ذلك تساءلوا قائلين: حتّى وإن كانت الميكروبات هي السبب في طروء الحمّى على المريض، ولكن من ذا الذي خلقها؟ وبعد ذلك اكتشف العلم السبب الذي يؤدّي إلى نشأة هذه الميكروبات، وهنا أيضاً تراجع اعتقاد الناس بالإله خطوةً إلى الوراء. وهكذا توالت الأحداث وتكرّرت التساؤلات والاكتشافات العلمية فعرفت البشرية الأسباب الحقيقية الكامنة وراء كثير من الحوادث والظواهر الكونية، وحتّى ما لم يتمّ اكتشافه لم يعُد بعد ذلك سبباً لاعتقاد الناس بالأمور الغيبية لأنهم أدركوا من خلال هذه النهضة العلمية الواسعة أنّ لكلّ شيءٍ علّةً طبيعيةً، وشيئاً فشيئاً تضاءل التديّن في المجتمعات إذ لم يبق مبرّرٌ للإيمان بالقوى الغيبية والإله أو الآلهة التي قيل إنّها تحكم الكون وتسيّره. وعلى هذا الأساس وصف أوجست كونت الإله بأنّه كالمسؤول الهامّ في أحد مراكز العمل، لكنّه على مرّ الزمان يوكل مهامّه إلى من هو أجدر منه فيتخلّى عن عمله بالتدريج إلى أن يهمّش بالكامل ولا تبقى له وظيفةٌ يزاولها، ومن ثمّ يقوم المسؤول الجديد بتقديم الشكر والثناء له على خدماته السابقة ويحيله على التقاعد إلى الأبد!

وصف أوجست كونت الإله بأنّه والد الطبيعة، وهذا التحوّل الفكري يشير إلى تأثّره بتعاليم الكنيسة، فهو رغم خروجه عن النصرانية إلا أنّ رؤيته بالنسبة إلى الربّ بقيت متأثّرةً بهذه الديانة، واعتقاده هذا بطبيعة الحال يدلّ على عجزه عن تحرير نفسه من التعاليم المسيحية التي ترسّخت في نفسه إبّان طفولته. نستخلص من مجمل آراء هذا الفيلسوف أنّ الله تعالى جزءٌ من أجزاء الكون الطبيعية حاله حال أيّ عنصرٍ آخر، لكنّه مجهولٌ وغامضٌ، اذ قسّم الظواهر الطبيعية إلى معلومةٍ ومجهولةٍ، ومن ثم فإنّ كلّ ظاهرةٍ مجهولةٍ لا بدّ من أن تنسب إلى عاملٍ مجهولٍ أيضاً، وهذا يعني وجود تناسبٍ عكسيٍّ بين الأسباب والظواهر، إذ كلّما يتمّ اكتشاف العوامل المسبّبة للظواهر الطبيعية سوف يتضاءل إثرها عدد العوامل الغامضة. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ هذا النمط الفكري في عهد أوجست كونت لم يكن يقتصر عليه فحسب، بل كان نزعةً فكريةً عامّةً سادت بين الكثير من الناس في تلك الآونة.[1]

- مهمّة الإله في الكون

قيل إنّ أساس الإيمان هو معرفة الإنسان مقام الربّ ومكانته في الكون والوظائف التي تُنسب إليه، ولكن هل يوجد مكانٌ مخصّصٌ له في الكون كسائر الكائنات بحيث نعدّه جزءاً من أجزاء هذا العالم المحيط بنا؟ وهل من الصواب زعم أنّه يقوم بمهامّ وأعمال إلى جانب سائر القوى الطبيعية التي تتولّى وظائف محدّدة؟ لو افترضنا أنّ

[1] - المصدر السابق، ج 1، ص 482 - 483.

الأمر كذلك، فما هي مهمّته وما الوظائف الملقاة على كاهله وكيف ينجزها؟ كيف بإمكاننا تشخيص أعماله عن سائر الأعمال التي تبدر من غيره؟ فما هي المعلولات المنسوبة له وما هي المعلولات المنسوبة لغيره؟

النتيجة التي تترتّب على هذا النمط الفكري هي أنّ من يريد معرفة الله تعالى يجب عليه طلبها عبر البحث والتحرّي في المجهولات والأمور الغامضة، وهذا يعني انحسار نطاق هذه المعرفة مع اسكتشاف مقدارٍ أكبر من المجهولات، أي كلّما تنامى العلم لا بدّ من أن تتقلّص العقيدة بالإله؛ لذا لو أنّ البشرية يوماً تمكّنت من معرفة جميع المجهولات سوف لا يبقى مجالٌ للإيمان بالله تعالى، بل يصبح الناس في غنىً عن ذلك! وعلى هذا الأساس لا يبقى شيءٌ في الكون يدلّ على وجود الله إلا ما كان مجهولاً وغير مكتشفٍ من قبل العلم البشري، ومن ثمّ فكلّ ما هو معلومٌ لا يمتّ بصلةٍ إليه ويكون خارجاً عن نطاق الاعتقاد به، أي إنّ الكائنات والظواهر الطبيعية على وفق هذه الرؤية ليست آياتٍ له. من المؤكّد أنّ هذا التوجّه الفكري عارٍ عن الصحّة وهو الضلال المبين، ومن يتبنّاه يكون مجحفاً بحقّ الله العليّ القدير: «**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ**».[1]

إنّ أساس معرفة الله تعالى هي الاعتقاد بأنّه تبارك شأنه ربّ الكون وكلّ ما فيه بحيث لا يعزب عنه شيءٌ، وكلّ ما في الكون مظهرٌ لعظمته وعلمه وحكمته وإرادته ومشيئته، فالعالم وما فيه من كائنات، آياتٌ لكماله وجماله وجلاله؛ ولا ريب في عدم وجود اختلافٍ بين ما كانت علّته معلومةً وما كانت علّته مجهولةً، لأنّ كلّ شيءٍ في الكون - من ظواهر وعناصر - متقوّمٌ بالله الذي لا يحدّه زمانٌ ولا مكانٌ، فهو المفيض الأوّل الذي أوجد كلّ موجودٍ ولولاه لما دبّت الحياة في الكون بتاتاً. لذا، ليس من اللائق بكلّ عاقلٍ وحكيمٍ أن ينخرط وراء أفكار الكنيسة ويجعلها منطلقاً لإنكار وجود الله سبحانه وتعالى كما فعل أوجست كونت الذي قيّد وجود الربّ في جانبٍ من جوانب الحياة بحيث إنّه لو لم يلفيه هناك لأنكره. هذا الإنكار في الواقع حقٌّ لأنّ الإله الذي يكون مقيّداً في جانبٍ من جوانب الكون ولا تعمّ سلطته الكائنات بأسرها، فلا بدّ من إنكاره ورفض ربوبيته، فهو ليس إلهاً من الأساس؛ ومن المؤكّد أنّ البحث عن الربّ بهذا الأسلوب يناظر سؤال من يمتلك ساعةً فيقول: هل هناك صانعٌ صنع هذه الساعة؟ ومن ثمّ يبادر إلى البحث عن صانعها بين أجزائها الداخلية، وبعد أن يعجز من البحث والتحرّي في باطنها، يقول: لم أجد صانعها فيها! ومن ثم يقول: ما دمت لم أجد صانع الساعة فيها، فإنّي لا أصدق بوجود صانعٍ صنعها. إنّ هذا الأسلوب الاستدلالي بكلّ تأكيدٍ عبثٌ محضٌ ولا طائل منه. أو مثل سؤال من يرتدي قميصاً فيقول: هل هناك خياط خاط هذا القميص؟ فيبادر إلى البحث عنه في جيوبه، ثمّ يقول: لم أجد الخياط في جيوبه! ومن ثم يقول: ما لم أجد الخياط في هذه الجيوب، فلا أصدّق بأنّ الثوب قد خاطته يداه.

---

[1] - سورة الأنعام، الآية 91.

تعاليمنا الإسلامية السمحاء ترفض هذا النحو من التفكير جملةً وتفصيلاً، فالله عزّ وجلّ بعقيدتنا ليس من سنخ العلل الطبيعية، لذلك لا مسوّغ للبحث عنه في هذا العالم المادّي المحدود، وكلّ من يدّعي غير ذلك فهو لا يعرفه حقّ معرفته وليس للتديّن مكانٌ في نفسه. معرفة الله تعالى تعني الاعتقاد بكون عالم الطبيعة بأسره عبارةً عن وحدةٍ واحدةٍ صنعت بقدرته وحكمته، وعدم توهّم أنّه مقتصرٌ على تلك الأمور الغامضة علينا والتي لا نعرف أسباب وجودها بحيث لو تعرّفنا على العوامل الطبيعية التي أسفرت عن حدوثها في ظاهر الحال سوف ننسبها إليها وكأنّ الله تعالى ليس له أثر في إيجادها.[1]

- مراحل الفكر البشري

الحياة الفكرية للبشر برأي أوجست كونت مرّت في ثلاث مراحل أساسية، وللأسف الشديد فقد تبنّى بعضهم هذه الفكرة رغم سخافتها وهشاشتها على وفق مبادئنا الفلسفية الإسلامية.

وهذه المراحل هي عبارةٌ عمّا يأتي:

أوّلاً: مرحلةٌ ربّانيةٌ

في هذه المرحلة كان الناس ينسبون الحوادث الكونية إلى قوى ماورائيةٍ ويعدّون كلّ كارثةٍ بأنّها من فعل الإله أو الآلهة.

ثانياً: مرحلةٌ فلسفيةٌ

أدرك الناس خلال هذه المرحلة مبدأ العلّية في الكون لكنّهم لم يعرفوا حقائق العلل التي تتسبّب في وقوع الأحداث الكونية وسائر الظواهر الطبيعية، لذلك كانوا ينسبون كلّ شيءٍ إلى علّةٍ كامنةٍ في باطن الطبيعة نفسها؛ ومن ثم توجّهت أنظارهم نحو وجود قدرةٍ ماورائيةٍ فبادروا إلى الحكم بسيطرتها على الكون وتسييرها للحوادث الطبيعية من دون أن يستندوا إلى أيّ برهانٍ في ذلك. وبما أنّ الإنسان في هذه الفترة لجأ إلى الاستنتاجات العقلية والحسابات الفلسفية، فقد اكتفى بالقول بوجود علّةٍ لكلّ حادثٍ من دون أن يبحث عن ماهيتها ومختلف ميزاتها التي تشخّصها.

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 483 - 485.

ثالثاً: مرحلةٌ علميةٌ

تعرّفت البشرية في هذه المرحلة على تفاصيل علل الحوادث والظواهر الطبيعية، فأعرضت عن النزعة الفلسفية بالكامل واتّجهت نحو الفكر التجريبي والنزعة الظواهرية فبدأت تنسب كلّ ما يجري حولها إلى علّته الطبيعية وتمكّنت من الربط بين مختلف العلل، وإثر ذلك اتّضح لها بالكامل وجود سلسلةٍ تربط هذه الظواهر مع بعضها البعض، والعلم الحديث أيّد هذه الفكرة، لذلك وصفت هذه المرحلة بأنّها علميةٌ.

هذه المراحل الثلاثة صحيحةٌ فيما لو أخذنا التوجّهات الفكرية لعامّة الناس بنظر الاعتبار، ففي العهود الأولى كانوا ينسبون الكوارث الطبيعية والأمراض التي تصيبهم إلى كائناتٍ غيبيةٍ كالجنّ والشياطين، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الفكر الهشّ الذي ينمّ عن الجهل نجده اليوم سائداً بين بعض المثقّفين أيضاً، ففي قارّة أوروبا نفسها هناك من يعتقد بتأثير هذه القوى الغامضة. وبعد أن تطوّر المجتمع شيئاً ما، أدرك الإنسان حقيقة النظام الطبيعي الحاكم على الكون واطّلع على الأسباب التي تسفر عن حدوث بعض الكوارث والأمراض فأصبح يفكّر فيها، وهو في هذه الحالة يناظر من لديه معلوماتٌ طبيةٌ واسعةٌ لكنّه ليس طبيباً. وفي المرحلة الأخيرة اتّسع نطاق العلوم وبدأ الإنسان يحلّ العقد واحدةً تلو الأخرى إلى أن أدرك وجود ارتباطٍ بين مختلف الظواهر والأحداث الطبيعية عن طريق تجاربه العلمية رغم أنّ هذا الأمر ليس جديداً في تأريخ المجتمعات البشرية، لكنّه تزايد إثر النزعة التي سادت نحو الاكتشاف والمعرفة ممّا أدّى إلى إيجاد قدرةٍ لدى الإنسان على تفسير الظواهر بعضها ببعض.

من المؤكّد أنّ فهم عامّة الناس في هذا المجال ليس حجّةً، بل هو خاطئ لأنّنا إن أردنا تقسيم مراحل الفكر البشري فلا بدّ من الاعتماد على آراء العلماء والمفكّرين، ومن هذا المنطلق فإنّ هذه المراحل خاطئةٌ من أساسها ولا يمكن الاعتماد عليها لإثبات المدّعى، ناهيك عن أنّ العلماء على مرّ التأريخ لم يذكروا تقسيماً كهذا.

عهد الفكر الإسلامي هو أحد المراحل الفكرية في تأريخ البشرية، وحسب تعاليمنا السمحاء فالمراحل الثلاثة التي ذكرها أوجست كونت يمكن أن تجتمع في مرحلةٍ واحدةٍ بنحوٍ ما، وذلك بمعنى أنّ الإنسان قادرٌ على أن يمتلك فكراً دينياً وفلسفياً وعلمياً في آنٍ واحدٍ.

كلّ مفكّر مطّلع على مبادئ الفكر الإسلامي يدرك أنّ التعاليم الإسلامية لا تعتدّ بتقسيم مراحل الفكر البشري في ضمن المراحل الثلاثة المذكورة، ولو كان الأمر كذلك فنحن نحيط السيّد أوجست كونت علماً بوجود مرحلةٍ

رابعةٍ ـ مرحلة الفكر الإسلامي ـ قد غفل عنه في تقسيمه هذا.[1]

* تشالز روبرت داروين Charles Robert Darwin (1809 - 1882 م)

- الله في فكر داروين

تشارلز داروين هو عالم أحياءٍ ذا نزعةٍ دينيةٍ، إذ كان يعتقد بوجود الله عزّ وجلّ ولم يكن يتبنّى فكراً مادّياً، كما أنّه لم يهدف من نظرية النشوء والتطوّر التي طرحها أن ينكر وجود خالق الكون، وقيل إنّه في آخر لحظات حياته كان يحتضن الكتاب المقدّس وهو يحتضر. لذا يمكن القول إنّ بعض المتمسّكين بعقيدة التوحيد وأولئك الذين تبنّوا فكراً إلحادياً هم الذين صاغوا نظريته في قالبٍ مادّيٍّ بحتٍ معتبرين فكرة تطوّر الأنواع انتصاراً للنزعة المادّية وهزيمةً للنزعة اللاهوتية، ولا فرق في هذا الصعيد بين الذين قالوا بتغيّر النوع وبين من تبنّى فكرة بقائه.[2]

- نظرية التطوّر على ضوء البراهين الدينية

استند الموحّدون إلى النّظم المحبك في الكون كبرهانٍ على وجود الخالق الحكيم تبارك شأنه، اذ أكّدوا في استدلالهم على أنّ هذا النظام المتقن لما كان يتحقّق لولا وجود قدرةٍ مدبّرةٍ له، وهو ما أكّد عليه الكتاب الكريم في مواطن عديدة ومن جملتها الآية المباركة: «**فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً**»؛[3] فلو أوكلت الطبيعة الصمّاء إلى نفسها بعيداً عن أيّة سلطةٍ مدبّرةٍ لما أمكن بتاتاً تحقّق هذا النظام المتكامل الحكيم.

إن افترضنا أنّ النظريات غير الدينية التي طرحت حول الخلقة ونشأة الكون صحيحةٌ - سواءٌ في ذلك نظرية تغيّر النوع ونظرية بقائه التي لا يؤيّدها إلا عددٌ ضئيلٌ - ولو قيل إنّ القوانين التي تسير الطبيعة على أساسها كافيةٌ لتحقّق هذا النّظم الحكيم من دون الحاجة إلى تدخّل أيّة قدرةٍ ذات شعورٍ وإرادةٍ وعلمٍ وحكمةٍ؛ فهذا يعني بكلّ تأكيدٍ القدح بعقيدة الإيمان بالله عزّ وجلّ، فما ذكر يتعارض مع أهمّ برهانٍ لاهوتيٍّ. هذه النظريات تفسح المجال لمناهضي التديّن لإبطال عقيدتنا بوجود الله تعالى لأنّنا نؤكّد على أنّ النّظم المحبك في الكون والذي يجري على وفق حساباتٍ دقيقةٍ وقواعد لا عوج فيها برهانٌ يدلّ على وجود قدرةٍ عظيمةٍ تدبّر شؤون القوى الطبيعية الصمّاء. إذن، لو تنزّلنا وقبلنا النظريات غير الدينية على صعيد الخلقة والنّظم في الكون، ففي هذه الحالة يجب علينا تحليل نظرية داروين ومعرفة ما إن كانت تتعارض مع براهيننا أو لا، وإن ثبت تعارضها مع

---

[1] - المصدر السابق، ص 485 - 487.

[2] - المصدر السابق، ج 2، ص 223 - 224.

[3] - سورة النازعات، الآية 5.

براهيننا ففي هذه الحالة علينا البحث عن مكامن هذ التعارض. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ داروين أكّد في نظريته على مبدأ الانتخاب الطبيعي.[1]

- المنطلق الفكري لداروين

يقال إنّ داروين أدرك استعداد بعض الأنواع من النباتات والحيوانات للتغير والتكيّف عن طريق اختيار النمط البديل، حينما شاهد بعض أصحاب الحيوانات الأليفة كيف يقومون بتغيير نسلها نحو الأفضل خدمةً لأهدافهم - وهذه الطريقة منذ العصور القديمة كانت سائدةً بين سكّان القرى والأرياف - بادر إلى إجراء عدد من التجارب بنفسه فتوصّل إلى نتائج إيجابية على هذا الصعيد. مثلاً حينما تضع أنثى الكلب سبعة جراء ويرغب صاحبها باختيار أحدها مستقبلاً ككلب حراسةٍ لقطيعه، فهو بطبيعة الحال يختار من هو أفضل وأنسب لهذه المهمّة ويتخلّى عن البقية بحيث ينفيهم عن مزرعته؛ وحينما يصل هذا الكلب إلى سنّ البلوغ فإنّ صاحبه يكرّر العملية نفسها، ويواصل ذلك لأجيال عدّة إلى أن يجد أنّ النسل قد تغيّر بالكامل وحقّق طموحاته في إيجاد كلابٍ قويةٍ لها الكفاءة في أن تكون حارسةً لقطعان الماشية. لـمّا لاحظ داروين هذه الظاهرة أدرك أنّ جميع الحيوانات لها القابلية على تحسين النسل والأمر لا يقتصر على الأليفة منها فحسب، كما أنّ الإنسان قادرٌ على فعل ما من شأنه إيجاد هذه التغييرات بإرادته. وإثر ذلك اكتنفت ذهنه هواجس حول إمكانية تطوّر جميع الكائنات في الطبيعة وتساءل عمّا إن كان ذلك ممكناً حقّاً أو لا.

- نظرية مالتوس

قال الباحثون إنّ آراء عالم الاقتصاد والقسيس البريطاني توماس روبرت مالتوس أثّرت على أفكار داروين في مجال تزايد النسل، فقد تركّزت حول الكثافة السكّانية وأكّد على أنّ الأجيال البشرية تتضاعف على مرّ العصور على وفق نسقٍ تصاعديٍّ متواصلٍ، وذلك أنّ كلّ شخصين يتحوّلان على أقلّ تقديرٍ إلى أربعةٍ، وهؤلاء بدورهم يصبحون ثمانيةً، ثمّ تصبح هذه الثمانية ستّة عشر وهلمّ جرّاً؛ لذا سوف لا تعُد المواد الغذائية كافيةً مستقبلاً. وأكّد في نظريته هذه على عدم وجود توازنٍ دائمٍ بين عدد النسمات والموادّ الغذائية، وذلك إثر الجدب والجفاف والحروب والأوبئة وما إلى ذلك من حوادث تقضي على أعداد كبيرة من البشر ولولاها لهلكت البشرية من الجوع، ثمّ اقترح تحديد النسل بغية الحيلولة دون نفاذ الذخيرة الغذائية.

ومن هنا طرأت في ذهن داروين فكرة أنّ هذا الأمر لا يقتصر على الإنسان فقط، بل يعمّ جميع الحيوانات

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ص 242 - 243.

لأنّ الثروات الطبيعية لا يمكنها تلبية متطلّباته مستقبلاً إثر التناسل المتواصل، فضلاً عن ذلك فالبشرية ستواجه مشكلةً حادّةً على صعيد السكن وسائر الخدمات المدنية، بل وحتّى إنّها ستواجه مشكلةً من الناحية الجنسية ولكن بمستوى أقلّ من سائر المشاكل. وعلى هذا الأساس طرح مبدأ الصراع من أجل البقاء في الطبيعة، فالحيوانات ستبقى في صراعٍ محتدمٍ بحثاً عن الغذاء، وهذا الصراع على قسمين، أحدهما يحدث بين أفراد مختلف الأنواع، والآخر بين أفراد النوع الواحد؛ وبطبيعة الحال ستكون العاقبة للأقوى (الأصلح) الذي سيقضي على الأضعف، وإن لم يقضِ عليه فهو سوف يهلك بسبب النقص الحادّ في الموادّ الغذائية.

- توارث أفضل الصفات

من الأمور الأخرى التي استقطبت نظر داروين، هو أنّ الذراري لا تشابه الآباء في جميع صفاتها الظاهرية، فهي ليست كالمنتجات الصناعية التي يتمّ إنتاجها في إطار قوالب ثابتة متشابهة مئة بالمئة من دون أيّ اخلافٍ يذكر، بل هناك العديد من الظروف والعوامل التي تؤثّر عليها حين تكوينها، فهي من نفس نوع آبائها لكنّها تختلف عنها من حيث خصائصها الفردية كاللون والشكل والحجم والقابليات الفكرية، ولـمّا كانت هذه الصفات مختلفةً فمن المؤكّد سيكون البقاء لمن يمتلك أفضلها مثل الشجاعة والقوّة والفطنة وما إلى ذلك، ومن ثم سينقرض ما لم يتّصف منها بهذه الصفات.

الصفات المثلى - التكاملية - بطبيعة الحال تنتقل بين الكائنات الحية من جيلٍ إلى آخر، وإثر استمرار هذه العملية التطوّرية سيصبح كلّ جيلٍ مختلفاً عن سلفه فيبقى الأصلح وينقرض الأضعف لكنّ النوع يبقى ولا ينقرض؛ وعلى هذا الأساس ستكون الذراري اللاحقة أفضل نوعاً من السابقة مع حفاظها على اختلافاتها الفردية بحيث يمكن أن يتّصف بعضها بصفاتٍ أسمى مـمّا لدى البعض الآخر. إذن، العامل الوراثي له تأثيرٌ على صعيد تطوّر الكائنات الحيّة وذلك بتعاضده مع قانون التنازع لبقاء الأصلح، وبهذا الترتيب يحدث التغيير نسلاً بعد نسلٍ فيتكامل النوع على مرّ الزمان.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ نقطة الافتراق بين نظريتي داروين وعلماء الدين على صعيد الخلقة تكمن في أنّ هذا المفكّر طرح نظريته بهذه الصيغة: النظام الذي شهده العالم هو حصيلةٌ للتغييرات المتواصلة التي طرأت على النوع جيلاً بعد جيلٍ عن طريق الصدفة وعلى أساس مبدأ بقاء الأصلح المتقوّم على استمرار الصراع من أجل البقاء، اذ توارثت الأجيال أفضل الصفات حتّى وإن كانت ضئيلةً وعلى مرّ العصور تراكمت هذه الصفات بعد أن تمّ توارثها بين ملايين الأجيال، ومن ثم نشأ هذا النظام المتكامل الدقيق.

استناداً إلى هذه النظرية فإنّنا لو أخذنا الإنسان كمثالٍ ولم نقل بوجود قدرةٍ مدبّرةٍ أوجدته وحبكت نظم بدنه الدقيق، يجب حينئذٍ الإذعان إلى أنّ ميزاته وخصاله التي يتمتّع بها اليوم ليست وليدة اللحظة، بل إنّها تنامت وتكاملت لديه على مرّ الزمان ولمئات الملايين من السنين، وربّما تكون كلّ خصوصيةٍ موجودةٍ لديه الآن قد نشأت طوال قرنٍ من الزمن، ومع تمادي القرون اجتمعت هذه الخصوصيات ليظهر بالمظهر الذي هو عليه اليوم. هذه هي النقطة التي تتضارب فيها النظرية الداروينية مع نظرية علماء الدين.

لو أنّ ما قاله داروين على صعيد النشوء والتطوّر صحيحٌ وكافٍ في إثبات تحقّق النظام المحبك الحاكم على الكون عن طريق الصدفة، فلا محيص من القول عندئذٍ ببطلان برهان علماء الدين - برهان النَّظم - ومن ثمّ لا يمكن الاعتماد عليه لإثبات وجود خالقٍ للكون، أي إنّ تفنيد برهان النَّظم الذي ذهب إليه المتديّنون لا يعني نفي وجود الله تعالى، بل معناه نفي المدبّر الناظم للكون فقط. ولو لم تكن نظرية داروين كافيةً في إثبات تحقّق النَّظم في الكون على أساس الصدفة، فلا بدّ حينئذٍ من القول بوجود عوامل مجهولة أدّت إلى إيجاد هذا النظام المتقن. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ داروين حاله حال لامارك هنا، اذ أدرك في نهاية المطاف ضعف نظريته وعدم كفايتها لإثبات المدّعى، وذلك يبدو جلياً في بعض ما نقل عنه.

وقد أجاب الأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري عن بعض الأسئلة التي طرحت حول هذا الموضوع، نذكر ثلاثةً منها فيما يأتي:

السؤال الأوّل: هل أنّ مراد علماء الدين يرتكز على ما تبنّاه الفلاسفة المسلمون من مبادئ فلسفية؟ فما ذكروه بطبيعة الحال لا يتناسب مع التعاليم المسيحية.

الأستاذ مطهّري: نعم، لا أعتقد بأنّ المسيحيين قد تصدّوا لداروين من الناحية التوحيدية ولا من الناحية العقلية، بل عارضوه من منطلق أنّ أُطروحاته لا تنسجم مع تعاليم التوراة.

أمّا بالنسبة إلى نقطة الافتراق بين نظريتي داروين وعلماء الدين، فأكتفي هنا بما ذكره الدكتور محمود بهزاد من تفاصيل وافية حول الموضوع: «**لقد طرح داروين صورةً للإنسان تختلف عمّا هو مطروح في زمانه وأثبت أنّ قانون النشوء والتطوّر هو السبب في وجود الإنسان وأكّد على أنّ الله خلقه على صورته**[1] **ولم يجعله ثابتاً على هيئةٍ واحدةٍ، وإثر هذه الأُطروحة تعرّض لهجمةٍ من قبل أرباب الكنيسة الذين اتّهموه بالشرك؛ ولكن مع ذلك لا نستشفّ من مدوّناته أيّ شكلٍ من أشكال الكفر بالخالق، وغاية ما في الأمر أنّه رفض وجود أهداف**

[1] - ذكر في التوراة أنّ الله خلق آدم على صورته.

مسبقة من وراء خلقة الكائنات الحية لأنه ادّعى أنّها مرتكزةٌ على معتقداتٍ واهيةٍ... داروين كان مؤمناً بالكتاب المقدّس، لكن راودته أفكار وهواجس كثيرة بعد جولةٍ قام بها وشاهد خلالها نباتات وحيوانات بأشكال وأنواع كثيرة ولاحظ كيف أنّها ترتبط ببعضها البعض ارتباطاً عجيباً في بيئتها الطبيعية، ولا سيّما حينما تصوّر أنّ الانتخاب الطبيعي له تأثيرٌ بالغٌ على تطوّر هذه الكائنات، لذلك اعتقد بأنّ هذا الانتخاب له دورٌ أساسيٌّ في تكاثر هذه الكائنات يناظر الدور الذي يوليه علماء الدين لله.[1]

على الرغم من أنّه نسب نشوء الكائنات الحية وتطوّرها إلى العلل والأسباب الطبيعية، لكنّه لم يلحد يوماً بالله تعالى، بل كلّما تقدّم العمر به كانت تترسّخ في نفسه عقيدة الإيمان بوجود قدرةٍ تفوق القدرة البشرية بحيث يبقى معها لغز الخلقة بالنسبة إلى الإنسان غامضاً ولا حلّ له». نكتفي هنا بنقل هذا الجانب مـمّا ذكره الدكتور محمود بهزاد والذي أشار فيه إلى أنّ داروين أدرك بكون نظريته تختلف عن نظرية علماء الدين، ونحن نرى أنّ اتّصاف الكائن الحيّ بميزة التطوّر والتغيير على مرّ الزمان لا علاقة له بعقيدة التوحيد، كما أنّ هذه العقيدة لا شأن لها بتغيّر الظروف البيئية التي يحيي في كنفها الكائن الحيّ، وكذا هو الحال بالنسبة إلى استعمال بعض الأعضاء في البدن ومن ثمّ تكاملها أو إهمالها وتلاشيها؛ كذلك لا صلة لهذه العقيدة بالتغييرات التي تطرأ على الفرد أو النوع ولا حتّى بالصراع من أجل البقاء، وهذا سواءٌ في الجنس البشري والأجناس الأخرى. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّنا لا نجد في القرآن الحكيم إشارةً إلى مبدأ الصراع من أجل البقاء بين الحيوانات، لكنّه أشار إلى ذلك بشكلٍ ضمنيٍّ في قوله تعالى: «**وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ**»[2] .

- العامل المجهول (القوّة الماورائية)

صرّح تشارلز داروين في عدد من مدوّناته بوجود عاملٍ مجهولٍ يسفر عن حدوث كلّ هذه التغييرات التي تطرأ على الكائنات الحية على مرّ العصور، وهذا يعني أنّ جميع العوامل التي ذكرها لا تحلّ لغز الخلقة والتكامل، وقال إنّ بعضهم اعترضوا عليه بداعي عدّه مبدأ الانتخاب الطبيعي وكأنّه قابليةٌ ماورائيةٌ، لأنّه أكّد فيه على كون الطبيعة تختار الأصلح للبقاء وهذا التوجّه ينسجم مع اعتقاد علماء الدين من حيث وجود غايةٍ للخلقة.[3]

---

[1] - نستشفّ من هذا الكلام أنّ داروين ينسب إلى الطبيعة ما ينسبه علماء الدين إلى الله سبحانه وتعالى، فهو يعتقد أنّ الطبيعة هي العلّة التي تؤدّي إلى حدوث كلّ ما يحصل في بنية الكائنات الحية، في حين أنّ المتديّنين يقولون إنّ كلّ عنصرٍ في بدن الكائن الحي قد خلقه الخالق عزّ وجلّ لهدفٍ معيّنٍ.

[2] - سورة البقرة، الآية 252.

[3] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 4، ص 249 - 250.

يا ترى ما السبب في الضغينة التي يكنّها الأوروبيون لمبدأ الغاية في الخلقة؟! فقد أطلقوا عليه اصطلاح (finalism) أي المذهب الغائي، وهناك كتابٌ تحت عنوان (فرضيات التكامل) بذل مؤلّفه جهوداً حثيثةً بغية المساس بمبدأ الغاية زاعماً أنّها لَوثٌ! لا ندري ما السبب في كلّ هذا العداء لمبدأ الغاية في العالم الغربي؟! وللأسف الشديد هناك من حذا حذوهم في الأوساط العلمية الإسلامية واعتقد بهذه الفكرة الساذجة بزعم أنّ الاعتقاد بالغاية في الخلقة لا يتناغم مع النظريات العلمية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ صاحب كتاب (فرضيات التكامل) نقل استدلالاً لأحد القساوسة يثبت فيه مبدأ الغاية في الخلقة، ومن ثمّ انتقد هذا المبدأ على ضوء الاستدلال المشار إليه، وهذا الأمر أُشير إليه أيضاً في كتاب الباحث أنور خامه اي الذي يعدّ أحد معارضي المبدأ المذكور، وخلاصته : الهدف من الخطوط الموجودة على قشر الشمّام هو تقطيعه بالسكّين إلى أجزاء متساوية عند تقسيمه للأطفال.

نقول في بيان هذا الاستدلال الذي اتُّخذ ذريعةً لتفنيد مبدأ الغاية: لو فسّرنا العلّة الغائية على النحو المذكور في المثال، فهي بطبيعة الحال باطلةٌ، ولكن إن قلنا إنّ الطبيعة في الشمّام وفي كلّ شيءٍ آخر تسير نحو هدفٍ محدّدٍ ملؤه النور والمحبّة للكمال الكامن في كُنهه، فهي بكلّ تأكيدٍ سوف تختار السبيل الأصلح بنفسها.

حتّى إذا افترضنا أنّ نظرية داروين صحيحةٌ بالكامل، فلا حيلة لنا في نهاية المطاف من الإقرار بوجود عاملٍ ماورائيٍّ له تأثيرٌ على الطبيعة وما فيها، وحتّى مع إمكانية حدوث الطفرة الوراثية التي يؤكّد عليها العلم الحديث أكثر من تأكيده على التطوّر الطبيعي التدريجي، فهي لا تنفي وجود ذلك العامل الماورائي المجهول الذي أشار إليه المادّيون والمتديّنون كلٌّ حسب نظريته الخاصّة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ لامارك وداروين بادرا بنفسيهما إلى إجراء تجارب على بعض الحيوانات والنباتات، ومن ثمّ توصّلا إلى أنّ الطبيعة هي السبب في طروء التطوّر عليها، لكنّهما مع ذلك كانا يشعران بوجود قدرةٍ كامنةٍ في الطبيعة تسيّرها نحو مجراها المعهود؛ وهذا الشعور بطبيعة الحال لا يختلف بين العالم وغير العالم، فجميع الناس يدركون في باطنهم وجود قدرةٍ ماورائيةٍ في الطبيعة. ومن جملة ما قاله داروين: « **قالوا إنّي تحدّثت عن (الانتخاب الطبيعي) وكأنّه قوّةٌ ميتافيزيقيةٌ فاعلةٌ... هذا التعبير مجازيٌّ، فلا تعترضوا على كلمة (اختيار)**». وقال أيضاً: «**ما الضير فيما لو اعتبرنا الطبيعة ذات شخصيةٍ؟**». لو تأمّلنا قليلاً في عبارته وتصوّرنا الطبيعة بأنّها ذات شخصيةٍ، فهذا يعني أنّها ترغب في التكامل وتسير نحو هدفٍ محدّدٍ (غاية)، ومن المؤكّد أنّ داروين لا يقصد بكلامه هذا إضفاء شخصيةٍ اجتماعيةٍ على الطبيعة، بل يريد التأكيد على أنّها حيةٌ ولها دورٌ تفيه في هذا الكون الرحب.

ليس من الضروري دائماً البحث عن عوامل خارجية لمعرفة حقيقة ما طرأ على الكائن الحي، فهناك قوّةٌ كامنةٌ في باطنه تقوده نحو التكامل وتسوقه باتّجاه غايةٍ معيّنةٍ، وفيما يأتي نشير إلى جانبٍ مـمّا ورد في كتاب

داروين (أصل الأنواع) اذ نجد في بعض فقراته غموضاً: «**قالوا إنّي تحدّثت عن (الانتخاب الطبيعي) وكأنّه قوّةٌ ميتافيزيقيةٌ فاعلةٌ،**[1] **ولكن هل هناك من يعترض على المؤلّفين الذين طرحوا فكرة القوّة الجاذبة كسببٍ لتنظيم حركة الكواكب السيارة؟! كلّ إنسانٍ يدرك جيداً معنى هذه العبارة المجازية وما شاكلها ويعرف أنّ المقصود منها بيان تفاصيل الموضوع في إطارٍ موجزٍ، وبالطبع ليس من اليسير بمكانٍ التخلّي عن فكرة اتّصاف الطبيعة بشخصيةٍ في هذه العبارة.**[2]

الإنسان له القدرة على التأثير في الميزات الظاهرية للكائنات الحية، في حين أنّ الطبيعة - إن جاز لنا وصف شخصيتها بعنوان البقاء للأصلح - لا تؤثّر على الظواهر التي لا فائدة منها للكائنات الحية،[3] **فهي ذات تأثيرٍ على الأعضاء الداخلية ولها دورٌ في الاختلافات البنيوية في الكائنات الحية وجميع شؤونها الحياتية. وأمّا الإنسان فهو يروم من تأثيره على الكائنات الحية تحقيق تلك الأهداف التي تنصبّ في مصلحته فقط، وهو في هذه الحالة على خلاف الطبيعة التي توجد تغييراتٍ لصالح هذه الكائنات، حيث تفسح المجال للصفات الجديدة التي ينتخبها الكائن الحي ومن خلال ذلك ترسّخ هذا الانتخاب لديه أكثر فأكثر، في حين نجد الإنسان يجمع أجناساً - حيوانيةً ونباتيةً - مختلفةً من هنا وهناك ومن ثمّ يختار الميزات التي تعجبه فيها فيقوّيها».**[4]

- سرّ التطوّر في الكائنات

أهمّ موضوعٍ يطرح للبحث في نظرية داروين يتمحور حول السبب في تطوّر الكائنات الحية، اذ تتحوّل من أحياء بسيطة إلى كائناتٍ ذات نظامٍ بنيويٍّ معقّدٍ ومتكاملٍ، ومن هذا المنطلق اعترض الباحثون على لامارك وداروين بداعي أنّ بعض الأجهزة والأعضاء الموجودة في الكائنات الحية لا تفي بدورٍ هامٍّ إلا حين تكاملها وهي في هذه الحالة لا فائدة منها، لذا تساءلوا عن السبب في بقائها وعدم اضمحلالها.

أحياناً نشبّه نظرية التطوّر بعملية جمع المال، ومثال ذلك أنّ الإنسان الثري يجمع أمواله ديناراً بعد دينارٍ،

---

[1] - الذين اعترضوا على مبدأ الانتخاب الطبيعي الذي طرحه داروين يخشون من بعض التعابير التي تقدح بمتبنّياتهم الفكرية، كالقوّة الميتافيزيقية أو الفاعلة، ذلك لأنّهم مادّيون معارضون للأفكار المسيحية التي تؤكّد على وجود القوى الماورائية، لذا كانوا يبادرون إلى نفي كلّ قولٍ يشير إليها بذرائع شتّى.

[2] - كلامه هذا غير صريحٍ في بيان مراده، ولكنّ العبارات اللاحقة أكثر وضوحاً منه.

[3] - يقصد داروين من هذه العبارة أنّ الطبيعة لا تؤثّر إلا على تلك الظواهر التي فيها فائدة للكائن الحي، ومن ثم فهي لا تؤثّر على شؤونه الظاهرية التي لا فائدة منها.

[4] - تشارلز روبرت داروين، أصل الأنواع.

لذا فالدينار الواحد بحدّ ذاته مفيدٌ له وكلّما تزايد العدد ازدادت فائدته، وصاحب المال في هذه الحالة لا يستغني عن أيّ دينارٍ كان، سواء ذلك الذي اقتناه قبل ثرائه أو الذي حصل عليه بعد ثرائه، أي إنّ جميع الدنانير مفيدةٌ له من دون استثناءٍ.

وأحياناً أخرى نشبّهها بمعملٍ كبيرٍ مكوّنٍ من أجزاء ومكائن عديدةٍ يكمّل بعضها البعض، ففي هذه الحالة لا بدّ من الاحتفاظ بتلك القطعات المفيدة والاستغناء عن كلّ ما كان عديم الفائدة، وفي الحين ذاته فإنّ هذا المعمل يفقد قدرته على العمل كما هو مخطّط له فيما لو افتقد إحدى قطعاته الأساسية، أي إنّ الأجزاء مجتمعةٌ هي التي تنعش هذا المعمل وتجعله منتجاً؛ ومن هذا المنطلق لا بدّ من الاستغناء عمّا كان غير مفيدٍ والاحتفاظ بما كان مفيداً فقط، وكذا هو الحال بالنسبة إلى أعضاء الكائنات الحية، فهي ليست كالدينار الذي يكون مفيداً لوحده بغضّ النظر عن سائر الدنانير، بل إنّها كأجزاء المعمل التي لا تكون مفيدةً إلا إذا اجتمعت مع بعضها وزاولت نشاطاتها الحيوية مجتمعةً؛ فالعين على سبيل المثال ذات فائدةٍ عظيمةٍ للإنسان، وبطبيعة الحال لا تتحقّق الفائدة منها حينما تفتقد إلى إحدى مكوّناتها الدقيقة، أي إنّها لا تُبصر إلا في إطار هذه المنظومة المحبكة المتكاملة التي صيغت منها، لذا لو تخلّف جزءٌ منها لانعدم البصر ولأصبحت عضواً زائداً لا فائدة منه؛ ومن هنا يقال إنّ نظرية لامارك لها القابلية على تفسير نشأة العين خلافاً لنظرية داروين.

استناداً إلى نظرية لامارك، حينما يعيش الإنسان في بيئةٍ مضيئةٍ فهو بحاجةٍ ماسّةٍ إلى العين بحيث لا يمكنه الاستغناء عنها، ولكن السؤال يطرح هنا حول نشأة العين على وفق هذه النظرية، وهو: هل أنّ العين تنشأ في بدن الكائن الحي إثر تحريكه لأحد أعضاء بدنه بشكلٍ متواصلٍ؟ لو قيل إنّ العين في بادئ الأمر كانت عبارةً عن جزءٍ صغيرٍ له القابلية على الاتّصاف بحاسّة البصر، فلا بأس في ذلك، إذ على مرّ العصور وبتوالي الأجيال تتطوّر وتصل إلى ما هي عليه اليوم؛ لكنّ الحقيقة ليست كذلك، فالعين عبارةٌ عن منظومةٍ متكاملةٍ ومعقّدةٍ للغاية وكأنّها معملٌ متطوّرٌ مكوّنٌ من أجزاء وقطعات محبكة ومنجسمة لا تتحقّق الفائدة منها ما لم تتعاضد مع بعضها في أداء وظيفتها. طبعاً نحن هنا لا نريد أن نقول بأنّ العين قد نشأت دفعةً واحدةً أو عن طريق طفرةٍ وراثيةٍ كما يقولون، بل نقصد أنّها منذ نشأتها الأولى كانت ذات غايةٍ محدّدةٍ، فحتّى إن قلنا إنّ الطبيعة أوجدتها تدريجياً، فهذا الإيجاد لا بدّ من أن يكون لهدفٍ معيّنٍ وهو البصر في إطار مكوّنات بدنية خاصّة؛ لذا ليس من الصواب بمكانٍ زعم أنّها وجدت عن طريق الصدفة حسب نظرية لامارك الذي أكّد على أنّ حاجة البدن هي التي أوجدتها أو حسب نظرية داروين الذي قال إنّها وجدت إثر الصراع من أجل البقاء وبقاء الأصلح. والعين هنا بطبيعة الحال مجرّد مثالٍ، فهذه القاعدة تنطبق على جميع أعضاء ومكوّنات البدن كالأسنان والرئتين والقلب.

بناءً على ما ذكر لا بدّ من الإذعان إلى أنّ الطبيعة منذ باكورة الخلقة قد جعلت التكامل هدفاً للكائنات، لذلك ساقتها نحوه على وفق منهجٍ منتظمٍ وحساباتٍ موضوعةٍ مسبقاً، فالمراحل التي طواها الكائن الحي في بادئ خلقته حتّى إن كانت لا تتّصف بالكمال المطلوب، لكنّها كانت تمهيداً لتحقّقه في الأجيال اللاحقة.

لداروين كلامٌ غامضٌ للغاية حول التكامل، اذ قال: «**الانتخاب الطبيعي ذو فائدةٍ للكائن الحي عند ترافقه مع حفاظ هذا الكائن على التغييرات التي طرأت عليه وجمعها بالتدريج، وهو مؤثّرٌ في جميع الكائنات. الهدف من الانتخاب الطبيعي هو تمكين الكائن الحي من الانسجام مع الظروف البيئية المحيطة به بأفضل شكلٍ، وهذه العملية التطوّرية الدائمة لا بدّ من أن تأخذ بيد معظم الكائنات الحية الموجودة في الكرة الأرضية نحو مسيرةٍ تكامليةٍ تدريجيةٍ**».[1]

أمّا على الصعيد الاجتماعي، فبعد أن ذكر العوامل التي تؤدّي إلى طروء تغييراتٍ في المجتمعات البشرية،[2] قال: «**من البديهي أنّ الكثير من التغييرات المتشابهة تحدث في بيئاتٍ مختلفةٍ، والكثير من التغييرات المختلفة تحدث في بيئةٍ واحدةٍ**». هذا الرأي الذي طرحه داروين يتعارض مع فحوى نظرية لامارك التي تؤكّد على أنّ البيئة لها تأثيرٌ مباشرٌ على الكائنات الحية، اذ أدرك ظهور تغييراتٍ متشابهةٍ عليها رغم أنّها تعيش في بيئاتٍ مختلفةٍ الأمر الذي يعني عدم صواب نظرية التأثّر المباشر بالبيئة مائة بالمائة. وأكثر كلام داروين صراحةً ودلالةً على وجود العلّة الغائية يكمن في قوله: « **العامل المجهول يعدّ أهمّ سببٍ في نزعة الكائن الحيّ إلى التغيير**»، وهذا الكلام ينطبق تماماً مع رأي علماء الدين.

السؤال الثاني: ما هي أوجه الاختلاف بين هذه النظرية وأدلّة التوحيد؟

الأستاذ مطهّري: اعتقد أنّ أفضل سبيلٍ لبيان حقيقة العلّة الغائية هو الرجوع إلى نظرية التطوّر.

السؤال الثالث: تحدّثتم عن موضوع التكامل - التطوّر - في النوع، لكنّكم لم تتطرّقوا إلى الحديث عن نظرية تغيّر النوع التي هي أقرب إلى عقيدة التوحيد وتعاليم القرآن الكريم وسائر الكتب السماوية؟

الأستاذ مطهّري: قلنا بأنّنا سوف نطرح الموضوع في إطارٍ مقارنٍ مع تعاليم الكتب السماوية في المباحث اللاحقة، كذلك أودّ أن أُنوّه على أنّ التطوّر الذي تحدثنا عنه لا نعني به مجرّد التطوّر الفردي، بل أردنا منه التكامل النوعي الذي يطرأ على مختلف أجناس الكائنات الحية على مرّ الأجيال وتمادي العصور، وذكرنا أنّ الشرع

---

[1] - هذه النتيجة لا يمكن تحصيلها اعتماداً على المبادئ النظرية التي تبنّاها.

[2] - ذكرنا آنفاً أنّنا لا نعارض وجود عوامل محدّدة تؤدّي إلى تطوّر المجتمعات، لكنّ داروين رأى أنّها مجهولةٌ.

والعقل يحكمان بوجود علاقةٍ وراثيةٍ بين أفراد كلّ نوعٍ من الأنواع بحيث ترث الذراري من أجدادها مختلف ميزاتها التي تتّسم بها ولا ترث شيئاً من غيرهم؛ لذا لا يوجد هناك تعارضٌ بين هذه النظرية والنظرية التوحيدية إلا في النقطة التي أشرنا إليها سابقاً. نعم، هذا الموضوع يمكن أن يطرح للبحث والنقاش على صعيد تعاليم الكتب السماوية، وهو ما تطرّق إليه الدكتور سحابي في كتابه، اذ أكّد فيه على أنّ العلم الحديث يؤكّد على كون البشرية تنحدر من كائناتٍ حيةٍ أخرى.

أمّا بالنسبة إلى أجداد الإنسان والآراء التي زعمت أنّهم حيواناتٌ أو قردةٌ طرأت عليهم تغييراتٌ وراثيةٌ جيلاً بعد جيلٍ، وبالنسبة إلى رأي داروين النهائي على هذا الصعيد، فسوف نوكل الحديث عن تفاصيله ونذكر مدى انسجامه أو تعارضه مع التعاليم التي جاءت بها الأديان السماوية إلى مبحثٍ آخر، وسنشير هناك إلى أنّه صرّح حقّاً بهذا الأمر أو أنّ أتباعه هم الذين نسبوه إليه[1].

* هربرت سبنسر Herbert Spencer (1820 - 1903 م)

- الفلسفة

بعض الفلاسفة الأوروبيين أعرضوا عن التعاليم الفلسفية الأولى بالكامل، لكنّهم وجدوا العلم التجريبي الحديث لا يروي عطشهم الفلسفي، لذلك بادروا إلى صياغة مبادئ فلسفية جديدة بالاعتماد على النتائج التي توصّلت إليها العلوم الحديثة. عالم الأحياء والفيلسوف البريطاني هربرت سبنسر هو من جملة أتباع هذا المدّ الفكري، اذ قال: «**المعرفة لها ثلاث درجاتٍ، هي:**

الدرجة الأولى: معرفةٌ غير متّحدةٍ، وهي عبارةٌ عن معلوماتٍ مشتّتةٍ كتلك التي يمتلكها عامّة الناس.

الدرجة الثانية: معرفةٌ متّحدةٌ بنسبة خمسين بالمائة، وهي عبارةٌ عن علومٍ ومهاراتٍ معيّنةٍ، مثل علوم النباتات والأحياء والجيولوجيا والفلك، وما شاكل ذلك.

الدرجة الثالثة: أعلى درجات المعارف البشرية، وهي معرفةٌ متّحدةٌ بالكامل، وهي الفلسفة».[2]

وقال المفكّر الغربي بول فولكي: «**التطوّر برأي سبنسر عبارةٌ عن التغيّر الذي تتحوّل بواسطته مجموعةٌ من الأمور المتجانسة إلى غير متجانسةٍ، أو يتحوّل إثره التجانس الضئيل إلى عدم تجانسٍ على نطاقٍ أوسع؛ وهو**

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 4، ص 242 - 256.

[2] - محمّد علي فروغي، سير حكمت در اروپا (باللغة الفارسية).

يحدث في مرحلتين، إحداهما مرحلة الافتراق أو التفصيل، والأخرى مرحلة الجمع أو الإجمال. مثلاً البروتوبلازما غير المفترق هو الأمر المتجانس الذي لا ترتبط أجزاؤه مع بعضها، ويقال للحيوان الثديي الذي يمتلك أعضاءً عديدةً مندمجةً مع بعضها في إطار رابطةٍ معقّدةٍ بحيث تكون متقوّمةً على بعضها (افتراق وتفصيل) ويقال لارتباطها الوطيد فيما بينها (جمع وإجمال)، وعلى هذا الأساس يحدث التطوّر في الكائن الحيّ. وكذا هو الحال بالنسبة إلى المجتمع المتطوّر، حيث نقول إنّ أعضاءه بالنسبة إلى أعضاء المجتمع البدائي في عين اختلافهم فيما بينهم من حيث تقسيم المهامّ فإنّهم مرتبطون مع بعضهم، والعودة إلى الافتراق الابتدائي يطلق عليه (انحلال) أو (اضمحلال) أو (فسخ الجمع والإجمال). ولأجل تعيين هذه الحركة الارتجاعية نحو الأمر المتجانس اقترح الأستاذ لالاند (Laland) اصطلاح (التطوّر الانطوائي)».[1]

ذكرنا آنفاً أنّ تقييد المصادر الفكرية للبشر بالحسّ والتجربة يترتّب عليه عدم كفاية العلوم الفلسفية، بل لا بدّ إلى جانب ذلك من امتلاك علومٍ أخرى وصفها سبنسر بأنّها علومٌ من الدرجة الثانية، فقد أدرك أنّه من العبث بمكانٍ إعمام التجارب المادّية المحدودة على العالم بأسره من دون الاتّكاء على قاعدةٍ غير تجريبيةٍ، اذ قال: «**هذا الحكم الذي نقضي به على الكون ومسيرته التكاملية نابعٌ من تجاربنا ومشاهداتنا، وهو صائبٌ إلى حدٍّ ما، إذ من شأنه أن يعمّ التجارب والمشاهدات، أي إنّه يقتصر على العالم الذي نعيش في كنفه فنلمسه بحواسّنا وبعد ذلك نتمكّن من الإحاطة به بحواسّنا وعقولنا عن طريق القرائن والأمارات، وإلا لما استطعنا إطلاق الحكم بشأنه**».[2]

- العلّة الأولى

الرأي الذي تبنّاه فريدريش هيجل بالنسبة إلى العلّة الأولى ينسجم مع الرأي الذي تبنّاه كلٌّ من إيمانوئيل كانط وهربرت سبنسر الذي قال: «**المشكلة تكمن في أنّ العقل البشري من ناحيةٍ يبحث عن علّةٍ لكلّ أمرٍ، ومن ناحيةٍ أخرى يترفّع عن قبول الدَّور والتسلسل، كما أنّه لا يجد تلك العلّة غير المعلولة ولا يتمكّن من إدراكها؛ كما لو قال أحد القساوسة لطفلٍ إنّ الله هو الذي خلق الكون، فيبادر هذا الطفل إلى سؤاله: ومن ذا الذي خلق الله؟**».

إذن، علينا بيان المعنى الحقيقي لنظرية العلّة الأولى في التعاليم الفلسفية، فيا ترى هل هي بذات المعنى الذي تصوّره كلٌّ من كانط وهيجل وسبنسر؟ أي هل هي شيءٌ مستثنى من قانون العلّية؟ فهل أنّ العلّة الأولى

---

[1] - بول فولكي، فلسفه عمومي يا ما بعد الطبيعه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية الدكتور يحيى مهدوي.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 778 - 780.

مستثناةٌ من القاعدة القائلة بأن لا وجود لشيءٍ دون علّةٍ؟ نحن نعتقد أنّ الشكّ الذي وقع فيه أمثال هؤلاء العلماء الثلاثة حول ماهية العلّة الأولى ناشئٌ من مسألتين فلسفيتين لم تتمكّن المبادئ الفلسفية الغربية من بيانهما، إحداهما (أصالة الوجود) والأخرى (مناط الحاجة إلى العلّة). نحن هنا لسنا بصدد بسط البحث حول أصالة الوجود أو الماهية، ولكن نكتفي بالقول إنّه على أساس أصالة الماهية يطرح السؤال الآتي: ما السبب في افتقار كلّ ذاتٍ إلى علّةٍ باستثناء ذات الله سبحانه وتعالى؟ ولماذا هناك ذاتٌ واحدةٌ واجبة الوجود وكلّ ما سواها ذواتٌ ممكنة الوجود؟ أليست الذوات جميعاً عبارة عن ماهيات يكون الوجود عارضاً عليها؟ القول بأصالة الماهية هو في الحقيقة رأي ابتدائي غير دقيقٍ، اذ يُفترض على أساسه أنّ الله تعالى حاله حال سائر الكائنات من حيث اتّصافه بماهيةٍ ووجودٍ، وهذا الكلام مرفوضٌ حتّى من قبل القائلين بأصالة الماهية لأنه يتعارض مع عقيدة أنّ الله جلّ شأنه وجودٌ محضٌ. ولكنّ الأمر لا يطرح بهذا الشكل استناداً إلى مبدأ أصالة الوجود، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ صدر المتألّهين هو الرائد في طرح هذا المبدأ الفلسفي وبراهينه.

استناداً إلى نظرية أصالة الماهية نحن نتصوّر أنّ ذات الشيء غير وجوده بحيث لا بدّ من وجود مصدرٍ يضفي الوجود إليه، وهذا المصدر يطلق عليه (علّة). وأمّا حسب نظرية أصالة الوجود فإنّ ذات الشيء هي نفس حقيقته الوجودية، ومن ثم فإنّ وجوده ليس ذاتاً مفتقرةً إلى مصدرٍ يضفي إليه الوجود، وعلى هذا الأساس لو تطلّب الأمر أن تضفي العلّة الخارجية أمراً إلى الأشياء، فهذا الأمر هو الذات بعينها للأشياء والتي هي الوجود بنفسه وليس أمراً عارضاً على ذاتها.

قلنا إنّه حسب نظرية أصالة الوجود لا موضوعية للسؤال عن سبب كينونة العلّة الأولى علّةً أولى، ناهيك عن أنّه لا يطرح حتّى مع افتراض صحّة نظرية أصالة الماهية، فلا مجال لطرحه إلا إذا اضطررنا لافتراض أنّ ذات واجب الوجود لها ماهيةٌ يطرأ عليها الوجود كسائر الذوات الممكنة، ولكن ليس هناك ما يلزم افتراض هذا الأمر، بل إنّ الإلزام على خلافه، إذ على أساس مبدأ استحالة التسلسل لا مناص من الإذعان بوجود العلّة الأولى التي هي الذات الواجبة الوجود لأن هذه الذات ليس من شأنها أن تكون مركّبةً من ماهيةٍ ووجودٍ، لذا نحكم بأنّها وجودٌ محضٌ و (إنّـيةٌ صرفةٌ)، ومن ثمّ لا يبقى مجالٌ لطرح السؤال المشار إليه.

هذا الاستدلال تامٌّ على وفق نظرية أصالة الماهية أيضاً، وقد تمسّك به بعض العلماء من أمثال الحكيم ابن سينا، لذا لو كان هناك استفسارٌ حول الموضوع فهو يطرح على صعيدٍ آخر كالسؤال عن حقيقة الذات المحضة لواجب الوجود وحقيقة ذوات سائر الأشياء، فهل أنّ حقيقة هذه الأشياء هي عين ماهيتها بحيث يكون الوجود أمراً اعتبارياً بالنسبة إليها؟ أي هل أنّ عالم الوجود له حقيقتان أو أنّ حقيقة الأشياء هي عين مرتبتها الوجودية؟

للجواب نقول إنّ حقيقة الأشياء هي عين مرتبتها الوجودية من منطلق مبدأ أصالة الوجود. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحكيم ابن سينا وأمثاله لم يفنّدوا نظرية أصالة الوجود، إذ في زمانهم لم يكن مبحث أصالة الوجود أو الماهية مطروحاً، لذا ليس من الصواب طرح هذا السؤال حول التعاليم الفلسفية المتداولة في تلك الآونة ومن ثم لا مجال للاستشكال على ابن سينا في هذا الصدد. وبغضّ النظر عمّا إذا كانت نظرية أصالة الوجود هي الصحيحة أو نظرية أصالة الماهية، فلا صحّة للإشكال الذي طرحه كلٌّ من كانط وهيجل وسبنسر.

- السبب في الحاجة إلى العلّة

قانون العلّية الذي يعني وجود علاقةٍ سببيةٍ بين الأشياء يعدّ واحداً من أهمّ القوانين المتّفق عليها في المعارف البشرية، ومن المؤكّد أنّ ارتباط المعلول بعلّته ليس ارتباطاً ظاهرياً، وإنّما يجسّد علاقةً وطيدةً راسخةً في كُنه المعلول، بمعنى أنّه معتمدٌ على علّته بكلّ وجوده لدرجة إنّه ينعدم مع انعدامها. العلوم البشرية بدورها مرتكزةٌ على هذه القاعدة، وقد أثبتنا في مبحث العلّية أنّ رفض هذا القانون يعني رفض جميع أنظمة الكون وتفنيد القوانين العلمية والفلسفية والمنطقية والرياضية بأسرها.

مسألة مناط الحاجة إلى العلّة هي إحدى المباحث التي طرحت للنقاش بين الفلاسفة على هذا الصعيد، فقبل بيان قانون العلّية لا بدّ من توضيح هذه المسألة، لذا لنفرض أنّ (أ) علّةٌ و (ب) معلولٌ ونجيب عن سؤالين كي تتّضح الصورة:

السؤال الأوّل: لماذا وُجد المعلول (ب)؟

للإجابة نقول إنّ وجود (أ) يقتضي وجود (ب)، إذ لو لم يكن (أ) موجوداً فلا ريب في انعدام (ب). إذن، وجود (أ) بذاته يضع إجابةً لهذا السؤال.

ونمثّل لذلك بالمثال الآتي: لو أنّ سيلاً أدّى إلى تخريب أحد المباني، ثمّ سُئلنا عن سبب خرابه، فالإجابة الوحيدة التي يمكننا ذكرها له هي أنّ السيل هو الذي خرّبه. هذه الإجابة بطبيعة الحال يمكن تحصيلها استناداً إلى العلوم العامّة والتجارب البشرية، لأنّ وظيفة العلم هي استكشاف العلاقات العلّية بين الأشياء، لذا لو سُئلنا عن علّة (ب) سنجيب عن ذلك بأنّ (أ) هي علّته كما هو ثابتٌ في التجارب العلمية.

السؤال الثاني: ما السبب في افتقار المعلول (ب) إلى العلّة (أ) بحيث ينعدم مع انعدامها؟

من البديهي أنّ الإجابة عن هذا السؤال لا تتمّ فيما لو قلنا إنّ وجود (أ) اقتضى وجود (ب)، لذا لا بدّ من

البحث عن إجابةٍ أخرى خارج نطاق العلوم العامّة والتجارب البشرية، ومن ثمّ لا بدّ من اللجوء إلى القواعد العقلية والفلسفية الدقيقة، فالسؤال هنا ليس عن إحدى الظواهر المحسوسة لأنّ حاجة العلّة إلى المعلول هي حقيقةٌ بديهيةٌ لا نقاش فيها، لكنّ هذه الحاجة ليست ركناً ثالثاً يضاف إلى العلّة والمعلول؛ ومن هذا المنطلق يعجز العلم التجريبي عن وضع إجابةٍ للسؤال الثاني لأنه يستكشف ظواهر الأشياء فقط في حين أنّ حقائقها لا يمكن الإلمام بها إلا بالاعتماد على القواعد العقلية والفلسفية المعتبرة.

الإجابة الفلسفية عن السؤال الثاني يمكن طرحها كما يأتي: لا يمكن القول إنّ المعلول (ب) مفتقرٌ إلى العلّة (أ) لأنّنا لم نره متحقّقاً بدونها ومن ثمّ ندّعي أنّ هذه القاعدة تعمّ جميع العلاقات العلّية. حسب القواعد الفلسفية، من المستحيل بمكانٍ تجريد المعلول عن معلوليته بحيث يصبح مستقلاً عن علّته، وذلك لأنّ ارتباطه بها لا ينفكّ عن ذاته، أي إنّ تعلّقه بها هو عين حقيقته. وعلى هذا الأساس نجد المبادئ الفلسفية تطرح البحث حول سبب ارتباط المعلول بعلّته وافتقاره لها في إطارٍ عامٍّ دون أن تخصّصه بأحد المصاديق المعيّنة، ومن هنا تطرح الأسئلة الآتية:

- ما هو سبب حاجة المعلول إلى علّةٍ؟
- هل أنّ الأشياء تفتقر إلى العلّة من حيث كونها موجودةً؟
- هل أنّ الشيئية هي السبب في كون الشيء مفتقراً إلى غيره؟
- هل أنّ وجود الشيء يعدّ دليلاً على افتقاره إلى العلّة أو لا؟

إذا تقرّر أن يكون مجرّد الوجود والشيئيته معياراً لكلّ شيءٍ موجودٍ، فلا بدّ من القول حينئذٍ بأنّ الأساس في وجود كلّ شيءٍ هو عدم الافتقار إلى الغير وعدم التعلّق به وليس العكس، ولكنّ الأنسب في هذا المضمار هو الحاجة والتعلّق لأن النقص حاصلاً هنا في نفس الشيئية والموجودية وهو ليس نفس الشيئية والموجودية، وهو بكلّ تأكيدٍ ليس كمالاً.

الفلاسفة المسلمون وعلماء الكلام الذين طرحوا هذا المبحث لم يقولوا مطلقاً بأنّ مجرّد الشيئية والموجودية معياراً للافتقار والتعلّق لكي يقال إنّ الموجود بما هو موجود لا بدّ من أن يكون متعلّقاً، بل أكّدوا على وجود حيثيةٍ أخرى في الشيء تجعله في تعلّقٍ وافتقارٍ، ألا وهي نقصه وعدميته.[1]

---

[1]- المصدر السابق، ج 1، ص 496 - 505.

- الحقيقة المطلقة

الدكتور فروغي في الجزء الثالث من كتابه[1] بعد أن أشار إلى الخلاف الموجود بين المادّيين واللاهوتيين على الصعيد الفكري، تحدث عن المتبنّيات الفلسفية للمفكّر ويليام جيمس، وقال: «**رواج الفلسفة الوضعية (Positivism) التي وضع أُسسها أوجست كونت في رحاب التطوّر المتسارع في العلوم الرياضية والطبيعية في أواخر القرن التاسع عشر، أسفر عن ظهور الفلسفة التركيبية بواسطة هربرت سبنسر والتي تؤكّد على عجز الإنسان عن فهم الحقيقة المطلقة وانحسار إدراكه على الحوادث التي يشهدها في هذه الحياة والتي تجري وفقاً لمقرّراتٍ وقوانين طبيعيةٍ محدّدةٍ.**» بعد ذلك لـخّص هذه المقرّرات والقوانين كما يأتي:

1) قاعدة العلّية أساسها أنّ كلّ معلولٍ لا بدّ من أن تكون له علّةٌ.

2) المادّة باقيةٌ ولا تفنى، وكلّ موجودٍ لا يُعدم، وكلّ معدومٍ لا يمكن أن يرى الوجود.

3) الطاقة الموجودة في المادّة لا تفنى. إضافةً إلى بقاء المادّة فالطاقة المكنونة فيها باقيةٌ أيضاً بحيث لا تتزايد ولا تتضاءل.

4) الكون محكومٌ بالضرورة العلّية بحيث يجري وفق ضوابط وأصولٍ ثابتةٍ لا يطرأ عليها تغييرٌ.

ثمّ أضاف قائلاً: «**النتيجة الشاملة لجميع هذه الضوابط والأصول نستشفّ منها أنّ هذا الكون عبارةٌ عن معملٍ عظيمٍ مليءٍ بالمكائن والآلات وكأنّه معمل نسيجٍ قد أُعدّت له كمّيةٌ من الصوف والقطن كطعامٍ لتغذية مكائنه التي تقوم فيما بعد بتغيير هذه الموادّ الخام وفقاً لمعايير خاصة فتحوّلها إلى منتجاتٍ صناعيةٍ على هيئة أقمشةٍ، وبعد أن تُستعمل هذه الأقمشة تتهرّأ وتتحوّل إلى قطنٍ منفوشٍ مرّةً أخرى لتعود مرّةً أخرى إلى هذا المعمل، وتتواصل هذه العملية بنفس المنوال من دون أن يضاف إليها شيءٌ أو ينقص منها شيءٌ، وذلك إنّما يتمّ على أساس ضوابط وأصول معينة لا محيص عنها وليس هناك أيّ اختيارٍ فيها.**

على الرغم من أنّ هربرت سبنسر بنفسه كان يعتقد بوجود أمرٍ مجهولٍ ولم يفنّد الاعتقاد بالأمور الباطنية، إلا أنّ المادّين اتّخذوا أفكاره ذريعةً لنفي وجود قدرةٍ صانعةٍ».

وواصل كلامه بالقول: «**نستنتج من تشبيه الكون بالمعمل العظيم أنّه متقوّمٌ على مبدأ العلّية وليس الغائية، أي إنّنا في غنىً عن افتراض غاياتٍ للحوادث والمجريات الطبيعية التي تحدث فيه ولا حاجة لنا في الاعتقاد**

---

[1] - الكتاب مدوّن باللغة الفارسية وعنوانه: (سير حكمت در اروپا).

بوجود حكمةٍ من وراء خلقته، إذ بإمكاننا تفسير حركة عجلة الحياة فيه على أساس مبدأ العلّية». هذا الكلام الذي ينفي وجود اختلافاتٍ خارجيةٍ هو مجرّد ادّعاءٍ واهٍ، وهو أوهن وأسوأ مـمّا ذكره السوفسطائيون.

هناك أسئلةٍ عدّة تطرح على ما ذكر، أحدها: هل أنّ علم الفلسفة الحديث يحتّم علينا تشبيه الكون بالمعمل العظيم أو لا؟ من المؤكّد أنّ هذا التشبيه ليس محتوماً، ولا ريب في أنّ المبادئ الفلسفية الحديثة محكومةٌ بالبطلان قطعاً. المادّيون في بادئ الأمر تشبّثوا بهذه المبادئ لكنّهم اضطرّوا إلى التخلّي عنها فيما بعد، وقد بتّ العلماء والفلاسفة الأوروبيون - ولا سيّما علماء الأحياء منهم - باستحالة تشبيه الكون بمعملٍ كبيرٍ؛ لذا لا يوجد أحدٌ يدّعي اليوم أنّه قادرٌ على صناعة كونٍ من مادّةٍ وحركةٍ، والفيلسوف جوتفريد لايبنتز وأمثاله سرعان ما أدركوا أنّ عالم الخلقة ليس بهذه البساطة التي يتصوّرها الذين زعموا أنّه مكوّنٌ من مادّةٍ وحركةٍ فقط، اذ أكّد على وجود حقيقةٍ أخرى فيه لكنّه عجز عن اكتشافها على أساس المبادئ الحركية التي كان يؤمن بها. كما أنّ الفيلسوف إميل بوترو (1845 - 1921 م) رغم تفنيده لقانون العلّية أو تفنيده الضرورة العلّية والمعلولية على أقلّ تقديرٍ، لكنّه يعدّ أحد الفلاسفة الذين قالوا بأنّ الكائنات ليست على حدٍّ سواء ولا يمكن عدّها سلسلةً متّصلةً مع بعضها، فالجمادات لها حكمها الخاصّ بها وكذلك النباتات والحيوانات والبشر، فكلّ جنسٍ من هذه الأجناس له حكمه الذي ينفرد به عن غيره. الفيلسوف هنري برجسون هو الآخر أكّد على أنّ الرؤية الآلية للكون ليس من شأنها بيان حقيقة الكون وبالأخصّ مسألة الحياة.

والسؤال الآخر الذي يطرح في هذا المضمار هو: ما هي نقطة الافتراق بين الفلسفة الآلية والفلسفة الإسلامية؟ فهل ما زال بعض الأوروبيين ومن تأثّر بفكرهم من أمثال الدكتور فروغي، يعتقدون بأنّ عدّ العالم معملاً كبيراً يترتّب عليه تفنيد مبدأ الغائية وإنكار الخالق؟ وهل ما زالوا يرون أنّ رفض كونه معملاً كبيراً يعني رفض قانون العلّية أو على أقلّ تقديرٍ يعني إنكار ضرورة العلاقة العلّية؟

نحن نعتقد ببطلان هذا النمط الفكري من أساسه، لأنّ الطبيعة الآلية تتمحور حول نظريةٍ واحدةٍ فحسب، وهي نظرية الصور النوعية، وعلى هذا الأساس فهي ترتبط بماهية الأشياء وذواتها. إذن، علينا معرفة الأُسس التي استندت إليها آراء القدماء بالنسبة إلى الصور النوعية ولا بدّ أيضاً من معرفة ما إن كانت هناك ضرورةٌ للإقرار بوجودها بعد تحصيل كلّ تلك المعلومات عن الأشياء الموجودة.

الطبيعة الآلية تعدّ العلاقات بين أجزاء المادّة نظيرةً للارتباط الموجود بين أجزاء الآلة، فالجمادات والنباتات والحيوانات والبشرية على هذا الأساس ليست سوى آلاتٍ، لذا نسأل الذين يدّعون بأنّ الاختلاف بين هذه الكائنات واختلاف أجزائها مع بعضها يناظر الاختلاف بين آلتين، أنّكم كيف توصّلتم إلى هذه النتيجة؟

آراء القدماء بالنسبة إلى الصور النوعية التي طرحت لأوّل مرّةٍ حينما قالوا إنّ جميع الأجرام والأجسام التي تتكوّن منها مادّة العالم الأولى أو الثانية - باختلاف وجهات النظر في ذلك - متشابهةٌ من حيث الجرم والجسم والطول والعرض والارتفاع بحيث لا يوجد بينها أيّ اختلافٍ في هذه الميزات. هذه الميزات برأيهم تعدّ وجهاً مشتركاً لجميع الأجرام والأجسام المادّية، إلا أنّ الواقع على خلاف ذلك، فهي حتّى وإن اشتركت من حيث الطبيعة المادّية لكنّها متباينةٌ من ناحية الآثار والخواصّ، ومن هذا المنطلق فالسؤال الآتي يطرح نفسه هنا: لو كانت هناك طبيعةٌ واحدةٌ لكلّ الأجرام والأجسام بشكلٍ يجعلها تنطبق على بعضها بالتمام والكمال، لما وجد أيّ اختلافٍ في الكون الذي نحيا في كنفه، بل ولا تركيبٌ ولا تمايزٌ بين الأشياء، كذلك لانعدمت الحركة ولم يحدث أيّ تغييرٍ وما كانت هناك عناصر ومركّبات متنوّعة كما هو عليه الحال على أرض الواقع؛ إذن، ما هو سبب كلّ تلك الاختلافات الموجودة بين الأشياء في الآثار والأشكال والألوان والخصائص والنشاطات؟! لا بد من وجود سببٍ لكلّ ذلك، فهناك قوّةٌ أو قوى تسيطر على المادّة المكوّنة من جرمٍ وجسمٍ، وهذه القوّة أو القوى ليست على نسقٍ واحدٍ بالنسبة إلى جميع الأشياء، إذ لو كانت كذلك لما وُجد الاختلاف والتنوّع، فهي لا بدّ من أن تكون مختلفةً؛ ولكن ما هي حقيقتها؟ فهل هي جوهرٌ أو عرَضٌ؟ ما هي حالتها؟ هناك نظريتان أساسيتان مطروحتان على هذا الصعيد، وهما:

النظرية الأولى: هذه القوّة التي هي سببٌ للآثار التي تترتّب على المادّة، تعدّ أمراً مستقلاً وخارجاً عن نطاق الجسم المادّي بالكامل، لكنّها ملازمةٌ له؛ فهو عنصرٌ مغايرٌ لعنصر المادّة إلا أنّه مواكبٌ لها بحيث يمتلك القابلية على إخراجها من حركتها الرتيبة المتوالية.

هذه النظرية تمّ تفنيدها لأسباب عديدة سواء عددنا ذلك العنصر الملازم للمادّة قوّةً ماورائيةً أو غير ذلك، إذ يترتّب على هذا الكلام حدوث ازدواجيةٍ شبيهةٍ بالازدواجية التي ابتُلي بها ديكارت لكنّها تعمّ جميع الكائنات في عالم الطبيعة.

النظرية الثانية: هذه القوّة التي هي سببٌ للآثار التي تترتّب على المادّة تعدّ أمراً متّحداً مع المادّة وليس خارجاً عنها أو ملازماً لها على نحو الاستقلال.

هذه النظرية يمكن أن تطرح على نحوين كما يأتي:

أوّلاً: عدّ القوّة عرَضاً متقوّماً بالمادّة وبمثابة خاصّيةٍ من خصوصياتها التي لا يمكن أن تنفكّ عنها.

ثانياً: عدّها جوهراً متّحداً مع المادّة بحيث تكون النسبة فيما بينهما كنسبة النقص والكمال، أي إنّ المادّة تبلغ درجة الكمال في مرتبتها الذاتية - كمال جوهري - ممّا يؤدّي إلى ترتّب آثارٍ خاصّةٍ عليها. الكمالات الجوهرية

المادّية تظهر في أُطرٍ عديدةٍ ومن ثم تتّصف بصورٍ جوهريةٍ متنوّعةٍ حسب مختلف الإمكانيات والظروف.

من المؤكّد أنّ افتراض كون هذه القوّة عرَضاً يعدّ باطلاً من أساسه، لأنّ افتراض وجود شيءٍ يُطلق عليه (قوّة) إلى جانب المادّة يعني أنّ تفسير جميع الخواصّ والآثار على أساسه يجب وأن تكون متزامنةً مع تفسيرها على ضوء قوّةٍ أخرى، فلو قال أحدٌ إنّ القوّة بحدّ ذاتها خاصّيةٌ من خواصّ المادّة ومنبثقةٌ منها، يقال له إنّ المادّة بحكم كونها واحدةً في كلّ مكانٍ إن كانت منشئاً للقوّة لأوجدت حينئذٍ قوّةً على نسقٍ واحدٍ، ناهيك عن أنّنا مضطرّون للإذعان بوجود قوّةٍ لا يمكن للمادّة التأثير عليها؛ لذا كيف يمكننا عدّ المادّة التي هي على نسقٍ واحدٍ في جميع الأشياء مصدراً لقوى مختلفة؟ وإذا افترضنا وجود قوّة أخرى كمنشأ للقوى المفترضة، فما هي تلك القوّة يا ترى؟ فهل هي خصوصيةٌ أخرى أضفيت على المادّة أو أنّها شيءٌ آخر غير ذلك؟ وحتّى لو افترضنا أنّها خصوصيةٌ أخرى، فالسؤال السابق يبقى دون إجابةٍ. من هنا ندرك ضرورة عدّ أن القوّة يجب أن تكون في مرتبة ذات المادّة ومتّحدةً معها، أي إنّهما في هذه الحالة يوجدان جوهراً واحداً، والنسبة بينهما تكون كنسبة المتعيّن إلى اللامتعيّن وكنسبة الفصل إلى الجنس، إذ إنّ المادّة تظهر أحياناً على هيئة هذه القوّة أو تلك، ومن ثم فكلّ قوّةٍ تغيّر ماهية الشيء المركّب من المادّة والقوّة؛ وعلى هذا الأساس يطلق على هذه القوى عنوان (الصورة النوعية) أو (الصور المنوّعة) ويدّعى إثر ذلك وجود ماهيات بعددها.

على أساس ما ذكر فالقول بوجود قوّةٍ إضافةً إلى المادّة هو أحد الأسباب التي دعت الفلاسفة والحكماء تقسيم الجمادات والنباتات والحيوانات إلى أنواع مختلفة معتبرينها تختلف مع بعضها ذاتياً وجوهرياً، والسبب الآخر هو عدم عدّ القوّة عنصراً مستقلاً ومنفصلاً عن المادّة وكذلك عدم عدّها عرَضاً وخصوصيةً لها، بل عدّها مجرّد صورةٍ لشيءٍ يسري إلى ذات المادّة؛ أي عدّها صورةً لشيءٍ يتغيّر ذات المادّة ويتكامل على أساسه، وبما أنّ القوى متنوّعة فلا بدّ من أن تكون المادّة ذات ميزاتٍ خاصّةٍ مع انضمامها إلى أيّة واحدةٍ منها. المادّة الجسمانية إن حدثت على أيّة صورةٍ من هذه القوى فهي تغيّر جوهرها، والعناصر التي تظهر بأيّة هيئةٍ مركّبةٍ فهي تصبح شيئاً آخر وليست مواكبةً لها، كما لا تتّصف بخصوصيةٍ أخرى حينما تحافظ على كيانها وماهيتها.

ولا نرى بأساً هنا في ذكر نظرية إميل بوترو الذي هو أحد العلماء الذين تألّق نجمهم في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فالنظرية التي طرحها يمكن عدّها عودةً إلى نظريات القدماء رغم أنّ النقصّ يحفّها من بعض جوانبها، وقد تطرّق إليها الباحث محمّد علي فروغي[1] في ضمن إشارته إلى كتابه المدوّن تحت عنوان (إمكانية قوانين الطبيعة) الذي ادّعى فيه أنّ قانون العلّية لا يعدّ من القوانين القطعية، وعدّه مجرّد قانونٍ

[1] - عنوان كتاب السيّد فروغي (سير حكمت در اروپا) وقد تطرّق إلى نظرية إميل بوترو في الجزء الثالث منه.

احتماليٍّ. وفيما يأتي نذكر جانباً من كلامه رغم أنّنا لا نتّفق معه: «**... الكائنات في هذا العالم ليست على حدٍّ سواء وشؤونها لا تجري وفق نهجٍ موحّدٍ بحيث لا يمكن عدّها سلسلةً مرتبطةً مع بعضها، فالجمادات لها ميزاتها الخاصّة التي تختلف عن النباتات، وميزات الحيوانات بدورها تختلف عنهما كليهما، والإنسان هو الآخر له ميزاته المختصّة به، وقد اكتشف القدماء حقيقتين إحداهما أنّ النبات له ميزةٌ زائدةٌ على ما هو موجود لدى الجماد وأطلقوا عليها (النفس النباتية) عادين إياها عصباً لحياته، لذا كلّما أردنا إضفاء أحكام وخواصّ مادّية - قوانين فيزيائية وكيميائية - إليها فهي تبقى أمراً غير متّصفٍ بما يتّصف به الجماد. كذلك فإنّ الحيوان له ميزةٌ أطلق عليها القدماء (النفس الحيوانية) وهي زائدةٌ على الحياة النباتية ولا تشملها القوانين التي يعيش على أساسها النبات، ومن المتيقّن أنّ الإنسان يتّصف بمشاعر ومدركاتٍ لا يمكن للحيوان أن يتّصف بها. كلّ مرحلةٍ من هذه المراحل الوجودية لها قوانينها الخاصّة التي تختلف عمّا سواها، إذ ليس من الممكن بمكانٍ استنباط ما يكتنف علم الروح من القواعد الفيزيائية والكيميائية، ناهيك عن أنّ أصول علم النفس هي الأخرى تختلف عن علم الروح.**

إذن، نستنتج ممّا ذكر أنّ الكائنات حتّى وإن كانت مركّبةً من أجزاء لأن كلّ فردٍ منها عبارةٌ عن كلٍّ مكوّنٍ من أجزاء مجتمعة، لكنّ خصائص المجاميع والكلّ ليست متكافئةً مع خصائص الأجزاء، بل فيها زيادةٌ على الأجزاء. فالنباتات والأشجار مثلاً، مع أنّها مركّبةٌ من أجزاء جامدة لكن فيها خصوصيةٌ زائدةٌ على تلك الخصوصيات التي تتمتّع بها الجمادات المكوّنة لها وهي آثار النفس النباتية، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الحيوان والإنسان؛ ومن هذه الناحية لا يمكننا معرفة خواص مختلف الطبقات من الكائنات الحية استناداً إلى معلوماتنا التي نمتلكها حول خواص صنفٍ واحدٍ منها، فالمقارنة هنا لا تفيدنا، لذلك لا بدّ لنا من كسب تجربةٍ لكلّ صنفٍ منها».

وقال أيضاً: «**لو أخذنا المسيرة التحوّلية والتكاملية للكائنات بعين الاعتبار، نجدها تنضوي تحت طبقاتٍ عدّة وكلّ طبقةٍ تتّصف بخصوصيةٍ غير موجودةٍ في الطبقة السابقة بحيث تكون زائدةً عليها، لذا لا يمكن القول إنّ المسيرة التكاملية للكائنات تقتصر على التحوّل فحسب، بل هناك أمرٌ جديدٌ مختلفٌ عمّا سواه في كلّ طبقةٍ. وهذا يعني أنّ التحوّل الموجود بين طبقةٍ وأخرى لا يقتصر على تغيّر الطاقة من نمطٍ إلى آخر، بل يوجد طاقةً جديدةً يمكن عدّها قدرةً مبتدعةً غير معلولةٍ للطاقة السابقة لها».**

الصور النوعية بصفتها مسائل فلسفية، فهي ترتكز على محورين أساسيين أحدهما علميٌّ والآخر فلسفيٌّ. وقد عدّت فلسفيةً بداعي كونها نمطاً من أنماط الاستدلال الفلسفي، ومن ناحيةٍ أخرى فهي معيارٌ يمكن على

أساسه تشخيص المسائل الفلسفية وتمييزها عن غيرها كما وضّحنا في كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، إلا أنّ الأصول التي تتقوّم عليها فهي علميةٌ فلسفيةٌ. الأصول العلمية التي ترتكز عليها الصور النوعية تتجسّد في شهادة العلوم باختلاف خواصّ الكائنات المادّية المتحرّكة وآثارها عن خواصّ الجمادات في عالم الطبيعة وآثارها، فالموادّ الكيميائية تختلف من حيث العناصر التركيبية والعلائم الحياتية عن الكائنات الحية ولا سيّما على صعيد الطاقة الحيوية والسلوك الذي تسير على أساسه في رحاب المادّة مثل قانون التكامل في الكائنات الحية والذي يأخذها نحو التطوّر والرقي. مهما زدنا من نطاق دراساتنا في هذا المضمار سوف تتعزّز لدينا مادّة الاستدلال من هذه الناحية.

البُنية الفلسفية لموضوع البحث هي أنّ هذه الآثار والخواصّ تحكي عن وجود قوى عديدة مستقلّةٌ ومنفصلةٌ عن المادّة، أو أنّها خارجةٌ عن نطاق الطبيعة بالكامل ولكنّها ليست على هيئة عرَضٍ أو خاصّيةٍ طارئةٍ على المادّة، بل على هيئة صورةٍ جوهريةٍ كماليةٍ ومقامٍ عالٍ يعكس حقيقة جانبٍ معيّنٍ للجسم أو الجرم المادّي وأبعاده، وعلى هذا الأساس فإنّ جميع الأشياء تكون متشابهةً وذات نسقٍ واحدٍ؛ ومن جهةٍ أخرى فنحن قادرون على استكشافها بواسطة قوّة التعقّل والاستدلال الفلسفي لكنّنا مع ذلك غير قادرين على تشخيص حقيقتها، وغاية ما نعرفه عنها أنّها وجهةٌ ليست واحدةً في جميع الأشياء المختلفة مع بعضها، ومن ثم فإنّ كلا هاتين الوجهتين ينتجان الجوهر.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الحكماء يعدّون الصور النوعية معياراً لوحدة كلّ شيءٍ، فذات كلّ كائنٍ مرتبطةٌ بصورته النوعية ارتباطاً وثيقاً بحيث لا يمكن أن تنفكّ عنها، والمادّة بحدّ ذاتها – من دون صورتها النوعية - ليس من شأنها أن تكون موجودةً على هيئة كائنٍ متعيّنٍ ذي شخصيةٍ متميّزةٍ عمّا سواها.

ولو أضفنا النظرية الذرّية المنطقية (Atomism) إلى ما ذكر ثمّ أنكرنا الصورة النوعية للأشياء فسوف يتّخذ الموضوع طابعاً غريباً، ومن هذا المنطلق سيتغيّر مفهوما (قضية) و (حمل) بالكامل، بمعنى أنّنا نصبح عاجزين عن العثور على أيّ شيءٍ موحّدٍ في شتّى القضايا ومن ثم لا نتمكّن من حمل شيءٍ عليه. فمفهوم (الإنسان يأكل الطعام) يصبح بمعنى أنّنا وصفنا سلسلةً من الحركات بكونها إنساناً ثمّ افترضنا هذه السلسلة باستثناء إحدى حركاتها (الموضوع) ونسبنا إليها جزءاً كان متروكاً، وبهذا يكون الحمل قد تحقّق على مفهوم الوحدة الواقعية بين شيئين، وذلك يعني بكلّ تأكيدٍ عدم وجود وحدةٍ مفهوميةٍ بين شيئين على الإطلاق[1].

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 824 - 833.

* ويليام جيمس William James (1842 - 1910 م)

- الشعور الديني

الأنبياء لم يبتدعوا العبادة بأنفسهم ليعلّموها للناس، بل علّموهم طريقة العبادة بمختلف آدابها وتعاليمها القويمة، وفضلا عن ذلك فقد حذّروهم من عبادة غير الله سبحانه وتعالى أو الشرك به.

حسب التعاليم الدينية الراسخة التي يؤكّد عليها جميع علماء الدين، فبنو آدم في بادئ الأمر كانوا موحّدين يعبدون الله تبارك شأنه إلا أنّ عبادة الأصنام أو البشر أو عبادة مختلف الظواهر الطبيعية كالشمس والقمر والنجوم، هي في الحقيقة انحرافٌ طرأ على المجتمع فيما بعد، إذ من المؤكّد أنّ العبودية لم تبدأ بغير الربّ العظيم خالق السماوات والأرضين وهو أمر يعني بطلان رأي من قال إنّها ابتدأت بغيره ثمّ تدرّجت إلى أن وصلت إليه بعد أن تكاملت الثقافة البشرية.

علماء النفس بدورهم أكّدوا في القرن المنصرم على وجود شعورٍ خفيٍّ لدى الإنسان وراء شعوره الظاهر وكأنّ (أنا) التي أعرفها بالنسبة إلى نفسي كإنسانٍ، وراءها شيءٌ مضمرٌ تغلغلت فيه مشاعري التي أُدركها وتأطّرت في إطارٍ آخر، ولكنّ بعض العلماء عدّوا هذا الضمير المستودع في باطن الإنسان هو الأصل وأنّ المعتقدات الكامنة فيه هي الأساس وهي منشأ جميع المشاعر الأخلاقية والفنّية والعلمية وحتّى الدينية، فهذه هي النفس الإنسانية الأصيلة المتقوّمة على الفطرة السليمة.[1]

- الشعور الديني برأي ويليام جيمس

هذا الفيلسوف الأمريكي الشهير الذي برع في مباحث علم النفس يعدّ أحد المفكّرين المعاصرين المدافعين عن نظرية الشعور الديني الكامن في ذات ابن آدم بصفته غريزةً راسخةً للاعتقاد بوجود الله تعالى بحيث تجعله راغباً في العبودية له، وقد ألّف هذا المفكّر كتاباً اطّلعت على ترجمته قبل أن يطبع وفي ذلك الوقت لم يكن المترجم قد وضع له عنواناً، لذلك لا أدري ما هو عنوانه بعد أن طُبع،[2] ترجمه صديقنا السيّد قائني قبل سبع سنواتٍ و أطلعني عليه قبل مرحلة الطباعة، ومن المواضيع التي قرأتها فيه ما يأتي: «**إنّ دوافعنا ورغباتنا في عالم ماوراء الطبيعة هي بمستوى تلك الدوافع والرغبات التي تكتنفنا في العالم الطبيعي، لأنّ**

---

[1] - المصدر السابق، ج 2، ص 262.

[2] - ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية تحت عنوان (دين و روان) بمعنى (الدين وعلم النفس).

غالبية مشاعرنا الماورائية لا يمكن أن تتبلور في إطار حساباتنا المادّية».[1]

النزعات الباطنية موجودةٌ حقّاً لدى الإنسان، لذا لا بدّ من تنميتها بأفضل وجهٍ وإلا فهي ستقوده إلى مسلكٍ منحرفٍ وتجعله في أوضاعٍ لا تحمد عقباها كإيقاعه في فخّ عبودية الأصنام أو البشر أو الطبيعة، وما إلى ذلك من عباداتٍ باطلةٍ.

قيل إنّ معظم طموحاتنا لا تضرب بجذورها في عالم الطبيعة، فرغبتنا في تناول الطعام على سبيل المثال سببها تلك الأطعمة الموجودة في عالم الخارج ولكنّ الشعور الديني الكامن في باطننا هو الذي أوجد هذه الرغبة، ويمكننا تشبيه هذه الحالة بكلام علماء الفلسفة والعقائد الذين يترجمون النصوص من لغةٍ إلى أخرى؛[2] فمهما كانت اللغة التي دوّنت فيها التعاليم الفلسفية والعقائدية لكنّ مصدرها واحدٌ ألا وهو قلب الإنسان الذي أفاضها على الورق، أي فطرته هي التي أوجدتها لتتجسّد فيما بعد على شكل كلامٍ أو كتابةٍ. وقد يتساءل البعض بالقول: هل أنّ رغبة الإنسان في تناول الطعام نابعةٌ من شعورٍ دينيٍّ حقّاً؟ نقول: نعم، الشعور الديني الذي يكتنف باطن كلّ إنسانٍ هو المنشأ لهذه الرغبة.

الدكتور شريعتي ترجم كتاباً تحت عنوان (الدعاء)[3] للمفكّر الفرنسي كاريل ألكسيس ومحوره الدعاء كما هو ظاهرٌ من عنوانه، حيث عدّ هذا الأمر الهامّ عبادةً منبثقةً من الشعور الديني الأصيل الكامن في باطنه، ومن جملة ما قاله على هذا الصعيد ما يأتي: «**الدعاء هو عروجٌ حقيقيٌّ للروح نحو الله**».[4]

المفكّر محمّد فريد وجدي في دائرة معارف القرن العشرين نقل عن إرنست رينان قوله: «**من الممكن أن يقبل إليّ ذلك الشيء الذي يجعل كلّ أمرٍ أُحبّه يتلاشى فيه، فيزول كلّ ما يجعلني في بهجةٍ وسرورٍ وتفنى جميع نِعم الحياة، ومن الممكن أيضاً أن تصبح حرّية تسخير العقل والعلم والفنّ مجرّد عملٍ عبثيٍّ؛ ولكن من المستحيل أن تتلاشى المحبّة للدين، بل هي باقيةٌ إلى الأبد وهناك نداءٌ صادقٌ في باطني يشهد بأنّ المادّة فقط سوف تفنى**».

هناك كثير من النقاشات والآراء حول هذا الموضوع، وقد وجدت كتاباً قبل فترةٍ للعالم ألبرت إينشتاين عنوانه (العالم كما أراه) يتضمّن مجموعةً من رسائله ومقالاته ومحاضراته، ومن جملة ما قرأته فيه: «**هناك**

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 4، ص 46 - 47.

[2] - المصدر السابق.

[3] - الكتاب مترجم إلى اللغة الفارسية تحت عنوان (نيايش).

[4] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 4، ص 48.

رغباتٌ ساميةٌ منشؤها حقائق أسمى من الأمور المادّية بحيث لا يمكن تقييم معظمها وفق حساباتٍ مادّيةٍ أو عقليةٍ بحتةٍ، أي إنّها لا تتناغم مع الاستدلالات الفكرية البشرية؛ وارتباطنا بعالم هذه الرغبات السامية أكثر من ارتباطنا بالعالم الذي نعقله ونستشعره بحواسّنا». وقال في موضعٍ آخر: «**كلّ أمرٍ ذي طابعٍ دينيٍّ لا بدّ من أن يكون متّصفاً بنمطٍ من الوقار والرصانة والوجد واللطف والمودّة، وإذا واجه الإنسان فيه بهجةً فهو لا يسخر ولا يستخفّ بما سوى ذلك، وإن أصابه حزنٌ فهو لا يتأوّه ولا يسأم؛ وما أؤكّد عليه في تجاربي هو الوقار والرصانة**». وبالفعل فإنّ إحدى المزايا التي يتّصف بها الشعور الديني تتمثّل في الوقار، وبما أنّ إينشتاين كان عالماً نفسانياً وأجرى دراساتٍ دينيةً في مجال المشاعر الدينية لمدّة ثلاثين عاماً وأجرى تجارب عملية حول بعض أتباع النزعات الصوفية والذين يدّعون المكاشفات العرفانية، لذا يمكن عدّ كتابه واحداً من المصادر القيّمة في هذا الصدد. ومن جملة ما ذكره في هذا الكتاب: «**هل أنّ المشاعر الدينية للإنسان بما فيها الإيمان بالله، حقيقيةٌ أو وهميةٌ؟**»، وقال أيضاً: «**أنا أُؤمن بأنّ القلب هو مصدر الحياة**». ولا ريب في أنّ سائر مصادر الحياة التي يدّعيها الذين لا يؤمنون بالدين هي الأخرى منبثقةٌ من القلب نفسه، وهو ما أكّد عليه إينشتاين قائلاً: «**أنا أُؤمن أيضاً بأنّ القواعد والتعاليم الفلسفية والعقائدية تشابه النصوص المترجمة والتي يرجع أصلها بطبيعة الحال إلى لغةٍ أخرى**».[5]

- العقيدة الدينية وعالم الخلقة

العقيدة الدينية لا تقتصر فقط على تعيين سلسلةٍ من التكاليف للإنسان في منأىً عن رغباته الطبيعية، بل تغيّر إيديولوجيته بالنسبة إلى العالم بأسره بحيث ترشده إلى عناصر أخرى في الكون الذي يعيش في رحابه غير تلك التي يستشعر بوجودها في العالم المحسوس، فتحوّل نظرته إلى هذا العالم المادّي الميكانيكي الجامد فتجعله وكأنّه عالمٌ حيٌّ ذو وعي وإدراكٍ. وعلى هذا الأساس فالعقيدة الدينية تغيّر واقع فهم الإنسان للكون والخلقة.

قال ويليام جيمس في هذا الصدد: «**الكون الذي يغذّينا بالفكر الديني لا يقتصر على هذه الدنيا المادّية التي تغيّرت هيئتها، بل هو زاخرٌ بقضايا يصعب على المادّة إيجادها**».

- فطرية العقيدة الدينية

هناك براهين ساطعة تدلّ على أنّ المعتقدات الدينية أمورٌ فطريةٌ، ونجد منها كثيراً في تعاليم كتاب الله المجيد والتراث الديني القيّم الذي ورثناه من عباد الله الصالحين، ويبدو أنّ القرآن الكريم يعدّ أوّل كتابٍ سماويٍّ

---

[5] - المصدر السابق، ج 2، ص 41.

طرح هذا الموضوع، واليوم بعد أكثر من أربعة عشر قرناً فالعلوم الحديثة قد أيّدت ذلك.

وفيما يأتي نذكر بعض الآيات التي تثبت هذه الحقيقة من دون أن نتطرّق إلى بسطها بالشرح والتفصيل، كما أنّ الأحاديث والروايات على هذا الصعيد واسعة النطاق لا يسعنا المجال لذكرها:

- «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ».[1]

- «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ».[2]

- «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ».[3]

- «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى».[4]

- «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ».[5]

- «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».[6]

- «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ».[7]

- «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ»[8].[9]

---

[1] - سورة الروم، الآية 30.

[2] - سورة آل عمران، الآية 83.

[3] - سورة الرعد، الآية 28.

[4] - سورة طه، الآية 124.

[5] - سورة الغاشية، الآية 21.

[6] - سورة الحشر، الآية 1 / سورة الصفّ، الآية 1.

[7] - سورة الأعراف، الآية 172.

[8] - سورة البقرة، الآية 165.

[9] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 939.

- شمولية الشعور الديني

نقل ويليام جيمس عن إقبال اللاهوري قوله: «**الحافز من الدعاء هو نتيجةٌ تترتّب قهراً على أقوى جانبٍ من جوانب النفس الاختيارية الفاعلة والتي هي نفسٌ اجتماعيةٌ، ولكن مع ذلك فهذه النفس لا تجد مؤنسها إلا في عالم الفكر (الباطن الشعوري) فقط... غالبية الناس يتمسّكون بالدعاء في باطنهم بشكلٍ دائمٍ أو عندما تقتضي الضرورة ذلك، وأحقر الناس على وجه الأرض ينتابه شعورٌ بعزّةٍ وكرامةٍ حقيقيةٍ عندما يقوم بهذا العمل**».[1]

وبالنسبة إلى شمولية هذا الشعور لدى بني آدم جميعاً، قال جيمس: «**من المحتمل وجود اختلافٍ بين الناس من حيث درجة التأثّر بالشعور الباطني الذي يكتنفهم، فهذا الشعور لدى بعضهم يكون راسخاً للغاية ويمثّل أهمّ جانبٍ لديهم على صعيد الوعي الذاتي، ومن ثم فإنّ تديّن هؤلاء أقوى من غيرهم؛ وأنا على يقينٍ بأنّ أولئك الذين يزعمون تجرّدهم عن هذا الشعور بالكامل، هم في الحقيقة يخدعون أنفسهم، إذ لديهم درجةٌ من التديّن بنحوٍ ما**».[2]

من المؤكّد أنّ تصوير بعض الرياضيين أو العلماء أو رجال الدين وكأنّهم شخصياتٌ أُسطوريةٌ، سببه الشعور بتقديس البشر. هذا الشعور يوجد لدى الإنسان رغبةً في التوجّه نحو كائنٍ يحظى باحترامٍ وتقديسٍ بحيث تنتابه محبّةٌ ماورائيةٌ عارمةٌ بالنسبة إليه، وقد ينعكس هذا الأمر في أُطرٍ عديدةٍ وبشكلٍ مبالغٍ فيه كالإطراء على بعض الشخصيات الحزبية أو الوطنية وتقديس بعض الرموز ذات الصلة بذلك مثل الحزب والفكر والسلوك والعلم والوطن لدرجة أنّ الإنسان يحاول التضحية في سبيلها؛ وكلّ ذلك سببه الشعور الباطني الذي أشرنا إليه.

التضرّع ينمّ عن وجود شعورٍ غريزيٍّ ببلوغ درجةٍ عليا من الكمال الذي لا يحفّه أيّ نقصٍ والجمال الذي لا يشوبه أيّ قبحٍ، وبطبيعة الحال فإنّ تقديس الكائنات بأيّ نحوٍ كان يعدّ انحرافاً عن هذا الشعور الأصيل.

الإنسان أثناء أدائه طقوسه العبادية يحاول العروج إلى خارج نطاق وجوده المحدود ليرتبط بحقيقةٍ لا نقص فيها ولا حدود لها ولا يمكنها أن تفنى أبداً، وقد وصف إينشتاين[3] هذه الحالة قائلًا: «**يدرك الإنسان في هذه الحالة مدى ضيق نطاق آماله وأهدافه البشرية، ويشعر بعظمة وجلال تلك الأفكار والظواهر الماورائية**».[4]

---

[1] - المصدر السابق، ج 2، ص 278؛ مرتضى مطهّري، احياي فكر ديني (باللغة الفارسية)، ص 105.

[2] - مرتضى مطهّري، احياي فكر ديني (باللغة الفارسية)، ص 105.

[3] - ألبرت أينشتاين، دنيايي كه من مي بينم (باللغة الفارسية)، ص 56.

[4] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 2، ص 279.

- وحدة الأنفس

يعتقد بعض العلماء المعاصرين أنّ الإنسان لا يمكنه إرادة شيءٍ غير مرتبطٍ بذاته من إحدى النواحي، فكلّ شيءٍ يتلذّذ منه لا بدّ من أن يرجع بالنتيجة إلى نفسه بنحوٍ ما، ولكنّه يمتلك نفسين إحداهما فردية والأخرى اجتماعية.[1]

الإنسان من الناحية الحياتية يعدّ فرداً واحداً له (أنا) واحدةٌ بحيث يقول: (أنا شخصٌ واحدٌ)، كذلك له شخصيةٌ أخرى هي اجتماعيةٌ يمكن أن نطلق عليها (أنا) الاجتماعية التي يشعر بها جميع أعضاء المجتمع، فتارةً يشعر الإنسان بأنا الفردية وتارةً أخرى ينتابه شعورٌ بالأنا الاجتماعية التي عُدّت مصداقاً للوعي الذاتي الجماعي، أي إنّ الشخصية الاجتماعية تشعر بوجودها في رحاب شخصية الفرد. وللعرفاء كلامٌ يشابه هذا الرأي إلى حدٍّ ما، كما أنّ ويليام جيمس تبنّى رأياً منسجماً معه بنحوٍ ما، فالعرفاء ذهبوا إلى القول بوجود وحدةٍ بين جميع الأنفس تقريباً اذ يعتقدون بأنّ الإنسان حينما يقول (أنا) ويتصوّر أنّ هذه الأنا أمرٌ مستقلٌّ فهو مخطئٌ، لأنّ أنا الحقيقية ترجع في نهاية أمرها إلى ذات بارئها جلّ وعلا لأنها تجلياً لتلك الأنا الحقيقية؛ وهذا الرأي يدلّ على وجود روحٍ كلّيةٍ تتجلّى في أفرادٍ متعدّدين، ومن ثم فإنّ كلّ (أنّا) لهؤلاء الأفراد تعود إلى (أنا) واحدة. وأمّا ويليام جيمس فقد أشار إلى هذا الرأي أيضاً استناداً إلى تجاربه على صعيد مبادئ علم النفس، حيث قال إنّ الضمائر الفردية مرتبطةٌ مع بعضها بنحوٍ لا شعوريٍّ في معظم الأحيان، فالإنسان الذي يهذّب نفسه من شأنه أن يطّلع على ضمائر الآخرين عن طريق الارتباط معها باطنياً، وهذا الارتباط بين الضمائر ناشئ من ارتباطها جميعاً بالله عزّ وجلّ.[2]

- الفرق بين الدين والأخلاق

تطرّق الفيلسوف ويليام جيمس إلى بيان ماهية الاختلاف بين الدين والأخلاق المحضة - الأخلاق بما هي أخلاق بغضّ النظر عن الدين - وقال: «**الأساس في الدين والأخلاق هو كيفية فهمنا لواقع الخلقة وعالم الوجود، فهل أنّنا نعدّ الكون والكائنات عناءً ومشقّةً فنرضى ببعضها ونرفض بعضها الآخر أو أنّ الأمر ليس كذلك؟ فهل يا ترى نتعامل مع الكون والكائنات برحابة صدرٍ وقلبٍ زاخرٍ بالمحبّة أو لا؟**

---

[1] - الفيلسوف الفرنسي إميل دوركايم طرح هذا الموضوع كما أنّ العلامة الطباطبائي (رحمه الله) استنبطه من التعاليم القرآنية من دون أن يكون لديه اطّلاعٌ بكونه مطروحٌ في العالم الغربي أيضاً، فالمجتمع بحسب هذا الرأي له شخصيةٌ واقعيةٌ وليست اعتباريةً، أي إن تركيبه من أفرادٍ هو تركيبٌ حقيقيٌّ وليس اعتبارياً، لذا ليس من الصواب قول إنّ الفرد أصيلٌ والمجتمع مجرّد تركيبٌ يؤلّف بينه وبين سائر الأفراد؛ أي إنّ جميع الأفراد إضافةً إلى الشخصية الفردية التي يتمتّع بها كلّ واحدٍ منهم على حدةٍ، يمتلكون شخصيةً موحّدةً متجسّدةً في المجتمع.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 736 - 737.

مبادئ الأخلاق المحضة تؤكّد على أنّ القوانين العامّة في الكون هي الحاكمة على الكائنات، أي إنّ الكائنات تسير على وفق هذه القوانين من منطلق علمٍ ووعي بها، لكنّ هذه الطاعة مترافقةٌ مع عناءٍ ومشقّةٍ قلبيةٍ بحيث لا توجد لدى الإنسان أيّة رغبةٍ وشوقٍ نحوها بحيث يشعر وكأنّها قرينٌ معلّقٌ في عنقه ومتلازمٌ معه أينما حلّ ونزل؛ في حين أنّ الدين على عكس ذلك تماماً، فالطاعة الثقيلة والمؤلمة التي تترتّب على الأخلاق المحضة تتحوّل فيه إلى رغبةٍ ومودّةٍ تجعل كلّ شيءٍ في حياة الإنسان لطفاً وشوقاً ومودّةً ونشاطاً، والفلاسفة الرواقيون أيضاً يذعنون بها ويولونها أسمى درجات العظمة والاحترام، وإله المسيحية في رحابها يدعو إلى المودّة والمحبّة. على هذا الأساس نجد أنّ العالم يتّصف ببيئتين متنوّعتين من المشاعر والأحاسيس التي تكون متضاربةً مع بعضها، فمنها عواطفٌ باردةٌ لا روح فيها ومنها عواطف جيّاشةٌ تزخر بالحيوية والنشاط والمحّبة، وهي متأجّجةٌ حرارةً كحرارة خطّ الاستواء بحيث يستسلم لها كلّ من تكتنف ذهنه استسلاماً تامّاً من دون أيّ تردّدٍ».[1]

- الحقيقة

كما ذكرنا آنفاً فالمفكّر ويليام جيمس فضلاً عن كونه بارعاً في علم الفلسفة فقد كان عارفاً وحاذقاً في علم النفس بحيث جاد قلمه بأقوال عرفانية قيّمة، إلا أنّه طرح نظريةً حول الحقيقة أصبحت تجسّد بُنيته الفكرية وكأنّها أساسٌ لنزعته الفلسفية، وفحواها: ينبغي لنا التمييز بين الحقّ وبين ما هو نافعٌ من الناحية المفهومية على أقلّ تقديرٍ، ومن هذا المنطلق نقول إنّ الحقّ بذاته يعني الأمر الواقع الذي يحتلّ مرتبةً من مراتب الوجود، في حين أنّ الفائدة هي أمرٌ إضافيٌّ على ذلك الشيء الذي نراه مفيداً. قد يكون أحد الأشياء حقيقياً، لكنّه في الحين ذاته عارٍ عن الفائدة بالنسبة لنا، بل قد يكون منشئاً للشرّ والضرر. إذن، هل هناك ارتباطٌ على نحو الملازمة بين الحقّ والفائدة بحيث يُدّعى بأنّ كلّ حقٍّ مفيدٌ، أو أنّ الأمر ليس كذلك؟ على أقلّ تقديرٍ يمكن القول إنّ كلّ ما هو ليس بحقٍّ فليس من شأنه أن يكون مفيداً، أي إنّ الحقّ والفائدة أمران متباينان.

قال الله العزيز الحكيم في كتابه الكريم: «**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ**».[2] إذن، هناك ارتباطٌ بين كون الشيء غير حقٍّ - باطل - وبين عبثيته وعدم فائدته.

---

[1] - المصدر السابق، ص 103 - 104.

[2] - سورة الرعد، الآية 17.

- الضمير اللاشعوري

من جملة ما قاله الفيلسوف ويليام جيمس ما يأتي: «**ذلك الأمر الذي يصفه الإنسان بقوله (أنا) ويعيه في باطنه، هو في الظروف الطبيعية أمرٌ رتيبٌ ذو نطاقٍ مغلقٍ ومحدودٍ بحيث لا يمكنه تجاوز إطاره الخاصّ، ولكنّ هذا النطاق الضيّق له حرمةٌ تفوق حدوده هذه، ومن هذا المنطلق فالإنسان في الظروف الطبيعية لا يعي حرمة الأنا الحقيقية، ولكن حينما تشرّع له الأبواب في هذا المضمار فهو يطّلع حينئذٍ على عالمٍ آخر فتنكشف له أشياءٌ كثيرةٌ كانت خفيةً عليه في الأوضاع التي اعتاد عليها في حياته**». وعلق الباحث محمّد علي فروغي على هذا الكلام بالقول: « **هذا الكلام معناه أنّ للإنسان ضميراً فيماوراء شعوره، ويطلق عليه (اللاشعور)، وهو لا يعيه عادةً لكنّه يلمس آثاره أحياناً ويكتسب منه معلوماتٍ خارجةً عن نطاق الحسّ والعقل، وقد أشار إلى هذا الأمر علماء آخرون قبل ويليام جيمس معظمهم من المتخصّصين في علم النفس، وأطلقوا عليه اصطلاح (أنا اللاشعورية).**

وقد أجرى ويليام جيمس دراساتٍ مبسوطةً في هذا المضمار، حيث يعتقد باتّصاف الإنسان بحالاتٍ تخرجه من النطاق المحدود والضيّق المتجسّد بالأنا ومن ثمّ يلج في عالم اللاشعور ويرتبط بـالأنا الأُخرى التي كان بابها موصداً بوجهه في الظروف الطبيعية، وهنا تنكشف الضمائر لبعضها وتؤثّر على بعضها البعض، ومن ثمّ يدرك الإنسان مختلف الحقائق من دون الاعتماد على الحسّ والعقل فيسير في عوالم يتذوّق في رحابها الملذّات الروحانية ويقترب إلى كمال النفس ويشعر بأنّه مرتبطٌ بالله، ويدرك أنّ القيود التي ضيّقت عليه إدراك ما يكتنف حياته قد زالت وأنّه قد بلغ درجة الطمأنينة وأنّ روحه قد بلغت درجةً أعلى وأرفع بحيث أصبح يستمدّ من الغيب ويتماثل للشفاء من تلك الأمراض الجسمانية والنفسانية التي ألـمّت به».

وللشاعر الشهير مولوي شعرٌ في هذا الصدد، فحواه ما يأتي:

«**إنّ الجسم ظاهرٌ، والروح خفيةٌ، فالجسم مثل الكمّ والروح مثل اليد، ثمّ إنّ العقل أخفى من الروح، فالحسّ يجد طريقه إلى الروح بشكلٍ أسرع، والوحي أخفى من العقل لكونه غيباً، وهو من الأسرار بالنسبة إليه، فالحسّ الذي به يظهر الحقّ ليس حسّاً لهذا العالم، بل هو من شؤون ذلك العالم، فلو كان للحيوان حسٌّ يشاهد به هذه الصور، لأصبحت الحمير والأبقار (بايزيد)[1] زمانها**»[2].

---

[1] - ربّما يقصد (بايزيد البسطامي) الذي هو أحد المتصوّفة المعروفين.

[2] - المصدر السابق، ج 13، ص 688 / ج 6، ص 157 - 158.

* فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844 - 1900م)

- الإنسان الكامل برأي نيتشه

هناك إحدى المدارس الفكرية التي تؤمن بوجود الإنسان الكامل لكن ليس على وفق مبدأي العقل أو المحبّة، بل ترتكز على مبدأ القدرة، أي إنّ الإنسان الكامل هو ذلك المقتدر، فالكمال هو عين القدرة مهما كان سنخها وبأيّة وسيلةٍ تمّ تحصيلها، حتّى وإن كان ذلك بالعنف والقسوة.

السوفسطائيون في العهد الإغريقي طرحوا هذه النظرية بصراحةٍ وأكّد على أنّ القوّة هي الحقّ وأينما وجدت فالحقّ معها، كما أنّ الضعف يعني انعدام الحقّ؛ وعلى هذا الأساس فالإنسان القوي هو صاحب الحقّ في حين الضعيف لا حقّ له. هذه الرؤية المتطرّفة لا معنى فيها للظلم والعدل لذلك عرّفوا الحقّ بهذا الشكل عادّين أنّ الإنسان مكلّفٌ بأن يبذل قصارى جهوده كي يصبح قوّياً مقتدراً فحسب وعليه أن يفعل كلّ ما من شأنه تحقيق هذا الهدف مهما تطلّب ذلك من دون أيّة قيودٍ أو حدودٍ.

الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه أحيا هذه الرؤية المنحرفة في العصر الحديث وأعلن عن تبنّيه لها بكلّ صراحةٍ، ويمكن القول إنّ أهمّ متبنّياته الفكرية تتلخّص في تحقير الدين ونبذ القيم السامية، لذلك عدّ المبادئ الآتية مجرّد عبثٍ وكلامٍ فارغٍ وكأنّه سخر بها:

- الصدق
- حُس السيرة والسلوك
- الأمانة
- المعروف
- الخير
- إعانة الضعفاء

في حين زعم أنّ المبدأ الصائب والأساسي في الحياة يتمثّل فيما يأتي: (إركل الضعيف ركلةً جرّاء ضعفه) فلا معنى لإعانة الضعفاء، إذ ليس هناك ذنبٌ أسوأ من الضعف، لذلك ألق حجراً على رأسه ليخمد في مكانه.

فريدريك نيتشه كان ملحداً وقال إنّ الضعفاء هم الذين ابتدعوا الدين خلافاً لكارل ماركس الذي زعم أنّ الأقوياء هم الذين ابتدعوه لكي يُخضعوا الضعفاء لإرادتهم. نيتشه ذهب إلى هذا الرأي بدعوى أنّ الضعفاء راموا من وراء الدين تضييق نطاق قدرة الأقوياء، كما زعم أنّ الدين خان بني آدم عبر ترويج بعض القيم التي تنمّ عن

ضعفٍ، مثل العفو والجود والرحمة والمروءة والإنسانية والمعروف والعدل، ومن ثمّ خُدع الأقوياء به فأجبرتهم العدالة والمروءة والإنسانية لأن يقلّصوا من سطوتهم بعض الشيء!

وقد اعترض على معظم المبادئ النفسية والإنسانية والعبادية التي أكّدت عليها الأديان كتهذيب النفس والعدل، اذ عدّ العدل هراءً ولا بدّ دائماً من وجود أقوياء متسلّطين وضعفاء قابعين لسلطتهم ومكلّفين بالعمل تحت إمرتهم لكي تزداد سطوتهم ويظهر من بينهم الرجل الأقوى اللائق لقيادة المجتمع وتسيير شؤونه. كما سخر مـمّن يقول بضرورة المساواة بين الرجل والمرأة، اذ عدّ الرجل هو الجنس الأرقى في المجمتع وقال إنّ المرأة خُلقت لكي تخدمه وليس لها أيّ هدفٍ آخر سوى ذلك.

إذن، الأفكار التي تبنّاها هذا الفيلسوف تؤكّد على مبدأ الإنسان القوي وتعدّه هو الإنسان الكامل حقّاً، ذلك لأن الكمال يعني الاقتدار والسطوة.[1]

- نيتشه والداروينية

النظرية الداروينية هي الأخرى أثّرت على المنظومة الفكرية لفريدريك نيتشه، فداروين كان مسيحياً متديّناً ولم يكن ملحداً اذ صرّح بأنّه يؤمن بالله تعالى ويولي تقديساً للنبيّ عيسى عليه السلام،[2] إلا أنّ البعض استغلّ نظريته في النشوء والتطوّر لمآرب فكرية معيّنة خلافاً لما أراد منها، ولا سيّما أصحاب النزعة المادّية الذين اتّخذوها وسيلةً لإنكار وجود الله عزّ وجلّ، والكلام في هذا الصدد مبسوطٌ لا مجال لبيان تفاصيله هنا. الأخلاق هي إحدى الجوانب التي تمّ استغلالها في نظرية داروين ولاسيما في مجال بناء شخصية الإنسان المثالي الكامل، إذ إنّ أحد أصولها هو الصراع من أجل البقاء.

نظرية داروين ارتكزت على أربعة أصولٍ أساسيةٍ، أحدها حبّ الذات، وهذا الأصل يعني أنّ كلّ كائنٍ حيٍّ يحبّ نفسه ويبذل ما بوسعه للحفاظ على سلامتها؛ والأصل الآخر هو الصراع من أجل البقاء - التنازع لبقاء الأصلح - بمعنى أنّ الكائنات الحيّة لا تتوقّف عن الصراع فيما بينها، ونتيجة ذلك بطبيعة الحال هو بقاء النوع الذي يكون أفراده أقوى من غيرهم، فهذا النزاع الدائم يتمخّض عنه بقاء الأصلح الذي يقهر خصمه. الإشكال الذي طرح على هذا الرأي هو أنّ القوّة ليست هي السبب في بقاء الكائنات الحيّة، بل هناك أسبابٌ أخرى، لأنّ الصلاحية للبقاء هي غير القوّة؛ وسوف لا نتطرّق هنا إلى بيان تفاصيل أكثر مراعاةً للإيجاز. فريدريك نيتشه

---

[1] - مرتضى مطهّري، انسان كامل (باللغة الفارسية)، ص 126 - 128.

[2] - نقل في سيرته أنّه حينما كان على فراش الموت وهو يحتضر، احتضن الكتاب المقدّس وضمّه إلى صدره بقوّةٍ.

استنتج من هذه النظرية أنّ جميع الكائنات الحيّة وبما فيها الإنسان، في صراعٍ محتدمٍ من أجل البقاء، وعلى هذا الأساس فالإنسان الأقوى هو الذي يبقى، والحقّ في البقاء له لكون الحياة في الطبيعة تواكب الإنسان الأقوى، لذا لا بدّ مستقبلاً من ظهور الإنسان الكامل (سوبرمان)[1] الذي لا مكان للأخلاق الضعيفة في شخصيته، وهذه الأخلاق هي التي يعدّها المتديّنون مثالاً لتكامل البشرية، مثل المحبّة والرأفة والإحسان وخدمة الناس. يرى نيتشه أنّ هذه الأخلاق هي التي قصمت ظهر الإنسان وحالت دون تكامل شخصيته لأنّها جعلته ضعيفاً، وبناءً على هذا الرأي يمكن القول إنّ هذا الفيلسوف سار في الاتّجاه المعاكس تماماً للتعاليم المسيحية ولمثالية سقراط.

قال نيتشه إنّ سقراط الذي كان ينادي بالنزاهة والعدل والرأفة وسائر المثُل الأخلاقية السامية، لم يكن وفياً لهذه المبادئ، كما زعم أنّ المسيح بنفسه قد فاق سقراط في عدم الوفاء لمثُله العليا التي أعلنها رغم تأكيده المتوالي على التسامح بين الناس. لقد تبنّى هذا الفيلسوف فكرة أنّ القيم السامية ليست سوى نقاط ضعفٍ تزعزع كيان الإنسان، لذا فهو لا يبلغ درجة الكمال إلا إذا تخلّى عنها، فالتكامل يعني القوّة، في حين أنّ الضعف يعني نقص الشخصية وهزالتها.

- آراء نيتشه

لكي تتّضح لنا آراء فريدريك نيتشه بنحوٍ أفضل، نشير إلى جانبٍ من آرائه التي تناقلها الفلاسفة في مدوّناتهم كما ذكرها الباحث محمّد علي فروغي الذي أضاف تعليقاتٍ إليها:[2]

- «**جميع العلماء يذمّون الأنانية ويمتدحون حبّ الغير والشفقة عليه، لكنّ نيتشه خالفهم جميعاً وعدّ الأنانية حقّاً من الحقوق الثابتة للإنسان والشفقة ضعفاً ونقصاً في شخصيته**».

طبعاً لا بدّ لنا هنا من الحديث عن هذا الموضوع لبيان ما إن كانت الشفقة على الغير ضعفاً كما يدّعي نيتشه أو لا.

- «**تأثّر نيتشه بنظرية داروين على صعيد سعي الكائن الحيّ للبقاء عادّاً ذلك نزاعاً، كما أنّه لم يؤيّد العلماء والباحثين الذين اعترضوا على النظرية الداروينية من منطلق اعتقاده بأنّ الكائنات في صراعٍ لا يتوقّف ومن ثم فالأقوى هو الذي يبقى**».

---

[1] - يصف أتباع نيتشه الإنسان الكامل بأنّه (سوبرمان).

[2] - هذه الأقوال مقتبسةٌ من الجزء الثالث من كتاب: سير حكمت در اروپا (باللغة الفارسية) لمحمّد علي فروغي.

لا شكّ في أنّ الشعور السائد بين جميع بني آدم هو وجوب مراعاة أوضاع الآخرين الذين هم الأغلبية لأن المبدأ الأساسي في الحياة الدنيا هو صلاح عامّة الناس، في حين نجد نيتشه قد عدّ هذه الأغلبية ذليلةً مانحاً الحقّ للأقلّية التي شوكتها أقوى. البُنية الأساسية لفكر هذا الفيلسوف ترتكز على الشوكة والاقتدار، ومن هذا المنطلق فهو يرى من الضروري للإنسان أن يسعى ليكون أقوى من غيره، وكلّما تزايد بطشه بالآخرين سوف يتمتّع بحياةٍ أكثر متعة ولذّة ومن ثمّ تصبح الأنا التي تختصّ بشخصيته أرسخ وأكثر ازدهاراً وتتزايد رغباتها وتتنوّع متطلّباتها. وقد خالف هذا المفكّر جميع القائلين بالنظرية الأخلاقية الذين حفّزوا الإنسان على فعل المعروف والتسامح مع الآخرين، لكنّه ذهب إلى عكس ذلك تماماً ودعا إلى البطش بالآخرين والتسلّط على رقابهم بالقهر والعنف عادّاً أنّ اتّباع أهواء النفس الجامحة هو الذي يجسّد الأخلاق الحقيقية التي يجب وأن يتحلّى بها كلّ إنسانٍ!

- «**يرى البعض أنّ الأفضل للإنسان أن لا يُخلق في هذه الدنيا... لا أدري ما إن كان هذا الكلام صحيحاً أو لا، ولكنّني على علمٍ بأنّي قد خُلقت سواءً كان ذلك خيراً لي أو وبالاً عَلَيَّ، لذا لا بدّ لي من التلذّذ بحياتي إلى أقصى حدٍّ**».

نستشفّ من كلامه هنا أنّ هدفه في الحياة هو التذّذ قدر المستطاع واستثمار كلّ ما في الحياة خدمةً لهذا الهدف، وكما نعلم من سائر أقواله وآرائه فهو يعتقد بحُسن كلّ فعلٍ يمكنّه من تحقيق هذا الهدف حتّى وإن كان ثمن ذلك التسلّط على رقاب الآخرين والبطش بهم؛ وهذا التوجّه الفكري يماثل آراء الطاغية معاوية بن أبي سفيان الذي اشتهر عنه قوله: «**وأمّا نحن فتمرّغنا فيها**[1] **ظهراً لبطنٍ**.

- «**إنّ ما يعيننا على تحقيق هذا الهدف حتّى وإن كان ضرباً من القسوة والجور والمكر والنزاع والجدل، هو في الحقيقة أمرٌ مستحسنٌ، ومن ثم فكلّ ما يعيقنا ويحول دون تحقيقه فهو سيّئٌ حتّى وإن كان صدقاً ورأفةً وفضيلةً وتديّناً... ليس من الصواب عدّ أنّ جميع الناس والقبائل والشعوب على مستوى واحدٍ من الحقوق والمزايا لكون هذه الرؤية تتعارض مع رقيّ البشرية**».

كما هو جليٌّ من هذا الكلام فإنّ نيتشه يرفض مبدأ المساواة بين الناس لأنّ ذلك يعني التسوية بين القويّ والضعيف ومن ثم يحول دون بلوغ الأقوياء درجاتٍ أعلا من القوّة والاقتدار! لذا يجب ترك الضعفاء يسحقون تحت أقدام الأقوياء لكي يفسح المجال لهم حتّى تتطوّر البشرية وتترقّى لتصل إلى مرحلة الإنسان الكامل (السوبرمان).

---

[1] - يقصد (في الدنيا).

- «يجب تقسيم الناس إلى فئتين، فئة الأقوياء والنبلاء وفئة الضعفاء والعبيد. الأصل والشرف للفئة الأولى التي هي الغاية من الخلفة،[1] في حين أنّ الفئة الثانية ليست سوى آلةٍ ووسيلةٍ يُعتمد عليها لتحقيق طموحات الفئة الأولى... المؤسّسات الاجتماعية والمدنية إنّما يتمّ تأسيسها خدمةً للفئة الشريفة الأولى خلافاً للتصوّر السائد الذي يدّعي أصحابه بأنّ واجب الأقوياء الحفاظ على سلامة الضعفاء».

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ العلماء الغربيين أنفسهم يتبنّون فكرةً مشابهةً لهذا الكلام بنحوٍ ما، اذ يدعون إلى العمل على تحسين النسل البشري، ومن جملتهم كاريل ألكسيس الذي دعا إلى ضرورة الرقيّ بالنسل البشري وعدم فسح المجال للضعفاء في التكاثر.

- «المبادئ الأخلاقية التي سارت البشرية على أساسها حتّى عصرنا الراهن تتمحور حول تحسين أوضاع عامّة الناس الذين هم الأغلبية الضعيفة، ومن ثم فهي ليست لصالح النبلاء الأقوياء،[2] لذا ينبغي لنا غربلة هذه المبادئ واختيار ما كان ينصبّ منها لصالح الطبقة الاجتماعية النبيلة فحسب».

نستشفّ مـمّا قاله نيتشه هنا أنّ المعروف والصدق والجمال هي أمورٌ ليست حقيقية وغير مطلقة، بل إنّ الحقيقة المطلقة برأيه تتمثّل في السعي لكسب أعلا درجات السطوة والاقتدار.

بعد ذلك تهجّم على الأديان بشكلٍ سافرٍ عادّاً إيّاها خيانةً للبشرية، وذلك لأنّها تدعو الناس إلى العدل والدفاع عن العبيد والضعفاء، وقال إنّ العهود السالفة التي سبقت ظهور الأديان في المجتمعات البشرية كانت حقبةً جيّدةً إذ كان قانون الغاب هو الحاكم والقوي يأكل الضعيف، لذلك لم يكن للضعفاء مكانٌ في المجتمع.

- «في بادئ الأمر كانت الحياة تجري على وفق رغبات الأقوياء الذين يمثّلون الأقلّية في المجتمع، في حين الضعفاء كانوا خدماً وعبيداً لهم رغم أنّهم الأغلبية؛ وقد حرّضتهم كثرتهم على ضرورة تحسين أوضاعهم واتّباع أساليب مخادعة وماكرة من خلال ترويج بعض المبادئ التي زيّنوا صورتها في أذهان الناس وأقنعوهم بها بغية السيطرة على جموح الأقوياء والتخلّص من قيود عبوديتهم، ومن الطبيعي أن الأديان كانت هي السبيل الأمثل لتحقيق هذا الطموح، حيث تستّروا تحت مظلّة الإله والحقّ؛ لذلك أشاعوا مفاهيم الرأفة والشفقة والتواضع والمروءة والرحمة والعدالة والكرامة بين الناس».

هذه النظرية تتعارض بالكامل مع نظرية كارل ماركس الذي كان ملحداً مثل فريدريك نيتشه، إلا أنّ الأخير كما

---

[1] - يقصد أنّ كلّ شيءٍ خلق لأجل الأقوياء والأسياد.

[2] - يعتقد فريدريك نيتشه أنّ الأقوياء ينحدرون من الطبقة النبيلة.

نلاحظ من كلامه عدّ الدين بدعةً ابتدعها الضعفاء بغية التصدّي للأقوياء في حين الأوّل ذهب إلى عكس ذلك تماماً من هذا الكلام حين عدّ الدين بدعةً ابتدعها الأقوياء بغية السيطرة على اعتراض الضعفاء وكبح جموحهم؛ وهذان الرأيان بطبيعة الحال منشؤهما أنّ نيتشه يناصر الأقوياء لكنّ ماركس يؤازر الضعفاء.

وقد انتقد نيتشه بعض الشخصيات والرموز الدينية نقداً لاذعاً، ولا سيّما سقراط وبوذا والنبيّ عيسى عليه السلام، حيث قال: «**الأخلاق المسيحية هي أخلاق عبوديةٍ أدّت إلى اضمحلال أخلاق النُّبل، وقد تمخّض عنها ما نراه اليوم شائعاً بين الناس من مبادئ يتبنّاها الضعفاء مثل الأُخوّة والمساواة والسلام وحقوق المرأة وحقوق الطبقة الكادحة، وما شاكل ذلك من أمورٍ ليست سوى مكرٍ وخداعٍ ولا نتيجة لها إلا الفقر والضعف والانحطاط؛ لذا لا بدّ من اجتثاثها واستبدالها بمبادئ نبيلة.**

إذن، ما هي المبادئ النبيلة التي يجب أن تحلّ محلّ مبادئ الضعفاء؟ إن أردنا إشاعة هذه المبادئ فمن الحريّ أوّلاً التخلّي عن فكرة الإله والحياة الأخروية[1]**... ولا بدّ من تجاهل العطف والرأفة على الضعفاء لأنّ هذا الإحساس ينمّ عن عجزٍ في قلب الإنسان، كما أنّ التواضع والطاعة للآخرين سببان للذلّ والهوان، والصبر والتحمّل والعفو والتغاضي عن أخطاء الضعفاء هي مجرّد مشاعر منبثقة من التكاسل والتخاذل. لذلك لا بدّ من اختيار سبيل الرجولة ويجب على البشرية أن تصل إلى مرحلة الإنسان المثالي**[2] **المتكامل الذي يترفّع عن كلّ مبادئ الـحُسن والقُبح، إذ لا محيص لنا من امتلاك إرادةٍ صلبةٍ**».

شهد العالم الغربي ظهور مدارس فكرية عديدة، ولحسن الحظّ فإنّ عالمنا الإسلامي لم يشهد ذلك الكمّ الهائل من المتبنّيات الفكرية التي طرحها الغربيون والتي كان بعضها كالوباء الذي يسري ويفتك بالمجتمعات؛ فقد خدعوا العالم بأسره لـمّا أصدروا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لأنّ فكرهم يرتكز في الأساس على النظريات التي طرحها مكيافيللي ونيتشه، والجميع يشهد بأنّ نشاطاتهم الاستعمارية قد ارتكزت أيضاً على أساس هذه الأفكار المنحرفة التي تؤكّد على ضرورة اجتثاث الضعفاء والعمل على وفق منطق الغاب في المناطق التي يستعمرونها، ولا فرق في ذلك بين الأمريكان والأوروبيين، أي إنّهم طبّقوا نظرية نيتشه بحذافيرها في هذه النشاطات الذميمة. لذا، فإنّهم حتّى وإن غرّروا بنا وشوّقونا عبر رفع بعض الشعارات الرنّانة كالدفاع عن حقوق الإنسان وحماية المظلومين والمضطهدين، لكنّهم كاذبون قولاً وفعلاً. الأمثلة على هذه الحقيقة كثيرةٌ، ومن جملتها الحرب الأمريكية في فيتنام إبّان عقد السبعينيات، فهي مصداقٌ جليٌّ لمنطق الغاب وسطوة القوّي على الضعيف؛

---

[1] - دعا فريدريك نيتشه إلى التخلّي عن عقيدة الإيمان بالله تعالى والآخرة لكونها تعرقل الإنسان وتحول دون تكامله، أي إنّه يعدّ الإيمان عقبةً في مسيرة الحياة التكاملية.

[2] - كما أشرنا آنفاً، فهو يقصد من الإنسان الكامل أو المثالي ذلك الإنسان الخارق (السوبرمان).

ومن ثم فهي تجسيدٌ بارزٌ لنظرية نيتشه ولا تفسير آخر لها.

نعم، هذا هو منطقهم في التعامل مع بني آدم رغم مزاعمهم الواهية في الدفاع عن حقوق الإنسان، ونحن نغترّ بهم ونقول إنّ المفكّر برتراند راسل رأى كذا وجان بول سارتر قال كذا، لكنّ الحقيقة هي تلك التي نراها بأعيننا لا غير، فهي الحصيلة النهائية لآراء راسل وسارتر ومن لفّ لفّهما. لا نبالغ لو قلنا إنّ المدرسة الفكرية الغربية متقوّمةٌ في أساسها على نظريات نيتشه، حتّى إن ظهر بعض العلماء والمفكّرين الذين يعارضون هذه الآراء الهشّة، فمن المحتمل أنّهم ينحدرون من أصولٍ مشرقيةٍ، فقد تكون إحدى جدّاتهم من السيّدات الشرقيات، ومن ثم فإنّ دمهم ليس أوروبياً خالصاً!

- **«لماذا تُقتل النفس؟ فلا بدّ من تربيتها. ما معنى عدم العبادة؟ معنى ذلك حبّ الأنا وتقديس النفس، كذلك يعني الإعراض عن العاجز والضعيف إلى أن يتلاشى من الوجود لكي تتخلّص البشرية من الآلام والمعاناة[1]... الإنسان الأفضل هو الأقوى، فهو الذي يجب أن يحيا وهو قويٌّ بحيث يتمكّن من تلبية جميع تطلّعاته ورغباته»**.

هذا هو تعريف نيتشه للإنسان الذي هو غاية الخلقة والكمال، وكما نلاحظ فقد جعل الخلقة والكون في خدمة الإنسان القوي الذي لا يقف بوجهه شيءٌ لدرجة أنّ ذلك يقتضي إجتثاث جميع المبادئ الأخلاقية والإنسانية كالرأفة والمروءة واللّطف والعدل وما إلى ذلك.

- **«لا بدّ لك أيّها الإنسان من تلبية جميع رغباتك والاستجابة لكلّ نزواتك، فلك الحقّ في التلذّذ وعدّ نفسك نبيلاً وإلهاً، ومن ثمّ لا تتوانى عن إزاحة كلّ عقبةٍ تحول دون رقيّك كإنسانٍ نبيلٍ من دون أن تخشى من أيّ خطرٍ أو نزاعٍ أو جدلٍ»**.

بعد ذلك ينخرط إلى الحديث عن المرأة، فيقول:

- **«المساواة بين الرجل والمرأة ووجوب مراعاة حقوق المرأة هو كلامٌ فارغٌ، فالرجل هو الأساس؛ إذ يجب عليه أن يكون محارباً في حين أنّ المرأة مجرّد وسيلةٍ لتلذّذ المحاربين وإنجاب النسل البشري»**.

هذا هو رأيه بالنسبة إلى المرأة، فهي بزعمه لم تخلق لغرضٍ آخر وإنّما جاءت إلى الوجود كوسيلةٍ يتسلّى بها الرجال ومصدرٍ لإنجاب الذرّية! كلامه هنا يعدّ أحد المعايير الأخرى للتعريف بهوية الإنسان المثالي الكامل

---

[1] - يقصد من هذا الكلام ضرورة اجتثاث نسل الفقراء والعاجزين ومحوهم من الوجود.

الذي هو الأنموذج الأرقى الخارق للعرف والعادة (سوبرمان)، وقد ارتكز بطبيعة الحال على مبدأ القوّة والبطش والاقتدار؛ ولكن ما هو رأي العقل السليم في هذا الصدد؟!

- الإسلام والقوّة

يا ترى ما هو رأي الإسلام بالنسبة إلى القوّة والضعف في الحياة؟ أيدعو إلى القوّة أم إلى الضعف أم أنّه لا يدعو لأيٍّ منهما بالمعنى الذي ذهب إليه نيتشه؟ فهل يدعو إلى ضرورة التحلّي بالقوّة لأجل هدفٍ معيّنٍ وفي إطار أصولٍ خاصّةٍ تتجلّى فيها جميع المبادئ الإنسانية الرفيعة؟ وهل يحفّز الإنسان على امتلاك قدرةٍ متقوّمةٍ على المحبّة والإحسان واللّطف والشفقة؟

لا ريب في أنّ الإسلام يدعو إلى ضروة امتلاك القوّة، وهذا الأمر جليٌّ في القرآن الكريم والأحاديث المباركة، والمعنيون بالشأن الإسلامي أكّدوا في دراساتهم على أنّ الأديان قاطبةً تحثّ أتباعها للتحلّي بالقوّة، لكنّ الإسلام له عصا السبق في هذا المضمار فقد حثّ المسلمين على ضرورة أن يكونوا مقتدرين في عين رأفتهم ورحمتهم وعطفهم على الضعفاء.

وِيل ديورانت في الجزء الحادي عشر من موسوعته الشهيرة (قصّة الحضارة) والذي خصّصه لتأريخ الحضارة الإسلامية، قال: «**ليس هناك دينٌ حرضّ أتباعه على كسب القوّة كالإسلام، فقد فاق سائر الأديان في هذا المجال**».

وقد خاطب القرآن الكريم النبيّ يحيى عليه السلام قائلاً: «**يَا يَحْيَى خُذِ الكِتَابَ بِقُوَّةٍ**»،[1] وجاء في آياتٍ أخرى :

- «**وَكَأَيٍّ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُّونَ كَثِيْرٌ فَماَ وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ**».[2]

- «**إِنَّ اللهَ يحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبيلِهِ صَفّاً كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ**».[3]

- «**أَشِدَّاءُ عَلَى الكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ**».[4]

هذا فضلا عن العديد من الآيات الأخرى التي وردت في هذا المضمار.

---

[1] - سورة مريم، الآية 12.

[2] - سورة آل عمران، الآية 146.

[3] - سورة الصف، الآية 4.

[4] - سورة الفتح، الآية 29.

لقد أكّدت التعاليم الإسلامية على ضرورة تحلّي المسلمين بالشجاعة، فالعزّة بطبيعة الحال لا تتحقّق إلا في ظلّ الشجاعة، وهي تعني امتلاك الإنسان مقاماً منيعاً وكسبه قوّةً تحصّنه أمام الأعداء وتحفظ كرامته، لذلك مدح القرآن الكريم الاقتدار والقوّة لدى مواجهة الخصم، ومن جملة آياته الدالّة على ذلك ما يأتي:

- «**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الخَيْلِ تُرْهِبونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ**».[1]

- «**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ المُعْتَدِينَ**».[2]

قوله تعالى «**وَلاَ تَعْتَدُوا**» تأكيدٌ على ضرورة مراعاة الحقّ والتزام جانب العدل حتّى في التعامل مع الأعداء، لذا قال المفسّرون في تفسير هذه الآية المباركة إنّ المسلمين مكلّفين بمقارعة الأعداء ما داموا مصرّين على القتال، فإن استسلموا أو تخلّوا عن سلاحهم فلا يجوز قتالهم حينئذٍ. كما أكّد القرآن الكريم بشكلٍ خاصٍّ والتعاليم الإسلامية بشكلٍ عامٍّ على عدم جواز المساس بالعجزة والنساء والأطفال، ورفض ملاحقة الأعداء الفارّين من الحرب، لأنّ القتال يجب أن يقتصر على ساحة المعركة فحسب.

هذه هي التعاليم الإسلامية والقرآنية في الحرب، وهناك آياتٌ أخرى في هذا الصدد لا يسعنا المجال لذكرها وشرحها هنا.

- القوّة في الأحاديث

إضافةً إلى الآيات القرآنية، هناك أحاديث كثيرة تؤكّد على قبح الجبن والخوف وتحفّز المسلمين على ضرورة التحلّي بالقوّة، لكنّ هذا المنطق في امتلاك القدرة يختلف عن منطق فريدريك نيتشه ومن لفّ لفّه.

سنكتفي هنا بذكر عددٍ من الأحاديث لبيان هذه الحقيقة:

- روي عن رسول اللهﷺ قوله: «**لا يَنْبَغِي لِلمُؤْمِنِ أَنْ يَكُونَ بَخِيلاً وَلاَ جَبَانَاً**».[3]

- كما روي عنه أنّه دعا الله تعالى قائلاً: «**اللهُمَّ إنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ البُخْلِ، وأَعُوذُ بِكَ مِنَ الجُبْنِ**».[4]

---

[1] - سورة الأنفال، الآية 60.

[2] - سورة البقرة، الآية 190.

[3] - محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 75، ص 301.

[4] - الجامع الصغير، ج 1، ص 58..

- وصف أمير المؤمنين عليه السلام المؤمن بقوله: «**الْمُؤْمِنُ بِشْرُهُ فِي وَجْهِهِ وَحُزْنُهُ فِي قَلْبِهِ، أَوْسَعُ شَيْءٍ صَدْراً وَأَذَلُّ شَيْءٍ نَفْساً، يَكْرَهُ الرِّفْعَةَ وَيَشْنَأُ السُّمْعَةَ، طَوِيلٌ غَمُّهُ بَعِيدٌ هَمُّهُ كَثِيرٌ صَمْتُهُ مَشْغُولٌ وَقْتُهُ، شَكُورٌ صَبُورٌ مَغْمُورٌ بِفِكْرَتِهِ، ضَنِينٌ بِخَلَّتِهِ سَهْلُ الْخَلِيقَةِ لَيِّنُ الْعَرِيكَةِ نَفْسُهُ أَصْلَبُ مِنَ الصَّلْدِ وَهُوَ أَذَلُّ مِنَ الْعَبْدِ**».[1]

- وقال الإمام جعفر الصادق عليه السلام في هذا الصدد: «**إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلى الْمُؤْمِنِ أُمُوْرَهُ كُلَّهَا وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلاً، أما تسمع الله تبارك وتعالى يقول : (ولله العِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ)، فالمؤمن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً؛ إنّ المؤمن أعزّ من الجبل، الجبل يُستفلّ منه بالمعول والمؤمن لا يُستفلّ من دينه شيءٌ**».[2]

- قال الإمام محمّد الباقر عليه السلام: «**إِنَّ الله أَعْطى الْمُؤْمِنَ ثَلاثَ خِصَالٍ: العِزَّة فِي الدُّنْيَا والآخِرَةِ، والخَلاَصِ فِي الدُّنْيا والآخِرَةِ، والهَيْبَةِ فِي صُدُور الظَّالِمِينَ**».[3]

وهناك مجموعة من الروايات الأخرى المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته الكرام (عليهم السلام) تشيد بالغيرة بوصفها ضرباً من القوّة، ومنها قوله صلوات الله عليه: «**جدَعَ اللهُ أنفَ مَن لا يغارُ على المؤمنينَ والمسلمينَ**»، ووصف غيرة سعد بن عبادة وشجاعته بالقول: «**سَعْدٌ غَيُورٌ، وَأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ، وَاللَّهُ أَغْيَرُ مِنِّي**».

ونقل عن إقبال اللاهوري كلاماً ردّ فيه على المقولة الشهيرة للزعيم الإيطالي موسوليني: «**من يمتلك الحديد فهو يمتلك الطعام**»، ويقصد من الحديد هنا قوّة السلاح، لكنّ إقبال عدّ القدرة الحقيقية تتجسّد في قوّة الروح، حيث قال: «**من يمتلك روحاً حديديةً فهو يمتلك الطعام**»، وقوله هذا إشارةٌ إلى قول الإمام عليّ عليه السلام المذكور في أعلاه في وصف نفس المؤمن بأنّها «**أَصْلَبُ مِنَ الصَّلْدِ**».

إذن، الشريعة الإسلامية تؤكّد على ضرورة التحلّي بالشجاعة والقوّة والحذر من الجبن والضعف، ونختم مبحث الأحاديث بحديثٍ للإمام عليّ عليه السلام الذي أكّد مراراً وتكراراً على وجوب تحلّي الإنسان بالرجولة والصمود أمام المصاعب وإلا سيكون الذلّ هو العاقبة، لذلك قال: «**وَاللهِ مَا غُزِيَ قَوْمٌ قَط فِي عُقْرِ دَارِهِمْ إلاّ ذَلّوا**».[4] وقال في موضعٍ آخر: «**وَلاَ يَمْنَعُ الضَّيْمَ الذَّلِيْلُ وَلاَ يُدْرَك الحَقُّ، إلاّ بِالجِدِّ**».[5]

---

[1] - الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة رقم 333.

[2] - محمد بن إسحاق الكليني، الكافي، ج 5، ص 63.

[3] - المصدر السابق، ص 234.

[4] - الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم 27.

[5] - المصدر السابق، الخطبة رقم 29.

- القوّة الروحية والبدنية للنبيّ الأكرمﷺ

المؤلّف الروماني قسطنطين فيرجيل جورجـــيو دوّن كتاباً تحت عنوان (La vie de Mahomet)[1] حول النبيّ محمّدﷺ أكّد فيه على مسألتين أساسيتين، إحداهما أنّه واجه ظروفاً اجتماعيةً وسياسيةً شاقّةً فوجد نفسه وحيداً من دون ناصرٍ ومعينٍ بحيث لم يكن أحدٌ يتوقّع نجاحه في نشر رسالته مطلقاً، إلا أنّه ما استسلم ولم يتنازل عن مبادئه لأنه امتلك إرادةً حديديةً جعلته صامداً كالجبل الأشمّ الذي لا تزعزعه الرياح العاتية، وقدرته الروحية طوال فترة بعثته التي دامت 23 عاماً تذهل كلّ من يتتبع سيرته الشخصية، وقد صدق الشاعر حسّان بن ثابت حين قال:

له هممٌ لا منتهى لكبارها * * * وهمّتُهُ الصُّغرى أجلُّ من الدَّهرِ

والخصلة الأخرى التي أكّد عليها هذا الباحث الغربي هي قدرته البدنية الفائقة، اذ قال إنّ بنيته البدنية كان بنية رجلٍ قويٍّ وشجاعٍ. وهذا الكلام صائبٌ، فقد وُصف صلوات الله عليه بالقول: «**كان... معتدل الخلق، بادِناً، متماسكاً**»، أي إنّ جسمه المبارك كان قويماً ومعتدلاً كجسم الرياضي الذي لا عيب فيه ولا نقص، فهو لم يكن كالبدناء الذين تترهّل لحوم أبدانهم إلى الأسفل وما كان نحيفاً ضعيف البنية. وقد وصف الإمام عليّ عليه السلام شجاعته وقوّة قلبه بالقول: «**كُنَّا إِذَا احْمَرَّ الْبَاسُ اتَّقَيْنَا بِرَسُولِ اللَّهِﷺ فَلَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنَّا أَقْرَبَ إِلَى الْعَدُوِّ مِنْهُ**».[2]

في المرّة الأولى التي تشرّفت فيها بزيارة مكّة المكرّمة شاهدت رؤيا عجيبة في عالم المنام، حيث رأيت النبيّﷺ بهيئةٍ رائعةٍ وبدنٍ قويمٍ فتذكّرت كلام أمير المؤمنين عليه السلام هذا.

لقد كان رسول اللهﷺ قوياً شجاعاً يعير أهمّيةً للقوّة والشجاعة، وبديهي أن سيرته هذه تعكس روح الإسلام وتعاليمه السامية، لذلك نقول إنّ الإسلام حرّض المسلمين على ضرورة التمتّع بالقوّة والشجاعة على وفق القيم والأصول الإسلامية والإنسانية بغية بلوغ درجة الكمال المنشود.

وأمّا الفيلسوف الغربي فريدريك نتيتشه فقد تجاهل جميع القيم الإنسانية واكتفى بمبدأ القدرة بصبغتها الجامحة، وقد بقي فكره متوارثاً بين أتباعه حاله حال الشجرة التي تقطع جميع أغصانها باستثناء غصنٍ واحدٍ، فهذا الغصن ينمو ويترعرع إثر اضمحلال ما سواه.

---

[1] - ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية تحت عنوان (محمّد پيامبري كه از نو بايد شناخت). هذا الكتاب بطبيعة الحال فيه نقصٌ من ناحية أصول البحث العلمي القويم لأنّ مؤلّفه لم يطّلع على التأريخ والتعاليم الإسلامية بشكلٍ وافٍ، فالمصادر الإسلامية الأصيلة لم تكن في متناول يديه.

[2] - الشريف الرضي، نهج البلاغة، غريب الكلام، الحديث رقم 9.

المدرسة الفكرية لهذا الفيلسوف تختلف عن المدرسة الإسلامية في اقتصارها على مبدأ واحد يتمثّل بالقوّة التي يجب التضحية بجميع القيم الأخرى لأجلها، في حين أنّ المدرسة الفكرية الإسلامية تؤكّد على ضرورة الحفاظ على جميع القيم والأصول الأخلاقية والإنسانية إلى جانب مبدأ الاقتدار والشجاعة ممّا يعني أنّ الإسلام يعير أهمّيةً للإنسان والأخلاق على حدٍّ سواء.

المنظومة الفكرية لهذا الفيلسوف وأتباعه متقوّمةٌ على القدرة فحسب، فهو يعدّها معياراً لكلّ شيءٍ وبما في ذلك تقييم الكمال والنقص، والحُسن والقُبح. علماء الفلسفة يتحدّثون عن الكمال والنقص في حين أنّ هؤلاء يركّزون اهتمامهم على القدرة والضعف إذ يرون أنّ القدرة كمالاً والضعف نقصاً، وعلماء الكلام يطرحون الحُسن والقُبح وهؤلاء يعدّون القدرة حُسناً والضعف قُبحاً؛ ناهيك عن أنّهم يقيّمون الحقّ والباطل والعدل والظلم على هذا الأساس أيضاً، فالقوّة برأيهم هي الحقّ والعدل، لذا لو حدث خلافٌ بين شخصين فالحقّ مع الأقوى وكلّ ما يفعله في التعامل مع خصمه كمالٌ وحُسنٌ وعدلٌ، في حين أنّ الخصم المهزوم مهما يكن فهو على باطلٍ وفيه نقصٌ وكلّه قُبح ومسلكه ظلمٌ.

- أخطاء نيتشه

هناك خطآن أساسيان ارتكبهما فريدريك نيتشه وأتباعه، أحدهما أنّهم تجاهلوا جميع القيم الإنسانية عدا مبدأ القوّة، وبديهي أن هذا المبدأ ضروريٌّ ويصطلح عليه المعاصرون (valeur) ونصطلح عليه في ثقافتنا الفلسفية بأنّه كمالٌ؛ ونعني من ذلك أنّ القوّة تضاهئ الكمال لا أنّ الكمال يضاهؤها، لذلك فالفلاسفة المسلمون بعد أن أثبتوا كون الله عزّ وجلّ واجب الوجود وأنّه وجودٌ محضٌ، وبعد أن أكّدوا على أنّ الوجود المحض هو عين الكمال، أثبتوا أنّ القوّة التي يختصّ بها جلّ شأنه هي كمالٌ. وعلى هذا الأساس عُدّت القوّة كمالاً بحدّ ذاتها حالها حال العلم والإرادة والاختيار والحياة؛ لذا لا مجال للشكّ في أنّها للإنسان كذلك، أي إنّها صفةٌ كماليةٌ له.

وأمّا المدارس الفكرية التي تتبنى القوّة بوصفها مبدءاً سامياً، فهي بكلّ تأكيدٍ على خطأ في عقيدتها هذه، فالقدرة لوحدها لا تعدّ كمالاً، وإنّما من شأنها أن تتّصف بهذه الميزة السامية شريطة اتّصافها بالصفات الأخرى، فهي حتّى في الذات الإلهية لا تكون كمالاً لوحدها، إذ إنّ ذاته المباركة لها صفاتٌ كماليةٌ كثيرةٌ والقوّة واحدةٌ منها فقط، فهو القادر؛ وبناءً على هذا الاستنتاج فالصفات الكمالية ليست مقتصرةً على القدرة.

الخطأ الثاني الذي وقع فيه هؤلاء إن لم يكن أعظم من الأوّل فهو بالتأكيد ليس أهون منه، إذ إنّهم لم يكتفوا بتجاهل سائر القيم الأخلاقية والإنسانية فحسب، بل يمكن القول إنّهم تجاهلوا القوّة أيضاً لأنهم لم يعرفوها

بحذافيرها وإنّما فهموها بصيغتها الحيوانية التي لا معنى لها سوى القدرة العضلية التي يمكن الاعتماد عليها لتلبية جميع المتطلّبات والملذّات البدنية والحيوانية فحسب؛ ولكن ما يميّز البشر عن الحيوانات هو أنّ الإنسان إلى جانب قدرته العضلية فهو يمتلك قدرةً روحيةً، لذلك فإنّ ما ذهب إليه السيّد نيتشه باطلٌ ولا أساس له من الصحّة إذ ليس من اللائق بمكانٍ السعي لامتلاك قوّةٍ يقوم الإنسان على أساسها باتّباع أهواءه كيفما يشاء من دون أيّ معيارٍ إنسانيٍّ أو دينيٍّ، كما أنّ هذا الفيلسوف سوّغ قمع الآخرين والاستحواذ على مقدّراتهم بالعنف والقهر.[1]

- تكامل الأصول الإنسانية

أتباع المنهج الفكري القائل بعدم أصالة الإنسان يفنّدون جميع المفاهيم والمثُل الإنسانية السامية، لذلك يعدّون العزّة والكرامة مجرّد أوهامٍ اقتضت المصلحة تقبّلها رغم كونها غير حقيقيةٍ، فالصدق بزعمهم لا يعدّ حقيقةً تقابل الكذب والخداع، وعلى هذا الأساس لا فرق بين الإنسان الصادق الأمين والكاذب المخادع. وقالوا لو أصبح الناس جميعاً مخادعين فسوف يطالهم الضرر من دون استثناءٍ، وبما أنّهم أعرف بمصالحهم ويرغبون بتقليص مدى الضرر الذي يواجهونه في حياتهم، وجدوا أنفسهم مضطرّين لقبول المبادئ الإنسانية الموهومة التي يعتقدون بأنّ الفائدة تتحقّق فيها رغم كونها غير حقيقيةٍ.

ومن هؤلاء من ذهب إلى القول بأنّ هذه الأوهام - المبادئ الإنسانية - هي من وضع البشر لذا لا بدّ من العمل على خلافها، وعلى رأس هؤلاء نيتشه الذي رأى أنّ الذين وضعوا القيم السامية راموا من ورائها تحقيق مطامح خاصّة لأنفسهم فحسب، وإلا فهي عديمة القيمة، ومن المؤكّد أنّ الصلاح في مخالفتها حسب زعمه.

- نيتشه وماركس

يعتقد أتباع المدّ الفكري لكارل ماركس أنّ الأصول الأخلاقية - ولا سيّما الأخلاق الدينية - قد وضعتها الطبقة الاجتماعية المرفّهة لتهدئة روع الطبقة المحرومة والحيلولة دون سخطها وانتفاضها، وهذا الكلام يعني أنّ الدين باطلٌ من أساسه لأنه مبتدعٌ من قبل الطبقة الأرستقراطية. أمّا فريدريك نيتشه فقد ذهب إلى عكس ذلك تماماً، فهو من منطلق نظريته المتقوّمة على مبدأ القوّة بصفتها الشرط الأساسي لبلوغ مرتبة الكمال، قال إنّ الطبقة المحرومة - الضعيفة - هي التي ابتدعت الدين بغية التصدّي للطبقة الأرستقراطية.

الإنسان الضعيف حسب أصول قانون التكامل الطبيعي، منبوذٌ ولا بدّ من أن يفنى، إذ ليس في الحياة ذنبٌ أسوأ من الضعف، لذا يجب أن لا يبقى سوى القوي الذي يتولّى مهمّة إيجاد جيلٍ قويٍّ متكاملٍ، فالطبيعة لا

[1] - مرتضى مطهّري، انسان كامل (باللغة الفارسية)، ص 277 - 253.

تتكامل إلا في ظلّ الأقوياء في حين يعدّون الضعفاء عقبةً في طريق هذا التكامل، وعلى هذا الأساس لا بد من القضاء عليهم، وليس من الصواب تقويتهم لأنّ ذلك ليس بالأمر الهيّن ويكلّف البشرية خسائر فادحة. وهذه الرؤية هي التي جعلت نيتشه وأتباعه يزعمون أنّ الضعفاء هم الذين ابتدعوا الدين وجميع المفاهيم الإنسانية والقيم الدينية السامية كالعدل والإنصاف والتضحية والإيثار وما إلى ذلك، اذ وضعوها بعد أن وجدوا أنفسهم عاجزين عن مواجهة الأقوياء ولا حيلة لهم في كبح جموحهم سوى اللجوء إلى المفاهيم الدينية.

لقد زعم نيتشه أنّ الضعفاء صنعوا لأنفسهم مبادئ أطلقوا عليها عنوان (دين) بغية التصدّي للطبقة القوية النافذة في المجتمع، وقال إنّ الحقّ دائماً مع القوي على أساس مبدأ (الحكم لمن غلب)، ومن هذا المنطلق فنّد جميع المبادئ والأُسس الدينية والأخلاقية عادّاً إيّاها عقبةً تحول دون تكامل البشرية.[1]

- دور الأنبياء في صناعة التأريخ

صوّر بعضهم الدور التأريخي للأديان والأنبياء في إطارٍ سلبيٍّ، فقد زعموا أنّ قانون التكامل الطبيعي والرقي التأريخي متقوّمٌ على أساس سطوة الأقوياء وتهميش الضعفاء، فالطبقة الاجتماعية المقتدرة برأيهم هي السبب في الرقي الحضاري والاردهار الاجتماعي في حين أنّ الطبقة الضعيفة سببٌ في التخلّف والانحطاط. كما زعموا أنّ الضعفاء هم الذين ابتدعوا الدين لكبح جموح الأقوياء، حيث جعلوه عصا يؤدّبون بها أعداءهم، لذلك روّجوا بعض المبادئ التي لا فائدة منها كالعدل والحرّية والصدق والمعروف والإنصاف والرأفة والمحبّة والتكافل، مـمّا يعني أنّ النزعة إلى عبادة الله تنصبّ في مصلحة الضعفاء ومن ثم فهي مؤشّرٌ على الانحطاط وعقبةٌ أمام التكامل البشري لكونها لا تلبّي مصلحة الأقوياء الذين يجسّدون الطبقة الاجتماعية الرائدة والمتكاملة. الدين على هذا الأساس قد وضع لعرقلة المساعي الرامية إلى النهوض بالواقع الاجتماعي والسير نحو التكامل، كما أنّه بات عقبةً في طريق تحسين النسل البشري لأنه حال دون محو الطبقة الضعيفة وأسفر عن ظهور أبطال اجتماعيين في الأديان وعلى رأسهم الأنبياء الذين دافعوا عن العبودية وحاربوا الطبقة النبيلة التي هي الأساس في التكامل الاجتماعي. وقد دافع نيتشه عن هذه النظرية بكلّ ما أوتي من قوّةٍ.

وهناك فئةٌ أخرى ذهبت إلى أنّ الأنبياء كان لهم أثر إيجابيٌّ في الأزمنة السالفة، فحتّى أولئك الذين ناهضوا الأديان ذهبوا إلى هذا الرأي حيث أكّدوا على أنّ الأنبياء ساهموا في تكامل التأريخ البشري من خلال تعاليمهم الأخلاقية والاجتماعية التي أشاعوها بين الناس.

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 351 - 352.

لا شكّ في أنّ الحضارة البشرية متقوّمةٌ على أمرين أساسيين أحدهما مادّي والآخر معنوي، فالجانب الأوّل يرتبط بالقضايا الحرفية والصناعية ومنذ تلك الآونة تكامل بالتدريج من فترةٍ إلى أخرى، وأمّا الجانب الثاني فهو مرتكزٌ على التعاليم السمحاء التي جاء بها الأنبياء وقد كان وازعاً لتنامي الحضارة البشرية على مرّ العصور، لذا لا يمكن إنكار ذلك الأثر المباشر للأديان في الرقي الحضاري، فهي بكلّ تأكيدٍ قد ساهمت بشكلٍ غير مباشرٍ في تحقيق الازدهار المادّي.

هذه الفئة اعترفت بأثر الأنبياء في التكامل التأريخي في العهود السالفة ولم تشكّك بذلك مطلقاً، لكنّها زعمت أنّ هذا التأثير قد انحسر شيئاً فشيئاً إلى أن انعدم اليوم بالكامل إثر التطوّر العلمي المذهل الذي شهدته البشرية، فالتعاليم الدينية على وفق هذا المدّعى فقدت رونقها في ظل ازدهار العلوم البشرية وإثر ذلك ستضمحلّ النزعة الدينية بالكامل بحيث لا يبقى لها أيّ أثرٍ.

وأمّا الباحثون والعلماء المتديّنون فيعتقدون بأنّ الإيديولوجية الدينية لها أثر مشهودٌ لا يمكن التغاضي عنه بوجهٍ وليس من شأن التطوّر العلمي أن يحلّ محلّه، فكما أنّ المدارس الفكرية الفلسفية لم تتمكّن من تهميش الدين والحلول محلّه، كذا هو الحال بالنسبة إلى العلوم الحديثة.

التعاليم الدينية والإنسانية التي جاء بها الأنبياء كثيرةٌ ومنها ما كان سبباً في تنامي المشاعر الاجتماعية البشرية التي جعلت الناس أحياناً يدركون الأمور حتّى وإن لم يرجعوا إلى المبادئ والأصول الدينية، وهذه الظاهرة النفسية الفريدة كانت وما زالت راسخةً لدى كلّ من يعتنق الدين ويؤمن ببعثة الأنبياء، وستبقى مستقبلاً بهذا الشكل.

ويمكن تليخص أهمّ المبادئ التي روّجها الأنبياء في المجتمعات البشرية ضمن النقاط الآتية:

1) التعليم والتربية

التعليم في الأزمنة السالفة كان ذا طابعٍ دينيٍّ، والمعلّمون كانوا يزاولون مهنتهم التعليمية على أساس دوافع دينية حالهم حال الآباء الذين كانوا يؤدّبون أبناءهم على هذا الأساس؛ وهذه الظاهرة الاجتماعية كانت سبباً في الحفاظ على النزعة الدينية لدى المجتمعات البشرية أثناء مسيرتها التكاملية لدرجة أنّها أصبحت غير قادرةٍ على الاستغناء عنها خلال شتّى العصور.

2) احترام العهد والميثاق

الحياة الاجتماعية على مرّ العصور مرهونةٌ باحترام العهود والمواثيق، وهذا الأمر بكلّ تاكيدٍ يعدّ ركناً أساسياً في

الحضارة البشرية، والدين بدوره قد تكفّل بمهمّة تشجيع الناس على الوفاء بالعقود وعدم التنصّل عن التزاماتهم الاجتماعية وما زال هذا الدور قائماً على حاله ولا بديل له، بل سيبقى كذلك حتّى النهاية. ورغم أنّ المفكّر ويِل ديورانت يدرج في ضمن الباحثين المناهضين للنزعة الدينية، لكنّه اعترف بهذه الحقيقة في كتابه (عبر من التأريخ) فقال: «**التعاليم الدينية جعلت المواثيق البشرية عبارةً عن روابط محترمة بين الإنسان وربّه، وعلى هذا الأساس كانت سبباً في تحقيق التكافل والاستقرار**».

الدين كان ظهيراً قوياً للقيم الأخلاقية والإنسانية في المجتمعات البشرية وسيبقى إلى الأبد صفةً ملازمةً لها بحيث إنّها لو جرّدت منه تصبح كالهواء في شبكٍ.

3) التحرّر من القيود الاجتماعية

لا أحد ينكر الأثر الأساسي للأنبياء في مواجهة الظلم والطغيان، والقرآن الكريم من جهته أكّد على هذا الأمر في آياتٍ عدّة ونوّه على مساعيهم الحثيثة في إقامة العدل كهدفٍ لبعثتهم وذكر قصصاً عديدةً صوّرت تلك المواقف الشجاعة التي بدرت منهم في التعامل مع الظلمة والمستبدّين.

أمّا رأي كارل ماركس وأتباعه بكون الدين والحكومة والثروة ثلاث مقولاتٍ متباينةٍ تعكس واقع الطبقة الحاكمة المتسلّطة على رقاب الطبقة المضطهدة والمحرومة، هو في الحقيقة مجرّد كلامٍ فارغٍ تفنّده تلك الحقائق التأريخية الثابتة التي لا غبار عليها.

الدكتور آراني هو أحد المفكّرين الذين ساروا على نهج كارل ماركس، لذلك قال في تبرير النظرية الماركسية: «**الدين كان وما زال وسيلةً بيد الطبقة النافذة والحكّام، لأنّه يهدف إلى سحق الطبقة المحرومة التي أصبحت تمضي أوقاتها بالتسبيح والصليب وهي قابعةٌ تحت سطوة السلاح**». من المؤكّد أنّ الإذعان لهذه المزاعم والأقاويل لا يتسنّى إلا في حالةٍ واحدةٍ، ألا وهي إغماض العين عن كلّ تلك الحقائق التأريخية الثابتة التي لا يمكن إنكارها بتاتاً.

الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام الذي كان بطل السيف وأُسطورة العبادة، لم يبادر يوماً إلى مقارعة الضعفاء والمحرومين، بل تصدّى للجبابرة والمستكبرين، فهو القائل لولديه: «**أُوصِيكُمَا بِتَقْوَى اللهِ... وَكُونَا لِلظَّالِمِ خَصْماً وَلِلْمَظْلُومِ عَوْناً**».[1] التأريخ يشهد بأنّ هذا الرجل الشجاع لم يضاهؤه أحدٌ في قدرته ولا في عبوديته لله تعالى، وأنّ أعداءه جميعاً كانوا من الطغاة والأثرياء، وما أروع كلام الدكتور علي الوردي في كتابه (مهزلة العقل البشري)

[1] - الشريف الرضي، نهج البلاغة، الرسالة رقم 47.

حينما قال إنّ علياً بشخصيته نقض الفكر الماركسي من أساسه.

ويمكن القول إنّ فريدريش نيتشه فاق كارل ماركس في فكره الإلحادي، فهو إضافةً إلى تنصّله عن المبادئ الدينية، فقد نحا منحى عجيباً حينما عدّ القوّة هي الأساس في التكامل البشري بغضّ النظر عن كيفية تسخيرها، فقد سلك مسلكاً متطرّفاً في هذه الرؤية المنحرفة لدرجة أنّه عدّ الدين وازعاً للتخلّف وأكّد على ضرورة الخلاص من الضعفاء لأنهم السبب في الانحطاط الحضاري، لذلك جعل منهج الغاب هو الأساس في التكامل البشري؛ وهذه الرؤية تتعارض بالكامل مع ما ذهب إليه ماركس الذي عارض النافذين في المجتمع وعدّ الأنبياء هم السبب في عرقلة الضعفاء إثر سعيهم لاجتثاث الطبقات الحاكمة المرفّهة. فالأوّل قال إنّ الضعفاء هم الذين ابتدعوا الدين، في حين ذهب الثاني إلى عكس ذلك وقال إنّه من صناعة الأقوياء!

الخطأ الأوّل الذي وقع فيه ماركس هو أنّه فسّر التأريخ على أساس التضارب في المصالح الطبقية من دون أن يأخذ الجانب الإنساني بعين الاعتبار،[1] وخطؤه الآخر هو أنّه عدّ الطبقة المحرومة وحدها وازعاً للتكامل، كما أخطأ في زعمه أنّ الأنبياء يندرجون في ضمن طبقة الحكّام. امّا الخطأ الذي وقع فيه نيتشه فهو عدّه القوّة سبباً لتكامل التأريخ، لذلك قال إنّ الإنسان الكامل هو الإنسان القوي فحسب وهو الذي له القابلية على صناعة التأريخ.[2]

* سيجموند فرويد Sigmund Freud (1856 - 1939 م)

- اللاشعور

الشخصية الإنسانية ذات بعدين، أحدهما روحي والآخر بدني، ومن الطبيعي أن علم الطب يهتمّ بالبعد البدني في حين أنّ علم النفس يتولّى شؤون البعد النفسي.

العلوم البشرية في العصر الحديث شهدت تطوّراً ملحوظاً في شتّى المجالات، وعلم الطبّ بالذات اتّسع نطاقه وتزايدت تفريعاته والعلوم المنضوية تحته كعلم الأجناس البشرية (ethnology) وما شاكله من علوم نحن لسنا في صدد الحديث عنها هنا.

القرن الماضي شهد ظهور علمٍ جديدٍ تحت عنوان (علم النفس psychology) يختلف اختلافاً كبيراً عن العلوم النفسية السابقة لذلك أُطلق عليه عنوان (علم النفس التحليلي Psychoanalysis)، وهو يرتبط بالجانب

---

[1] - للاطّلاع أكثر، راجع: علي دجاكام، قيام وانقلاب مهدي از ديدگاه فلسفه تاريخ (باللغة الفارسية)، الفصل المدون تحت عنوان (المجتمع والتأريخ).

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 2، ص 170 - 174.

اللاشعوري من النفس الإنسانية وذلك بعد أن توصّل العلماء إلى أنّ النفس لها جانبٌ شعوري وآخر لاشعوري، فالجانب الأوّل قد حظي باهتمام العلماء منذ سالف العهود في حين الجانب الثاني لم يكن معهوداً لديهم آنذاك.

وقد يتساءل بعضهم عن الفرق بين الشعور (العقل الواعي) واللاشعور (العقل الباطن) في النفس الإنسانية، لذلك نقول: الجانب الشعوري في النفس الإنسانية هو تلك القضايا النفسية التي ندركها ونعي وجودها، فحواسّنا على سبيل المثال تستشعر بما يجول حولنا، لذلك نحن على علمٍ بأنّ أعيننا قادرةٌ على البصر ورؤية العالم المحيط بنا، ونعلم بأنّ ذهننا له قابلية على الاحتفاظ بالمعلومات وهذا الأمر بطبيعة الحال يتراوح بين الضعف والقوّة، فتارةً تبقى المعلومات راسخةً في فكرنا وتارةً أخرى تزول أو تتضاءل، وربّما تختلف الأذهان بين شخصٍ وآخر، فهناك النابغة والذكي والمغفّل، ولكلّ إنسانٍ بطبيعة الحال مجموعةٌ من الرغبات والنزوات، ونفسه يكتنفها الحبّ والبغض والخوف والرجاء، وما إلى ذلك من مشاعر أخرى تطرأ عليها، فنحن نشعر بها ونعلم أنّنا نمتلك رغبةً جامحةً لأجل بلوغ أعلى المراتب والدرجات في ظلّ هذه الأحاسيس.

الإنسان يشعر أحياناً بالرضا وأحياناً أخرى ينتابه السخط وعدم الرضا، وهو يدرك ذلك جيداً من دون الحاجة لأن يرشده أحدٌ لكونه على علمٍ بغرائزه النفسانية، لكنّه عاجزٌ عن إدراك الجانب اللاشعوري في شخصيته، فلديه خصالٌ نفسيةٌ لا يعيها ولا يدركها بأحاسيسه ومشاعره.

- ميزات الجانب اللاشعوري

الجانب اللاشعوري في النفس الإنسانية له مزيتان أساسيتان، إحداهما أنّه متسلّطٌ على الجانب الشعوري، أي إنّ الشعور سرعان ما يستجيب للاشعور حينما يأمره بشيءٍ ما، لذلك شبّههما البعض بمعملٍ عظيمٍ يكون محرّكه المحوري في داخل المبنى وسائر آلاته الإنتاجية في الخارج أمام مرأى الناس، وبطبيعة الحال فالناظر لا يشاهد إلا الآلات الخارجية بحيث يتصوّر أنّها المحور الأساسي لهذا المعمل لأنه يجهل وجود ذلك المحرّك الأساسي الكامن بين الجدران والذي يعدّ أساساً في حركة هذه الآلات.

المزية الأخرى للجانب اللاشعوري هي أنّه أوسع نطاقاً من الجانب الشعوري الذي لا يشغل سوى جانبٍ يسيرٍ من النفس الإنسانية، ولو أردنا المقارنة بينهما فمن الحري وصفهما بقطعة الثلج الكبيرة التي تلقى في الماء، فقسمها الأعظم يكون مستوراً تحت سطح الماء ولا يظهر منها إلا جزءٌ يسيرٌ، ونحن بالطبع نشاهد فقط هذا الجزء الظاهر؛ لذا يمكن تشبيه الجانب اللاشعوري بالجزء الغارق تحت الماء والجانب الشعوري بالجزء الظاهر في الأعلا.

ويمكن القول إنّ العرف منذ القدم كان يدرك وجود هذا الجانب في النفس الإنسانية لكنّه لم يقيّده بعنوانٍ خاصٍّ، لذلك نلاحظ أنّ غالبية الأعراف الاجتماعية تؤكّد على أنّ الإنسان الصامت أو المهمّش قد يتّصف بميزاتٍ فائقةٍ وذكاءٍ خارقٍ لا يعيه أحدٌ إلا عند حلول أمرٍ طارئ، وهذه الميزة قد لا تكون مكنونةً على سائر الناس فقط، بل قد يكون صاحبها بنفسه غير مطّلعٍ عليها.

- اللاشعور في الكتاب والسنّة

القرآن الكريم ونهج البلاغة تضمّنا إشاراتٍ إلى الجانب اللاشعوري في النفس الإنسانية، كما أنّ بعض الحكماء والعرفاء تطرّقوا إليه في ضمن نصوصهم وأشعارهم، ونحن هنا لسنا بصدد تسليط الضوء على تفاصيل هذا الموضوع، لذلك نكتفي بذكر آيةٍ قرآنيةٍ وحديثٍ للإمام عليّ عليه السلام.

قال تعالى في سورة طه: «**وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى**».[1] فيا ترى ما هو السّر هنا؟ وما هو الأمر الذي يكون أخفى منه؟ لا شكّ في أنّه لا شيءٍ أخفى مـمّا يكنّه الإنسان في نفسه، لذا لو أنّه أخفى شيئاً تحت التراب فلا يُستبعد أن يعثر عليه الآخرون، لكنّ سرّه يبقى مستوراً ما لم يُبح به بنفسه. محمّد بن مسلم سأل الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن تفسير هذه الآية، فقال: «**السرّ ما كتمته في نفسك، وأخفى ما خطر ببالك ثمّ أُنسيته**».[2]

الدعاء الذي علّمه الإمام عليّ عليه السلام لكميل بن زياد والمعروف بـ (دعاء كميل) تضمّن العبارة الآتية: «**فَأَسْأَلُكَ بِالْقُدْرَةِ الَّتي قَدَّرْتَها... أَنْ تَهَبَ لي في هذِهِ اللَّيْلَةِ وَفي هذِهِ السّاعَةِ كُلَّ جُرْم أَجْرَمْتُهُ... أَخْفَيْتُهُ أَوْ أَظْهَرْتُهُ، وَكُلَّ سَيِّئَة أَمَرْتَ بِإِثْباتِهَا الْكِرامَ الْكاتِبينَ الَّذينَ وَكَّلْتَهُمْ بِحِفْظِ ما يَكُونُ مِنّي وَجَعَلْتَهُمْ شُهُوداً عَلَيَّ مَعَ جَوارِحي وَكُنْتَ اَنْتَ الرَّقيبَ عَلَيَّ مِنْ وَرائِهِمْ، وَالشّاهِدَ لِما خَفِيَ عَنْهُمْ، وَبِرَحْمَتِكَ أَخْفَيْتَهُ، وَبِفَضْلِكَ سَتَرْتَهُ**».

نستشفّ من هذه النصوص القرآنية والحديثية المباركة أنّ النفس الإنسانية مضمارٌ عجيبٌ وفيها أسرارٌ مكنونةٌ على الإنس والجنّ وحتّى الملائكة بحيث لا يعلم بها إلا الله عزّ وجلّ، وهذه الأسرار هي التي أطلق عليها العلم الحديث عنوان (اللاشعور).

وقد طرحت مجموعة من الآراء والنظريات حول هذا الجانب من النفس الإنسانية، وسنسلّط الضوء هنا على نظرية عالم النفس الشهير سيجموند فرويد.

---

[1] - سورة طه، الآية 7.

[2] - محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 179.

- نظرية فرويد حول اللاشعور

سيجموند فرويد يعدّ الرائد في علم النفس التحليلي وقد أكّد على أنّ جميع القضايا اللاشعورية منبثقةٌ في الأساس من قضايا شعورية، فهي في بادئ الأمر كانت حدّاً فاصلاً بين الشعور واللاشعور لكنّها بعد ذلك استترت في الجانب اللاشعوري، وشيئاً فشيئاً كوّنت لها عالماً خاصّاً أوسع نطاقاً وأكثر تفاصيلاً من العالم الشعوري. ويعتقد فرويد أنّ هذه العناصر قد استترت في الجانب اللاشعوري بعد أن نبذها الشعور، فهي قد غيّرت مستقرّها بعد أن كبح الإنسان رغباته ونزواته وحال دون ظهورها وكأنّه أسدل عليها حجاباً، كما أنّ للأعراف والتقاليد الاجتماعية حظّاً في هذا المجال لأنها تحول دون تجلّي بعض العناصر الشعورية لدى الإنسان، فحينما يشعر بالسخط والاستياء إزاء أحد الأمور فهو يصبح عاجزاً عن السيطرة على نفسه ولا يتمكّن من تهدئة روعه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ فرويد ركّز اهتمامه على الجانب الجنسي من الشخصية الإنسانية، ومن جملة ما قاله إنّ الظروف الاجتماعية في بعض الأحيان لا تسمح للفرد بتلبية رغباته الجنسية التي تراود هاجسه فيضطرّ لكبحها في نفسه وتناسيها؛ فهو حينما يشاهد سيّدةً جميلةً في الشارع يرفّ لها قلبه فتتابعها عيناه، لكن يكتنفه شعورٌ بأنّه عاجزٌ عن الظفر بقلبها ولا حتّى الارتباط بها لكونها محظورةً عليه، لذا لا يجد حيلةً سوى تجاهلها ونسيانها كيفما كان؛ ولكنّه في الحقيقة غير قادرٍ على ذلك لأنّ تجاهل هذا الأمر أو نسيانه ليس باختياره ولا يمكن أن يتحقّق بإرادته، فهو قد اضطرّ للتظاهر بذلك بعد الضغوط الاجتماعية التي تعرّض لها، اذ أدركت نفسه أنّ هذا الهدف صعب المنال في ضمن وعاء الشعور فبادرت إلى تهميشه وقولبته في وعاءٍ آخر هو وعاء اللاشعور الذي يكبت كلّ شيءٍ يركن فيه ويمنعه من الظهور بشكلٍ مباشرٍ؛ ولكنّه في الواقع غير قادرٍ على مواصلة هذا الكبح حتّى النهاية، فلا بدّ من أن تحين تلك اللحظة التي يزيح فيها النقاب عن وجهه الحقيقي ويتجلّى بهيئةٍ أخرى وكأنّه شخصٌ مطلوبٌ للعدالة يتهرّب من بلدٍ إلى آخر ويقوم بتغيير هيئته بين الفينة والأخرى ويتنقّل بوثائق مزوّرة كي لا يتمّ التعرّف عليه، لكنّه مع ذلك يرغب بالعودة إلى موطنه الأوّل، فما العمل يا ترى؟! بطبيعة الحال لا حيلة له سوى وضع قناعٍ على وجهه أو تغيير صورته ووثائقه الثبوتية كي يعود آمناً بشخصيةٍ أخرى، إذ في غير هذه الحالة سيُلقى القبض عليه ولا يتمكّن من تحقيق هدفه المنشود.

كما ذكرنا آنفاً فإنّ سيجموند فرويد عدّ معظم الحالات اللاشعورية عناصرَ منبوذةً من قبل الجانب الشعوري، وقال إنّها في بادئ الأمر كانت ذات مرتبةٍ حيوانيةٍ متدنيةٍ، ومن ثمّ لم تجد بدّاً من الظهور بمظهرٍ جديدٍ كتجلّيها في إطار مفاهيم أخلاقية، فحينما ترتسم إحدى العواطف في نفس الإنسان كرغبته في تقديم إعاناتٍ لمؤسّسةٍ خيريةٍ أو التطوّع للعمل فيها، تتجلّى إثر ذلك جوانبه اللاشعورية بعد أن تغيّرت هيئتها السابقة وتقولبت في إطارٍ جديدٍ.

هذا المفكّر لا يعتقد بأصالة المبادئ الإنسانية، لذلك قال إنّ ذات الإنسان التي يُدّعى رفعتها وسموّها ليست سوى روحٍ حيوانيةٍ منبوذةٍ في الجانب اللاشعوري (العقل الباطن)، لذلك فهي محتفظةٌ بهذه الميزة الحيوانية وتجلّيها في الجانب الشعوري لا يتعدّى كونه صورةً مزيّفةً لحقيقتها مـمّا يعني أنّها حافظت على أصالتها الحيوانية وظهرت بمظهرٍ جديدٍ فحسب. إذن، نظرية فرويد تندرج ضمن النظريات الغربية التي احتقرت الإنسانية وهمّشتها بالكامل.

نعم، هذا هو النهج الفكري للسيّد فرويد ولا يمكن تبرير نظريته بأيّ شكلٍ آخر، ونحن المسلمون أيضاً لدينا أبو ذر الغفاري ومعاوية بن أبي سفيان، ولومومبا وموسى تشومبي، والنبي موسىعليه السلام وفرعون؛ وقد زعم بعضهم أنّه لا فرق بين الصحابي التقي الجليل أبي ذر الغفاري والفاسق الضالّ معاوية بن أبي سفيان، ولا بين لومومبا وموسى تشومبي، ولا بين النبيّ موسىعليه السلام الداعي إلى الحقّ وفرعون الداعي إلى الباطل! فيا ترى هل أنّ هذه الشخصيات على حدٍّ سواء من الشأن والمقام؟! فهل أنّ أهداف أبي ذر الإصلاحية هي نفس أهداف معاوية الجائرة؟! وهل طمح لومومبا إلى تحقيق ذات الأهداف التي رام تحقيقها موسى تشومبي؟! وهل أنّ مساعي النبي موسىعليه السلام هي نفس مساعي فرعون؟! أيمكن عدّ النزوات الحيوانية لدى معاوية ولومومبا وفرعون بأنّها قد نبذت من قبل الجانب الشعوري لتقبع في اللاشعور ومن ثمّ تظهر في حلّةٍ جديدةٍ بصفتها مبادئ إنسانية تحرّرية تهدف إلى إقرار العدل وإحقاق الحقّ في المجتمع؟! بطبيعة الحال رفض علماء علم النفس التحليلي هذه المزاعم من أساسها لكونهم لم يفسّروا الجانب اللاشعوري كما فسّره فرويد.

- نظرية كارل يونج حول اللاشعور

عالم النفس الشهير كارل يونج هو أحد تلامذة سيجموند فرويد، حيث اتّفق معه على صعيد وجود الجانب اللاشعوري[1] لدى الإنسان إلا أنّه فسرّه بشكلٍ آخر، فقد خالف أستاذه فرويد في عدّه الجانب اللاشعوري لدى الإنسان أنه مكوّنٌ من قضايا نبذها الجانب الشعوري لديه.

يقول يونج إنّ الفطرة تمثّل جانباً من اللاشعور لدى البشر ومن ثم فهي تعدّ إحدى الركائز الأساسية لإنسانية الإنسان، اذ تتجلّى في إطار مشاعر تحفّز الإنسان على الأخلاق والعبادة والمودّة، وتدعوه إلى العمل على إحقاق الحقّ وإقامة العدل، وترغّبه بمحبّة الجمال. إذن، يرى هذا المفكّر أنّ جميع المشاعر الإنسانية متقوّمةٌ على فطرته المستودعة في باطنه ضمن شخصيته اللاشعورية، وهي موجودةٌ لدينا قبل تلك القضايا الشعورية، أي إنّها ليست منبوذةً كما قال فرويد.

---

[1] - جميع علماء النفس المعاصرين يتّفقون على امتلاك الإنسان شعوراً باطنياً، وهو الذي يطلق عليه (اللاشعور).

اللاشعور بناءً على ما ذكر مكوّنٌ من جانبين أساسيين، هما:

الجانب الأوّل: العناصر الفطرية الأساسية التي استودعها الله تعالى في أنفسنا، وهي موجودةٌ قطعاً ولا بدّ من تنميتها.

الجانب الثاني: العناصر الفطرية المنبوذة من قبل الجانب الشعوري.

العلماء المعاصرون مجمعون على اتّصاف النفس الإنسانية ببعدين، أحدهما شعوري والآخر لاشعوري، ولا خلاف في أنّ البعد اللاشعوري هو المحرّك للجانب الشعوري ونطاقه أكثر سعةً منه.[1]

- التلقين

التلقين أمسى اليوم واحداً من أهمّ المسائل في مجال علم الأرواح لأنه يمثّل جانباً أساسياً في اللاشعور الإنساني، فعلى أساسه يتمّ تلقين الروح الإنسانية ببعض المفاهيم الخاصّة. بما أنّ النفس الإنسانية الواعية تبدي مقاومةً إزاء بعض المفاهيم الخاصّة، فهي بطبيعة الحال لا تتأثّر بها، إلا أنّ هذا التأثير يترسّخ فيها وهي في عالم المنام، لذلك شاعت ظاهرة التنويم المغناطيسي التي يتمّ من خلالها حقن الذهن بهذه المفاهيم كي تستقرّ في جانبة اللاشعوري لأن الإنسان في هذه الحالة لا يبدي ردّة فعلٍ تجاهها؛ لذا فهو حينما يصحو ويعود إلى رشده لا يتذكّر شيئاً مـمّا أُلقي في ذهنه.

يقول المفكّر جوستاف لوبون: «**أردت أن أُجرّب ما إن كانت مسألة تلقين المعلومات في الذهن اللاشعوري صحيحةً أو لا، فحضرت جلسةً قاموا فيها بتنويم فتاةٍ مغناطيسياً ولقّنوها بما أمرتهم به، حيث قالوا لها إنّي واعدتها في يوم كذا وفي ساعةٍ محدّدةٍ عند أحد المفترقات كي أُجيبها عن أحد الأسئلة العلمية. بعد عدّة أيامٍ من هذه الجلسة اتّصلت بي هذه الفتاة وقالت: يا أُستاذ، لدي سؤالٌ. وكان سؤالها نفسه الذي لُقّنت به أثناء التنويم المغناطيسي بعد أن استقرّ في ذهنها اللاشعوري، حيث استعادته في ذهنها الشعوري دون أن تعي بأنّ الآخرين قد لقّنوه لها**».

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ العلاج النفسي الذي هو اليوم أحد فروع الطبّ الحديث، أصبح وسيلةً لعلاج كثير

---

[1] - لو قلنا إنّ الجانب الشعوري لدى الإنسان بحجم بحيرةٍ، فجانبه اللاشعوري يكون كالمحيط.

للاطّلاع أكثر، راجع: مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 938 / ج 13، ص 392 - 392 / ج 4، ص 46 / ج 3، ص 384 - 386.

من الأمراض بأساليب عدة منها التلقين الذي شاع على صعيدٍ واسعٍ.[1]

- الآثار العلمية التي ترتّبت على اكتشاف الروح اللاشعورية

بعد أن اكتشف العلماء الجانب اللاشعوري في النفس الإنسانية، اتّسع نطاق البحوث العلمية حوله وشاعت في جميع أرجاء العالم، لذلك ترتّبت عليه آثار ونتائج عديدة يمكن تلخيصها بما يأتي:

أوّلاً: إثبات أصالة الروح

أكّد الباحثون على أنّ اللاشعور أمرٌ مفروضٌ في الروح الإنسانية ولا غبار عليه، وبعد اكتشافه ترتّبت عليه كثير من الآثار النفسية والعلمية. أمّا من الناحية العلمية فيمكن تلخيص هذه الآثار في ضمن نتيجتين أساسيتين، إحداهما ترتبط بالقضايا الإبستمولوجية، والأخرى تمّ تقريرها كما يأتي:

إثبات أصالة الروح بشكلٍ يفوق ما كان يُتصوّر سابقاً وذلك بعد أن توصّل العلماء إلى أنّ العوارض التي تطرأ على الذهن في عالم اللاشعور لا صلة لها بالنسيج العصبي في بدن الإنسان. سيجموند فرويد يعتقد بأنّ كثير من الحالات الجنونية لا تكون ناشئةً من أمراضٍ عصبيةٍ، بل منشؤها لاشعوري، حيث يقال أحياناً إنّ فلاناً قد أُصيب بالجنون من شدّة الهمّ والمعاناة، وهذه حالةٌ حقيقيةٌ تكتنف بعض الناس، فبعد أن يصابون بنوعٍ من الخبل تنتهي همومهم، وعندما يفحص الأطباء هؤلاء المرضى لا يجدون أيّ خللٍ في أعصابهم إلا أنّهم مع ذلك يلاحظون تصرّفاتهم الجنونية ويرونها رأي العين. يا ترى ما السبب في ذلك؟ إنّ هؤلاء يتعرّضون أحياناً إلى مصائب عظيمة لا تطيقها أنفسهم، وهنا ينشط الجانب اللاشعوري لديهم فيوجد خللاً في الجانب الشعوري.

الإنسان في عالم الوهم والخيال يلج في مضمارٍ يجعله يتصوّر بعض الحقائق أوهاماً، فلو كان أحد أحبّائه قد توفّي مثلاً، نجده لا يصدّق ذلك بحيث يتصوّر أنّه ما زال حيّاً؛ وقد التقيت شخصياً بأشخاصٍ من هذا النمط وفيهم من هو ذو ذكاءٍ خارقٍ حاله حال أيّ إنسانٍ سليمٍ، لكن مع ذلك لديه حالةٌ من الخبل.

القلوب هي الأخرى تصاب بالجنون أحياناً، فالجنون له عالمه الخاصّ وهو ينشأ من نداءٍ باطنيٍّ فحواه أنّ شعوراً ما سببٌ للمعاناة ووازعٌ لمصائب جمّة؛ لذا لا بدّ من اللجوء إلى الجانب اللاشعوري بشكلٍ لاإراديٍّ. أحد الأشخاص الذين ابتلوا بهذا الداء وطغت على حياته التخيلات والأوهام، كان يتصوّر أنّه كلّما يصاب بمرضٍ عضويٍّ

---

[1] - كتاب (العلاج الروحي) المدوّن باللغة الفارسية تحت عنوان (تداوي روحي) يتضمّن مباحث مبسوطة حول هذا الموضوع، وهو من تأليف الباحث المسلم حسين كاظم زاده الذي هاجر من إيران إلى سويسرا واعتزل الناس في إحدى القرى هناك قبل مائة عامٍ تقريباً بغية إجراء بحوثه العلمية حول الموضوع المذكور.

يجب عليه أن ينذر بأن يأكل اللحم المشوي إذا ما شفي.

إذن، النتيجة الأولى لاكتشاف الجانب اللاشعوري لدى الإنسان هي ثبوت أصالة الروح بشكلٍ جليٍّ وإدراك العلماء أنّ النفس الإنسانية أكثر عمقاً وسعةً ممّا يدّعيه المادّيون الذين أوعزوا الحالات النفسية إلى الفعل والانفعال الكيميائي في النسيج العصبي للبدن. أمّا النتيجة الثانية فهي مرتبطةٌ بالجانب الإبستمولوجي.

ثانياً: إثبات وجود الجانب اللاشعوري بواسطة العلامات الدالّة عليه

الوعي يعني (الغيب) بالنسبة إلى (الشهادة)، والنفس اللاشعورية هي غيب وجود الإنسان.[1] عرّفنا الغيب والشهادة سابقاً كما يأتي: الشهادة هي البدن والغيب هو النفس (النفس الشعورية)، وفي عصرنا الحاضر ثبت أنّ الإنسان ليس بدناً - شهادة - فحسب، بل لديه روحٌ - غيب - أيضاً وهذا الغيب هو النفس اللاشعورية بذاتها.

نحن نستشعر أبداننا بحواسّنا الظاهرية، في حين نشهد أنفسنا بشعورنا الباطني؛ ولكن كيف يمكننا إدراك نفسنا اللاشعورية؟ فهل تمكّن سيجموند فرويد وأمثاله من اكتشاف النفس اللاشعورية في مختبراتهم التجريبية؟ إنّ غاية ما يستطيعون فعله في مختبراتهم هو اكتشاف جسمانية الإنسان وليس روحانيته، لأنّ الروح لا يمكن اكتشافها في المختبر ولحدّ الآن لم يدّع أحدٌ أنّه تمكّن من ذلك. وإذا قيل إنّ فرويد وأمثاله تمكّنوا من اكتشاف الروح عن طريق استشعارها في أنفسهم، ففي هذه الحالة تصبح من سنخ النفس الشعورية.

توصّل العلماء إلى وجود اللاشعور تدريجياً استناداً إلى تلك العلامات التي لاحظوها في عالم الشعور، ولا سيّما ما يطرأ على الإنسان في عالم الرؤيا؛ وعلى هذا الأساس أمسى عالم الرؤيا بالنسبة إلى فرويد مفتاح حلٍّ للغز النفس اللاشعورية، اذ تمكّن على أساسه من إدراك أنّ الإنسان يمتلك نفساً لاشعوريةً لا يمكن اكتشافها بالمجهر ولا بالشهود الباطني، أي إنّه أدركها على ضوء مبادئ علم النفس.

إذن، العلائم بمجملها أثبتت أنّنا نمتلك غيباً وباطناً لاشعورياً، ولكن ما هي حقيقة هذه المعرفة يا ترى؟ إنّها معرفة العلامات الدالّة على وجود الجانب اللاشعوري، اذ جعل الله سبحانه وتعالى للذهن الإنساني خصوصيةً يتمكّن على أساسها من عدّ مشاهداته ومشاعره علاماتٍ يتمكّن من خلالها اكتشاف الباطن الكامن ورائها، وهذا لا يعني أنّه استشعر فاكتشف الغيب من الشهادة. لبيان الموضوع نذكر المثال الآتي: كوكب نبتون لم يتمّ اكتشافه لأوّل مرّةٍ عن طريق التلسكوب، بل قبل ذلك اكتشفه عالم فلكٍ ورياضياتٍ، فحينما كان يرصد حركة المنظومة الشمسية شاهد منطقةً في الفضاء وتوقّع وجود مدارٍ لأحد الكواكب السيارة فيها، إذ ليس من الممكن أن تكون

[1] - يمكن عدّ هذا الأمر واحداً من الأسباب العديدة التي جعلت الله عزّ وجلّ يخلق الإنسان ويجعله من أعظم آياته.

هذه المنظومة العظيمة مكوّنةً من الكواكب السيارة التي نشاهدها فقط؛ أي إنّه اكتشف كوكب نبتون في بادئ الأمر بشكلٍ نظريٍّ على أساس العلائم والقرائن، ثمّ ظهرت التلسكوبات المتطوّرة فأثبتت صحّة نظريته.

- مقارنةٌ بين معرفة النبيّ إبراهيم عليه السلام والمنهج المعرفي لعلماء النفس

يا ترى ما الفرق بين خليل الله إبراهيم عليه السلام وبين سيجموند فرويد وسائر علماء النفس في العالم؟ وما الفرق بينه وبين العالم الذي اكتشف الكوكب نبتون؟

العلماء المادّيون وعلماء النفس لم يكتشفوا إلا جانباً يسيراً من العالم والنفس الإنسانية، فسيجموند فرويد اكتشف الجانب اللاشعوري في الإنسان ومكتشف كوكب نبتون أدرك وجود جزءٍ في المنظومة الشمسية؛ إلا أنّ خليل الله اكتشف الكون بأسره، اذ لم يسلّط أنظاره على روح الإنسان فحسب ولا على الشمس والقمر والكواكب، بل راقب عالم الطبيعة بكلّ ما فيه من مكوّنات وأدرك أنّه يستبطن أموراً غيبيةً مكنونةً علينا.

في بادئ الأمر تأمّل خليل الله إبراهيم عليه السلام في نفسه فأدرك أنّه يمتلك قابلياتٍ محدودةً يمكن أن تقهر، واستيقن بوجود ما يسيطر عليه ويحرّكه سواء شاء أم أبى، حيث أوجده وأنشأه وسيأخذ بيده نحو مراحل متقدّمة في الحياة حتّى يبلغ سنّ العجز والكهولة؛ وهذا اليقين غرس في نفسه شعوراً بوجود قدرةٍ عظيمةٍ تحكم الكون وتسيّره بمشيئتها وإرادتها. أمضى هذا الإنسان الورع حياته بمنأىً عن الناس وفي كهفٍ لم ير فيه السماء ومكوّناتها طوال سنواتٍ، وحينما خرج منه ورأى أحد النجوم تصوّر أنّه هو الربّ العظيم، لكنّه سرعان ما شاهد أفوله فاستاء وعلم أنّه على خطأ في تقييمه، وهكذا بالنسبة إلى القمر والشمس، فأدرك بعد ذلك بأنّ الربّ العزيز يجب وأن لا يفارق عبده أبد الآبدين، لذلك آمن بالله الواحد القهّار الذي لا تدركه الأبصار ولا يشاركه أحدٌ في ملكه؛ وقد وصف الكتاب الحكيم حالاته النفسية في الآيات الآتية بأسلوبٍ رائع: «**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**».[1]

من الناحية الإبستمولوجية البحتة، ليس هناك اختلافٌ بين الأسلوبين المعرفيين الإبراهيمي والفرويدي، وإنّما

[1] - سورة الأنعام، الآيات 75 إلى 79.

الفرق كامنٌ في الموضوع فقط؛ فالمعرفة الإبراهيمية لا تختلف عن معرفة عالم الفلك أو أيّة معرفةٍ أخرى من حيث كونها معرفةً، فالماهية المعرفية هنا واحدةٌ لكنّ الموضوع مختلفٌ. إنّنا من خلال آثار العلماء نتعرّف على المنظومة الشمسية ومكوّناتها، كما ندرك وجود الجانب اللاشعوري في أنفسنا اعتماداً على الجانب الشعوري فيها، في حين أنّ هدف الأنبياء هو تعميق شعور الإنسان وصقله.

الاختلاف بين العلم والدين هو أنّ الأوّل يهدف إلى توسيع نطاق المعارف لدى الإنسان،[1] في حين الثاني فضلا عن هذا الهدف فقد جاء ليؤكّد للبشرية وجود معرفةٍ عميقةٍ فيماوراء هذه المعرفة الظاهرية وأنّ هذا العالم الرحب ليس سوى نطاقٍ ضيّقٍ مقابل عالم الغيب الذي لا تحدّه حدودٌ، وكما قيل فهو كحلقةٍ في فلاة؛[2] فالأنبياء أرشدونا لعظمة هذا الكون وأثبتوا لنا أنّه يفوق التصوّر البشري ويرقى على الحدود الضيّقة.[3]

- نشأة الدين

نقل عن سيجموند فرويد أنّه قال: «**الدين وليدٌ لخوف الإنسان وليس لجهله، وهو ليس ردّة فعلٍ على انعدام النّظم كما أنّه ليس عاملاً لنيل مقامٍ اجتماعيٍّ**». لقد فسّر هذا المفكّر النزعة الدينية كتفسيره لسائر النزعات الإنسانية، لذا عدّها منبثقةً من دافعٍ جنسيٍّ، فقال: «**الإنسان يواجه حرماناً جنسياً في حياته الاجتماعية ممّا يؤدّي إلى كبح غريزته الجنسية واستقرارها في وعائه اللاشعوري، وفي هذه الحالة تحول القيود الاجتماعية دون بروزها لذلك تظهر بأشكال وأنماط أخرى ومن جملتها الدين. إذن، الدين له جذورٌ جنسيةٌ لا غير**». كما أوعز الأخلاق والعلم إلى النزعات الجنسية أيضاً.

لو كان فرويد حيّاً وطرح عليه السؤال الآتي: متى يتخلّى الناس عن الدين برأيك فيضمحلّ من الوجود تماماً؟ لأجاب قائلاً: أطلقوا العنان للرغبات الجنسية بحيث لا يبقى إنسانٌ يعاني من الحرمان الجنسي، وحينها سينتهي الدين ولا يبقى له أثرٌ في الحياة البشرية. في بادئ الأمر تبنّى فرويد هذه الفكرة، لكنّه سرعان ما تخلّى عنها، ناهيك عن أنّ تلامذته رفضوها أيضاً، وهنا تثبت فطرية الدين بضرسٍ قاطعٍ.

- حرّية الغرائز

أحد الاعتراضات التي طرحت ضدّ الحجاب هو أنّه يتسبّب في رفع مستوى الرغبة الجنسية لدى الرجل

---

[1] - العلم يزيد من نطاق معرفة الإنسان من حيث الكمّ والمقدار، في حين الأنبياء زادوا من عمق هذه المعرفة ودقّتها.

[2] - روي عن ابن عباس أنّه قال: «الأرض في السماء الأولى كحلقةٍ في فلاةٍ».

[3] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 413 / 441 - 443؛ مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 139 - 141.

والمرأة، وبما أنّ الإنسان حريصٌ على ما مُنع، فهو يسعى جاهداً حينئذٍ للبحث عن ثغرةٍ لإشباع رغباته الجنسية. كما قال أصحاب هذا الاعتراض أنّ الكبت الجنسي يسفر عن حدوث خللٍ في المنظومة النفسية ويتسبّب بحدوث أمراضٍ نفسيةٍ تؤرّق الرجل والمرأة على حدٍّ سواء.

علم النفس الحديث ولا سيّما مدرسة سيجموند فرويد الفكرية، سلّطا الضوء بشكلٍ أساسيٍّ على معاناة البشرية من النقص والحرمان، ومن جملة ما قاله فرويد على هذا الصعيد ما يأتي: «**الفشل الذي يواجهه الإنسان يعود سببه إلى القيود الاجتماعية، لذا لا بدّ من إطلاق العنان للغرائز الجنسية كي لا تواجه البشرية عقباتٍ توقعها في مشاكل**».

للردّ على ما ذكر نقول: صحيحٌ أنّ الفشل، وبالأخصّ الفشل الجنسي، له نتائج وخيمة ومن المؤكّد هناك حدودٌ اجتماعيةٌ معيّنةٌ تقيّد الإنسان وتمنعه من تلبية جميع غرائزه ومتطلّباته الجنسية؛ لكن مع ذلك لا يمكن استئصالها بالكامل أو تجاهلها، لأنّ هذا الأمر لا يحلّ المشكلة، بل يجعلها تتفاقم ويتسبّب بحدوث أزماتٍ حادّةٍ. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ إزالة القيود واجتثاثها من أصلها لدى التعامل مع الغريزة الجنسية وبعض الغرائز الأخرى، يعني اجتثاث العشق بمعناه الحقيقي واستبداله بمشاعر جنسية ماجنة بحيث تتزايد إثر ذلك النزوات الشهوانية مع تزايد المظاهر الجنسية والإباحية.

لا يختلف اثنان في أنّ الحرّية المفرطة وإطلاق العنان للنزوات الجنسية يسفران عن تأجّج النزعات الشهوانية الحيوانية في نفس الإنسان فيصبح مولعاً بها وحريصاً على تلبيتها بشكلٍ يفوق حاجته الطبيعية، ومن ثمّ تصبح حياته زاخرةً بالفسق والمجون والإباحة حاله حال الملوك الفسقة الذين شيّدوا قصوراً وأروقةً للغانيات العاريات في بلاد الروم والعرب والفرس؛ في حين أنّ وضع حدودٍ للملذّات والنزوات الجنسية يجعل من الرغبة في الجنس الآخر شعوراً سامياً وأنيقاً، ومن ثم يمسي العاشق مولعاً ولعاً حقيقياً بمعشوقه ويدرك حقيقة المبدأ والمنشأ ويفهم واقع الفنّ والإبداع، بل ويدرك المفاهيم الفلسفية العليا.

هناك اختلافٌ شاسعٌ بين العشق الذي أطلق عليه الحكيم ابن سينا عنوان (العشق العفيف) وبين العشق الجنسي الذي يتجلّى بصورة نزوةٍ شهوانيةٍ حيوانيةٍ توجد لدى الإنسان شعوراً بالطمع في تملّك الجانب الآخر رغم أنّهما حالتان نفسانيتان ولا حدود لهما. العشق في واقعه يغور في عمق النفس الإنسانية ويجعل قواها متمركزةً على أمرٍ واحدٍ، بينما النزوة الشهوانية ليست سوى أمرٍ سطحيٍّ يبدّد القوى النفسانية ويجعل صاحبه راغباً في التنوّع الجنسي والمجون الجامح فقط.

الحاجات الطبيعية لدى الإنسان على صنفين، فمنها حاجاتٌ محدودةٌ وسطحيةٌ كالأكل والشرب والنوم بحيث يمكن تلبيتها عن طريق أخذ الجرعة الكافية منها وإثر ذلك تزول الرغبة فيها، وأحياناً قد يبالغ الإنسان في هذه الجرعة لدرجة أنّه يشعر بالضجر والملل منها. أمّا الصنف الآخر فهو يمثّل تلك الحاجات الطبيعية الراسخة الواسعة التي تثير مشاعر الإنسان وتحرّك عواطفه، مثل حبّ الدنيا والمال والمقام. الغريزة الجنسية لها بُعدان ينطبقان على الصنفين المشار إليهما، فهي من ناحيةٍ تعكس الصنف الأوّل لأنها عبارةٌ عن رغبةٍ جامحةٍ لتلبية حاجةٍ ملحّةٍ، ومن ناحيةٍ أخرى تعكس الصنف الثاني لأن الذكر والأنثى يمتلكان مشاعر نفسانية إزاء بعضهما البعض.

ولأجل بيان الموضوع بشكلٍ أفضل، نذكر المقارنة الآتية: الناس في كلّ مجتمعٍ يستهلكون مقداراً معيّناً من الطعام، فالبلد الذي يبلغ عدد نسماته عشرين مليون إنسانٍ يجب وأن يمتلك ذخيرةً غذائيةً كافيةً لا تقلّ عن المستوى المطلوب ولا تزيد عليه، فلو تضاءلت لحدثت مجاعةٌ فيه ولو تزايدت لأصبح لديه فائضٌ، لذا نجد بعض البلدان ترمي منتوجاتها الزائدة من القمح في عرض البحار لأنها تفوق حاجتها! إذن، مقدار المخزون الغذائي في هذا المجتمع معلومٌ بشكلٍ نسبيٍّ، ولكن لو سألنا: ما هو المقدار الكافي من المال لإشباع الرغبات المادّية للناس في هذا المجتمع؟ فهل هناك حدٌّ يمكن بلوغه بحيث تتشبّع الرغبة في جني المال ولا يبقى أحدٌ يطالب بمالٍ أكثر؟ بالطبع لا يمكن تحديد حدٍّ لهذه الرغبة المالية ولا يمكن القول إنّ هناك مستوى محدّد يقف عنده الإنسان ولا يطالب بعده بأموال أكثر. وكذا هو الحال بالنسبة إلى العلم، إذ لا يمكن إشباعه والتوقّف فيه عند حدٍّ معيّنٍ، لذلك قال رسول اللهﷺ: «**منهومانِ لا يشبعان، طالبُ علمٍ وطالبُ مالٍ**»، فالعالم مهما تزايد علمه لا يتوقّف عن البحث والتحرّي للتوسّع فيه، وصاحب المال لا يكتفي بما لديه وعادةً ما يحاول جني ثروةٍ أكثر. وهذا الأمر ينطبق أيضاً على حبّ المناصب، فالإنسان يروم مقاماً أعلى حتّى وإن امتلك منصباً محترماً، ويمكن القول إنّه كلّما اكتنفت الإنسان رغبةٌ بحبّ التملّك فهو لا يكتفي بما لديه ويطمح إلى الأكثر.

الغريزة الجنسية ذات بُعدين أساسيين، أحدهما جسميٌّ والآخر بدنيٌّ، وهي بطبيعة الحال محدودةٌ من الناحية الجسمية، فالرجل مثلاً يمكن أن يشبع رغبته الجنسية الجسمية من خلال مضاجعة امرأةٍ أو أكثر، لكن لا يمكن تلبية متطلّبات العشق النفسي والرغبة الروحية بهذا الشكل، بل له صورةٌ أخرى. ذكرنا آنفاً أنّ الجانب الروحي للنزعة الجنسية على نوعين، أحدهما يطلق عليه (عشق) وهو نفس ذلك الأمر الذي يطرحه الفلاسفة، ولا سيّما الفلاسفة المتديّنون، حيث طرحوا بحثاً حول ما إن كان هدفه الحقيقي جنسيٌّ بدنيٌّ أو أنّه أمرٌ آخر ليس من هذا السنخ المادّي، وتوصّلوا بالدليل الجازم إلى أنّه أمرٌ روحيٌّ. وهناك من قال إنّه قد يكون أمراً ثالثاً ليس روحياً ولا بدنياً، بحيث يكون معنوياً يراد منه تحقيق أهدافٍ غير جنسيةٍ. هذا الموضوع ليس محور بحثنا الحالي، ولكن نقول إنّ هذه الرغبة النفسية دائماً ما تتّصف بجانبٍ فرديٍّ بحيث تتعلّق بموضوعٍ معيّنٍ وشخصٍ

محدّدٍ بحيث تقطع ارتباطه مع الغير، وهي تنشأ لديه إثر ما يعانيه من قيودٍ وحرمانٍ. وأمّا النوع الثاني لهذه الرغبة الروحية فهو يتجلّى في إطار نزوةٍ غريزيةٍ توجد لدى الإنسان الشعور بحبّ التملّك، أو قد تكون مزيجاً من غريزتين لا حدود لهما، هما الشهوة الجنسية والشعور بحبّ التملّك؛ وهذا الأمر هو الذي نجده لدى الملوك والأمراء القدماء الذين عرف عنهم الفسق والمجون، وكذلك نجده اليوم لدى بعض الأثرياء، بل وحتّى الفقراء في عصرنا الراهن. هؤلاء لديهم رغبةٌ جامحةٌ في حبّ التنوّع، لذلك نجد كلّ واحدٍ من هؤلاء لا يكتفي بأنثى واحدةٍ ويروم الاستحواذ على غيرها، وحتّى لو امتلك العشرات من النساء اللواتي هنّ طوع يديه فهو لا ينفكّ عن مطاردة غيرهنّ وتسخيرهنّ خدمةً لنزواته الجنسية، ومن المؤكّد أنّ هذه الرغبة الجامحة تنشأ في تلك الأجواء المحفوفة بالفسق والمجون والتحرّر المفرط الذي يتمّ من خلاله هتك الأعراف والتقاليد الإنسانية والدينية، لذا يطلق عليه بأنّه نزوةٌ شهوانيةٌ.

قلنا سابقاً إنّ العشق يرسّخ القابليات النفسية ويعزّز قوّة التخيّل لدى الإنسان ويغرس في نفسه عبادة الواحد الأحد، في حين أنّ النزوة الشهوانية هي أمرٌ سطحيٌّ يبدّد قابليات الإنسان النفسية ويسوقه نحو المجون والانحراف الجنسي.

النزوة الشهوانية ليس لها حدودٌ تقف عندها ولا يمكن إشباعها بالكامل، لذا لو ابتلي رجلٌ بهذه النزوة الجامحة وامتلك رواقاً بصفته حريماً للنساء نظير ذلك الحريم الذي امتلكه هارون الرشيد وخسرو برويز، وتواجدت فيه حسناواتٌ بعدد أيام السنة وفي كلّ يومٍ يضاجع واحدةً منهنّ، فهو لا يكتفي بهذا العدد وإن سنحت له الفرصة في اقتناص حسناوات أخريات لفعل ذلك واحتجزهنّ في حريمه. إنّه لا يقول اكتفيت وكأنّه نار جهنّم التي يقال لها هل امتلأت فتقول هل من مزيدٍ، إذ قال تعالى في كتابه الكريم: «**يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ**».[1] في هذه الحالات لا يمكن إشباع الغريزة الجنسية عن طريق الكثرة العددية، لذا فمن يحاول تلبية رغبته الجامحة بهذا الأسلوب كأنّما يصبّ الزيت على النار.

الإنسان بطبيعته لا تقيّده حدودٌ على صعيد رغباته النفسية، فقد خُلقت ذاته وغُرست فيها رغبةٌ بالكمال اللامتناهي، لذلك نجدها لا تتوقّف عند حدٍّ فيما لو اكتنفتها رغبةٌ بالقضايا المادّية وكلّما بلغت مرحلةً فهي تسعى إلى تجاوزها لبلوغ مرحلةٍ أخرى؛ ومن الخطأ بمكانٍ ادّعاء أنّ الحرمان هو السبب في طغيان النفس الأمّارة والنزعات الشهوانية، فسيجموند فرويد وأمثاله مـمّن قالوا بذلك قد نظروا إلى القضية من زاويةٍ واحدةٍ وتجاهلوا سائر زواياها؛ لكنّ العرفاء والوعّاظ المسلمين أدركوا الأمر الواقع، ومن جملتهم الشاعر المصري الشهير شرف

[1] - سورة ق، الآية 30.

الدين الصنهاجي البوصيري صاحب قصيدة (البردة) التي نظمها في مدح خاتم الأنبياءﷺ والتي تعدّ واحدةً من روائع الأدب الإسلامي، حيث قال:

النَّفسُ كالطِّفلِ إنْ تُهملهُ شَبَّ علَى * * * حُبِّ الرِّضاعِ، وإنْ تَفطِمهُ يَنفطِمُ

النَّفسُ راغبةٌ إذا رَغَّبتَها * * * وإذا تُرَدُّ إلى قليلٍ تَقنَعُ

الخطأ الذي وقع فيه فرويد وأمثاله هو اعتقادهم بأنّ السبيل الوحيد لتهدئة الغرائز هو الاستجابة لها والعمل على إشباعها من دون قيدٍ ومعيارٍ، لأنّهم لم يلتفتوا إلا إلى القيود والمحظورات وسلّطوا الضوء على النتائج السلبية التي تترتّب عليها، لذلك زعموا أنّ كبت رغبة الغرائز يسفر عن انحرافها وجموحها؛ ومن هذا المنطلق طرحوا فكرة تهدئتها وإشباعها عبر إطلاق العنان لها بالكامل، والمرأة حسب هذه النظرية لها الحرّية التامّة في فعل ما تشاء ومواقعة من تشاء من الرجال، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الرجال! كما ذكرنا آنفاً فالسبب الذي دعاهم لأن يتبنّوا هذا الرأي هو تسليطهم الضوء على الموضوع من زاويةٍ واحدةٍ وإهمال جوانبه الأخرى، ولا ريب في أنّ إطلاق العنان للغريزة لا يقلّ ضرراً من كبتها، فمن المؤكّد أنّه لا يمكن بتاتاً تلبية كلّ الرغبات الشهوانية بشكلٍ مطلقٍ وهو أمرٌ بطبيعة الحال لا يتسنّى لجميع الناس.

الحقّ أنّ تهدئة الغريزة الجنسية يقتضي تحقّق شرطين، أحدهما إشباعها بمقدار حاجتها الطبيعية، والآخر الحذر من تهييجها بشكلٍ متواصلٍ وفي جميع الأحيان والأماكن. يمكن تشبيه باطن الإنسان ببئر النفط، فرغباته النفسية تتراكم فيه كما يتجمّع الغاز في باطن بئر النفط الذي لا يُستبعد انفجاره في كلّ لحظةٍ، وعلى هذا الأساس لا بدّ من تفريغ غازاته وإحراقها في الخارج شيئاً فشيئاً، وبالطبع لا يمكن إحراقها دفعةً واحدةً. لذا ليس من الصواب بمكانٍ ادّعاء أنّ السبيل الوحيد هو تلبية جميع المتطلّبات الجنسية لصاحب الغريزة والعمل على تهييجه لتفريغها حتّى يتمّ إشباعها وتهدئتها دفعةً واحدةً، فهذا الأسلوب ليس من شأنه بتاتاً تحقيق الطمأنينة الجنسية لدى الإنسان، بل إنّ نتائجه عكسيةٌ لكونه يزيد من مدى اضطرابه ويزعزع أحواله ناهيك عن أنّه يتسبّب في عوارض جانبية نفسية لا حصر لها ولربّما يوقعه في محاذير لا مفرّ له منها ويرغمه على ارتكاب جرائم عديدة؛ كما أنّ تهييج الغريزة الجنسية تترتّب عليه نتائج وخيمة لا حصر لها، كالبلوغ والشيخوخة المبكّرين.

لقد أدرك عرفاؤنا وعلماؤنا هذه الحقيقة قبل أن يدركها علماء النفس الذين نشؤوا وترعرعوا في عصر العلم والتطوّر التقني، بل إنّ غالبيتهم لم يدركوا هذه الحقيقة حتّى الآن. صحيحٌ أنّ الإنسان حريصٌ على ما مُنع، ولكن لا يمكن عدّ هذا الكلام قاعدةً مطّردةً دون قيدٍ أو شرطٍ، فابن آدم بطبعه يرغب بتلك الأمور التي تُحظر عنه

حينما يتوفّر ما يشوّقه إليها، ولكن إن لم يُرغّب بها من الأساس أو تكون رغبته فيها محدودةً، فسوف تتضاءل نزعته إليها.

سيجموند فرويد الذي يعدّ أحد المتعصّبين في طرح مسألة حرّية الغريزة الجنسية، قد أدرك فيما بعد أنّه وقع في خطأ فادحٍ، لذلك اقترح تغيير مسيرتها وتوجيهها في مجرى آخر كتشجيع الإنسان على الانهماك بالقضايا العلمية والفنّية كالرسم لكون التجربة والإحصائيات أثبتت أنّ التغاضي عن القيود الاجتماعية ينجم عنه تفاقم الأوضاع ويوقع الإنسان في أمراضٍ نفسيةٍ سببها إطلاق العنان للغريزة الجنسية؛ ولا أحد يعرف السبب الذي دعا فرويد لأن يذهب إلى هذا الرأي.

سابقاً كان الجهلة يخبرون طلابهم الأكثر جهلاً منهم أنّ الانحراف الجنسي الذي يطلق عليه اليوم عنوان (المثلية) هو أمرٌ شائعٌ في البلدان الشرقية فحسب وذلك لعدم توفّر الفرص المناسبة للرجال كي يضاجعوا النساء إثر القيود الاجتماعية المفروضة عليهم وبما فيها الحجاب الإسلامي؛ ولكن سرعان ما أدرك العالم قاطبةً بأنّ هذه الظاهرة الذميمة منتشرةٌ بين الشعوب الأوروبية بشكلٍ يفوق ما لدى الشرقيين أضعافاً مضاعفةً.

نحن نعتقد أيضاً أن عدم تمكّن الرجال من مضاجعة النساء يؤدّي إلى الانحراف، إلا أنّنا في الحين ذاته نؤكّد على ضرورة حلّ هذه المعضلة عن طريق تيسير ظروف الزواج الشرعي، ومن المؤكّد أنّ تبرّج النساء وإباحة أنفسهنّ للرجال تحت أيّ ظرفٍ كان يؤدّي إلى حدوث انحرافاتٍ أكثر ممّا لو تمّ تقييد الرجال جنسياً.

لو كان كبت الغرائز في البلدان الشرقية سبباً للانحراف الجنسي والمثلية، فالمجتمعات الأوروبية شهدت انحرافاتٍ من هذا القبيل إثر النزعات الشهوانية اللامحدودة لدرجة أنّ بعض البلدان أباحته بشكلٍ رسميٍّ، ففي بريطانيا على سبيل المثال تمّ تقنين هذه الظاهرة الانحرافية من قبل البرلمان بداعي أنّه مطلبٌ جماهيريٌّ، وهذا الأمر يمكن تشبيهه بالاستفتاء الشعبي، لذا ففي هذا البلد وبعض البلدان الغربية الأخرى أصبحت المثلية بين النساء والنساء والرجال مع الرجال أمراً طبيعياً وحقّاً قانونياً.

ومن الجدير بالذكر أنّ الفقراء والمحرومين في البلدان الشرقية لم يكونوا سبباً في انحراف الملوك والأثرياء جنسياً، وكما يقول العرب فهذا الانحراف قد انبثق في بادئ الأمر من بلاط الملوك والسلاطين[1].

---

[1] - مرتضى مطهّري، مسأله حجاب (باللغة الفارسية)، ص 112 - 122؛ مرتضى مطهّري، إنسان كامل (باللغة الفارسية)، ص 26؛ مرتضى مطهّري، حقوق زن در إسلام (باللغة الفارسية)، ص 408.

* إميل دوركايم Emile Durkheim (1858 - 1917 م)

إميل دوركايم هو عالم اجتماع فرنسي ورأيه بالنسبة إلى ظهور الأديان يعدّ أحد أشهر الآراء التي طرحت حتّى الآن، وحسب علمنا بنظرياته فهو يذهب إلى القول بأصالة المجتمع وعدم أصالة الفرد، بمعنى أنّ المجتمع عبارةٌ عن تركيبٍ حقيقيٍّ مكوّنٍ من عدّة أفرادٍ وليس تركيباً اعتبارياً.

القضايا المركّبة إمّا أن تكون اعتباريةً أو حقيقيةً، والنمط الأوّل هو سلسلة الأشياء التي ترتبط مع بعضها من دون أن تتجرّد عن شخصيتها الفردية لا أن تندمج وتستحيل في الشخصية العامّة التي هي (كلّ). مثلاً نحن نطلق على مجموعة الأشجار المتراكمة في منطقةٍ واحدةٍ (حديقة)، فكلّ شجرةٍ بطبيعة الحال لها وجودها المستقلّ وشخصيتها التي تمتاز بها، والأشجار المجتمعة مع بعضها هي التي تؤلّف الحديقة بما هي حديقة، لذا لو لم تكن هذه الأشجار موجودةً ومجتمعةً لما وجدت الحديقة، وحتّى إن لم تجتمع مع بعضها فهي يمكن أن تكون موجودةً بمفردها كشجرةٍ ليست في نطاق حديقةٍ. فشجرة الكرز في هذه الحديقة مثلاً تبقى شجرة كرزٍ ولا تتجرّد عن شخصيتها بحيث لا تزول حتّى وإن زالت جميع الأشجار المجتمعة حولها، وهي مع سائر الأشجار لا تندمج مع بعضها ولا تستحيل، بل تجتمع فقط لتكوّن تركيباً اعتبارياً، وهو الغابة.

أمّا الأجزاء في التركيب الحقيقي فهي تصهر شخصيتها في شخصية الكلّ بحيث تتجرّد عن وضعها السابق بهذا الاندماج وتفقد ماهيتها الفردية لتكتسب ماهيةً جديدةً تتجسّد في ماهية الكلّ، من قبيل التركيبات الكيميائية أو الطبيعية، فجميع التراكيب في الطبيعة هي من هذا السنخ، فإذا افترضنا الماء جسماً مركّباً على سبيل المثال، فهو حسب الدراسات والبحوث العلمية مركّبٌ من عنصرين قد اتّحداً مع بعضهما وتغيّرت ماهيتهما، وهذان العنصران هما الهيدروجين والأوكسجين، لكنّها حينما يصبحان ماءً يفقدان خصوصياتهما الغازية، فالماء ليس أوكسجيناً ولا هيدروجيناً، بل له ماهيةٌ ثالثةٌ قد استحالت فيهما هاتان الماهيتان. نعم، يمكن حلّ جزيئات الماء وإرجاعه إلى عناصره الأساسية المركّب منها لكنّه حينما يكون ماءً فهو ذو ماهيةٍ مختلفةٍ بالكامل عن مكوّناته الأساسية.

هذا المبحث مطروحٌ أيضاً على صعيد المجتمع البشري، فيا ترى هل هو مركّبٌ حقيقيٌّ أو اعتباريٌّ؟ لا شكّ في أنّنا لو عددنا بني آدم هم المعيار للمجتمع، فهو بطبيعة الحال سيكون مركّباً اعبتارياً حاله حال الحديقة المكوّنة من أشجار متراكمة إلى جانب بعضها، لذا فكلّ إنسانٍ فيه لا بدّ من أن يتّصف بنفس تلك الميزات البيولوجية التي تفرّد بها منذ أن ولد، بل حتّى وإن وضع في كهفٍ منذ ولادته فهو سوف ينمو ويترعرع بهذه الميزات البيولوجية رغم عدم انخراطه في رحاب المجتمع البشري. نحن لا ننكر وجود بعض الاختلافات بين الإنسان الاجتماعي

والإنسان الانزوائي، لكنّنا نقول إنّ الاختلافات الموجودة ليست ماهويةً بحيث يمكن تصوّر أنّ بدن كلّ واحدٍ منهما من سنخٍ آخر يختلف عن نظيره.

من المؤكّد أنّ الإنسان يختلف عن الحيوان من جهاتٍ عدّةٍ، ولا سيّما من الناحية الروحية، فشخصية الحيوان بجميع أبعادها النفسية وغير النفسية تتجلّى في بدنه فحسب، لذلك نجده أقلّ تأثّراً من الإنسان على الصعيد النفسي، كما أنّ جميع الحيوانات متشابهةً إلى حدٍّ ما من حيث الغرائز الحيوانية في حين أنّ شخصية الإنسان لها بُعدٌ ثقافيٌّ نطلق عليه (بُعد روحي)، وله بُعدٌ آخر مرتبطٌ بشخصيته وليس بماهيته. الفلاسفة القدماء أيضاً تبنّوا فكرة أنّ الإنسان يختلف عن الحيوان الذي يولد مع جميع غرائزه الطبيعية، فهو يبصر النور بفطرته التي لها ميزاتٌ خاصّةٌ مستودعةٌ فيها، أي إنّه ذهنه ملقّنٌ بنزعاته الغريزية؛ ويرى بعض منكري الفطرة أنّ الإنسان يولد وذهنه صفحةٌ بيضاء تنقش عليها التجربة ما تشاء. القائلون بالفطرة يعتقدون بأنّ الإنسان يمتلك قابلياتٍ تناظر تلك القابليات الموجودة في بذور النباتات، وهذا الكلام يشابه إلى حدٍّ ما رأي الذين أنكروا الفطرة الإنسانية وقالوا بأنّ النفس كاللوحة السوداء في باكورة ولادتها، أي إنّها ستتجلّى مستقبلاً على وفق ما يكتب عليها في بادئ الأمر، فإن نقش عليها قرآنٌ ستصبح الشخصية بشكلٍ وإذا نقش عليها كلامٌ بذيءٌ ستمسي بشكلٍ آخر؛ فالنتيجة هنا لا تختلف عن نتيجة رأي القائلين بالفطرة، لأنّ النفس الإنسانية بمثابة البذرة التي هي ليست شجرةً ولا غصناً ولا ورقةً ولا ثمرةً، لكنّها تمتلك القابلية لأن تصبح كذلك، لذا لو أنّنا أحرقناها وتحوّلت إلى رمادٍ فسوف تفتقد هذه القابلية بالكامل.

إذن، القدر المتيقّن بين جميع المدارس الفكرية هو امتلاك الإنسان قابلياتٍ كامنةٍ يتمّ صقلها وتفعيلها في رحاب المجتمع، وهذا بمعنى أنّ المجتمع هو الذي يضفي إلى الإنسان ميزات شخصيته الروحية، فهو النطاق الذي يتعلّم فيه كلّ فردٍ لغته وتقاليده وسلوكياته وأفكاره ومعتقداته، وكلّ هذا يعني أنّ المجتمع هو الذي يملأ الفراغ الروحي الموجود في باطنه ويصوغ معالم شخصيته ومن ثمّ يتحوّل هذا الإنسان إلى عنصرٍ مؤثّرٍ على الآخرين، أي إنّه يتأثّر من مجتمعه ويؤثّر عليه لأنه ليس مجرّد كائنٍ منفعلٍ، بل هو فاعلٌ أيضاً، وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ كلّ إنسانٍ يمتلك شخصيتين ثقافيتين، وهذا الأمر نستشفّه أيضاً من كلام إميل دوركايم الذي طرحه بأسلوبٍ آخر يختلف عمّا ذكرنا هنا، اذ وضّحناه على وفق متبنّياتنا الفكرية الشرقية، إلا أنّ هذا المفكّر سلّط الضوء على الموضوع استناداً إلى البحوث التي أُجريت من قبل العلماء الذين سبقوه على القبائل التي تعيش حياةً بدائيةً في شتّى مراحل التأريخ، وهذه البحوث العلمية أثبتت أنّ البشرية حتّى في أنظمتها الاجتماعية الأكثر بدويةً كانت تعتنق الأديان بمختلف أنماطها وأهمّها تقديس الظواهر الطبيعية، حيث وجد العلماء في كثير من الكهوف آثاراً تدلّ على قضايا دينية كالنقوش والأحجار والعظام المنظومة بأشكال مختلفة، والقرائن التي تحفّها تدلّ على

كونها مقدّسةً وذات شأنٍ لدى الأمم السالفة. وأمّا بالنسبة إلى ما إن كان رأينا ورأي هؤلاء منبثقين عن مدرستين فكريتين مختلفتين أو لا، فهو موضوعٌ مختلفٌ فيه، فهناك من يعزو كلّ رأي إلى جذور فكرية خاصّة تختلف بالكامل عمّا يتبنّاه الطرف المقابل، وهناك من يقول إنّ الأساس والمؤدّى واحدٌ. عبادة «الطوطم» هي الأخرى من المسائل الأخرى التي تطرّق الباحثون والعلماء إلى الحديث عنها في هذا الصدد، فبعض الشعوب والقبائل البدوية السالفة والمعاصرة كانت تقدّس حيواناً تعتقد بأنّه الجدّ الأعلى لها، وقد تجلّت هذه العقيدة الجاهلية بشكلٍ علميٍّ في النظرية الداروينية؛ فبعض القبائل الهندية السالفة على سبيل المثال كانت تعبد البقرة باعتقاد أنّ النسل البشري ينحدر منها، وعلى مرّ الزمان تطوّرت هذه العقيدة وصقلت في إطار أفكارٍ جديدةٍ ولكنّ البقرة ظلّت مقدّسةً، كما أنّ بعض القبائل كانت تقدّس طيوراً فقامت إثر ذلك بصناعة طواطم على هيئتها.

من الطبيعي أن يتساءل الإنسان عن السبب في تقديس بعض الحيوانات لدرجة الاعتقاد بأنّ النسل البشري ينحدر منها فتُعبد كآلهةٍ وتُنسب إليها قدرات خارقة للعادة وتعدّ درعاً حصيناً يحفظ الفرد والقبيلة من الأشرار والبلايا، والمفكّر إميل دوركايم بدوره تساءل عن هذا الأمر وعدّه انعكاساً للروح الاجتماعية البشرية بداعي أنّ كلّ إنسان يستبطن في شخصيته ذاتين، إحداهما ذاته التي يعرفها أقرانه بصفته زيداً بن عمرو، والأخرى ذاتٌ اجتماعيةٌ بصفته مواطناً إيرانياً على سبيل المثال، لأنّ هذه المواطنة عبارةٌ عن عنصرٍ مشتركٍ بين جميع المواطنين الإيرانيين. نعم، كذا كان الحال في المجتمعات البدائية التي كانت تقدّس أحد الحيوانات، فهذه العبودية تعني في الحقيقة عبودية المجتمع لأنّ العقيدة المشتركة هي أنّ جميع أبناء القبيلة ينحدرون من هذا الحيوان المقدّس، لذلك يكون السبب في عبوديته هو انتساب أعضاء القبيلة له، وهذا يعني أنّهم يقدّسون مجتمعهم[1].

- نقد نظرية دوركايم

الحقيقة هي أنّ المجتمع عبارةٌ عن مكوّنٍ حقيقيٍّ وليس اعتبارياً، وهذا الأمر ثابتٌ لا يمكن لأحدٍ التشكيك به، والعلامة الطباطبائي بدوره أكّد عليه مراراً وفي مواطن عديدة ضمن كتابه القيّم (الميزان في تفسير القرآن) اذ قال إنّ المجتمع يمثّل وحدةً واحدةً لها حياتها الخاصّة بها، ومن هذا المنطلق له أجلٌ معيّنٌ تنتهي فيه حياته، وبطبيعة الحال له نقاط ضعفٍ وقوّةٍ ولأهله مصيرٌ مشتركٌ. وقد أشرت إلى هذا الموضوع في كتيبٍ ألّفته مؤخّراً[2] واعتمدت في طرح مباحثه على المواضيع التي ساقها العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان.

هذه الحقيقة أكّد عليها القرآن الكريم في آياتٍ عديدةٍ، كما في قوله تعالى: «**لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا**

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 586 - 592.

[2] - دوّن الشهيد مرتضى مطهّري هذا الكتيب تحت عنوان (قيام وانقلاب مهدي (عج) از ديدگاه فلسفه تاريخ) باللغة الفارسية.

يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»،[1] وهناك آياتٌ تدلّ على أنّ الله العزيز الحكيم أهلك بعض الشعوب والأمم مـمّا يعني أنّ مصير المجتمعات ليس واحداً، مثلاً عندما ينحرف قومٌ فإنّهم يتعرّضون للبلاء حتّى وإن كانت بينهم ثلّةٌ صالحةٌ قليلةٌ، والعكس صحيحٌ؛ وهذه الحالة تدلّ بوضوحٍ على أنّ المجتمع مكوّنٌ حقيقيٌّ وليس اعتبارياً.

نظرية إميل دوركايم إلى هنا صحيحةٌ، ولكنّ النقاش يدور حول طبيعة التركيبة الاجتماعية. بعد أن تتبّعنا تفاصيل الموضوع توصّلنا إلى أنّ تركيبة المجتمع البشري ليست اعتباريةً أو طبيعيةً أو كيميائيةً، بل هي تركيبةٌ حقيقيةٌ، فالمكوّنات الطبيعية والكيميائية ليست لها أجزاءٌ مستقلّةٌ، بل هي مندمجةٌ مع بعضها ومنصهرةٌ في الشخصية الكلّية؛ في حين أنّ أعضاء المجتمع البشري ليسوا كذلك لأن شخصياتهم لا تندمج على نحو الانصهار والاستحالة في مجتمعهم المنضوين تحته. إنّ ما يترتّب على نظرية دوركايم هو القول بالجبر الاجتماعي، بمعنى أنّ الفرد لا يمتلك أيّة إرادةٍ أو شخصيةٍ مستقلّةٍ، لذا فهو حينما يشعر بشيءٍ فذلك يعني شعور المجتمع بنفس هذا الشيء، وعندما يمتلك رغبةً معيّنةً فهذا يعني امتلاكه رغبةً اجتماعيةً، ومن ثم فهو ليس بشيءٍ إزاء مجتمعه ولا استقلال له بتاتاً؛ إلا أنّ الأمر الواقع هو احتفاظ المجتمع باستقلاله إلى حدٍّ ما في رحاب مجتمعه الذي هو عبارةٌ عن تركيبٍ حقيقيٍّ، وعلى هذا الأساس فهو قادرٌ على الانسلاخ من مجتمعه والانخراط في مجتمعٍ آخر؛ كما له القدرة على السير خلافاً للتيار الاجتماعي ومن ثمّ قد يتمكّن من تغيير مسيرة التأريخ بالكامل وذلك من منطلق اختياره وتحرّره، وهذا الاعتقاد على خلاف الجبر الاجتماعي إذ إنّ حرّيته واستقلاله محفوظين إلى حدٍّ كبيرٍ.[2]

- تعدّد مراتب النفس الإنسانية

النفس الإنسانية ليست كما يصفها إميل دوركايم بكونها تستبطن ذاتين مزدوجتين إحداهما فرديةٌ والأخرى اجتماعيةٌ، بل إنّها تنشأ متأثّرةً بالبيئة الاجتماعية المحيطة بها وتتّصف بميزاتها في عين حرّيتها واستقلالها؛ لذا لا يمكن ادّعاء أنّ الإنسان له اثنتين من الأنا.

برأي دوركايم ومن حذا حذوه فإنّني عندما أؤثر على نفسي يجب أن أتصوّر شخصيتين مزدوجتين إحداهما تفي بدورٍ لنفسي والأخرى تفي بدورٍ للآخرين، وهذه هي الازدواجية الواقعية في الذات الإنسانية؛ وعلى هذا الأساس حينما أظلم الآخرين ففي باطني (أنا) تفعل ذلك، وعندما أُحسن لهم هناك (أنا) أخرى تقوم بذلك! سخف هذا الكلام الفارغ في غاية الوضوح، فيا ترى هل تمكّن دوركايم وأتباعه من إثباته في مختبراتهم التجريبية؟! بالطبع لا، فهو كلامٌ استدلاليٌّ لكنّه لا يتقوّم على برهانٍ معتبرٍ.

---

[1] - سورة يونس، الآية 49.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 593 - 594.

الحقيقة أنّ الإنسان يدرك في ضميره أنّ (أنا) التي ترتكب الأفعال السيّئة هي بذاتها ترتكب الأفعال الحسنة، لذا فالحسن والقبح في الأفعال عبارةٌ عن مراتب مشكّكة للنفس الإنسانية، وكلّ فردٍ له شخصيةٌ واحدةٌ تارةً تفعل كذا وأخرى تقوم بكذا. ومن الطبيعي أن هناك اختلافاً بين الأمر الذي له مراتب عدة وبين الأمر المزدوج المكوّن من شيئين متلازمين مع بعضهما بحيث تكون لكلّ جزءٍ منهما ماهيته الخاصّة، فالشجرة لها جذعٌ واحدٌ لكنّ تفريعاتها (أغصانها) عديدةٌ تتجّه إلى الأعلى والى جميع الجهات ناهيك عن أنّها ذات جذورٍ تغور في باطن الأرض، لكنّ ماهيتها واحدةٌ؛ لذا فالصحيح في فرضيتنا هو وحدة الذات رغم تعدّد الميزات التي تطرأ عليها.

- النظرية القرآنية

لا شكّ في دقّة وعمق مفاهيم القرآن الحكيم التي لا يشوبها أيّ نقصٍ ولا خللٍ، ومن جملة المباحث التي نستشفّها منه بالنسبة إلى موضوع البحث تقسيمه النفس الإنسانية[1] إلى أمّارة ولوّامة ومطمئنّة، وهذا التصنيف يطلق عليه الفلاسفة عنوان (الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة)، وهذا الوصف كما قلنا لا يعني تعدّد الذوات في النفس الواحدة، فهناك وازعٌ يجعل النفس أمّارةً، ووازعٌ آخر يجعلها لوّامةً، في حين أنّ وازعاً غير ذينك الوازعين يجعلها مطمئنّةً.

النفس الإنسانية حينما تتنزّل إلى مرتبةٍ دنيا وتتنصّل عن أوامر العقل السليم فهي تصبح أمّارةً، ولكنّها إن ارتفعت مرتبةً فسوف تعي الواقع بشكلٍ أفضل بحيث تلوم نفسها لتكون عندئذٍ لوّامةً؛ لذا إن قيل إنّ النفس مزدوجةً في باطنها - ثنائية الأنا - سوف لا يبقى للملامة معنى في هذه الحالة، فاللّوم يعني فعل أمرٍ من قبل فاعلٍ معيّنٍ ومن ثمّ يبادر هذا الفاعل بذاته إلى ملامة نفسه على ما فعلت، فهو القاضي والمدّعي والمدّعى عليه في هذه المحاكمة النفسية، وهذا هو معنى محاسبة النفس. قال العزيز الحكيم في كتابه الكريم: «**لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ**».[2] وهذه الوحدة النفسية قد أكّد عليها الله عزّ وجلّ في الآيات القرآنية التي تطرّقت إلى الحديث عن يوم القيامة والحساب، حيث منح لكلّ إنسانٍ روحاً واحدةً سوف تحاسب في يوم القيامة، فإن فعلت خيراً يكون جزاؤها خيراً وإن شرّاً فشرّاً؛ لذا وصف النفس التي تضمن حسن العاقبة بالمطمئنّة فقال: «**يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي**».[3]

---

[1]- الباحث المتتبّع الذي يدرك بالجزم واليقين أنّ كلّ موضوعٍ نظريٍّ يطرح للبحث ويحتدم فيه النقاش، لا بدّ من أن تكون كلمة الفصل فيه للقرآن الحكيم الذي يتضمّن أُمّهات المباحث العلمية النظرية.

[2] - سورة القيامة، الآيتان 1 و 2.

[3] - سورة الفجر، الآيات 27 إلى 30.

إذن، الإنسان حسب الرؤية القرآنية له شخصيةٌ واحدةٌ منبثقةٌ من ذاته الواحدة، وغاية ما في الأمر أنّه يطوي مراتب عديدة في حياته، لذا فإنّ نفسه الواحدة تكون أحياناً أمّارةً وأخرى لوّامةً أو مطمئنّةً، وهذه المزايا بطبيعة الحال تعكس مراتب مختلفة تعود في الأساس إلى كون الإنسان مخيراً في أفعاله وتصرّفاته، ودرجته الإيمانية بالطبع إنّما تكون وفق مرتبة نفسه.

بناءً على النظرية القرآنية نقول إنّ نظرية المفكّر إميل دوركايم خاطئةً سواءً عددناها مطروحةً في نطاق علم النفس أو الاجتماع، فشخصية الإنسان ليست مزدوجةً من ذاتين مستقلّتين عن بعضهما، بل هي واحدةٌ ترتكب أفعالاً متنوّعةً باختيارها، ولا ضير في أن تقوم بأفعالٍ متضادّةٍ مع بعضها في الحسن والقبح. لذا من الخطأ بمكانٍ عدّ أنّ للإنسان مصداقين من الأنا بحيث ينسى إحداهما وينتسب إلى الأخرى حينما يؤدّي أفعاله بحيث تصبح الأنا المنسية ماورائيةً عندما يستجيب للأنا التي يتحرّك على وفق أوامرها؛ فلو صحّ هذا الادّعاء لأصبح المتديّنون أكثر الناس غربةً عن أنفسهم لأنهم أركنوا الأنا الأولى جانباً ولم يستجيبوا لمتطلّباتها بحيث اقتصروا على أنا واحدةٍ تحثّهم على التقوى والاستقامة، لذا لا بدّ من عدّهم أكثر الناس تجاهلاً للروح الاجتماعية الأمر الذي يعني اشتراط التديّن بتجاهل الطابع الاجتماعي للحياة في حين أنّ الحقيقة على خلاف هذا المدّعى تماماً، لأنّ المؤمنين حقّاً ينتابهم شعورٌ اجتماعيٌّ جيّاشٌ أكثر من سواهم. فيا ترى هل أنّ الإمام عليّ عليه السلام المعروف برأفته ورحمته ولطفه بكلّ من حوله كان يتّصف بروحٍ اجتماعيةٍ أسمى وأرقى أو الفاسق الجائر معاوية بن أبي سفيان؟! لا يختلف اثنان في أنّ أمير المؤمنين عليّ عليه السلام كان منصهراً في المجتمع ومدافعاً عن حقوق الفئة المحرومة المظلومة خلافاً لأعدائه الظلمة، فهو الذي قال: «**وَحَسْبُكَ دَاءً أَنْ تَبِيتَ بِبِطْنَة * * * وَحَوْلَكَ أَكْبَادٌ تَحِنُّ إِلَى الْقِدِّ**».[1] هذا هو أمير المؤمنين حقّاً، فهل هناك من يجرؤ على ادّعاء أنّ الطاغية معاوية كان ذا نزعةٍ اجتماعيةٍ أفضل منه أو هل يمكن عدّه بموازاته على هذا الصعيد؟! بالطبع كلا وألف كلا، لأنّ المؤمنين حقّاً هم الذين يمتلكون هذه النزعة السامية وليس أولئك الذين تنصّلوا عن الدين والمجتمع وطغت عليهم النزعة الأنانية.

فضلا عما ذكر، فادّعاء أنّ ابن آدم أراد أن يفعل ففعل هو آخر ذريعةٍ يتشبّث بها مناهضو الأديان الذين لم يبق لديهم ما يتشبّثون به لإثبات مذهبهم الفكري، لذلك ارتكزت مزاعمهم على الترويج لفكرة أنّ الدين قد اضمحلّ وما بقي منه سوف يزول قريباً وذلك لأن الحياة جاريةً على هذا المنوال، ولكنّ هذه التصوّرات الواهية سرعان ما تبدّدت وذهبت أدراج الرياح، فعلى الرغم من التطوّر العلمي الواسع والتحوّل الاجتماعي الجذري ظلّ الدين راسخاً وبطلت جميع هذه التوقّعات بالدليل القاطع. نحن نقول لهم بضرسٍ قاطعٍ إنّ الدين باقٍ ما بقيت البشرية وليس من الممكن بتاتاً أن يؤول إلى الزوال مهما حدث. في المرحلة الآتية لجؤوا إلى ذرائع أخرى

[1] - الشريف الرضي، نهج البلاغة، الرسالة رقم 45.

لمحاربة الدين بعد أن أقرّوا رغماً عنهم بوجوده ورسوخه فزعموا أنّه ليس من الله تعالى وإنّما هو من صنع البشر.

بناءً على ما ذكر نستنتج أنّ الإيديولوجيات التي يتبنّاها البشر ولا سيّما الإيديولوجيات الدينية، هي من المظاهر الأساسية للحياة الاجتماعية، والذين يتصوّرون أنّها تزول تزامناً مع التطوّر العلمي هم في الحقيقة لم يفهموا واقع البُنية الاجتماعية البشرية فهماً صائباً ولم يعرفوا معنى الإيديولوجية الدينية الحقيقية. لقد حاول مناهضو الدين تبرير معتقداتهم المنحرفة بأيّة وسيلةٍ كانت، لكنّنا نقول لهم إن افترضنا أنّ كلامكم صحيحٌ، فلا بدّ من أن يندثر الدين بالكامل بعد التطوّر الكبير الذي شهده علم الاجتماع بفضل جهود إميل دوركايم، فهو كان يعتقد بأنّ الجهل هو السبب في اعتناق الأديان، وكذا قال نظيره فيورباخ الذي كان ينظر إلى الإنسان نظرةً فرديةً ويعدّه ذا فطرتين إحداهما سليمةٌ والأخرى سيّئةٌ، لذا حينما يتأثّر بالمجتمع ويبتلى بفطرته السيّئة فهو ينتزع فطرته السليمة من ذاته ويفترضها موجودةً على أرض الواقع الخارجي.[1]

- البُنية الاجتماعية

طرح المفكّر إميل دوركايم نظرية جديدة أثارت دهشة الباحثين في بادئ الأمر، حيث أكّد فيها على أنّ المجتمع عبارةٌ عن تركيبٍ حقيقيٍّ، وقد استشهد بالتركيبات الكيميائية والطبيعية لإثبات هذا الرأي، لذا قال إنّ الأشياء التي نراها هي أجسامٌ مستقلّةٌ عن بعضها، فالإنسان إنسانٌ بشخصيّته وليس ببدنه، وعلى هذا الأساس فإنّ موضوع الإنسانية بطرح للبحث على ضوء (أنا) الإنسانية التي لا مظهر خارجي لها.

لا ريب في أنّ أبدان البشر في المجتمع لا تتركّب كما يتركّب عنصرا الأوكسجين والهيدروجين لتكوين الماء، ولكنّنا إن أخذنا روح الإنسان بنظر الاعتبار والتي تجسّدها الأنا، فهي مركّبةً، وذلك بمعنى أنّ (أنا) الكامنة في ذاتي لم تكن موجودةً لولا وجودي في المجتمع لأنّ أناي الفردية هي شيءٌ آخر، حيث تحوّلت إلى (أنا) الاجتماعية بعد أن تأثّرت بما في المجتمع من تلقينٍ وتعليمٍ وتربيةٍ، وإضافةً إلى تأثّرها بالبيئة التي تعيش فيها، فهي تؤثّر أيضاً على من حولها؛ فبما أنّي إنسانٌ فقد اكتسبت (أنا) جرّاء علاقتي مع سائر أعضاء المجتمع، ومن ثم لو أردنا تعريف (أنا) الشخصية فهي بكلّ تأكيدٍ ليست مستقلّةً عن (أنا) التي تمثّل الغير.

ثمّ أكّد دوركايم على أنّ الثقافة البشرية هي المعيار في وحدة الأنا، وبما أنّ كلّ قومٍ لهم ثقافتهم الخاصّة بهم، فنتيجة ذلك أنّهم يمتلكون روحاً اجتماعيةً جماعيةً واحدةً. الثقافة المشتركة تعني وجود متبنّياتٍ عقائديةٍ مشتركةٍ بين أبناء المجتمع الواحد إضافةً إلى امتلاكهم مشاعر مشتركة جعلت من أرواحهم متّسقةً مع بعضها،

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 598.

ومن ثم فالثقافة تجسّد بشكلٍ عامٍّ روح المجتمع الذي يمكن عدّه بدناً متكاملاً، وبطبيعة الحال فإنّ كلّ فردٍ فيه عبارةٌ عن عضوٍ من أعضائه؛ وعلى هذا الأساس بالغ دوركايم ومن حذا حذوه في طرح الموضوع ولم يسوقوا البحث حول ما إن كان الفرد هو الذي يصنع المجتمع أو أنّ المجتمع هو الذي يصنعه، بل تطرّقوا إلى الحديث عمّا إن كان الفرد حقيقياً والمجتمع اعتبارياً أو عكس ذلك، ومن ثمّ أقحموا جميع المسائل المرتبطة بمواضيع علم النفس في مباحث علم الاجتماع على ضوء السلوكيات والأنا الفردية وليس على ضوء الواقع الحياتي، والسبب في ذلك هو أنّ علم النفس ينظر إلى الإنسان من زاويةٍ فرديةٍ لكونهم يلجون الحياة الدنيا بميزاتٍ شخصيةٍ فرديةٍ من حيث امتلاكهم رغبات وغرائز تمثّل (أنا) النفسية المستقلّة عن غيرها.

أنا أمتلك نفساً مستقلّةً وغيري أيضاً له نفسه المستقلّة، بمعنى أنّ الأنفس تشابه الأبدان في استقلالها عن بعضها، كما أنّ كلّ واحدةٍ منها تتّصف بميزاتٍ خاصّةٍ بها، في حين أنّ بعضهم عدّوها من صياغة المجتمع وأنّ حيثيتها الفردية اعتباريةٌ (انتزاعية)، لذا سلّطوا الضوء على القضايا النفسية من زاويةٍ اجتماعيةٍ وليس على أساس الروح الفردية من منطلق الاعتقاد بالوحدة الاجتماعية.[1] هذا الكلام طرحه إميل دوركايم، وسابقاً كنت أتصوّر أنّ الأمر كذلك، وعلى هذا الأساس اعتقدت بأنّ التركيبة الاجتماعية عبارةٌ عن تركيبٍ فريدٍ من نوعه وليس تركيباً اعتبارياً يناظر اجتماع الأشجار في إحدى الحدائق التي تكون كلّ شجرةٍ فيها مستقلّةً عن غيرها بحيث لا تكتسب طاقتها من شجرةٍ أخرى، كما أنّه ليس تركيباً طبيعياً يصهر شخصية الفرد في باطنه، لأنّ هذا الأمر يعدّ جبراً اجتماعياً. دوركايم ومن حذا حذوه قالوا بالجبر الاجتماعي لدرجة أنّهم جرّدوا الإنسان عن شخصيته الفردية المستقلّة باعتبار أنّه منصهرٌ في مجتمعه بشكلٍ مطلقٍ. من المؤكّد أنّ النظرية ليست صائبةً من هذه الناحية، لكن لا شكّ في صحّة أنّ المجتمع يمكن أن تحكمه روحٌ واحدةٌ تجسّد ثقافته السائدة فيه، ومن ثم فكلّ إنسانٍ يكون عضواً مستقلاً في رحابه، وهذه الروح الواحدة باعتقادنا هي الروح الجماعية وليست روحاً كلّيةً، وهذا الأمر قد طرح في التعاليم الدينية بتعابير ومفاهيم متنوّعة، فقد قيل: «**المؤمنون أبوهم النور وأُمّهم الرحمة**»،[2] والقرآن الحكيم بدوره أشار إليه مراراً كما في الآية الآتية: «**مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا**

---

[1] - مرتضى مطهّري، فلسفه تاريخ (باللغة الفارسية)، ص 139 - 141.

[2]- هناك سؤالٌ مطروحٌ على هذا الصعيد، وهو: هل يمكن اعتبار التأثير والتأثّر دليلين على انفصال الإنسان عن مجتمعه؟ وجوابه هو أنّ التأثير والتأثّر اللذين يعدّان دليلين على انفصال الإنسان واستقلاله عن مجتمعه هما اللذان يكونان سببين في نشوء شخصيةٍ جديدةٍ، أي أنّ الإنسان بوصفه شخصيةً مستقلّةً ليس له استعدادٌ سوى التأثّر كما أنّه يمكن أن يؤثّر على نطاقٍ محدودٍ فحسب. إنّ إنساناً واحداً من بين المليارات من بني البشر المعاصرين والسالفين، ليس بإمكانه التإثير على غيره إلا بمقدارٍ ضئيلٍ لا يتعدّى الواحد من المليار في حين أنّه يتأثّر غاية التأثير بما حوله؛ ومن هذا المنطلق تتّصف شخصيته بنفس تلك الأوصاف التي اكتسبها من مجتمعه، وهذه الأوصاف هي ذاتها التي يمتلكها جميع أقرانه في المجتمع على حدٍّ سواء لكونهم ينضوون تحت مظلّة مكوّنٍ ثقافيٍّ موحّدٍ، ولو أخذنا هذا الوجود الثقافي بنظر الاعتبار لوجدنا أنّه بشكلٍ عامٍّ يناظر نسبة الأوكسجين والهيدروجين إلى الماء.

اشتكى بعضه، تداعى سائره بالسهر والحمّى».[1] هذا الكلام بكلّ تأكيدٍ ليس مجرّد تشبيهٍ وإنمّا يعكس حقيقةً ثابتةً، فإذا كان من المقرّر أن تحكم أحد المجتمعات روحٌ واحدةٌ وأن يتبنّى أعضاؤه منهجاً إيمانياً موحّداً، فسوف يصبحون وكأنّهم جسداً واحداً لهذه الروح.

مسألة عدّ ماهية المجتمع حقيقيةً أو عدم عدّها كذلك، هي واحدةٌ من المسائل المطروحة في ضمن مباحث علم الاجتماع، والعلامة محمّد حسين الطباطبائي (رحمه الله) قد تطرّق إلى الحديث عنها في كتابه القيّم (الميزان في تفسير القرآن) من دون أن يعير أهميةً لمختلف الآراء المطروحة حولها وبما فيها نظريات دوركايم وأتباعه، اذ قال إنّ القرآن الكريم قد أكّد على اتّصاف المجتمع بوحدةٍ حقيقيةٍ لأنه ذو أجلٍ معيّنٍ وله روحه الخاصّة به ومصيره المشترك. هذا المبحث القرآني هو أحد المباحث الجذّابة للغاية، لذلك نجد العلامة قد تطرّق إليه في مواطن عديدة من تفسيره القيّم، وكما ذكرنا آنفاً فنحن نعتقد أنّ المجتمع له وحدةٌ حقيقيةٌ، أي إنّه بحكم الكائن الحيّ، ومن ثم لا يمكن القول بأنّه ذو شخصيةٍ فرديةٍ محضةٍ.

- الحرّية وأصالة المجتمع

جميع الذين يعتقدون بأصالة المجتمع ويجرّدون الإنسان عن فطرته بادّعاء أنّ جميع أبعاده الوجودية مصطنعةً، هم في الحقيقة ينحون منحىً جبرياً في تفكيرهم ولا يرتضون بمبدأ الإصلاح لأنه يستلزم القول بقدرة الإنسان على إصلاح نفسه وإقرار الحقّ وإقامة العدل في وترويج الصدق في المجتمع.

إميل دوركايم تبنّى رؤيةً اجتماعيةً صرفةً، حيث قال إنّ الإنسان مجبرٌ في أفعاله وما الاختيار والحرّية بالنسبة إليه إلا وهمٌ وخيالٌ. هذا الكلام يشير إلى أنّ هذا المفكّر ومن اتّبعه يعدّون الذهن البشري كشريط التسجيل الفارغ الذي يعكس كلّ صوتٍ يسجّل فيه كما هو، ومن ثم فهو ليس أكثر من ذلك لأن شريط التسجيل لا يمكنه بتاتاً بثّ صوتٍ مغايرٍ لما سُجّل فيه، فهو غير قادرٍ على تغييره أو التحكّم فيه وإصلاحه؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الإنسان الذي يحيى في كنف أحد المجتمعات، حيث يملي عليه مجتمعه ما يشاء فيعكس إثر ذلك هذه الإملاءات في جميع أقواله وأفعاله.

لا شكّ في أنّ مبدأ الحرّية والاختيار بالنسبة إلى الإنسان يكون عارياً عن المعنى ما لم نعتقد بالفطرة التي طرحتها التعاليم الإسلامية والتي أودعت في نفس ابن آدم منذ بادئ خلقته وقبل أن يحطّ رحاله في رحاب مجتمعه؛ وعلى هذا الأساس فإنّ مسألة الإصلاح لا بدّ من أن ترتكز على دعامتين أساسيتين، إحداهما الاعتقاد

---

[1]- محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 58، ص 150.

بأنّ الشرّ لا يمثّل واقع الطبيعة الإنسانية، والأخرى الإيمان بكون الإنسان حرّاً مخيّراً بإمكانه الإشراف على أوضاعه الاجتماعية ومن ثمّ من شأنه بناء شخصيته الفردية وهيكلة مجتمعه كيفما شاء.[1]

- استكشاف القوانين التأريخية

يقول بعض المفكّرين إنّ الإنسان عاجزٌ عن استكشاف القوانين الحاكمة على التأريخ لأنّ الأمر يرتبط بمبدأ الاختيار لديه، ومن الطبيعي أن كلّ موضوعٍ يندرج في ضمن اختياره لا يمكن عدّه تابعاً لمنظومة القوانين الطبيعية على وفق معيارٍ معيّنٍ، وعلى هذا الأساس إن أردنا تحقيق المبتغى يجب علينا القول بالجبر المطلق والتغاضي عن أيّ أثر للإرادة الإنسانية، ولو اعتقدنا بحرّية الإنسان وإرادته فلا مناص لنا حينئذٍ من القول بأنّ المعايير الصائبة المعتمدة في علم الأحياء لا يمكن تحصيلها في علم التأريخ.

هذا الموضوع في الحقيقة يرتبط بمسألة قدرة الإنسان على تحصيل هذه القوانين أو عدم قدرته على ذلك، ونظرية إميل دوركايم التي فحواها أنّ الشخصية الفردية عبارةٌ عن أمرٍ اعتباريٍّ بداعي أنّ الإنسان مجبرٌ على نحوٍ الإطلاق، لا ترى ضيراً في امتلاك المجتمع قانوناً محدّداً على صعيد الأحداث التأريخية، ونحن أيضاً نعتقد بوجوب تحقّق مسيرة التأريخ ولكن ليس بمعنى الجبر التأريخي، أي أنّنا نؤمن بوجود قانونٍ معيّنٍ للتأريخ والمجتمع.[2]

* هنري برجسون Henri Bergson (1859 - 1941 م)

- وسائل معرفة الحقيقة

هنري برجسون هو مفكّرٌ فرنسيٌّ أعار أهميةً للمسائل الروحية، وقد تبنّى نزعةً فلسفيةً دوغماتيةً تشوبها رؤيةٌ عرفانيةٌ، كما ذهب إلى القول بما قاله ديكارت ومن حذا حذوه حول القضايا الحسّية باعتبار أنّ الحواسّ ليست وسيلةً لاستكشاف الحقائق، بل عدّها مجرّد وسيلة ارتباطٍ عمليةٍ بالعالم الخارجي.

من جملة ما قاله هذا المفكّر حول العقل والحسّ ما يأتي: «**الحسّ والعقل ليسا وسيلتين لاستكشاف الحقيقة وإنّما لهما قيمةٌ علميةٌ فحسب، وكذلك يمكن عدّهما وسيلتين ارتباطيتين بالعالم الواقعي؛ لأنّ الوسيلة التي يتمّ على أساسها استكشاف الحقيقة هي قابليةٌ أخرى يمكن تسميتها (الرؤية الباطنية) أو (الشهود الباطني) ويمكن عدّها المرتبة الأعلى للعقل**». وقال أيضاً: «**الإنسان يتمكّن من بلوغ الحقيقة المطلقة عن طريق تأمّله الباطني**

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 420 - 421 / ج 13، ص 570 - 613.

[2] - المصدر السابق، ج 13، ص 613.

وشهوده النفسي، وهذا الأسلوب هو الوحيد الذي يجعله قادراً على معرفة الوسيلة الأولى التي تتولّى مهمّة بيان الحقائق المطلقة».

هنري برجسون وسائر المفكّرين الذين عدّوا المعرفة البشرية لا تتيسّر إلا بواسطة الخلجات الباطنية، يعتقدون بأنّها ذات معنى واحدٍ وتترسّخ في الذهن ضمن مرحلةٍ واحدةٍ[1].

- الحافظة والذاكرة

يقول المرحوم فروغي حول رأي المفكّر هنري برجسون بالنسبة إلى الذاكرة: «**الفرق بين الحافظة والذاكرة أنّ الحافظة هي التي تحتفظ بصور الأشياء والمعاني، كما أنّها ليست أمراً مادّياً ولا من خواصّ الدماغ، بل هي على عكس ذلك تماماً لأن المادّة تحجب الحافظة وتتسبّب بالنسيان؛ في حين أنّ الذاكرة تعكس نشاط الدماغ. وعلى هذا الأساس فإنّ صور الأشياء والمعاني تستقرّ دائماً في الحافظة ولا تُمحى منها مطلقاً، والدماغ ليس سوى حجاباً مسدولاً على الحافظة.**

الذاكرة عبارةٌ عن قوّةٍ تصدر من الدماغ في أوقاتٍ محدّدةٍ وبدواعي عديدة، فتكشف ذلك الحجاب ليتذكّر الإنسان ما تمّ نسخه في الحافظة سابقاً. كما أنّ الذاكرة تجسّد أحد الأعمال، ومن الطبيعي أنّ كلّ عملٍ يعكس وظيفةً من وظائف البدن. أمّا الدماغ الذي يضفي إلى الذاكرة صورتها المختصّة بها فهو أحد أجزاء الجسم، لكنّ الحافظة مجرّد مخزنٍ للصور، والصور بدورها ليست ذوات وإنّما معانٍ، والثابت أنّ المعاني لا تحلّ في مكانٍ».[2]

- التديّن

يقول الباحث محمد علي فروغي إنّ برجسون كان يعتقد بوجود نمطين من التديّن ونمطين من الأخلاق، وأكّد على وجود مبدأ لكلّ نمطٍ من هذه الأنماط الأربعة، وهذا النمط إمّا أن يكون متدنياً أو عالياً، فالمبدأ المتدنّي هو صلاح الهيئة الاجتماعية والمبدأ العالي هو الفيض الذي يتلقّاه الإنسان من العالم العلوي. وصف برجسون التديّن المنبثق من المبدأ العالي قائلاً: «**إنّه تلك المادّة العلمية الأساسية التي توجد الغريزة لدى الحيوان وتمنح العقل للإنسان، وقد أودعت لدى الإنسان قوّةً إشراقيةً تسير بشكلٍ عامٍّ نحو الضعف والغموض والزوال، ولكن من الممكن أن تشتدّ وتتكامل بحيث يدرك الإنسان وجودها في ذاته بصفتها أصلٍ أصيلٍ، كما أنّها متغلغلةٌ في باطنه مثلما تتغلغل النار في باطن الحديد المنصهر فتجعله محمّراً؛ وهو في هذه الحالة يدرك ارتباطه بالمبدأ**

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 195، 909، 365، 964.

[2] - المصدر السابق، ج 6، ص 135.

فتتأجّج في نفسه نار الولع ويتحوّل التزعزع الذي طرأ على ذهنه إلى طمأنينةٍ تنزّه نفسه من التعلّق بالقضايا الجزئية وتجعله يطمح إلى القضايا الكلّية للحياة؛ فيقول لسان حاله إنّي مولعٌ بالعالم قاطبةً لأنّه صادرٌ منه [من خالقه]»[1].

* برتراند راسل Russell Bertrand (1872 - 1970 م)

- من هو راسل؟

برترداند آرثر ويليام راسل هو فيلسوفٌ مادّيٌّ، لكن عرفت شخصيته بعدم الوقار والاتّزان، اذ كان يسخر بكلام الآخرين ويتهكّم بآرائهم ويتحدّث عنها بأسلوبٍ يتعارض مع ما ينتهجه العلماء في التعامل مع الأطروحات العلمية؛ إلا أنّه رغم ذلك كان عالماً حاذقاً وخبيراً في علم الرياضيات، وقد أبدع في علم المنطق الحديث ومنطق الرياضيات بشكلٍ يثير الدهشة، ناهيك عن أنّه أحد أساطين الفلسفة في العصر الحديث، وبما أنّه لم يكن فيلسوفاً مادّياً مرتبطاً بأحد الأحزاب أو التيارات السياسية التي عادةً ما يتبنّى أعضاؤها أفكاراً تلقينيةً تملى عليهم ويضطرّون لطرح متبنّياتهم الفكرية على وفق مصالح حزبهم أو تيارهم الفكري، فقد كان إنساناً متحرّراً إلى حدٍّ كبيرٍ ولم يخضع لضغوطٍ خارجيةٍ على هذا الصعيد، وكان أحياناً يطرح نظرياتٍ خلافاً لنزعته الفكرية.[2]

- المعرفة المنطقية والحسّية

واجه الفلاسفة مشكلةً في وضع حلٍّ للغز الموجود حول العلاقة بين المعرفة المنطقية والمعرفة الحسّية (السطحية)، أي إنّهم لم يتوصّلوا إلى ماهية الارتباط بين العقل والحسّ والتي تتنامى على أساسها ماهية المعرفة من دون أن يطرأ عليها تغييرٌ.

- نظرية برتراند راسل حول المعرفة المنطقية الحسّية

النسبة بين المعرفة المنطقية والمعرفة الحسّية تشابه ما يقوم به المصوّر حينما يلتقط صورةً لمشهدٍ ضيّق النطاق ومن ثمّ يقوم بتوسيع نطاق هذا المشهد إلى ما لا نهاية، ومن الطبيعي أن هذا الأمر يعدّ واحداً من النشاطات التي يقوم بها الذهن.

برتراند راسل هو أحد الفلاسفة الذين أقرّوا بالإشكال المذكور حول المعرفة المنطقية والحسّية، وقال على هذا

---

[1] - المصدر السابق، ص 252.

[2] - المصدر السابق، ج 13، ص 373.

الصعيد: «**ليس لدي حلٌّ لهذا الإشكال**». كلامه صحيحٌ، فهو لم يتمكن من وضع حلٍّ لهذا اللغز الذي حيّر الفلاسفة الغربيين، ولكنّه مع ذلك كان نابغةً حقّاً حينما أدرك وجود هذا الخلل الحسّاس في الموضوع، اذ طرح موضوعاً للبحث تحت عنوان إشكالات المناهج العلمية الحديثة، وقد أخطأ أوّلاً بين الاستقراء والتجربة ثمّ تطرّق إلى بيان واقع الاستقراء من جهة ارتباطه بسلسلةٍ من القضايا الجزئية التي لا يمكن تقييدها بعددٍ معيّنٍ، وبعد ذلك تساءل عن كيفية تسرية النتائج المتحصّلة منه على موارد أخرى لم تندرج في ضمن نطاقه العملي في أثناء عملية البحث العلمي ليعمّها الحكم الصادر، لذا طرح سؤالاً حول المعيار الذي يسوّغ لنا هذه التسرية وإعمام الحكم.

وقد وضّح بعض جوانب الموضوع مؤكّداً على أنّ العلم لا يقتصر على نطاقٍ ضيّقٍ لكونه غير متناهٍ، مثلاً لو أكّدت القواعد العلمية على أنّ الحديد يتمدّد بالحرارة، فالقائل بهذا الأمر عادةً ما يكون قد استقرى مورداً واحداً في بادئ الأمر، أي إنّه أجرى عملية الاستقراء على قطعة حديدٍ واحدةٍ،[1] وبعد ذلك بادر إلى توسيع نطاق استقرائه ليشمل العشراب أو المئات أو الآلاف من النماذج الأخرى، وبل وجميع النماذج المشابهة، فيصدر قانوناً شاملاً يعمّمه على كلّ أنموذجٍ مشابهٍ لم يدخل في ضمن نطاق التجربة التي أجراها، فيقول: كلّ مادّةٍ مكوّنةٍ من الحديد في هذا العالم تتمدّد بالحرارة، وهذه القاعدة كانت جاريةً سابقاً وهي الآن موجودةٌ وستبقى مستقبلاً هكذا ما دام تركيب مادّة الحديد بهذه الهئية الخاصّة وما دامت الحرارة بهذا الشكل المعهود.[2]

- نظرية ابن سينا والخواجه نصير الدين الطوسي

حول المعرفة المنطقية الحسّية

الإشكال المذكور طرحه كلٌّ من الحكيم ابن سينا والخواجه نصير الدين الطوسي، والحلّ الذي اقترحاه كما يأتي: هناك قياسٌ خفيٌّ في كلّ تجربةٍ،[3] وهذا القياس الخفي هو تعقّلٌ واستنباطٌ مباشٌر لا صلة له بالحسّ والتجربة مطلقاً، وكيفيته كما يأتي:

هناك قاعدةٌ بديهيةٌ ثابتةٌ في العقل الإنساني فطرياً، وليس المقصود من فطريته أنّه موجودٌ لدى الإنسان منذ لحظة ولادته، وإنّما يراد من ذلك أنّه يتنامى في نفسه عن طريق الطاقة التي يكتسبها ذهنه بمساعدة الحواسّ.[4]

---

[1] - هذا المثال الذي طرحه برتراند راسل هو في الحقيقة تجربةٌ، إلا أنّه عدّه استقراءً.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 411.

[3] - الحكيمان ابن سينا والخواجه نصير الدين الطوسي يعتبران الاستقراء مختلفاً عن التجربة، وهذا الأمر لم يدركه برتراند راسل وأمثاله.

[4] - يطرح في هذا المضمار سؤالٌ فحواه: حينما يولد الإنسان يكون ذهنه فارغاً من المعلومات، لذا ما المقصود من تلك القضايا التي يدركها بالفطرة؟ ذكرنا الإجابة عن هذا السؤال مراراً، ومع ذلك نقول: القضايا الفطرية التي يعتقد بها المسلمون تختلف عن تلك الأمور الفطرية التي

العلماء والباحثون متّفقون على صحّة هذه القاعدة، ويمكن تلخيصها بما يأتي: (حُكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحدٌ) أي لو كانت لدينا أمورٌ متشابهةٌ تشابهاً تامّاً، فإنّ ماهيتها تكون واحدةً، وكمالاتهما الثانوية ومختلف الظروف التي تكتنفهما تكون واحدةً أيضاً من دون وجود أيّ اختلافٍ يذكر، بمعنى أنّها أفرادٌ لذاتٍ واحدةٍ، لذا لو اختصّت إحداهما بميزةٍ معيّنةٍ فمن المستحيل بمكانٍ عدم اتّصاف الأخرى بها، ولو ادّعي غير ذلك فهو في الواقع ترجيحٌ بلا مرجّحٍ؛ وهو محالٌ. على سبيل المثال إن وضعنا قطعةً من الحديد في مكانٍ حارٍّ فهي تتمدّد وإن وضعنا قطعةً أخرى في مكانٍ باردٍ فهي بطبيعة الحال لا تتمدّد، وهنا لا يمكن لأحدٍ ادّعاء أنّ القطعة الثانية لا تتّصف بخاصّية الأولى من حيث التمدّد بالحرارة لأن هذا الادّعاء ترجيحٌ بلا مرجّحٍ، ومن المؤكّد أنّ قاعدة عدم إمكانية ترجيح أمرٍ دون وجود مرجّحٍ هي قاعدةٌ أوّليةٌ بديهيةٌ من المستحيل حدوث خلافها.

من الممكن لنا امتلاك معرفةٍ منطقيةٍ على أساس المعرفة السطحية عن طريق التجربة، والسبب في ذلك هو أنّنا في المعرفة السطحية نبادر إلى تقييد الظروف بما يتناسب مع القضية المطروحة، بحيث نعدّ الحرارة والحديد عاملين أساسيين في حدوث التمدّد بغضّ النظر عن أيّ عاملٍ آخر، وكذا هو الحال في سائر الأمثلة، كالدواء الذي يُنتج لمكافحة داء السلّ، حيث يركّز الباحثون والمصنّعون اهتمامهم على عاملين أساسيين، أحدهما العامل المسبّب لداء السلّ والآخر هو العامل الذي يدخل في تصنيع الدواء المضادّ له فقط. فهذا الدواء حينما ننظر إليه من حيث كونه دواءً وليس شيئاً آخر، يكون مؤثّراً على داء السلّ من جهة أنّه داء السلّ؛ ومن ثم يستحيل قول إنّه يؤثّر على أحد الناس المصابين بهذا الداء ولا يؤثّر على غيره، فما دام مصنوعاً لمكافحة السلّ بما هو سلّ لا بدّ من أن يكون مؤثّراً على كلّ من يصاب به من دون استثناءٍ[1].

- المعرفة غير المباشرة

معرفتنا بالعالم المحيط بنا هي معرفةٌ غير مباشرةٍ، لأن المعرفة المباشرة تقتصر على معرفة النفس ومعرفة الله عزّ وجلّ؛ ولأجل أن نوضّح هذا المدلول ونثبت أنّ معرفتنا حتّى بصديقنا الذي يلازمنا دائماً غير مباشرةٍ وتتقوّم على العقل والاستدلال، حيث نتعرّف عليه عن طريق علائم ومؤشّراتٍ خاصّةٍ، نذكر كلاماً للفيلسوف الملحد

يعتقد بها الغربيون، مثلاً عندما يقول الفيلسوف ديكارت إنّ القضية العلمية الكذائية فطريةٌ، فهو يقصد أنّ الأصول العلمية لهذه القضية قد أودعت في ذهنه منذ ولادته؛ إلا أنّ المسلمين حينما يقولون ذلك فهم يقصدون أنّ الإنسان لا يعلم شيئاً لحظة ولادته إلا أنّ المعارف الحسّية تغذّي روحه مثل الشجرة التي تتغذّى من التربة وتثمر إثر اكتسابها الموادّ الأساسية منها. أحياناً نقول إنّ هذه الشجرة فيها ثمارٌ منذ لحظة نشأتها، وأحياناً أخرى نقول إنّ الثمار لم تكن فيها منذ نشأتها الأولى، بل أثمرت على مرّ الزمان إثر امتصاص المياه والموادّ المغذية من التربة.

إذن، المسلمون يعتقدون بأنّ المعارف الحسّية تغذّي روح الإنسان وتمنحها القابلية لكسب العلوم طوال مسيرة حياته، وهذه القابلية هي عبارةٌ عن أصولٍ بديهيةٍ عقليةٍ فطريةٍ تنمو وتترعرع في نفسه لتثمر عن معارف شتّى.

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 410 - 413.

برتراند راسل حينما ساق بحثاً حول عدم جواز إعمام النتيجة عن طريق التجربة الحسّية وفسح المجال لتجربة أمورٍ لم تدخل في هذا المضمار مسبقاً، حيث قال: «**قيل إنّ ما تمّ تجريبه أقلّ بكثيرٍ ممّا يمكن رسوخه في ذهن الإنسان، مثلاً يمكن لك أن تقول بأنّك ترى صديقك السيّد جونز وهو يمشي، ولكنّ هذا الكلام في واقع الحال أوسع نطاقاً ممّا يحقّ لك قوله؛ فما تشاهده هو مجرّد أجزاء متوالية ملوّنة تتحرّك على أرضيةٍ ساكنةٍ، ومجموع هذه الأجزاء تعكس في ذهنك كلمة جونز عن طريق الانعكاس الشرطي على وفق نظرية بافولف، وعلى هذا الأساس تقول إنّك تراه... حينما تقول إنّك ترى جونز فهذا الكلام يشبه ما لو ارتطمت كرةٌ بجدارٍ وإثر ذلك تقول إنّ الجدار قد ارتطم بها، فما أغرب هذين الأمرين! ومن هذا المنطلق فالأشياء التي نتصوّر أنّها تتداعى في أذهاننا عن طريق الرؤية، لا يمكننا أن نراها مطلقاً. إذن، هل هناك دليلٌ يثبت أنّ كلّ شيءٍ نتصوّر رؤيته يجب وأن يكون موجوداً حتّى وإن لم نراه في الحقيقة؟**

إنّ العلم يفتخر بأنّه تجريبيٌّ في جميع العصور، وقد أثبت بأنّ الأمور التي تنضوي تحته هي فقط التي تتحقّق على أرض الواقع؛ لذا بإمكان ذهنك الإقرار بوجود الظواهر التي هي من قبيل رؤية صديقك جونز، لكنّك عاجزٌ عن معرفة حقيقتها لأنّك لا تعرف حقيقة جونز، فأنت تسمع صوتاً وتقول إنّ جونز يتحدّث معي، وتشعر بأنّ يداً تصافح يدك فتقول صافحني جونز، وعندما تكون رائحته نتنةً تحاول الابتعاد عنه لأنّها تثير الاشمئزاز في نفسك، فأنت في الواقع تنسب هذه الرائحة إليه. لهذا السبب لو أنّك أخذت كلّ هذه الأمور بنظر الاعتبار، فسوف توجّه له خطاباً وكأنّك تحاوره في الهاتف قائلاً: هل أنت هناك؟ وهو بدوره يجيبك مباشرةً: آه، نعم، ألا تراني؟! ولكنّك إن عدّت جميع هذه الأمور كشواهد على وجوده هناك، فأنت في الحقيقة لم تدرك كُنه الموضوع».[1] مراد راسل من هذا الكلام هو أنّ وجود كلّ شيءٍ مرتكزٌ على الاستدلال، وبما في ذلك وجود الأصدقاء، فالإنسان يرى الآخرين على نحو الاستدلال وليس الرؤية المباشرة؛ وبما أنّ هذا الفيلسوف يؤمن بالمعرفة المنطقية، لذا فهو يرى أنّ الشيء الذي يتعرّف عليه الإنسان من الممكن التحرّي عنه بشكلٍ مباشرٍ، أو على أقلّ تقديرٍ فمن شأنه أن يعمّم؛ ولكنّ وجود السيّد جونز لا يكون معلوماً لدى صديقه بشكلٍ مباشرٍ وكذلك لا يمكن أن يكون نتيجةً لإعمام أمرٍ على ما هو غير مشهود، لذلك استنتج أنّ وجوده مشكوكٌ فيه ولا يمكن إثباته علمياً. من المؤكّد أنّ هذا الاستنتاج غير صائبٍ لنشوئه من منهجٍ منطقيٍّ فلسفيٍّ خاطئ راود ذهن راسل في مجال المعرفة المنطقية.[2]

---

[1]- مقتبس من كتاب الإيديولوجية العلمية لبرتراند راسل، وهو مترجم في اللغة الفارسية تحت عنوان (جهان بيني علمي)، ص 58 - 60.

[2]- مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 46 - 47.

- النزعة التطبيقية

لقد أدرك برتراند راسل بنفسه عدم صواب المعرفة التي قال إنّها المعيار في العمل، وهذا الأمر بحدّ ذاته عبارةٌ عن معرفةٍ لهذا المعيار في ضمن قواعد المنطق الأرسطوئي؛ ولكن ما السبب في ذلك؟ فأنت تقول إن كانت المعرفة صحيحةً سوف تصبح مثمرةً على صعيد التطبيق والعمل، وبرتراند راسل بدوره يؤيّد هذا الرأي، وتقول أيضاً بما أنّ المعرفة مثمرةٌ على صعيد التطبيق والعمل، لذا فهي صائبةً ولا غبار عليها، إلا أنّ راسل لا يرتضي بهذا الكلام، حيث يرى أنّ المعرفة لو كانت صحيحةً فهي مثمرةٌ من الناحية العملية فحسب، ولكن لا يمكن القول بأنّها صحيحةٌ كلّما أثمرت عملياً. يا ترى كيف يمكن تبرير هذا الرأي؟ يطلق على هذه القضية في الاصطلاح المنطقي عنوان اللازم الأعم، مثلاً قولنا: (لو كان هذا الشيء جوزٌ فهو مدوّرٌ) نستشفّ منه أربعة أوجهٍ، كما يأتي:

1) جوزٌ، ونتيجة هذا الوجه أنّه دائريٌّ، وهي نتيجةٌ صائبةً.

2) دائريٌّ، ونتيجة هذا الوجه أنّه جوزٌ، وهي نتيجةٌ خاطئةٌ.

3) ليس جوزاً، ونتيجة هذا الوجه أنّه ليس دائرياً، وهي نتيجةٌ خاطئةٌ.

4) ليس دائرياً، ونتيجة هذا الوجه أنّه ليس جوزاً، وهي نتيجةٌ صائبةٌ.

إذن، يمكننا استنتاج أربع صورٍ حينما نجعل أحد الأشياء ملزوماً، فإذا قلنا إنّ (ب) يكون موجوداً فيما لو وجد (أ)، هناك أربع حالاتٍ هي:

1) نستنتج من وجود (أ) وجود (ب)، وهذا الاستنتاج صحيحٌ.

2) نستنتج من وجود (ب) وجود (أ)، وهذا الاستنتاج خاطئ.

3) نستنتج من عدم وجود (أ) عدم وجود (ب)، وهذا الاستنتاج خاطئ.

4) نستنتج من عدم وجود (ب) عدم وجود (أ)، وهذا الاستنتاج صحيحٌ.

يقول راسل إنّ المعرفة لو كانت حقيقيةً فهي تثمر عملياً، ثمّ يستنتج قائلاً بما أنّها مثمرةٌ عملياً فهي يجب أن تكون صائبةً؛ وهذا الكلام في الواقع يناظر قول: (لو كان هذا الشيء جوزٌ فهو مدوّرٌ) ثمّ استنتاج: (ما دام دائرياً فهو جوزٌ). هذه النتيجة بكلّ تأكيدٍ خاطئةٌ، فكلّ جوزةٍ مدوّرةٌ ولكن ليست كلّ دائرةٍ جوزةٌ، أي يمكن

إثبات الثاني من الأوّل، ولكن لا يمكن إثبات الأوّل من الثاني، كما أنّ نفي الأوّل لا يقتضي نفي الثاني بالضرورة، إلا أنّ نفي الثاني يقتضي بالضرورة نفي الأوّل. وهنا يطرأ الخطأ على المنطق العملي.

من جملة الأقوال الصائبة التي نقلت عن برتراند راسل ما يأتي: أنتم تقولون إنّ الفرضية صحيحةٌ فيما لو أثمرت عملياً، حيث تعدّونها منطقيةً إن تمّ إثبات عدم وجود فرضيةٍ أو فرضياتٍ صائبةٍ أخرى على الصعيد العملي في هذا المضمار نفسه، إذ من الممكن أن تكون هناك فرضياتٍ عدّة تتضمّن فرضيةً صائبةً ولها ثمرةٌ عمليةٌ غير تلك التي طرحتموها.

نظرية الأفلاك التي طرحها بطليموس على سبيل المثال، أَلـم تثمر عن نتيجةٍ عمليةٍ؟! إنّها بكلّ تأكيدٍ قد أثمرت عملياً، فقد كانوا يتصوّرون أنّ الأرض لو كانت محوراً تدور حوله الشمس التي تكون حركتها تابعةً لفلك الأفلاك، وأنّ القمر مثلاً في فلكه يتحرّك مع فلك الشمس وفلك الأفلاك حركاتٍ في إحدى الليالي واللحظات بحيث يطرأ عليه الخسوف؛ فلا بدّ أن يطرأ عليه الخسوف حينئذٍ.

أَلـم يكن المنجّمون القدامى يتنبّؤون بدقّةٍ حدوث الكسوف والخسوف على أساس نظريات بطليموس؟! واليوم كثير من العلماء رغم إدراكهم عقم نظرية بطليموس، لكنّهم يبادرون إلى حساب تواريخ الكسوف والخسوف على أساسها لأنهم لا يفهمون المباني المطروحة في نظرية كوبرنيك، ومع ذلك نجد النتائج التي يتوصّلون إليها صائبةً. يا ترى كيف يمكن أن يحدث ذلك؟! لو كانت الأرض هي المحور والشمس تدور حولها، فلا بد وأن يقع الخسوف في اللحظة المقرّرة؛ وحتّى لو كانت الشمس هي المحور والأرض تدور حولها، فلا بدّ من أن يحدث الحسوف في نفس اللحظة المقرّرة. إذن، إذا تمّ تطبيق إحدى هاتين الفرضيتين وتحقّقت نتيجةٌ منها، فهذا لا يعني صحّتها وبطلان كلّ ما سواها، وذلك لأنّ الفرضية الأخرى - حسب المثال - قد أثمرت عن النتيجة نفسها.

علم الطبّ القديم كان متقوّماً على العناصر الأربعة التي هي الماء والنار والهواء والتراب، والطباع الأربعة التي هي الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة، والأخلاط الأربعة التي هي الدم والبلغم والسوداء والصفراء؛ في حين الطبّ الحديث لا يتقوّم عليها، بل أثبت خبراؤه أنّها غير صائبةٍ؛ ولكن هل هذا الادّعاء صحيحٌ؟! أَلـم يتمكّن الأطبّاء القدامى من معالجة مرضاهم على أساس هذه الفرضيات التي يدّعى خطؤها اليوم؟! فهل يمكن لأحدٍ زعم أنّ الأطبّاء القدامى عجزوا عن معالجة بعض أنواع الأمراض المستعصية كالحصبة؟! أَما تمكّن الحكيم ابن سينا من مداواة مرضاه المصابين بأمراض شتّى؟!

ويمكن القول إنّ بعض الأمراض كانت تعالج في الطبّ القديم أفضل من الطبّ الحديث، كداء الدفتريا

(الخنّاق)، وعلاجه بكلّ تأكيدٍ كان متقوّماً على أساس تلك الفرضيات الخاطئة. لذا، ليس من الحريّ بمكانٍ زعم أنّ كلّ فرضيةٍ أثمرت عن نتيجةٍ فهي لا بدّ من أن تكون صحيحةً، إذ قد تكون هناك فرضيةٌ خاطئةٌ لكنّها تثمر عن نتيجةٍ صحيحةٍ.

وأذكر مثالاً آخر هنا كي يتّضح الكلام بشكلٍ أفضل: قطارٌ ينطلق من مدينة طهران نحو مدينة مشهد بسرعةٍ تبلغ 50 كم في الساعة، وقطارٌ آخر ينطلق من مدينة مشهد إلى مدينة طهران بسرعةٍ تبلغ 100 كم في الساعة. إن افترضنا أنّهما يسيران على سكّةٍ واحدةٍ ولا علم لسائق كلٍّ منهما بالآخر، ثمّ أجرينا حساباتٍ رياضيةً، سوف نستنتج أنّهما سيتلاقيان في اللحظة الكذائية وفي النقطة الكذائية فيتصادمان مع بعضهما. ولو عكسنا القضية وقلنا إنّ القطار المتّجه من مدينة طهران إلى مدينة مشهد يسير بسرعة 100 كم في الساعة، والقطار القادم من مدينة مشهد نحو مدينة طهران يسير بسرعة 50 كم في الساعة وبنفس الظروف السابقة، فهنا أيضاً نتوقّع أنّهما سيتصادمان في اللحظة الكذائية وفي النقطة الكذائية؛ وكلا الاحتمالين هنا صحيحان، فالاصطدام هنا محقّقٌ إلا أنّ لحظة وقوعه قد لا تكون دقيقةٍ على وفق هذه الحسابات، لذا من الممكن طرح فرضيتين في آنٍ واحدٍ تكون إحداهما خاطئةً والأخرى صائبةً.

بناءً على ما ذكر نقول إنّ الفرضية الصحيحة تثمر عن نتيجةٍ صحيحةٍ أيضاً، ولكن مع ذلك لا يمكن إعمام هذه القاعدة على جميع الحالات وفي شتّى الظروف، إذ هناك استثناءاتٌ أيضاً؛ ولكن ليس هناك دليلٌ يثبت أنّ كلّ نتيجةٍ صحيحةٍ تنمّ عن صحّة فرضيتها، فهنا يلج الباحثون في نفقٍ مظلمٍ، وبرتراند راسل بدوره لـمّا بلغ هذه المرحلة قال: «**فرضيتي هذه إن كانت صائبةً يمكن حينئذٍ القول بأنّها تثمر عن نتيجةٍ، وبعد ذلك يمكنني أن أقول إنّها صائبةٌ. هذا الكلام صحيحٌ عندما تكون فرضيتي وحدها مطروحةً ولا وجود لفرضيةٍ أخرى، حيث أكون على علمٍ بأنّني لا أعرف سواها، ومن ثم لا أستطيع أن أُدرك شيئاً سوى عدم وجود أكثر من فرضيةٍ واحدةٍ؛ وهنا يصل المنطق إلى طريقٍ مسدودٍ**»[1]

- برتراند راسل والمذهب المثالي

كما هو شائعٌ، فالمفكّر الغربي برتراند راسل كان يتبنّى نهجاً فكرياً مادّياً، إذ كان ينكر وجود الله سبحانه ولا يؤمن بعالم ما وراء الطبيعة ولم يعتنق أيّة ديانةٍ، إلا أنّه تحدّث عن العلاقة بين القضايا الشعورية والمادّية بشكلٍ ينمّ عن اعتقاده بتقدّم الشعور على المادّة، كما ادّعى أنّ الفيزياء الحديثة قد بلغت الذروة.

---

[1] - المصدر السابق، ج 13، ص 475 - 478.

وفيما يأتي نذكر رأيه بالنسبة إلى الكون: «**الكون باعتقادي عبارةٌ عن مجموعةٍ من النقاط والحركات غير المتّحدة، وهو كذلك غير دائمٍ ولا نظم فيه، كما أنّه فارغٌ من كلّ مضمونٍ له القابلية على تعليم الإنسان المحبّة والمودّة**». إذن، ما ندركه في هذا الكون على هيئة أبعادٍ ونظمٍ وقضايا متّحدةٍ ومتواصلةٍ، لا يتعدى كونه تصوّراً محضاً برأي برتراند راسل بحيث لا يمتّ بأدنى صلةٍ للعالم الواقعي؛ لذلك قال: «**لو أعرضنا عن التعصّب والعادة، فلا يمكننا حينئذٍ الدفاع عن الرأي القائل بوجود هذه الدنيا إلا في إطارٍ ضيّقٍ، والنظريات الحديثة التي طرحها علماء الفيزياء تضطرّهم إلى الاعتقاد بما ذكر**». يا ترى إن لم تكن هذه الرؤية مثاليةً، فما هي المثالية الحقيقية إذن؟! ومن هنا يثبت لنا أنّه من الممكن أن يكون الإنسان مثالياً وفي الحين ذاته منكراً لوجود الله عزّ وجلّ وغير مؤمنٍ بعالم ما وراء الطبيعة.

ومن جملة ما قاله أيضاً: «**عالم الفيزياء المعاصر يعتقد أنّ الشمس ليست سوى كتلةٍ من الأمواج والانبعاثات الحرارية، وإن سألته عن المحيط الذي تتلاطم فيه هذه الأمواج والانبعاثات، فهو سيستشيط غضباً ويقول إنّه قد تحدّث عن هذا الموضوع وأصغى لما يرتبط به بما فيه الكفاية. لنفترض أنّنا عددنا الموضوع غير ذلك، فما هي النتيجة إذن؟! حتّى وإن أصررنا على عالم الفيزياء هذا لمعرفة الجواب، فهو سيجيب قائلاً إنّ الأمواج موجودةٌ في التركيب الذي وضعه، وهذا التركيب موجودٌ في ذهنه**».

هل يا ترى أنّ الأمر الذي وصفه السيّد آفاناسييف[1] بأنّه مثاليةٌ ذهنيةٌ هو أهمّ مـماّ طرحه المفكّر المادّي الملحد برتراند راسل الذي تخصّص في علوم الفيزياء والرياضيات؟!

استناداً إلى ما ذكر نستنتج أنّ المادّة من شأنها التقدّم على الشعور وكأنّها الأمّ التي أنجبته، وفي هذه الحالة يكون الشعور بمثابة الابن الذي هو في ذات الحين من سنخ القضايا الدينية بحيث تكون الأصالة فيه للروح كما قال بعض الفلاسفة من أمثال صدر المتألّهين، إذ من الممكن عدّ الشعور أصلاً والتشكيك في وجوده المادّي الماورائي، كذلك يمكن إنكاره ومن ثم إنكار وجود الله تعالى وجميع الشؤون الماورائية حسبما قال راسل وأتباعه.

قال برتراند راسل في كتابه الذي ألّفه تحت عنوان (مستقبل العلم): «**لدى دراسة تأثير العلم على الحياة البشرية وتحليله، لا بدّ من تناول الموضوع كما كان عليه الحال سابقاً بحيث يتمّ تسليط الضوء على كلّ من العلم والحياة بشكلٍ مستقلٍّ عن الآخر، لذا من الحريّ بنا في بادئ الأمر بيان ماهية المعرفة العلمية ونطاقها، ومن ثمّ يجب بيان القدرة المتنامية للعمل والتحكّم بالطبيعة اعتماداً على التقنية العلمية، وبعد ذلك ينتقل**

---

[1] - لم يشر مؤلّف الكتاب إلى مراده من هذه الشخصية (آفاناسييف) فهناك شخصيات عدّة بهذا الاسم، كما لم يشر إلى العقيدة التي يتبنّاها بالتحديد، وإنّما ذكر الاسم فحسب.

البحث إلى معرفة التحوّلات الاجتماعية وواقع المكوّنات التقليدية التي يتمّ استنتاجها بالضرورة من وجود المكوّنات الجديدة التي يوجبها العلم.

من المؤكّد أنّ العلم بصفته معرفةً، فهو يعدّ الدعامة الأساسية لموضوعين آخرين ذلك لأنّ جميع تأثيراته منبثقةٌ من المعرفة العلمية، وإلى يومنا هذا لم يفلح الإنسان في تلبية طموحاته إثر جهله بالأساليب والوسائل الضرورية التي لها القابلية على تحقيق هذا الهدف؛ وكلّما تقلّص هذا الجهل يصبح الإنسان أكثر قدرة على صياغة بيئته المادّية وحياته الاجتماعية طبق الأنموذج الذي يراه مناسباً. هذه القدرة العلمية الجديدة التي حظي بها العقل البشري لها فائدةٌ للإنسان بحيث تمكّنه من الغلبة على جهله، ومن هذا المنطلق لو تقرّر أن تكون الحضارة العلمية ذات نفعٍ، فمن الضروري بمكانٍ أنّه تزامناً مع توسيع نطاق العلم لا بدّ من أن يتّسع نطاق التعقّل. المراد من التعقّل هنا هو الفهم الواقعي لأهداف الحياة، وهذا الأمر لا يمكن أن يتحقّق في ظلّ العلم البحت، لذا حتّى وإن كان العلم واحداً من العناصر الأساسية لرقيّ الإنسان، لكنّه بحدّ ذاته لا يضمن تحقيق أيّ تطوّرٍ حقيقيٍّ».[1]

- عقم الإيديولوجية العلمية التي تبنّاها راسل

فحوى آراء برتراند راسل هو أنّ العلم يعين الإنسان على تسخير البيئة الطبيعية والاجتماعية بشكلٍ أفضل وكيفما يشاء، إلا أنّه لا يلهمه كيف يجب عليه أن يصوغ هدفه ولا يرشده إلى هذا الهدف، وعلم الكون في الحقيقة لا يمكن أن يُعدّ إيديولوجيةً بالمعنى الصحيح للكلمة، فهو لا يحدّد تكاليف الإنسان في عالمه الذي يحيا بكنفه ولا يلهمه مبادئ البرّ والإحسان، وهذا يعني أنّ الإيديولوجية العلمية ليس من شأنها أن تكون أساساً للإيديولوجية الإنسانية.

الخلل الآخر في المعرفة العلمية يكمن في أنّ قيمة المعرفة العلمية تطغى عليها صبغةٌ علميةٌ بشكلٍ يفوق الإطار النظري، ومن ثمّ فالأمر الذي له القدرة على إيجاد الهدف لدى الإنسان وترسيخ الإيمان في نفسه والذي يمكن أن يكون دعامةً أساسيةً لمذهبه الفكري، يكمن في الصبغة النظرية للعلم، وهذه الصبغة النظرية تعني قابلية العلم في طرح حقيقة الوجود كما هي، والقيمة العلمية تعني قدرة العلم على تمكين الإنسان من تسخير الطبيعة والسيطرة عليها ومن ثم تغييرها على وفق مبتغاه؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفصل بين هذين الأمرين لم يكن ممكناً في بادئ الأمر.

إنّ عدّ العلم ذا قيمةٍ نظريةٍ بحيث يكون فاقداً لكلّ قيمةٍ علميةٍ، هو أمرٌ ليس مثيراً للعجب كما لو قيل إنّه

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 38 - 39.

ذو قيمةٍ علميةٍ ومفتقدٌ لكلّ قيمةٍ نظريةٍ؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الفلسفة.

من جملة الأمور العلمية التي تثير الاستغراب في العالم المعاصر، هو أنّ تزايد القيمة العلمية بشكلٍ متواصلٍ يسفر عن تقليص مستوى قيمته النظرية، فالذين يتبنّون نزعةً مادّيةً يتصوّرون أنّ التطوّر العلمي في العصر الراهن ينير ضمير البشرية ويرسّخ في النفس الإنسانية الإيمان والتصديق بالحقائق؛ إلا أنّ الواقع على خلاف هذا التصوّر تماماً.

بعد أن تطرّق برتراند راسل في كتابه (مستقبل العلم) إلى الحديث عن سلسلة من المباحث التي تتمحور مواضيعها حول نماذج الأسلوب العلمي وميزاته ونطاقه، دوّن فصلاً تحت عنوان الميتافيزيقيا العلمية جاء فيه:

« - الكون باعتقادي عبارةٌ عن مجموعةٍ من النقاط والحركات غير المتّحدة، وهو كذلك غير دائمٍ ولا نظم فيه، كما أنّه فارغٌ من أيّ مضمونٍ.

- كلّ مضمونٍ له القابلية على تعليم الإنسان المحبّة والمودّة.

- لو تجرّدنا عن التعصّب والعادة، فلا يمكننا حينئذٍ الدفاع عن الرأي القائل بوجود هذه الدنيا إلا في إطارٍ ضيّقٍ، والنظريات الحديثة التي طرحها علماء الفيزياء تضطرّهم إلى الاعتقاد بما ذكر...

- يا ترى كيف يمكننا تصوّر الشمس اليوم؟ فهي إلى عصرنا الراهن كانت المصباح المنير في السماء وإلهة الأفلاك بظفائرها الذهبية...

- عالم الفيزياء المعاصر يعتقد أنّ الشمس ليست سوى كتلةٍ من الأمواج والانبعاثات الحرارية، وإن سألته عن المحيط الذي تتلاطم فيه هذه الأمواج والانبعاثات، فهو سيستشيط غضباً ويقول إنّه قد تحدّث عن هذا الموضوع وأصغى لما يرتبط به بما فيه الكفاية. لنفترض أنّنا عددنا الموضوع غير ذلك، فما هي النتيجة إذن؟! حتّى وإن أصررنا على عالم الفيزياء هذا لمعرفة الجواب، فهو سيجيب قائلاً إنّ الأمواج موجودةٌ في التركيب الذي وضعه، وهذا التركيب موجودٌ في ذهنه».

كما قال في موضعٍ آخر: «**إنّه أمرٌ في غاية الدقّة، فعلم الفيزياء الذي يعدّ البُنية الأساسية للعلوم قد همّش المنطق العلمي وجعل الإنسان في مواجهة عالمٍ طوباويٍّ غير حقيقيٍّ بدلاً من ذلك النظم والاستقرار الذي تحقّق في ظلّ نظريات نيوتن، وتزامناً مع ذلك أصبح العلم أكثر فائدةً واقتداراً من أيّ عصرٍ مضى، ومن ثم أمسى مصدراً تتحقّق منه نتائج قيّمة على صعيد الحياة البشرية**».

لا شكّ في أنّ الفصل بين العلم والفلسفة تتمخّض عنه نتائج سلبية لا تحمد عقباها، ومن هنا يتّضح أنّ الفلسفة العلمية التي ترتكز فقط على البحوث المحدودة، في حين الفرضيات والتجارب هي فلسفةٌ لا تكتسب أصولها إلا من الحواسّ لا غير، لذا فما هو مصيرها يا ترى؟! بطبيعة الحال لا تتعدّى كونها مثاليةً محضةً وسفسطةً جليةً؛ وهنا لا يسعنا المجال لتوضيح هذا الأمر بشكلٍ مسهبٍ.

نقطة الضعف الأخرى التي تواجهها المعرفة العلمية هي أنّها تطرح الحقائق في ضمن الإطار الذي يحدّها بصورةٍ متذبذبةٍ لا استقرار لها، وعلى هذا الأساس نلاحظ أنّ المتبنّيات العلمية في العالم تشهد تغييراً بين الآونة والأخرى لأن العلم في هذه الهيئة مستندٌ إلى فرضياتٍ وبحوثٍ وتجارب فحسب من دون أن يكون للبديهيات العقلية الأولى والأصول الثابتة أثر فيه. من المؤكّد أنّ القواعد المتقوّمة على الفرضيات والتجارب لا يمكن الاعتماد عليها إلا في مدّةٍ معينةٍ لكونها عرضةٌ للنسخ والتغيير بشكلٍ متواصلٍ؛ ومن ثم فإنّ الإيديولوجية العلمية لا بدّ من أن تتّصف بالتذبذب وعدم الاستقرار، لذا ليس من الصواب تصور أنّها أساسٌ فكريٌّ معتبرٌ.

الإيديولوجية الحقيقية هي تلك التي يتبنّاها الإنسان بكلّ وجوده ويؤمن بها بوصفها منظومةً فكريةً راسخةً ومتكاملةً، فالإيمان بأمرٍ ما يقتضي وجود أساسٍ مستحكمٍ لا يطرأ عليه التذبذب في أيّ ظرفٍ كان بحيث يكون ذا صبغةٍ أبديةٍ؛ في حين أنّ الإيديولوجية العلمية من منطلق كونها مؤقّتةً ومتذبذبةً فليس من شأنها أن تكون مستنداً فكرياً صائباً.

يتّضح لنا مـمّا ذكر أنّ الإيديولوجية التي ترسّخ الإيمان في النفس وتجعل للإنسان هدفاً في حياته والتي من شأنها أن تكون دعامةً مستحكمةً للمنظومة الفكرية البشرية، لا بدّ من أن تتّصف بما يأتي:

أوّلاً: أن تتجرّد من جميع الأطر المعرفية العلمية الضيّقة، ومن الضروري لها أن تكون قادرةً على بيان الصلة الحقيقية بين جميع شؤون علم الكون وطبيعته وهيئته حسبما ذكرنا في الأمثلة السابقة.

ثانياً: أن تمنح الإنسان معرفةً ثابتةً ومعتبرةً، وليس علماً مؤقّتاً متذبذباً لا بقاء له.

ثالثاً: أن تكون نظرياتها معتبرةً وواقعيةً لا أن تكون مجرد أطروحاتٍ تجريبيةٍ وفنّيةٍ.

اتّضح لنا أنّ المعرفة العلمية البحتة بكلّ خصائصها ومزاياها، تختلف عمّا ذكر في النقاط الثلاثة أعلاه، لذلك ليس من شأنها أن تهب الإنسان تلك الإيديولوجية الصائبة التي تعينه على معرفة الوجود بأمثل وجهٍ ولا تمكّنه من تحليل ماهيته في إطاره الكلّي.

لا شكّ في أنّ كلّ من طرح نظرية الإيديولوجية العلمية أو عدّ مبانيها الفلسفية ذات صبغةٍ علميةٍ بحتةٍ، هو في الواقع شيّد بنيانه على شفا جرفٍ هارٍ وولج في عرصةٍ يعجز العلم عن الولوج فيها مهما كانت ماهيته؛ فهذه النزعة الفكرية متقوّمةٌ على سلسلةٍ من التصوّرات السطحية المنبثقة من بعض الفرضيات العلمية والنتائج التجريبية، لذا من الخطأ بمكانٍ تسمية ما طرحوه فلسفةً علميةً ولا صحّة لإيديولوجيتهم التي وصفوها بأنّها علميةٌ. وبطبيعة الحال فإنّ رواج هذه النزعة الهشّة مدينٌ للنشاطات الإعلامية الحثيثة، إذ إنّ المجال قد فسح لهم لنشر متبنّياتهم الفكرية في مختلف البقاع دونما أيّ عناءٍ يذكر.[1]

- قانون العلّية (الصدفة، الله، العلّية)

نسلّط الضوء فيما يأتي على النمط الفكري الغربي بالنسبة إلى الله عزّ وجلّ من الناحيتين المادّية والدينية لكي تتّضح الصورة للقارئ الكريم بشكلٍ أفضل:

عدّ بعض الباحثين الغربيين أنّ إثبات وجود الله سبحانه وتعالى مرهونٌ بالتشكيك في قانون العلّية، ومن المؤكّد أنّ هذا القانون يعدّ الدعامة الأساسية لإثبات وجوده جلّ شأنه، كما أنّه البُنية الارتكازية لتبنّي جميع النظريات العلمية والفلسفية.

المفكّر برتراند راسل في كتابه (مستقبل العلم) دوّن فصلاً تحت عنوان (العلم والدين) ذكر فيه بعض المسائل التي زعم أنّها تتعارض مع الدين، ومن جملتها مسألة العلّية التي تطرّق إلى بيانها ضمن مبحث الاختيار، والسبب في ذلك هو أنّ التصوّر الغربي بالنسبة إلى اختيار الإنسان يتمحور حول تحرّره من قانون العلّية وتجريده من كلّ ضرورةٍ علّيةٍ ومعلوليةٍ. لا شكّ في أنّنا لو أنكرنا قانون العلّية (ضرورة العلّية والمعلولية) في عالم الطبيعة، فهذا يعني الإيمان بكون الطبيعة هي صاحبة الخيار؛ لذلك استند برتراند راسل ومن حذا حذوه إلى هذه الفكرة كأساسٍ لنظرياته ورتّب عليها نتائج بحوثه.

نحن نعتقد بأنّ طرح موضوع العلّية في نطاق الاختيار يعدّ مؤشّراً جلياً على مستوى الفكر الغربي وماهيته الحقيقية، ومن جملة مـمّا قاله برتراند راسل ما يأتي: «**رغم أنّ المذهب الكاثوليكي إلى يومنا هذا يتبنّى مبدأ الاختيار، إلا أنّه يبدي رغبةً في تبنّي القوانين الطبيعية في عالم الوجود، كما أنّه يعدّ هذا المبدأ استثناءً في مجال المعجزات مع ويضفي بعض التغييرات عليه... من القضايا التي شهدت تنامياً ملحوظاً في الآونة الأخيرة في النهج الذي يتّبعه علماء الدين، هي سعيهم للارتكاز على الاختيار في عين جهلهم بواقع الحركة الذرّية... ولحدّ الآن لا**

[1] - المصدر السابق، ج 13، ص 31 - 33 / 373 - 374.

يمكن البتّ مطلقاً بوجود قانونٍ متكاملٍ يُعتمد عليه لبيان واقع حركة الذرّات، فحركتها متقوّمةٌ على الصدفة نوعاً ما... فالذرّة الواحدة تطرأ عليها حالاتٌ مختلفةٌ من دون أن تتّصف بالثبوت والتوالي، حيث تبتعد عن محلّها ضمن مسافاتٍ ضئيلةٍ، إذ إنّ ذرّةً واحدةً بإمكانها القفز من مرتبةٍ إلى أخرى دفعةً واحدةً، وهذه الحالة كثيراً ما تطرأ عليها.

لحدّ الآن لم يطرح قانونٌ مُعتمدٌ لمعرفة نوع القفزات التي تطرأ على الذرّات في الظروف المعيّنة، وعلى هذا الأساس قيل إنّ الذرّة لا تخضع لأيّ نظامٍ أو قاعدةٍ بالتحديد، لكنّها تتّصف بخصوصيةٍ متشابهةٍ يمكن عدّها نوعاً من الاختيار». ثمّ تطرّق إلى الخلفية التأريخية لمبدأ عدم الضرورة العلّية، وقال: **«إنّني لأعجب لكون أدينغتون تمسّك بهذه القاعدة لإثبات مبدأ الاختيار، إذ ليس من شأنها بتاتاً إثبات وجود الاختيار في مسيرة عالم الطبيعة»**. بعد ذلك تطرّق إلى الحديث عمّا طرح في ميكانيكا الكمّ (فيزياء الأجسام) عادّاً أنّ النتائج التي تطرح فيها لا تعني نفي مبدأ العلّية، بل تعني نفي مبدأ الإيجاب (ضرورة ترتّب العلّة على المعلول)، حيث قال: **«النتيجة المتحصّلة في مبدأ العلّية هي أنّ عدم الإيجاب يثبت عدم إمكانية حدوث ظاهرةٍ فيزيائيةٍ دون علّةٍ... والآن نعود مرّةً أخرى إلى الذرّة وتلك الأطروحة التي تقول إنّها تتحرّك باختيارٍ، فنقول أوّلاً بأنّنا لا نعلم ما إن كانت هذه الحركة سطحيةً بالكامل أو لا، لذا فإنّ رفض هذه النظرية أو تأييدها لا يندرج ضمن أصول البحث العلمي لكون العلم توصّل إلى اكتشافاتٍ في الآونة الأخيرة تؤكّد على أنّ الذرّة لا تخضع في حركتها للقوانين الفيزيائية القديمة، كما أنّ بعض علماء الفيزياء جازفوا واستنتجوا من ذلك أنّ الذرّة لا تخضع في حركتها إلى قانونٍ خاصٍّ... لا بدّ للإنسان من أن لا يتحدّى القواعد الثابتة إلى هذا الحدّ... فضلا عما ذكر، هناك مؤاخذاتٌ علميةٌ بحتةٌ تطرح على الاعتقاد بمبدأ الاختيار، فالبحوث التي أُجريت حتّى الآن حول سلوك الحيوانات والبشر تشير إلى عدم إمكانية معرفة القوانين العلمية للعلّية في هذا المجال، وهو ما أثبتناه في تجارب باولوف.**

صحيح أنّنا غير قادرين على تصوّر أعمال الإنسان وهي عاريةٌ بأسرها من جميع أنماط الشمولية، إلا أنّ هذا الموضوع يرتبط إلى حدٍّ كبيرٍ بمدى تعقيد آلية بدن الإنسان ولا يدلّ مطلقاً على انعدام القانون بالكامل والذي ثبت بطلانه في جميع التجارب العلمية التي أُجريت، وعلى هذا الأساس فكلّ من يحاول تجريد العالم الفيزيائي من جميع القوانين سوف يعجز عن تحقيق النتائج التي يطمح إليها. إنّ جميع استدلالاتنا المرتبطة بعالم الطبيعة تتقوّم على مبدأ العلّية، ومن ثم إن لم تكن الطبيعة خاضعةً لأصول وقواعد منتظمة سوف تمسي هذه الاستدلالات بأسرها هواءً في شبكٍ، وإثر ذلك سنعجز عن معرفة كلّ شيءٍ لم نبادر إلى تجربته شخصياً، وحتّى إذا تحدّثنا بجدّية أكثر فإنّ معرفتنا ستكون مقتصرةً على تجربتنا فحسب، أي إنّها معرفةٌ آنيةٌ لكون الذاكرة برمّتها خاضعةً لقوانين العلّية؛ وفي هذه الحالة إن أصبحنا عاجزين عن تفسير وجود الأشياء الأخرى ولم

تكن لدينا معرفةٌ صائبةٌ عن ماضينا، فإنّ استدلالاتنا بالنسبة إلى الله تعالى أو أيّ شيءٍ آخر طمح إلى معرفته الفلاسفة المتديّنون، سوف تصبح عقيمةً ولا نفع منها.

ليس هناك أيّ سببٍ مقنعٍ يثبت صحّة فرضية أنّ حركات الذرّات غير خاضعةٍ لقانونٍ، ففي الآونة الأخيرة تمكّن العلماء التجريبيون من اكتشاف الحركات المجرّدة للذرّات، لذا ليس من المستبعد أن تكون هناك قوانين ثابتة لها وغير مكتشفة حتّى الآن؛ فكلّ ما يرتبط بها قد تمّ اكتشافه».[1]

نحن بدورنا نؤيّد رأي برتراند راسل بالنسبة إلى عدم توفّر دليلٍ مقنعٍ يثبت وجود قانونٍ خاصٍّ تخضع له الحركة الذرّية، ونحن أيضاً نؤكّد على أنّه من المستحيل بمكانٍ وجود هكذا دليل، بل قد لا يكون من الممكن استكشافه مستقبلاً. كذلك نؤيّد رأيه حول انعدام القانون في الكون فيما لو رُفض مبدأ العلّية، فنقض هذا المبدأ يعني بطلان جميع استدلالاتنا حول الله تعالى والكون الذي نعيش في كنفه وحول كلّ قضيةٍ ثابتةٍ أخرى.

إنّ ما قاله هذا المفكّر في الردّ على من يزعم انعدام القانون في الكون - أو على أقلّ تقديرٍ في باطن الذرّات - يشابه ما طرحه الفلاسفة المسلمون لدى ردّهم على الأشاعرة الذين حاولوا إبطال مبدأ الضرورة العلّية. وقد ذكرنا رأينا في هذا الصدد في كتابين هما (أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي) و (الإنسان والمصير)،[2] ولكن مع ذلك نقول:

أوّلاً: بعض أصحاب النزعة الدينية حاولوا إثبات وجود الله تبارك وتعالى على أساس نفي العلّية بذريعة استنادهم إلى مبدأ الاختيار، ومن ثم أنكروا وجود أيّة سنخيةٍ أو ضرورةٍ بين العلّة والمعلول، أي أنّهم رفضوا كون العلّة المعيّنة توجد معلولاً معيّناً. ومن الطبيعي أنّ كلّ من لديه أدنى اطّلاعٍ على علم اللاهوت الإسلامي يعرف حقّ المعرفة أنّ تبنّي مبدأ العلّية في الكون هو الأساس في لاهوتنا الإسلامي.

ثانياً: تصوّر المفكّر برتراند راسل بأنّ إنكار مبدأ العلّية يقدح فقط بالقواعد العلمية ويسفر عن عدم إمكانية إعمام نتائج التجارب العلمية، إذ إنّ إعمامها على ما لا تتمّ تجربته يستند إلى القول بكون العلل المتكافئة ذات تأثيرٍ متساوٍ على الحالات المتكافئة. نستنتج من هذا الكلام أنّ راسل لم يدرك كون إنكار مبدأ العلّية ليس من شأنه منحنا المعرفة في مجال تلك الحالات التي أجرينا عليها تجاربنا حتّى وإن كانت هذه التجارب شاملةً لجميع جوانب الموضوع، ذلك لأنّ معرفتنا الحسّية للعالم الخارجي تتقوّم على أساس قانون العلّية، لذا إن زال هذا

---

[1]- برتراند راسل، جهان بيني علمي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن منصور، ص 82 - 88.

[2]- هذا الكتاب لم يترجم إلى اللغة العربية، وعنوانه بالفارسية (انسان وسرنوشت).

القانون سوف لا يبقى لدينا شيءٌ.

لقد أصرّ برتراند راسل في كتابه (مستقبل العلم) على أنّ الفيزياء الحديثة تتجّه نحو طرح نظرية انعدام القانون في الكون، ولكنّ المسألة الهامّة على هذا الصعيد هي عدم انضواء هذا القانون تحت مظلّة القوانين الفيزيائية، فهو قانونٌ عقليٌّ فلسفيٌّ، والفيزياء بدورها قاصرةٌ عن إثباته أو نفيه. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا المفكّر الغربي لا يتبنّى فكرة وجود أيّ قانونٍ فلسفيٍّ مستقلٍّ متحصّلٍ من التجارب العلمية الأمر الذي جعله تائهاً في أفكاره المتلاطمة التي لا تصل إلى نتيجةٍ مهما حاول أتباعه تبريرها.[1]

- بداية الخلقة

مسألة العليّة تعدّ واحدةً من المتاهات التي ولجها الفكر الفلسفي الغربي على صعيد مناقشة موضوع الخلقة.

يا ترى ما معنى الخلقة؟ فهل تعني قيام الخالق بإضفاء الوجود على أمرٍ معدومٍ أو أنّها تعني إيجاد ما هو موجود في الأساس؟ هاتان الفرضيتان لا دلالة لهما على مفهومٍ معقولٍ، كما لا يمكن طرح فرضيةٍ ثالثةٍ، وهذا يعني أنّ ما يُخلق بواسطة إحدى القوى إمّا أن يكون قبل خلقته موجوداً وإمّا أن يكون معدوماً، فإذا كان موجوداً تصبح خلقته تحصيل حاصلٍ، وإن كان معدوماً فخلفته تستوجب حدوث تناقضٍ إثر تحوّل العدم إلى وجودٍ. إذن، الخلقة قد تكون تبديل وجودٍ إلى وجودٍ آخر، أو أنّها تعني تحويل العدم إلى وجودٍ؛ وكما ذكرنا فإنّ الرأي الأوّل يعدّ تحصيل حاصلٍ والثاني يترتّب عليه حدوث تناقضٍ، وكلا الأمرين محالٌ. هذا الاستنتاج طرح في إطار شبهةٍ بين العلماء المسلمين، والفخر الرازي بدوره سلّط الضوء عليها أكثر من أيّ عالمٍ آخر.

الفلاسفة المسلمون طرحوا مسألة (الجعل) الذي اتّخذوه أساساً لتحليل مفهومي العلّية والخلقة وما شاكلهما بأنسب وجهٍ، وعلى أساسه دحضوا الشبهة المشار إليها، اذ أثبتوا أنّ هذا الاستدلال لو كان صحيحاً فلا بدّ حينئذٍ من التخلّي عن قانون العلّية برمّته سواءٌ في ذلك العلّية الطبيعية التي تعني تحرّك الأشياء وتحوّلها إلى أنماط أخرى، والعلّية الإلهية التي تعني الإيجاد والخلقة. إضافةً إلى ذلك فقد أثبتوا إمكانية تصوّر نمطين من العلّية (الجعل)، أحدهما جعلٌ بسيطٌ والآخر مركّبٌ. جميع تلك التصوّرات الوهمية حول مبدأ العلّية قد نشأت إثر اعتقاد البعض بكون جميع أشكال الجعل مركّبةً، ونحن هنا لسنا بصدد مناقشة هذا الموضوع المترامي الأطراف الذي يقتضي بسط مباحث متشعّبة وواسعة، لذا سوف نقتصر فقط على بيان أنّ القصور الفلسفي في العالم

[1]- طرح الشهيد مرتضى مطهّري في كتابه (أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي) مبحثاً حول ظهور التعدّدية في الإدراك البشري، وتحدّث عن منشأ مفهوم العلّية وكيفية انتقال الذهن إليه والتصديق به.

الغربي أسفر عن رواج النزعة المادّية، ونذكر بعض الأمثلة التي تثبت هذا القصور، ومن الطبيعي أن أهمّ سببٍ أدّى إلى حدوث ذلك هو عجز الفلاسفة الغربيين عن طرح نظريةٍ متكاملةٍ حول مفهوم الخلقة، بمعنى أنّهم لم يذكروا تحليلاً دقيقاً لمفهوم العلّية الذي طرح في التعاليم الفكرية الإسلامية تحت عنوان (الجعل). إذن لبيان تفاصيل ما ذكر، سوف نسلّط الضوء على آراء برتراند راسل بصفته أحد الفلاسفة المادّيين في العالم الغربي، فقد طرح نظريته الشهيرة (الفيزياء الحديثة) في كتابه (مستقبل العلم) في ضمن فصلٍ تحت عنوان (الله الخالق). هذه النظرية تؤكّد على أنّ الكون يمرّ في مرحلة من التفسّخ والاضمحلال التدريجي ممّا يعني وجود نهايةٍ له، وهذا الأمر بكلّ تأكيد يثبت وجود نقطة بدايةٍ - زمانية - له، إذ من البديهي أنّ ما لا بداية له لا نهاية له، وكلّ ما له نهايةٌ لا بدّ من أن كانت له بدايةٌ؛ ولكن من الممكن أن تكون لشيءٍ بدايةٌ لكن لا نهاية له. نستنتج ممّا ذكر أنّ الكون قد خلق بواسطة قوّةٍ عظيمةٍ، ومن ثم تبطل النظرية التي طرحت من قبل أتباع الفكر المادّي.

نوّه برتراند راسل على أنّ النظرية الجديدة لا تدعم ما ذهب إليه أتباع الفكر الديني، وقال: «**إحدى المشاكل الأساسية التي يعاني منها العلم في العصر الحديث، منشؤها أنّ الكون - كما يبدو - يسير نحو التفسّخ والانحلال؛ وكمثالٍ على ذلك نشير إلى العناصر المشعّة التي تتبدّل باستمرارٍ إلى عناصر أكثر بساطةً، ولحد الآن لم يتمّ التوصّل إلى معرفة حقيقة الفعل والانفعال المعاكسين لهذه العملية بغية إيجاد عنصرٍ مركّبٍ. هذه المسألة بطبيعة الحال لا تعدّ أهمّ وأصعب بُعدٍ لاضمحلال الكون، فعلى الرغم من عدم اطّلاعنا على وجود فعلٍ وانفعالٍ آخرين يسيران في عالم الطبيعة على عكس ما ذكر، لكنّنا قادرون على تصوّرهما، كما لا يُستبعد حدوثهما بشكلٍ عمليٍّ في منطقةٍ أخرى من الكون. عندما نصل إلى القانون الثاني من الديناميكا الحرارية فإنّنا نواجه مشكلةً أساسيةً، فهذا القانون في إطاره الكلّي يؤكّد على أنّ الأشياء في الكون قد تركت لحالها وسوف تؤول إلى التشتّت وانعدام النظم بحيث لا يمكنها الرجوع إلى حالتها المنتظمة الأولى؛ ومن هنا يثبت لنا أنّ أوضاع الكون في وقتٍ ما كانت منتظمةً بالتمام والكمال وكلّ شيءٍ فيه كان في محلّه المناسب، ومنذ تلك الآونة وإلى وقتنا الراهن ليس من شأن أيّ أمرٍ العودة إلى نظمه السابق إلا من خلال عملية تغييرٍ جذريةٍ واسعةٍ**».

وبعد أن ذكر بعض التفاصيل ذات الصلة بالموضوع، واصل كلامه قائلاً: «**كلّما عدنا إلى الوراء - حسب فرضيات القانون الثاني من الديناميكا الحرارية - سوف نصل بعد سنواتٍ إلى مرحلةٍ لم يكن الكون قبلها موجوداً، وهذه هي الحالة الأوّلية التي يكن فيها توزيع الطاقة في أسوأ صوره غير المنتظمة**».

بعد ذلك نقل رأي أدينغتون وأشار إلى تردّده في النظرية التي يجب تبنّيها على هذا الصعيد، حيث قال (والكلام لأدينغتون): «**إنّ مسألة وجود ماضٍ غير متناهٍ تعدّ مشكلةً عويصةً، فنحن غير قادرين على إدراك أنّنا**

قد ورثنا زمناً سابقاً غير متناهٍ، كما لا يمكننا تصوّر وجود لحظةٍ غير مسبوقةٍ بلحظةٍ أخرى»،[1] ومن ثمّ أعرب راسل عن رأيه قائلاً: «**قانون الديناميكا الحرارية إمّا أن يكون غير صادقٍ في كلّ آنٍ ومكانٍ، وإمّا أن نكون قد أخطأنا في تصوّر أنّ عالم الوجود محدوداً من حيث المكان؛ ولكن ما دامت هذه الاستدلالات قائمةً فأنا أرجّح ضرورة القول بأنّ العالم قد بدأ في زمانٍ متناهٍ غير معلومٍ لنا ما لم يثبت لنا خلاف ذلك. فهل يا ترى نتمكّن على أساس هذا الطرح من الاستدلال على أنّ الكون قد وجد بقدرة خالقٍ؟ لو تمسّكنا بالقوانين العلمية المستوحاة من أسلوب الاستنباط العلمي، فالإجابة عن هذا السؤال هي بكلّ تأكيدٍ (كلا)؛ إذ ليس هناك سببٌ يثبت عدم خلقة الكون دفعةً واحدةً سوى أنّه يثير الدهشة لدينا؛ ولكن حسب قواعد عالم الطبيعة، فليس هناك أيّ قانونٍ يدلّ على ضرورة عدم حدوث ما يثير دهشة الإنسان.**

استدلالنا على وجود الخالق يناظر استدلالنا على وجود علّةٍ، والاستنباطات العلّية في نطاق العلم لا صواب لها إلا إذا كانت منبثقةً من القوانين العلّية، ومن المؤكّد أنّ إثبات الخلقة من العدم لا يعدّ ممكناً في إطار مباحث العلوم التجريبية، ومن هذا المنطلق فإنّ تصوّر خلقة الكون بقدرة خالقٍ لا ينسجم مع حكم العقل بمستوى افتراض وجوده من دون علّةٍ حتّى وإن تمّ تفنيد القوانين العلّية التي لنا القدرة على مشاهدتها».[2]

- نقد نظرية الخلقة التي طرحها راسل

ما ذكرناه آنفاً يتمحور حول موضوعين أساسيين، أحدهما يرتبط بالفيزياء الحديثة التي لا يمكن لعلم اللاهوت الإعراب عن آرائه فيها لأنه يؤكّد على أنّ الخلقة ليس من شأنها أن تكون محدودةً بحيث ليست لها نقطة بدايةٍ من الناحية الزمنية، وكذلك لا يمكن أن تتوقّف عند حدٍّ معيّنٍ. الفيض الإلهي لا ينقطع من حيث الصدور ولا يتناهى من حيث الدوام، والعالم الحاضر الذي ينعكس في علم الفيزياء بنحوٍ ما يمكن أن يكون حلقةً واحدةً من حلقات هذا الفيض السيّال المترابط مع بعضه، ولكن لا يمكن عدّه حلقةً واحدةً. حسب مبادئ العلوم الدينية فالقول بكون العالم قد بدأ في زمنٍ متناهٍ يعني أنّ له نقطة بدايةٍ ممّا يعني أنّه قد انبثق إثر الخلقة لا أنّ الخلقة قد بدأت في زمنٍ متناهٍ. أمّا الموضوع الثاني فهو يرتبط بشخصية برتراند راسل الذي طرح آراءه بصفته أحد الفلاسفة الغربيين المعاصرين.

برتراند راسل هو أحد علماء الفيزياء المحدثين الذين يتبنّون نظرية التفسّخ والتقلّص التدريجيين، لذلك رجّح نظرية أنّ الكون قد خلق في زمنٍ معلومٍ وغير متناهٍ؛ إلا أنّنا اليوم مضطرّون للقول بأنّه قد بدأ في زمنٍ متناهٍ، وقد

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 532 - 533.

[2] - المصدر السابق، ص 534.

طرحت نظريتان في هذا المضمار وفحواهما ما يأتي:

النظرية الأولى: الكون خلق في لحظةٍ بقدرةٍ خالقٍ.

النظرية الثانية: الكون في لحظة خلقته نشأ بذاته من دون تدخّل أيّ عاملٍ آخر.

يدّعي برتراند راسل أنّه لا يمكن ترجيح أيٍّ من هاتين النظريتين على أساس قوانين العلّية، فكلاهما تنقضان مع هذه القوانين على نسقٍ واحدٍ؛ إذ كما أنّ افتراض ظهور الكون بذاته يتعارض مع مبدأ العلّة والمعلول، كذلك فإنّ ظهوره بواسطة قدرةٍ خالقةٍ يتعارض أيضاً مع هذا المبدأ، ذلك لأنّ قوانين العلّية التي نتمكّن من مشاهدتها تسمح لنا بطرح تلك الاستنتاجات المنبثقة من مبدأ العلّية؛ أي إنّها تثبت وجود علّةٍ ومعلولٍ وتؤكّد على أنّ العلّة بحدّ ذاتها معلولةٌ لعلّةٍ أخرى؛ ولكن لو افترضنا وجود علّيةٍ لا تكون العلّة فيها معلولةً لعلّةٍ أخرى نكون قد خالفنا مبدأ العلّية المعتبر في الأصول العلمية.

لو افترضنا علّيةً لا تكون العلّة فيها معلولةً لعلّةٍ أخرى، فذلك يقتضي تحقّق الخلقة من العدم، ومن الطبيعي أنّ إثبات هذا الأمر يعدّ غير ممكنٍ في ظلّ التجارب العلمية.

وفيما يأتي نذكر بعض المؤاخذات على النهج الفكري الذي تبنّاه برتراند راسل:

أوّلاً: يرى برتراند راسل أنّ قانون العلّية يعدّ من جملة القضايا المحسوسة، ولكنّه في الواقع إمّا أن يكون قد غفل عن حقيقة كون العلّية ليست من القضايا المحسوسة أو أنّه تجاهلها، فالأمر الذي تدركه الحواسّ هو توالي الحوادث الذي يمكن أن يكون معقولاً وانتزاعياً، ومن ثم ليس من شأنها إدراك عللها، كما لا يمكنها إدراك القوانين العلّية الكلّية.

ثانياً: يعتقد بأنّ قانون العلّية يجب وأن تكون جميع العلل فيه معلولةً لعللٍ أخرى، وعلى هذا الأساس رفض القول بوجود علّةٍ غير معلولةٍ لغيرها عادّاً ذلك يتناقض مع القانون المذكور.

يا ترى هل هذا الكلام صائبٌ؟ فما السبب في عدم وجود علّةٍ غير معلولةٍ لغيرها؟ حتّى لو تنزّلنا وافترضنا أنّ قانون العلّية هو من سنخ القوانين التجريبية، فكيف يمكن لنا استنتاج تلك النتيجة التي ذكرها راسل؟ فما هو وجه تقييد قانون العلّية بتوالي العلل وعدم وجود علّةٍ غير معلولةٍ لغيرها؟

قانون العلّية يؤكّد على أنّ كلّ ظاهرةٍ لا بدّ من أن تكون مفتقرةً إلى عاملٍ يتسبّب في وجودها، ولكنّه لا ينصّ

على وجوب كون هذا العامل يعكس ظاهرةً ناشئةً من عاملٍ آخر بحيث تجري سلسلة الظواهر والعوامل إلى ما لا نهاية؛ ولكن ما هي التجربة التي تثبت هذا المدّعى؟!

ثالثاً: يقول إنّ التجربة أثبتت استحالة خلقة شيءٍ من العدم.

القول بأنّ الضرورة والامتناع يدرجان في ضمن نطاق القضايا التجريبية، يترتّب عليه أنّهما ليسا من الظواهر أو الحالات المادّية التي تخضع للتجربة، فغاية ما في الأمر أنّ الإنسان لم يشاهد بعينيه الحسّيتين خلقة شيءٍ من العدم، إلا أنّه لم يثبت هذا الامتناع بالتجربة.

رابعاً: يا ترى ما الفرق بين العلّية التي تكون العلّة فيها معلولةً لعلّةٍ أخرى، وبين العلّية التي تكون العلّة فيها غير معلولةٍ لعلّةٍ أخرى؟ فحوى هذا الكلام أنّ النمط الأوّل من العلّية لا يدلّ على الخلقة من العدم، في حين أنّ النمط الثاني منها يدلّ على ذلك. في كلتا الحالتين هناك وجودٌ مرتبطٌ بوجودٍ آخر وناشئٌ منه، فلو كانت الخلقة تعني إيجاد الشيء من العدم، فقد تحقّق هذا الأمر في ضمن الحالتين المشار إليهما، وإن لم تكن كذلك فهي لا يمكن أن تتحقّق في كلتا الحالتين.

خامساً: يقول هذا الفيلسوف إنّ علم الفيزياء الحديث يدحض قانون العلّية لكونه يؤكّد على وجود نقطة بدايةٍ للكون، والفرضيتان الوحيدتان المطروحتان في هذا المضمار ترفضان قانون العلّية.

استناداً إلى هذا الكلام تبطل جميع الاستدلالات العلمية المطروحة حول عالم الطبيعة والكون بأسره، إذ إنّ السيّد راسل بنفسه أكّد على أن جميع النتائج التي توصّل إليها الإنسان حول عالم الطبيعة متقوّمةً على مبدأ العلّية بحيث لو جرّدنا الطبيعة من القانون سوف تتبدّد جميع هذه النتائج وتذهب أدراج الرياح.

من المؤكّد أنّ عالم الطبيعة إمّا أن يكون خاضعاً لقانون العلّية أو لا يكون كذلك، فإذا كان خاضعاً له، لا بدّ للخلقة عندئذٍ من أن تكون تابعةً لقانون العلّية، وإن لم يكن كذلك فلا يمكن القول إنّه نشأ بلا قيدٍ وضابطةٍ وبعد ذلك اتّسم بنظمٍ ومعايير خاصّة.

ولدحض آراء برتراند راسل بنفس كلامه، نذكر ما قاله على هذا الصعيد: «**قد يكون مبدأ العلّية صحيحاً أو ربّما هو غير صحيحٍ، إلا أنّ من يعتقد بعدم صحّته فهو يعجز عن فهم النتائج التي يطرحها في نظريته، وهكذا شخصٌ عادةً ما يلجأ إلى قوانين العلّية التي تعينه على إثبات نظريته بصفتها مرتكزات ثابتة ويبادر إلى الدفاع عنها؛ فعلى سبيل المثال لا ينتابه أدنى شكٍّ في كون الطعام الذي يتناوله يشبع بطنه وينمي خلايا بدنه، كما أنّه**

لا يقلق بشأن الصكوك التي دفعها للناس إن كان لديه حسابٌ مصرفيٌّ معتبرٌ؛ إلا أنّه في الحين ذاته يعترض على القوانين الأخرى التي لا تتناغم مع مشاربه الفكرية. هذه التوجّهات الفكرية تنمّ عن سذاجةٍ كبيرةٍ لدى من يتبنّاها». اعتراض راسل صحيحٌ طبعاً، ولكن كان من الأحرى به أن يطبّقه على نفسه قبل توجيهه إلى الآخرين، فوجهته الفكرية بالنسبة إلى الله عزّ وجلّ لا تتقوّم على المنطق والاستدلال، وقد ساقته نحو الإلحاد لدرجة أنّه تبنّى نزعةً تعصّبيةً في هذا المضمار وعدم رغبةٍ في الإيمان بوجود ربٍّ للعالمين، ومن الطبيعي إن أردنا متابعة جذور هذه النزعة الإلحادية وأسبابها فلا بدّ لنا من طرح مباحث تفصيلية لا يسع المجال لبيان تفاصيلها هنا، وبطبيعة الحال يجب وأن ترتكز هذه المباحث على دراساتٍ نفسيةٍ موسّعةٍ حول شخصيته، ومن الحريّ تسليط الضوء على تلك المعلومات الدينية والماورائية التي تلقّاها في باكورة حياته من جدّته والتي أشار إليها في عدد من المواضيع التي تناولها بالبحث والتحليل.[1]

- العلّة الأولى

ألّف برتراند راسل كتيباً تحت عنوان (لماذا لستُ مسيحياً؟) انتقد فيه الفكر الديني في إطاره العام وليس المسيحية بالتحديد، حيث ركّز نقده بشكلٍ أساسيٍّ على فكرة وجود الله سبحانه وتعالى رغم تبنّيها من بعض غير المتديّنين.

برهان (العلّة الأولى) يعدّ أحد المواضيع التي تناولها راسل في هذا الكتاب، وفيما يأتي نذكر جانباً مـمّا قاله على هذا الصعيد كي يتّضح للقارئ الكريم واقع النهج الفكري الذي تبنّاه بصفته عالماً غربياً ذائع الصيت: «**هذا البرهان [برهان العلّة الأولى] يتقوّم في أساسه على كون كلّ شيءٍ يحيط بنا في هذا العالم له علّةٌ، ولو تتبّعنا سلسلة العلل والمعلولات فسوف نصل إلى علّةٍ أُولى تعدّ علّةً لسائر العلل وهي التي يقال عنها إنّها الله... لم أكن أتأمّل بهذه المسائل الدقيقة في أيّام شبابي، وتبنّيت فكرة علّة العلل حينما بلغت الثامنة عشرة من عمري وقرأت السيرة الذاتية لجون ستيوارت مِل ولاحظت العبارة الآتية: (ذات مرّةٍ قال لي أبي إنّ سؤال: من الذي خلقنا؟ لا جواب له، إذ يترتّب عليه سؤالٌ آخر، وهو: من الذي خلق الله؟) فهذه العبارة البسيطة كشفت لي زيف برهان علّة العلل، وما زلت حتّى الآن أعدّه باطلاً.**

إن وجدت علّةٌ لكلّ شيءٌ، فالإله أيضاً لا بدّ من أن تكون له علّةٌ، إذ لو أمكن وجود شيءٍ من دون علّةٍ، فهو من الممكن أن يكون الإله أو الكون؛ وهذا الأمر يدلّ على بطلان البرهان المشار إليه».

---

[1] - المصدر السابق، ص 531 - 537.

- نقد رأي راسل حول العلّة الأولى

النقاش حول العلّة الأولى لا يتمحور حول إمكانية وجود شيءٍ من دون تأثير علّةٍ موجدةٍ أو وجوب تقوّم كلّ شيءٍ بعلّةٍ، كما لا ارتباط له بماهية هذه العلّة من حيث كونها الله تعالى أو الكون؛ بل محور الكلام هو أنّ كلّ موجودٍ بما هو موجودٍ لا يعدّ معياراً للافتقار إلى العلّة أو الاستغناء عنها، وعلى هذا الأساس لا يمكن الخوض في مباحث تتمحور حول اختلاف الأشياء من هذه الناحية، فهناك موجودٌ متكاملٌ مطلقٌ يفيض الكمال على غيره وجميع الكمالات في الكون ترجع إليه، ووجوده عين ذاته، ومن هذا المنطلق فهو مستغنٍ عن علّةٍ موجدةٍ له خلافاً لأيّ موجودٍ آخر، فجميع الكائنات الموجود سواه إنّما يكون الوجود طارئاً عليها ومستفاضاً من الغير، وذلك الغير هو العلّة الأولى.

نحن نعيش في كنفٍ عالمٍ زائلٍ لا بقاء له، فكلّ شيءٍ في الحياة الدنيا بحاجةٍ إلى غيره، وهو بالتدريج يفقد كلّ ما لديه خلال مسيرة حياته. إنّ عالمنا مثالٌ جليٌّ للزوال والتغيّر والافتقار إلى الغير، وعلى هذا الأساس ليس من شأنه أن يكون علّةً أولى للكائنات ولا يمكن ادّعاء أنّه واجب الوجود، وهذه الحقيقة جسّدها استدلال النبيّ إبراهيم الخليل عليه السلام الذي ذكره الكتاب الحكيم في الآيات الآتية: «**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**».[1]

يمكن تلخيص الاستدلال كما يأتي: الفطرة السليمة والأحكام العقلية البديهية، توحي للإنسان بأنّه خاضعٌ تحت سلطة لقدرةٍ عظمى لربٍّ يفيض الوجود على الكائنات، وهذه القدرة الماورائية تسوقه نحو البحث عن مصدرها، لذلك قد تستقطبه النجوم أو القمر أو الشمس نحوها نظراً لعظمتها، لكنّه بقليلٍ من الدقّة والتأمّل يدرك وجود قدرةٍ أعظم منها تعمّها وتعمّ جميع الكائنات في عالم الطبيعة، وهذه القدرة بكلّ تأكيدٍ هي الربّ الجليل القهّار المفيض للكمال على كلّ من سواه.[2]

قد يتساءل بعض الذين لا خبرة لهم على ولا إلمام هذا الصعيد قائلين: صحيحٌ أنّ العلّة الأولى من منطلق كونها قديمةً وكاملةً وغير محدودةٍ بحيث تكون واجبة الوجود وفي غنىً عن أيّ ارتباطٍ خلافاً لسائر الكائنات التي

---

[1] - سورة الأنعام، الآيات 75 إلى 79.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 510 - 512.

تكون مفتقرةً في كلّ وجودها؛ لكنّها لماذا أصبحت علّةً أُولى؟ أي ما السبب في صيرورتها علّةً أولى واجبة الوجود من بين كلّ تلك الكائنات القديمة؟ لماذا لم تصبح حادثةً أو ناقصةً؟ ما هو السرّ في عدم صيرورة أحد الكائنات الناقصة الموجودة حالياً واجب الوجود؟ إذن، كان من الممكن لواجب الوجود أن لا يصبح علّةً أولى، لذا ربّما تدخّلت علّةٌ وجعلته كذلك بحيث لو لم تكن لأمسى ممكناً في وجوده؛ وفي الحين ذاته كان من الممكن لهذه العلّة أن تجعل ممكن الوجود بهيئة واجب الوجود وتضفي عليه جميع الميزات اللامتناهية وتمنحه القدرة المطلقة.

الذين يطرحون هذه التساؤلات لا يدركون أنّ المرتبة الوجودية لكلّ كائنٍ هي عين ذاته، وهذا الأمر يناظر الأعداد، فمرتبة كلّ عددٍ هي عين ذاته؛ وعلى هذا الأساس لو كان هناك موجودٌ كاملٌ ومستغنٍ بذاته عن علّةٍ موجدةٍ، لا يمكن حينئذٍ تصوّر تأثير أيّة علّةٍ عليه في جميع شؤونه الوجودية والذاتية.

السؤال الذي طرح في الفلسفة الغربية حول السبب في كون العلّة الأولى علّةً أولى وادُّعي أن لا جواب له، هو في الواقع سؤالٌ فارغٌ وعبثيٌّ، إذ إنّ وجود العلّة الأولى هو عين الحقيقة وهو عين ذاتها، فهي في كلّ حيثياتها مستغنيةٌ عن أيّة علّةٍ أخرى.[1]

- مستقبل العالم برأي راسل

نحن المسلمون نؤمن بوجود إلهٍ عظيمٍ خالقٍ للكون - هو الله سبحانه وتعالى - لذلك لا نشعر بالخطر كسائر الناس الذين تراود هواجسهم أحياناً مشاعر بالخشية والخطر من قبيل تلاشي الكرة الأرضية وزوال كلّ ما فيها خلال لحظاتٍ، فنحن نعتقد بأنّ الله العليّ العظيم له القدرة على إبقاء الحياة جاريةً على سطح الكرة الأرضية لسنواتٍ مديدةٍ قد تتجاوز عشرات القرون أو ملايين السنين بحيث لا يحصي عددها سواه، وحسب تعاليمنا الدينية فإنّ حياة البشرية لا تنتهي بانتهاء الحياة على الأرض. إذن، التعاليم القيّمة التي جاء بها الأنبياء والمرسلون تودع الطمأنينة في أنفسنا وترسّخ فيها حقيقة ذلك المدد الغيبي الذي لا تدركه الحواسّ الظاهرية. على سبيل المثال، حينما نسمع في الأخبار بوجود مذنّبٍ أو كوكبٍ يتّجه نحو الأرض وأنّه سوف يصل إلى مدارها ويرتطم بها بعد ستّة أشهرٍ لتتحوّل خلال لحظاتٍ إلى رمادٍ منثورٍ، فإيماننا بالله تعالى لا يتزعزع وعقائدنا بما جاءت به شريعتنا تبقى على حالها، حيث يراودنا يقينٌ بأنّ هذه الأرض المشرقة سوف لا تزول بهذه البساطة والسرعة إثر حادثٍ مدمّرٍ.

مدرسة الأنبياء علّمتنا أنّ أرضنا لا تضمحلّ بهذا الشكل الذي يرعب غير المتدينين اليوم، ولكن ما هو شعور

[1] - المصدر السابق، ص 509 - 510.

هؤلاء في هذا الصدد؟ فهل يا ترى لديهم طمأنينةٌ نفسيةٌ ولا يكترثون بالأخبار والشائعات التي تروّج بين الفينة والأخرى حول هلاك البشرية؟ فهل هم متفائلون بمستقبل البشرية كما نحن كذلك؟ هل يعتقدون أنّ كلّ هذا الظلم والجور سيزول يوماً ما لينعم الناس بحياةٍ آمنةٍ مطمئنّةٍ يسود فيها العدل والإنصاف؟ الجواب بالطبع كلا.

وسائل الإعلام تنشر بين الفينة والأخرى أخباراً على لسان الساسة الملحدين حول المستقبل المشؤوم للبشرية، ولو أنّ هؤلاء تتلمذّوا في المدرسة الإسلامية لما أدلوا بهذه التصريحات الواهية، فقد علّمتنا شريعتنا التفاؤل والإيمان بالمدد الغيبي. لقد تأثّر هؤلاء بحياةٍ ملؤها الحروب والدمار إثر سياساتهم التعسفية ونزاعاتهم المحتدمة على السلطة، لذلك لا يقرّ لهم بالٌ أبداً وقلوبهم لا تتوقف عن الخفقان وجلاً من هلاكهم ودمار ديارهم بتلك الأسلحة الفتّاكة التي تسابقوا في صناعتها مع أقرانهم في سائر البلدان الغربية، فحركةٌ واحدةٌ كافيةٌ لاندلاع حربٍ ضروسٍ تحرق الحرث والنسل.

يقول برتراند راسل في كتابه (مبادئ إعادة البناء الاجتماعي): «**ينتاب البشرية في العصر الحاضر شعورٌ مشوبٌ بالحيرة والضعف، فنحن نسير نحو حربٍ يمكن البتّ بأن لا أحد يرغب باندلاعها، ونعلم بأنّها حربٌ سوف يفنى أكثر الناس فيها؛ ولكنّنا مع ذلك ننظر إلى الأخطار المحدقة بنا وكأنّنا أرنب ينظر إلى ثعبانٍ مترصّدٍ له من دون أن يعرف ما الذي عليه فعله. ففي كلّ ناحيةٍ من الكرة الأرضية يتناقل الناس قصصاً مرعبةً حول القنابل الذرّية والهيدروجينية والمدن التي ستسوّى بالتراب والجيش الروسي الأحمر والقحط والجدب والتعسّف والاضطهاد، ولكن مع أنّ العقل يحكم بفضاعة هذه الأمور وضرورة الخشية من وقوعها، لكنّنا لا نتّخذ إجراءاتٍ جادّةً للوقاية منها، ذلك لأنّ جانباً من وجودناً يلتذّ بها، فأرواح بني آدم منها الخيّرة ومنها الشرّيرة**».[1]

يا ترى ما هو القرار الصائب الذي يجب اتّخاذه في هذه الظروف العصيبة؟ وهل يمكن للبشرية اتّخاذ هكذا قرار؟

يضيف راسل قائلاً: «**عمر البشرية يعدّ طويلاً من الناحية التأريخية، لكنّه قصيرٌ من حيث علم الجيولوجيا. هناك من يقول إنّ الإنسان قد أبصر النور لأوّل مرّةٍ قبل مليون سنةٍ، وأمثال إينشتاين يحتملون أنّ البشرية بعد أن تطوي مراحل وجودها على الكرة الأرضية ستتلاشى خلال سنواتٍ بذات الإنجازات العلمية العظيمة التي حقّقها في العصر الحديث**».[2]

---

[1] - برتراند راسل، مبادئ إعادة البناء الاجتماعي، ص 2.

[2] - المصدر السابق، ص 26.

لو حكمنا على الموضوع على وفق الأصول المادّية والعلل الظاهرية، سيثبت لنا بكلّ تأكيدٍ أنّ هذا التشاؤم في محلّه ولا سبيل للخلاص من كلّ هذه التكهّنات المثيرة للخشية سوى الإيمان بالمدد الغيبي والاعتقاد بوجود مدبّرٍ قديرٍ للكون يصون حياة البشرية من كلّ طارئ، وهو أمرٌ يبعث الطمأنينة في النفوس ويحوّل النظرة المشؤومة التي انتابت أذهان غير المتديّنين إلى رؤيةٍ متفائلةٍ عبر إشاعة العدل والحرّية والأمن في المجتمع.

من السخرية بمكانٍ تبنّي هذه النظرة المشؤومة للحياة، فمن يتبنّاها حاله حال الطفل الذي يمسك السكّين لأوّل مرّةٍ في حياته من دون أن يعلم بأنّها آلةٌ جارحةٌ تقضي على حياته فيما لو غرزت في بطنه، لذا قد تكون سبباً لهلاكه من دون أن يقصد ومن ثمّ لا ينعم بسنوات عمره المقبلة.

يقول بعض الباحثون إنّ عمر الأرض يناهز الأربعين مليار سنةٍ في حين حياة البشرية لا تتجاوز المليون سنةٍ، وقيل إنّ الإنسان هو آخر الكائنات التي خلقت فيها، أي أنّه أقصرها عمراً من الناحية التأريخية.

الإنسان في مراحل حياته الأولى كان يعيش في الغابات والكهوف مثل سائر الحيوانات البرّية، ولكن على مرّ العصور وفي اللحظات الأخيرة من عمر الأرض تنامى عقله وازدهرت قابلياته فتمكّن في ظلّ مختلف العلوم من تأسيس حضاراتٍ عظيمةٍ. إذن، لو كان من المقرّر أن يفني نفسه بهذه المهارات العقلية الباهرة وبهذه السرعة المزعومة، فهذا يعني أنّ خلقته كانت عبثيةً ولا هدف منها. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الذين يتبنّون فكراً مادّياً بحتاً هم الذين يروّجون لهذه الفكرة، في حين أنّ المتديّنين ليسوا كذلك لأنهم يعتقدون بعدم إمكانية تلاشي العالم واضمحلاله إثر طيش بعض مجانين الحروب والسياسة.

صحيحٌ أنّ العالم يمرّ في منعطفٍ خطيرٍ اليوم، إلا أنّ الله عزّ وجلّ الذي حفظه في العصور السالفة من المخاطر العظيمة التي كانت محدقةً به، سوف يحفظه مستقبلاً بقدرته الإعجازية التي تفوق تصوّر البشر وسيأتي اليوم الذي يبعث فيه يوماً ذلك المصلح العظيم الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملأت ظلماً وجوراً، وحينها سيدرك العقل البشري أنّ خلقة الإنسان لم تكن عبثاً، فالحياة البشرية ليست كما قال الشاعر العربي (ما أدري أَسلّمَ أو ودَّعَ؟!).

- مدرسة راسل الأخلاقية

يمكننا معرفة نمط الأخلاق التي يدعو إليها برتراند راسل من خلال تتبّع مختلف مؤلّفاته ومنها كتاب (معرفتنا عن العالم الخارجي كحقلٍ للمنهج العلمي في الفلسفة) حيث أفرد فيه فصلاً خاصّاً بالأخلاق، وكذلك كتاب (الزواج والأخلاق) الذي ساق فيه بحثاً حول الأخلاق الجنسية ولكن يمكننا فهم معالم نظريته الأخلاقية بالكامل عبر مطالعة مباحثه الأخرى والتعرّف على مختلف جوانبها المعرفية، ولا سيّما كتاب (مستقبل العالم).

طرح راسل مبدأ الأخلاق العقلية على أساس الذكاء، ونظراً لوجهته المادّية فهو لم يكن يعتقد بالمعايير الأخلاقية الأصيلة، حيث رفض المثالية الأفلاطونية ولم يتّبع النهج الوسطي الذي اتّبعه أرسطو ولم ينحُ منحى إيمانوئيل كانط الذي قال بالضمير الباطني؛ فقد أكّد على أنّ الإنسان كائنٌ خلق مجبولاً على حبّ المصلحة لدرجة أنّه لا يفعل شيئاً إلا لأجل مصلحته وكلّ ما سوى ذلك يعدّ هراءً بالنسبة إليه. وقال إنّ البشرية بحاجةٍ إلى سلسلةٍ من العلاقات الحسنة، وهذه العلاقات هي التي تسمّى (أخلاق)، ومنها مراعاة حقوق الآخرين واحترام حرّياتهم وأداء الواجبات الاجتماعية والشخصية، لذلك عدّ الأخلاق بأنّها السعي لترويج هذه الأصول في المجتمع، أي يجب على الجميع الاعتقاد بضرورة مراعاة حقوق الآخرين واحترامهم وأداء الواجبات الشخصية والاجتماعية بأفضل وجهٍ، وما إلى ذلك من مباني إنسانية.

يا ترى ما السبب في وجوب مراعاة حقوق الآخرين؟ فهل أنّ هذا الوجوب ناشئ من كون هذا الفعل فضيلةً أو أنّه ناشئ من منطلق كونه تكليفاً؟

برتراند راسل يرى أنّ الأمر ليس كذلك، ويؤكّد على كون مصالح الإنسان هي التي تدعوه إلى وجوب مراعاة حقوق الآخرين، لذا يجدر علينا تحريض الناس على السعي وراء مصالحهم، ومن الطبيعي أن الأمر مرهونٌ بما ذكر، إذ من الخطأ بمكانٍ تصوّر أنّ الإنسان قادرٌ على تحقيق منافع إثر تجاوزه على حقوق الآخرين، وكذلك فهو لا يحقّق نفعاً عندما يتخلّى عن أداء واجباته، وهلمّ جرّاً. هذه هي الاستنتاجات التي نستلهمها من نظرية راسل، ولكنّها بالتأكيد غير صائبةٍ، إذ يجب علينا السعي لترسيخ مكانة العقل البشري ومنح الإنسان رؤيةً شاملةً لما يجري حوله، فمن يعتقد بأنّ مصلحته تتحقّق في تدنيس حقوق الآخرين هو في الحقيقة لا يمتلك أفقاً فكرياً رحباً، بل لا يرى الحياة إلا من زاويةٍ ضيّقةٍ، لذا ينبغي لنا تعريفه بكلّ عملٍ وبكلّ ردّة فعلٍ تنشأ عنه.

نسوق المثال الآتي لكي تتّضح الصورة للقارئ الكريم حول نظرية برتراند راسل بشكلٍ أفضل: لنفرض أنّ أشخاصاً عدّة يعيشون في غرفةٍ واحدةٍ، لكنّهم لا يكترثون بترتيبها في حين أنّ كلّ واحدٍ منهم ينتظر من غيره أن يقوم بذلك؛ لذا علينا إخبارهم بأنّ مصلحة كلّ واحدٍ منّا لا تتحقّق إلا عن طريق أداء تكاليفنا تجاه الآخرين. إذن، حينما يدرك الإنسان أنّ مصلحته الفردية مرهونةٌ بأداء واجباته الاجتماعية فإنّ قرينه أيضاً سيدرك ذلك، وشيئاً فشيئاً تسود هذه الرؤية بين جميع أبناء المجتمع ومن ثمّ لا يتوانون عن أداء مهامّهم كما ينبغي من منطلق حبّ المصلحة. وقد ذكر راسل مثالاً بهذا الصدد وقال: عندما أُبادر إلى سرقة بقرة جاري يكتنفني تصوّرٌ بأنّي سأُحقّق منافع أكثر، ولكن حينما يعلّموني بأنّني لو سرقت بقرة جاري فهو أيضاً سيسرق بقرتي وجاري الآخر سيسرق حماري، ومن ثم ستكون خسائري أكثر من منافعي؛ لذا في هذه الحالة بالتأكيد سوف أردع نفسي من

ارتكاب هذا الفعل حفاظاً على مصلحتي، وهذا الأمر طبيعيٌّ جدّاً. بناءً على هذه الرؤية، فنحن مكلّفون بتقوية أذهان البشر والتأكيد لهم بأنّ الأمور التي تسمّى أخلاقاً هي تلك القضايا التي تضمن تحقّق المصالح الجماعية.

كما نلاحظ في المثالين المذكورين، فإنّ مدرسة راسل الأخلاقية تفنّد المثُل والمبادئ الأخلاقية الأصيلة لأنها تجعل المصلحة الفردية معياراً أساسياً لكلّ شيءٍ، في حين أنّ سائر المدارس الأخلاقية تَعد الأخلاق متعارضةً مع المصالح البشرية، وترى أنّ الإنسان الذي يرجّح مصلحة الآخرين على مصلحته هو الذي يكون فعله أخلاقياً، ولكنّ نظرية راسل لا تتبنّى فكرة وجود تعارض بين المصلحة والعمل الأخلاقي الذي يعني ضمان مصالح الإنسان على المدى البعيد في حين أنّ العمل غير الأخلاقي ينمّ عن أنّ الإنسان لا يرى إلا ما يدور حوله.

المثال الآتي يوضّح ما ذكر: الطفل في المرحلة الدراسية الابتدائية لا يتعامل مع الأمور على وفق رؤيةٍ بعيدة المدى، بل لا يرى إلا ما يدور حوله ولا يفكّر إلا بيومه، حيث يراوده شعور بالضجر من الذهاب إلى المدرسة والمكوث فيها طوال أربع ساعاتٍ متواليةٍ ولا يتمكّن من اللعب مع أصدقائه والمرح معهم بحرّيةٍ؛ فهو يرى حياته مجرّد لهوٍ ولعبٍ وفي الحين ذاته يعدّها عناءً وتعباً، فهو لا يمتلك ذهناً واعياً يدرك المنافع التي يمكن أن تتحقّق على المدى البعيد، لا يعرف ما سيكون مصيره فيما لو أعرض عن دراسته اليوم، ولكنّ والديه يدركان هذا الأمر جيداً. الوالدان يرغبان بأن يفعل ولدهما ما يضمن له تحقيق مصلحته وهو أيضاً يرغب بذلك، إلا أنّ الفرق بينهما وبينه هو ضيق أفق رؤيته وسعة أفق رؤيتهما؛ وعلى هذا الأساس يجبرانه على تحمّل كلّ تلك المعاناة الدراسية وهو بدوره يحاول التملّص من أداء واجباته الملقاة على عاتقه.

نستشفّ من المثال المذكور أنّ النظرية الأخلاقية التي أرسى دعائمها برتراند راسل تتمحور حول المصلحة فحسب، فالإنسان حينما يؤمن بضرورة قول الصدق فإنّ إيمانه هذا ناشئٌ من كون الصدق يحقّق مصالحه، وعندما يعتقد بوجوب ترك الكذب، فالسبب في ذلك يعود إلى خشيته من كذب الآخرين عليه وتضييع حقوقه، وكذا هو الحال لسائر المثُل الأخلاقية كأداء الأمانة.

- نقد نظرية راسل الأخلاقية

هناك عدد من نقاط الضعف في نظرية برتراند راسل الأخلاقية، يمكن تلخيصها بما يأتي:

1) الأخلاق التي يدعو إليها ليست لها أيّة قدسيةٍ أو قيمةٍ معنويةٍ، كما يترتّب عليها تحقيق مصلحةٍ عظمى، بل هي مجرّد مفاهيم نفعية لا غير، وهذا الأمر يتعارض مع الشعارات التي أطلقها راسل بنفسه، لذا يمكن عدّه من جملة الفلاسفة الذين تتعارض شعاراتهم مع متبنّياتهم الفلسفية، اذ طرح نفسه كشخصٍ مدافعٍ عن

الإنسانية، إلا أنّ مبادءه الفلسفية على خلاف ذلك تماماً لكونها نفعيةً محضةً.

إذن، جميع قيم السلام الإنساني التي يتبنّاها راسل تعود في الأساس إلى المصالح الشخصية، فحتّى معارضته لاشتراك الجنود البريطانيين في حرب فيتنام على سبيل المثال ترجع في الأساس إلى أنّ المصلحة الشخصية لكلّ جندي تقتضي ذلك، أي إنّه لم يعارض هذه الحرب من داعٍ إنساني.

2) هذه الرؤية الأخلاقية لا تكون ناجعةً إلا حينما تكون القدرات البشرية متساويةً كما أُشير في مثال سرقة بقرة الجيران، فالإنسان يجب أن يتورّع عن سرقة بقرة جاره خشيةً من قيام جاره بسرقة بقرته؛ ونشهد هذه الحقيقة جليةً حينما تكون هناك قدرتان في مقابل بعضهما البعض أو أن تكون هناك قدرةٌ ضعيفةٌ والأخرى أكثر اقتداراً، ولكن عندما توجد قدرةٌ خارقةٌ للعادة وتقابلها قدرةٌ ضعيفةٌ، وتلك القدرة الخارقة تعرف حقّ المعرفة أنّ القدرة الضعيفة ليست قادرةً مطلقاً على سلب حقوقها حتّى لو حاولت ذلك لأعوام مديدة، فالأخلاق لا تقتضي لها ما ذكر. على سبيل المثال لو أنّ بريجينيف وقف في مقابل كارتر فالأخلاق تفرض على كارتر بأن يتصرّف أخلاقياً لأنه يواجه خصماً عنيداً، وكذا هو الحال أيضاً بالنسبة إلى بريجينيف، لكنّ هذين العنيدين المقتدرين لا يتصرّفان أخلاقياً مع مسؤولي الشعوب المستضعفة لأنهما يدركان أنّهم غير قادرين على سلب حقوقهما ولو بعد أعوام مديدة، إذ إنّهما يسعيان منذ بائ الأمر إلى تجريدهم عن أيّة قدرةٍ. إذن، ما الفائدة من الأخلاق المطروحة في نظرية راسل؟! على أساس ما ذكر يمكن القول إنّ نظريته الأخلاقية تؤكّد على ضرورة بقاء المقتدر مقتدراً والضعيف ضعيفاً إلى الأبد، في حين أنّ الأخلاق الحقيقية تؤكّد على أنّ القدرة مهما تعاظمت فالعفو هو المطلوب، وقد أكّد أمير المؤمنين عليه السلام على هذا المبدأ قائلاً: «**أولى الناسِ بالعفوِ أقدرهم على العقوبةِ**».[1]

إذا كانت الأخلاق متقوّمةً على المصالح وتكافؤ القدرات، فهي لا تكون ناجعةً إلا في حالة تساوي قدرات الناس، وهذا أمرٌ مستحيلٌ، إذ إنّ الإنسان حينما يواجه ندّاً يضاهؤه بالقدرة، فهو بطبيعة الحال لا يفكّر بقتله خشيةً من مبادرته إلى نفس هذا الفعل، فلو احتمل أنّه قادرٌ على قتله بنسبة خمسين بالمائة، سوف يكتنف ذهنه احتمالٌ بأنّ هذا الندّ أيضاً قادرٌ على قتله بنفس هذه النسبة، ومن ثم فهو لا يقدم على هذا الفعل وحاله نفس حال ذلك الموظّف الذي يخاطب زميله في العمل قائلاً: (من الأفضل لكلينا مراعاة حقوق بعضنا البعض). إذن، حينما يتكافأ شخصان من حيث القدرة تصبح الأوضاع على هذا المنوال، ولكنّهما إن لم يكونا كذلك سوف تنعدم الأخلاق، بل يصبح السلوك منافياً لها من الأساس.

يمكن القول إنّ المباني الفلسفية لراسل تتمحور حول نبذ الأخلاق المثالية التي تعني قدسية القضايا التي هي

[1] - الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة رقم 49.

أسمى وأرفع من المصالح والنزوات الحيوانية، فهذا المفكّر قد أكّد على عبثيتها وعدّ أنّ النتيجة المتحصّلة منها يمكن أن تتحصّل عن طريق تلقين الناس بأنّ مصالحهم الخاصّة والعامّة تقتضي ذلك؛ لكنّ رأيه هذا لا يصدق إلا حينما تكون القوى متكافئة بالتمام والكمال، لكنّ الحقيقة على خلاف ذلك تماماً ومن ثم لا يمكن تطبيقها على أصحاب السطوة والنفوذ، فالنمط الأخلاقي الذي طرحه راسل يحرّض هؤلاء على العمل خلافاً للأخلاق لأن المصلحة هي المعيار الأساسي، لذا فالضعيف مجبرٌ على العمل على وفق الأصول الأخلاقية لكنّ القويّ ليس كذلك.[1]

- معيار الحُسن والقُبح

بادر برتراند راسل في كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية) إلى شرح نظرية أفلاطون حول العدل، ووصف كلام السوفسطائي ثرازيماكوس الذي عدّ العدل مجرّد وسيلةٍ لتحقيق مصالح الأقوياء قائلاً: «**هذا الرأي هو المحور الأساسي للأخلاق والسياسة، وذلك لأنّ المعيار الوحيد الذي نميّز على أساسه الحُسن والقُبح هو إرادة تحقّقهما، إذ لو لم يوجد هكذا معيار سوف تصحّ حينئذٍ جميع النتائج التي توصّل إليها ثرازيماكوس؛ ولكن كيف يمكن القول بوجوده؟**»، وقال في موضعٍ آخر: «**الفرق بين أفلاطون وثرازيماكوس هو في غاية الأهمّية، فالأوّل اعتقد بأنّه قادرٌ على إثبات أنّ جمهوريته المثالية حسنةٌ، وبالطبع فالشخص الذي يتبنّى النهج الديمقراطي ويؤمن بعينية الأخلاق قد يتصوّر أنّه قادرٌ على إثبات عدم حُسن جمهورية أفلاطون، في حين أنّ من يؤيّد نظرية ثرازيماكوس يقول: موضوع البحث لا يتمحور حول الإثبات أو النفي، بل محوره الرغبة وعدمها، إذ لو رغب الإنسان بشيءٍ فهو حسنٌ وإذ لم يرغب به فهو سيّئٌ.**

إن رغب بعض الأشخاص بأمرٍ ورفضه البعض الآخر، فلا داعي حينئذٍ في اللجوء إلى سبب ذلك، بل لا بد من التمسّك بالقوّة بشكلٍ صريحٍ أو مضمر».

يمكن تلخيص رأي برتراند راسل في أنّ الحسن والقبح مفهومان يعكسان العلاقة بين الفكرة وصاحبها، فإذا كانت لدى الإنسان رغبةٌ بتحقّقها سوف يعدّها حسنةً ولكن إن كانت لديه رغبةٌ بعدم تحقّقها سيعدّها سيّئةً، وفي حين عدم وجود أيّة رغبةٍ فلا يتّصف الأمر بالحسن ولا القبح. كلّما انطبق أحد المعاني على أمرٍ معيّنٍ من حيث ارتباطه بأمرٍ آخر، فلا يمكن عدّه حينئذٍ كلّياً مطلقاً.

يرى راسل أنّه من الواجب علينا أوّلاً معرفة جذور المحبّة والأسباب التي تدعو الإنسان إلى محبّة أمرٍ ما أو بغضه، فهو يحبّ كلٍ ما يضمن له فائدةً في حياته ولو من جانبٍ واحدٍ. وبتعبيرٍ آخر فالطبيعة لا تنفكّ عن السير

[1] - مرتضى مطهّري، فلسفه اخلاق (باللغة الفارسية)، ص 311 - 323؛ مرتضى مطهّري، تعليم وتربيت (باللغة الفارسية)، ص 113 - 115؛ مرتضى مطهّري، اسلام ومقتضيات زمان (باللغة الفارسية) ج 1، ص 239 - 240.

نحو الكمال بشكلٍ متسارعٍ، والإنسان مضطرٌّ في رحابها إلى السعي باختياره وإرادته، حيث تغرس في نفسه الرغبة والمحبّة في ضمن عدد من المفاهيم كالوجوب والترك والحسن والقبح.

وكما أنّ الطبيعة تجري نحو تكامل الإنسان ومصلحته بصفته فرداً، فهي كذلك تسير نحو تكامل النوع البشري ومصلحته، ذلك لأنّ بعض جوانب كمال الفرد مرتبطةٌ بكمال النوع البشري، وفي هذه الحالة تولد رغباتٌ لجميع أفراد الإنسان على السوية بحيث تكون متشابهةً وموحّدةً وكلّيةً ومطلقةً، وهذه الرغبات في الحقيقة هي المعايير الأساسية للحسن والقبح.

الطبيعة تجري نحو تحقيق العدل وجميع القيم الأخلاقية الأخرى لأنها تضمن مصالح الجنس البشري، لذلك غرست في نفس الإنسان الرغبة في الأفعال الاختيارية ومن ثمّ أوجدت لديه مفاهيم وجوب الفعل وضرورة الترك على ضوء جملةٍ من الأحكام الإنشائية.

إذن، ليس من الضروري أن يكون الحسن والقبح عينيين لأجل أن نمتلك معياراً كلّياً في الأخلاق، لذا لا ضرورة لأن يكون البياض والسواد والكروية والتكعيبية أموراً عينيةً كي نستلهم منها معياراً كلّياً.

برتراند راسل أكّد على الرؤية الفردية والنفعية لدى الإنسان، حيث قال إنّ هدفه في الحياة هو تحقيق مصالح مادّية وبدنية، وفي الحين ذاته لم يعر أهميةً للنزعة والمصالح المعنوية والاجتماعية المشتركة. لقد تصوّر هذا الفيلسوف أنّ قوانين الطبيعة تسير نحو تحقيق المصالح الشخصية المادّية ولا أهمية فيها للمصالح المعنوية السامية، كذلك ليس للمصالح الاجتماعية مكانٌ فيها؛ وقد ادّعى في نهاية المطاف أنّه حتّى وإن وجد معيارٌ بخصوص ما ذكرنا، فهو بكلّ تأكيدٍ ليس عينياً؛ ومن الطبيعي أن رأيه هذا صائبٌ. ومن جملة ما قاله في خاتمة كلامه: «**إنّ هذه المسألة في غاية التعقيد، ولا أعرف حلاً لها**»، كما قال قبل ذلك: «**هذه المسألة من جملة المباحث الفلسفية التي لم يُذكر رأي قطعي بشأنها حتّى الآن**».[1]

- العلاقات الجنسية في العهود السالفة

يقول برتراند راسل: «**في العهود السالفة سادت معتقداتٌ تعارض القضايا الجنسية، وقد أصبحت معضلةً مستفحلةً تشتدّ يوماً بعد يومٍ مع انتشار المسيحية والبوذية بذريعة أنّ العلاقات الجنسية يشوبها الدنس والفسوق. أمّا في تلك المناطق البعيدة عن المسيحية والبوذية فقد كانت هناك دياناتٌ يقودها رهبانٌ يدعون إلى التجرّد، مثل الأسينيون في الديانة اليهودية... وبهذا المنوال انطلقت في العهود القديمة نهضةً عامّةً على**

[1] - مرتضى مطهّري، آشنائي با علوم اسلامي (باللغة الفارسية)، ص 193 - 196.

صعيد ترويض النفس، ففي بلاد الإغريق وبلاد الروم شاعت طريقة الكلبيين وحلّت محلّ منهج الأبيقوريين... كما أنّ الأفلاطونيين المحدثين كانوا يدعون إلى ترويض النفس مثل الكلبيين». عقيدة أنّ المادّة هي عين الفناء انتشرت في بلاد المشرق عن طريق إيران، وإثر ذلك سادت فكرة أنّ العلاقات الجنسية بأسرها مدنّسةٌ لذلك عدّها بعضهم عاملاً مساعداً يؤيّد معتقدات الكنيسة المسيحية.[1]

من جملة أقوال راسل ما يأتي: «**لو تتبّعنا رسائل القدّيسين نجد فيها عبارتين أو ثلاث عباراتٍ في وصف روعة الزواج، ولكن في موارد كثيرة نجد بابوات الكنيسة يصفونه بأسوأ الأوصاف**».

كان الهدف من ترويض النفس هو بناء شخصياتٍ رجاليةٍ متّقيةٍ، وعلى هذا الأساس فالزواج الذي يعدّ أمراً مستقبحاً كان لا بدّ من أن يُستأصل من المجتمع، لذلك اجتثّت شجرته من أساسها، وهذه هي عقيدة القدّيس جيروم حول الهدف من العبودية».[2] وقال أيضاً: «**حسب نظرية القدّيس بول فالإنجاب يعدّ هدفاً ثانوياً للزواج، والهدف الأساسي منه هو الحيلولة دون انتشار الفسق والفجور، فدور الزواج في المجتمع هو القيام بفعلٍ فاسدٍ للحؤول دون وقوع الأفسد منه**».[3]

شريعتنا الإسلامية لم تشر مطلقاً إلى المفاسد التي تترتّب على العلاقات الجنسية والآثار التي تتمخّض عنها، بل ركّزت تعاليمها على تنظيمها ووضع قواعد خاصّة لها، فهي حسب تعالمينا الإسلامية لا تقتصر على المصالح الاجتماعية الراهنة أو المستقبلية، لذلك وضعت أحكاماً تصون مختلف الفئات الاجتماعية من الحرمان والكبت الجنسيين.

من المؤسف أنّ بعض المفكّرين من أمثال برتراند راسل انتقدوا نمط الرؤية الجنسية في المسيحية والبوذية وسائر الأديان، لكنّهم مع ذلك لم يتطرّقوا إلى الرؤية الإسلامية التي لا نظير لها، حيث التزموا جانب الصمت على هذا الصعيد؛ وقد اكتفى هذا المفكّر في كتابه (الزواج والأخلاق) بالقول: «**جميع الذين جاؤوا بأديان باستثناء محمّد وكونفوشيوس - على فرض أنّ الكونفوشية دينٌ - لم يكترثوا بالأصول السياسية والاجتماعية وحاولوا تمهيد الطريق للتكامل عبر الإشراق والتفكّر والتفاني في العبادة**».

لا ريب في أنّ التعاليم الإسلامية تؤكّد على كون العلاقات الجنسية لا تتعارض بتاتاً مع المسائل المعنوية وأنّها سنّةٌ من سنن الأنبياء والمرسلين.[4]

---

[1] - مرتضى مطهّري، زناشوئي واخلاق (باللغة الفارسية)، ص 25 - 26.

[2] - المصدر السابق، ص 30.

[3] - مرتضى مطهّري، اخلاق جنسي در اسلام ودنياي غرب (باللغة الفارسية)، ص 14 - 15.

[4] - مرتضى مطهّري، اخلاق جنسي در اسلام ودنياي غرب (باللغة الفارسية)، ص 9 - 13.

- الأخلاق الجنسية

دعا عالم النفس الغربي سيجموند فرويد وأتباعه إلى تغيير الأخلاق الجنسية القديمة واستبدالها بأخلاقٍ جديدةٍ لأنها تقيّد الإنسان وتؤرّقه بشكلٍ كبيرٍ عبر فرض اكثير من المحظورات والقيود عليه، وعلى هذا الأساس زعموا أنّ كلّ مآسي البشرية ومشاكلها ناشئةٌ من هذه المحظورات والقيود التي أوجدت الرعب والاضطرابات النفسية في نفوس بني آدم. برتراند راسل بدوره اقترح أيضاً تغيير الأخلاق الجنسية عندما طرح نظريته الأخلاقية الجديدة، فقد زعم أنّه يدافع عن نمطٍ أخلاقيٍّ عارٍ من جميع أشكال الشعور بالحياء والعفّة والتقوى والغيرة والحسد، اذ عدّ هذه الأحاسيس وما شاكلها محرّمات «taboo» لا بدّ من تجاهلها، كما أكّد على أنّ العلاقات الجنسية يجب أن تتجرّد عن بعض المفاهيم الأخلاقية كالقبح والفسق والفضيحة، ولا بدّ لها من الاتّكاء على العقل والتفكير فحسب، لذا فإنّ القيود الجنسية حالها حال تلك القيود التي تفرض على تناول بعض الأطعمة والتي من شأنها صيانة البدن من مواجهة مشاكل مرضية.

وفي كتاب (معرفتنا عن العالم الخارجي كحقلٍ للمنهج العلمي في الفلسفة) أفرد فصلاً حول الأخلاق المحرّمة حيث ذكر فيه سؤالاً طرح عليه حول ما إن كانت لديه نصيحةٌ يسديها للذين يريدون أن تكون سلوكياتهم الجنسية معتدلةً، فقال: «**ينبغي لنا الحديث عن الأخلاق الجنسية إلى جانب حديثنا عن سائر المسائل التي نطرحها للشرح والتحليل... لو قمنا بعملٍ لا يطال الآخرين منه ضررٌ، فلا داعي لأن نتورّع عن فعله**».[1] كما طرح عليه السؤال الآتي: أنت تعتقد بضرورة إدانة الاغتصاب، لكنّك في الحين ذاته عددتَ الأفعال غير المحتشمة طبيعيةً ما لم ينجم عنها ضررٌ، فما هو تبريرك لذلك؟ فأجاب: «**نعم، الأمر كذلك، الاغتصاب يعدّ تجاوزاً على أبدان الآخرين، لكنّنا حينما نواجه بعض الأعمال المنافية للعفّة فلا بدّ لنا من تقييم الأوضاع ومعرفة ما إن كانت هناك أسبابٌ تدعو إلى الاعتراض أو لا**».[2]

نحن هنا لسنا بصدد الحديث عمّا إذا كانت بعض المشاعر الإنسانية من قبيل الحياء وسائر الأحاسيس المرتبطة بالقضايا الجنسية فطريةً أو لا، فهذا البحث متشعّب وذو تفاصيل واسعة، لكن نكتفي بالقول إنّ العلوم البشرية لم تبلغ درجةً تمكّن الإنسان من معرفة جذور هذه المسائل، وكلّ ما قيل حولها ليس سوى فرضياتٍ وتخميناتٍ، ناهيك عن أنّ الذين طرحوها غير متّفقين على رأي واحدٍ والخلاف محتدمٌ بينهم؛ فسيجموند فرويد على سبيل المثال يعرّف الحياء بشكلٍ يختلف تماماً عن تعريف برتراند راسل، كما أنّ وِيل ديورانت عرّفه بشكلٍ

---

[1] - برتراند راسل، جهاني كه من مي شناسم (باللغة الفارسية)، ص 68.

[2] - المصدر السابق، ص 69.

آخر. السبب في اختلاف الآراء على هذا الصعيد هو تصوّر أنّ هذه الأحاسيس غير فطريةٍ، لذلك عجز فرويد وأمثاله من تفسيرها بشكلٍ صحيحٍ.

لو افترضنا أنّ هذه الأحاسيس ليس لها أيّ منشأ فطري وقمنا بتحليلها على أساس المصالح الفردية والاجتماعية حالها حال سائر القضايا غير الفطرية المتعارفة، فإلامَ ستؤول النتيجة يا ترى؟ هل أنّ العقل يحكم بوجوب تجاوز جميع الأعراف والنواميس الاجتماعية وتجاهل جميع القيود والمحظورات الأخلاقية والقانونية بغية تحقيق أعلى درجات اللذّة والسعادة؟ أو أنّ الأمر ليس كذلك؟ العقل السليم يقضي بضرورة التصدّي لكلّ سلوكٍ جنسيٍّ ماجنٍ وعدم السماح لإقامة أيّة علاقةٍ جنسيةٍ مخالفةٍ للعرف والدين والقانون، كما يحكم بوجوب وضع قواعد تشذّب السلوكيات والعلاقات الجنسية وتجعلها في إطارٍ أخلاقيٍّ لا يخلّ بالحياء والشرف بغية عدم حدوث تمرّدٍ غريزي ولأجل كبح تلك التصرّفات الجنسية الحيوانية.

أصحاب النظرية الجنسية الحديثة ركّزوا اهتمامهم على ثلاثة أصولٍ أساسيةٍ هي:

1) الإنسان حرٌّ بفعل كلّ ما يشاء شريطة أن لا يتعدّى على حقوق الآخرين.

2) سعادة الإنسان مرهونةٌ بفسح المجال له كي يظهر جميع قابلياته المكنونة في ذاته وبما فيها غرائزه الجنسية، إذ إنّ الأنانية وجميع الأمراض النفسية الناجمة عنها هي في الحقيقة ناشئةٌ من كبت هذه القابليات والغرائز.

جموح الغرائز سببه عدم تلبيتها بالتمام والكمال، فحينما يشبع الإنسان بعض غرائزه ويكبت الأخرى سوف يواجه جموحاً وعدم استقرارٍ فيها؛ لذا لا بدّ من العمل على فسح المجال لجميع قابلياته الباطنية من دون استثناءٍ لينال السعادة في حياته.

3) الرغبة الجامحة للإنسان نحو أمرٍ ما عادةً ما تتضاءل إثر تلبيتها وإشباعها طوال حياته، في حين أنّ حظرها يسفر عن تزايدها واستفحالها، لذا فإنّ أفضل سبيلٍ - بل السبيل الوحيد - لردع الإنسان عن الانهماك الدائم بالقضايا الجنسية والتفكير المتواصل بها، هو رفع جميع القيود عنه وفسح المجال له كي يفعل ما يشاء؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أعمال العنف والأحقاد ناشئةٌ من الكبت الجنسي الشديد الذي تواجهه البشرية.

نعم، هذه هي الأصول الأساسية التي ترتكز عليها الأخلاق الجنسية الحديثة التي دعا إليها المفكّرون الغربيون،[1] وكما هو واضحٌ فهي تتمحور حول تجاوز القيود وتجاهل النواميس وإطلاق العنان للإنسان كي يفعل

[1] - مرتضى مطهّري، اخلاق جنسي (باللغة الفارسية)، ص 22 - 26.

ما يشاء، فالرجال والنساء أحرارٌ في علاقاتهم الجنسية سواءٌ في إطار زواجٍ شرعيٍّ أو ارتباطاتٍ جنسيةٍ ماجنةٍ، فلا فرق في هذه العلاقات بين العزّاب والمتزوّجين، فجميعهم أحرارٌ بالارتباط جنسياً مع من شاؤوا. الهدف من الزواج الشرعي برأي هؤلاء هو معرفة والد الطفل الذي تنجبه المرأة، لذلك إن تناولت أقراصاً مانعةً للحمل أو فعلت كلّ من شأنه منع حملها فهي حرّةٌ في إقامة علاقاتٍ جنسيةٍ مع أيّ رجلٍ آخر، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الرجل فهو حرٌّ في الارتباط جنسياً مع أيّة امرأةٍ يرغب بها سواءٌ كانت متزوّجةً أو لا.

الشيوعية الجنسية - الحرّية الجنسية المطلقة - تدّعي أنّ الزواج الشرعي يهدف إلى الحفاظ على الصلة بين الآباء والأبناء، فعلى أساسه يتمكّنون من معرفة بعضهم البعض، إذ كلّ والدٍ بطبيعة الحال يرغب بمعرفة ولده وكلّ ولدٍ بدوره يحبّ أن يعرف من هو والده. إذن، الحكمة من الزواج الشرعي برأيهم تقتصر على هذا الأمر فحسب، ومن هذا المنطلق ليس هناك أيّ داعٍ لفرض قيودٍ أكثر على العلاقات الجنسية. قال برتراند راسل على هذا الصعيد: «**الوسائل المستخدمة للحيلولة دون الحمل جعلت الإنجاب اختيارياً وأخرجت العلاقات الجنسية من ذلك الإطار القهري في الولادة، وقد ذكرنا سابقاً عدداً من الأسباب الاقتصادية ومنها أنّ الأب قد لا يقوم بتلبية متطلّبات أسرته المادّية، لذا فالأمّ ليست مضطرّةً لإنجاب أطفالٍ له، وارتباطها به يكون على أساس علاقة حبٍّ وجنسٍ. إذن، الأمّ المستقبلية ستكون قادرةً على أداء وظائفها الزوجية من دون أن تواجه المشاقّ النفسية والأحزان المترتّبة على الإنجاب، كما أنّ الآباء سيسهل عليهم اختيار الأمّ المناسبة لأطفالهم.**

أعتقد بأنّ العلاقات الجنسية الاجتماعية إنّما تتحقّق عند إنجاب الأطفال فقط، ومن هذا المنطلق نستنتج أنّ الحبّ يعدّ أمراً مباحاً بالكامل ولا يمكن تقييده بإنجاب الأطفال، وكذلك فإنّ عملية الإنجاب لا بدّ من أن تخضع لقوانين أكثر صرامةً مـمّا هي عليه اليوم».[1] تطرق هذا المفكّر بعد ذلك إلى طرح حلٍّ لإحدى المعضلات الاجتماعية المتمثّلة بتحسين النسل، وأكّد على أنّ العلاقات الجنسية إن انصبّت في الإطار المذكور أعلاه فالمجتمعات البشرية ستكون قادرةً على إنجاب أفضل الأجيال عبر تحديد عملية الإنجاب برجالٍ ونساءٍ يتمّ اختيارهم لهذا الغرض بعد تشخيص ميزاتهم الوراثية الفريدة التي يتفوّقون بها على غيرهم، وعدّ هذا الأمر لا يقدح بحقوق سائر الآباء والأمّهات لأنّهم أحرارٌ في علاقاتهم الجنسية والأبوية.

بعد ذلك يضفي راسل إلى آرائه صبغةً أخلاقيةً شيئاً فشيئاً فيبادر إلى ذكر مواعظ ونصائح، ومن جملة ذلك تأكيده على أنّ الغيرة الجنسية ليست سوى نمطاً أخلاقياً قديماً لا بدّ من تجاهله وعدم الاكتراث به، فقال: «**الأسلوب الذي نصحت المتزوّجين باتّباعه لا يلزمهم بعدم خيانة بعضهم البعض، حيث دعوتهم إلى التخلّي عن**

[1] - مرتضى مطهّري، زناشوئي واخلاق (باللغة الفارسية)، ص 122.

ذلك العبء الثقيل المتمثّل بالغيرة الجنسية، فالحياة لا يمكن أن تكون مطمئنّةً من دون السيطرة على النفس. إذن، من الأفضل لنا كبح جموح الأحاسيس التي تؤرّقنا وبما فيها الشعور بالغيرة، ومن ثم يجب أن لا نسمح لها بأن تحول دون تنامي مشاعرنا العاطفية تجاه الطرف الآخر مهما فعل. الخطأ الأخلاقي الذي وقع فيه القدماء لا يكمن في تبرير المحظورات التي وضعت أمام الرغبات النفسية، بل يكمن في طريقة تطبيقها». كما هو واضحٌ من كلام راسل فهو يقصد أنّه ينصح الناس بكفّ النفس عن بعض الأفعال غير الأخلاقية كما كان يفعل القدماء، إلا أنّ الأسلوب القديم يدعو إلى تقييد الغريزة الجنسية.

راسل اعتقد بضرورة تجاهل الغيرة الجنسية، فالرجال الذين يشعرون بملذّاتٍ جنسيةٍ مع زوجاتهم عليهم أن لا يشعروا بالغيرة التي تؤرّقهم وتسلب منهم هذه اللذّة الممتعة، بل يجب عليهم الارتياح بعلاقات زوجاتهم مع الرجال الآخرين لأنهم أدخلوا السرور في أنفسهنّ! ومن جملة أقواله في هذا الصدد ما يأتي: «**الإنجاب يجب أن يكون في ضمن نطاق العلاقات الزوجية فقط، ولا بدّ من اجتنابه في جميع العلاقات الجنسية الأخرى الخارجة عن هذا النطاق، لذا يجب على الأزواج التغاضي عن علاقات معشوقاتهم الجنسية مع غيرهم حالهم حال الشرقيين القدماء الذين لم يكونوا مكترثين بغلمانهم المخصيّين. المشكلة الأساسية التي تحول دون تحقّق هذا الهدف تكمن في عدم الاطمئنان للوسائل المعتمدة لمنع الحمل وكذلك في الخشية من احتمال خسارة المعشوقة عند عدم إنجابها طفلاً من عشيقها، ولكنّ هذه المشكلة قد تضاءلت على مرّ الأيام**».

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ النزعة الإصلاحية الحديثة لم تتوقّف عند هذا الحدّ، بل دعت إلى إشاعة قبائح أخلاقية عديدة أخرى كالتعرّي وزواج المحارم ونشر الصور الإباحية والاستمناء والمثلية والإجهاض والنكاح في أيام الطمث، وما ناظر ذلك من طباعٍ رذيلةٍ؛ فقد انتقد المفكّرون الغربيون المحدثون وجوب ستر العورة واعترضوا بصراحةٍ على قيام السلطات بحظر الصور الإباحية، وفيهم من ذهب إلى أنّ بعض الرذائل لا تندرج في ضمن الأفعال الأخلاقية المستقبحة، بل من الأفضل التخلّي عنها لأسباب تتعلّق بالسلامة البدنية من قبيل الاستمناء، حيث يجوز تحفيز الشباب على تركه حفاظاً على سلامتهم، ومن ثم فالحظر هنا مرتبطة بعلم الطبّ. إذن، الإنسان الذي يروم الحفاظ سلامته البدنية من الأفضل له ترك الاستمناء حفاظاً عليها ولا شأن لهذا الترك بالفضائل أو الرذائل الأخلاقية.

وفيما يأتي نتطرّق إلى بيان الأركان الأساسية لهذه الرؤية الأخلاقية ثمّ نشير إلى الحكمة في تشريع الأخلاق الجنسية الإسلامية التي تختلف عن الأخلاق الجنسية القديمة والحديثة على حدٍّ سواء لكي نثبت للقارئ الكريم بأنّ المدرسة الفكرية الوحيدة التي لها صلاحية حمل راية الريادة في إدارة شؤون البشرية على المستويين الفردي

والاجتماعي، هي المدرسة الإسلامية لا غير، وفي الحين ذاته سيتّضح لنا أنّ الفلسفة الاجتماعية الغربية - ولا سيّما على صعيد الأخلاق الجنسية - ليست سوى هراءٍ وكلامٍ فارغٍ؛ فالغربيون مهما تطوّروا صناعياً وتقنياً، لا يمكنهم التخلّي عن الفلسفة الشرقية في حياتهم حالهم حال أسلافهم.

وفيما يأتي نذكر أهمّ أركان الفكر الفلسفي الغربي في المجال الجنسي ونتناولها بالشرح والتحليل:

1) كلّ إنسانٍ له حرّيةٌ مطلقةٌ لا بدّ من احترامها إلا إذا تجاوز على حقوق الآخرين وحرّياتهم. هذا الكلام يعني أنّ الحرّية لا تضيّق نطاقها إلا حرّيةٌ أخرى.

2) سعادة الإنسان مرهونةٌ بفسح المجال لقابلياته وتنميتها، والسبب في رواج النزعة الأنانية والاضطرابات النفسية يعود إلى كبت الغرائز الباطنية ولا سيّما الجنسية منها.

3) رغبة الإنسان تتزايد إثر منعه من القيام بأمرٍ ما، بل تتأجّج في نفسه الرغبة بذلك لأنّ كلّ ممنوعٍ مرغوبٌ، ولكنّها تتضاءل فيما لو فسح المجال له في فعل ما يشاء وأُبيح له إشباع نزواته الجنسية بحرّيةٍ كاملةٍ، اذ يشعر بالسكون والطمأنينة حينئذٍ. فلو أُريد للإنسان أن لا ينهمك دائماً بالتفكير في القضايا الجنسية وأن يبقى بمأمنٍ من آثارها السلبية، لا بدّ من إزالة جميع القيود وفسح المجال أمامه ليفعل ما يشاء.

نلاحظ مـمّا ذكر أنّ الركن الأوّل فلسفيٌّ والثاني تربويٌّ والثالث نفسيٌّ، وقد استلهمنا هذه الأركان من مجمل آراء المفكّرين الغربيين ومنظومتهم الأخلاقية، إذ لم يبادر أيٌّ منهم إلى تلخيصها في هذه النقاط الثلاثة.

أتباع النظرية الأخلاقية الغربية عدّوا التحرّر الجنسي حقّاً شخصياً ثابتاً لكلّ إنسانٍ وجرّدوه من كلّ طابعٍ اجتماعيٍّ من منطلق أنّ الحرّية الجنسية للفرد لا تمسّ بحرّيات الآخرين، وقالوا إنّ الذريعة الوحيدة لتأطير العلاقات الجنسية بالرابطة الزوجية هي الإنجاب والرابطة الأبوية، فالزوج له حقٌّ في معرفة ولده الذي تنجبه زوجته والزوجة بدورها ملزمةٌ بعدم الإنجاب من غير زوجها ولكنّها حرّةٌ في إقامة علاقاتٍ جنسيةٍ مع من شاءت من الرجال. وقد أكّد هؤلاء المفكّرون على أنّ العلاقات الجنسية كانت خاضعةً لقيودٍ ومحظوراتٍ في قديم الأيام نظراً لعدم وجود وسائل متطوّرة تحول دون حمل المرأة، لذلك وضعت مقرّرات خاصّة لصيانة حقوق الرجل حيث تجسّدت في إلزام الزوجة بمراعاة التقوى والعفاف والوفاء لزوجها؛ ولكن مع تطوّر الوسائل التي تمنع الإنجاب لا يبقى مجالٌ لطرح هذه المحظورات ولا تبقى ذريعةٌ لمنع المرأة من حرّيتها الجنسية.

نشير هنا إلى مسألتين أساسيتين قبل مناقشة الموضوع، إحداهما عدم إمكانية تقييد الحرّية الشخصية بحرّية

الآخرين، والأخرى أنّ العلاقات الجنسية التي نتمكّن من خلالها معرفة النسل البشري، لا صلة لها بالمجتمع والحياة العامّة؛ وبيان الموضوع هو :

أوّلاً: ما هو المعيار الذي يحدّد نطاق حرّية الإنسان التي لا يمكن التغاضي عنها؟

من البديهي أنّ الرغبة النفسية لا يمكن عدّها ركناً أساسياً في هذا المضمار، بل إنّ المعيار الأساسي يتمثّل في القابلية التي أودعت في نفس الإنسان منذ باكورة خلقته لتعينه على طيّ مسيرة الكمال إبّان حياته الدنيوية، أي أنّ رغبة الإنسان محترمةٌ في هذا النطاق فحسب لأنها لا تمسّ بالميزات السامية والقدسية المكنونة في ذاته الإنسانية؛ وفي الحين ذاته ليس من الصواب بمكانٍ إضفاء شرعيةٍ على تلك الرغبات والنزوات التي تسوقه نحو الفناء وتبدّد قابلياته الفطرية. ولا شكّ في أنّ الإنسان منذ باكورة خلقته استودعت في نفسه بعض الرغبات التي يجب علينا احترامها وعدم كبتها، وفي الوقت نفسه هو مكلّفٌ بعدم المساس بحرّيات الآخرين ورغباتهم.

الحرّية هي واحدةٌ من المفاهيم التي اتّخذت كذريعةٍ أساسيةٍ للقدح بالأخلاق المهذّبة من الصميم، اذ تمّ تفسيرها بشكلٍ خاطئ يخدم بعض التوجّهات الفكرية المنحرفة؛ لذلك نجد السيّد برتراند راسل حينما سُئل عمّا إذا كان يؤمن بإحدى المنظومات الأخلاقية، أجاب قائلاً: «**نعم، ولكن من الصعب بمكانٍ عزل الأخلاق عن السياسة، وأنا أعتقد بأنّ علم الأخلاق يجب أن يطرح على وفق الأسلوب الآتي: لنفترض أنّ أحد الناس يروم القيام بفعلٍ مفيدٍ له لكنّه في ذات الحين ذاته يسفر عن إلحاق الضرّر بجيرانه، فعندما يعلم الجيران بذلك يجتمعون ويخاطب بعضهم البعض قائلين: (نحن لا نرضى بما يفعل، ويجب علينا اتّخاذ قرارٍ لردعه عن ذلك)، ومن ثمّ قد ينتهي الأمر إلى تقديم شكوى، وهذا الأمر طبيعيٌّ في المجتمعات البشرية. لذا، فإنّ منهجي الأخلاقي يتمثّل في الدعوة إلى إيجاد انسجامٍ بين المصالح العامّة والخاصّة في المجتمع**».[1] هذا المنهج الأخلاقي من الناحية العملية لا يقلّ شأناً عن المدينة الفاضلة الأفلاطونية، فالسيّد راسل أعرض عن بعض الأصول القدسية التي يعدّها الناس أسمى من مصالحهم ومآربهم الشخصية ويتّخذونها كمعايير تحدّد نطاق رغباتهم الجنسية، اذ ادّعى أنّها محظورات أخلاقية «taboo»، والأمر الوحيد الذي يعدّه مقدّساً هو الإرادة الشخصية التي قال إنّها مطلقةٌ ما لم تمسّ بإرادة الآخرين وحرّيتهم؛ وعلى هذا الأساس طرح عليه الإشكال الآتي: ما هي القدرة التي تقيّد حرّية الفرد مقابل حرّيات الآخرين؟ فأجاب بالقول: «**عندما أحاول المساس بمصالح الآخرين لأجل مصالحي الخاصّة، سوف يتّحدون ضدّي لأجل مصالحهم ومن ثمّ يمنعوني من فعل ما أشاء فأضطرّ للاستسلام أمامهم وأعمل على التنسيق بين رغباتي الشخصية والرغبات العامّة**». يريد راسل بهذا الكلام إثبات أنّ المصالح الخاصّة تعدّ وازعاً

[1] - برتراند راسل، جهاني كه من مي شناسم (باللغة الفارسية)، ص 64 - 65.

للحفاظ على المصالح العامّة، وهنا يتّضح لنا عقم فلسفته الأخلاقية وعجزها عن تفسير حقائق الكون.

يمكن عدّ نظرية برتراند راسل صحيحةً فيما لو تصوّرنا أنّ الناس لديهم القابلية على الاتّفاق فيما بينهم حول جميع الخلافات وأنّهم مستعدون دائماً لردع كلّ من يتجاوز على القانون بحيث لا يتمكّن أيّ فردٍ من اتّخاذ قراراتٍ تتعارض مع مصالح الأكثرية، أي إنّ نظريته تكون صحيحةً إن وُجد مجتمعٌ تتكافأ فيه القوى ولا مجال فيه لطغيان رأي على غيره بحيث يتمكّن الإنسان الضعيف من اتّخاذ قرارٍ صائبٍ يتمكّن من تطبيقه بحرّيةٍ مقابل آراء الأكثرية التي هي أقوى منه أو مقابل آراء الشخصيات التي لها نفوذٌ واسعٌ في مجتمعه. ولكن هل هذا الأمر تحقّق في أحد المجتمعات طوال تأريخ البشرية؟ فهل هو ممكنٌ في ظلّ مختلف التوجّهات والرغبات الشخصية والجماعية؟ وهل أنّ الضعيف قادرٌ حقّاً على اتّخاذ قرارٍ يتعارض مع رغبة الأكثرية ومصالحها أو مصالح من هو أقوى منه؟ من المؤكّد أنّ الذي يتجاوز على حقوق الآخرين بالقهر والإجبار يعرف حقّ المعرفة أنّه مقتدرٌ وأن لا أحد قادرٌ على مواجهته.

الأخلاق التي يدعو إليها راسل يمكن تطبيقها فقط على الضعفاء الذين يشعرون بالخشية من سلطة الأقوياء ولا يتمكّنون من التجاوز على حرّياتهم، لكن لا يمكن تطبيقها على الأقوياء الذين يقمعون الضعفاء ويتجاوزون على حقوقهم من دون أن يراود هواجسهم أيّ شعورٍ بالخشية؛ لذا نلاحظ أنّ فلسفة راسل الأخلاقية لا تقبّح تصرّفاتهم هذه ولا تلزمهم بضرورة التنسيق بين مصالحهم الخاصّة والمصالح العامّة. لا ريب في أنّ هذا المنهج الأخلاقي يعدّ أفضل ذريعةٍ لتبرير الاستبداد والدكتاتورية، وما يثير الاستغراب أنّ السيّد راسل رفع شعار الحرّية والدفاع عن حقوق الضعفاء منذ سطوع نجمه في عالم الفكر الغربي حتّى وفاته، إلا أنّ مبانية الفلسفية الأخلاقية تنصبّ في خدمة الطغيان والدكتاتورية؛ وهذا الأمر معهودٌ في الفلسفة الغربية، فكثيراً ما نلاحظ فيلسوفاً يدعو إلى مبادئ أخلاقية سامية لكنّ الأصول الفلسفية التي يتبنّاها ويدافع عنها تتعارض مع دعوته هذه.

ثانياً: ما هي الحدود الفردية (الشخصية) والاجتماعية (العامّة) في الزواج؟

لا ريب في أنّ الزواج يضمن للإنسان تحقيق متعةٍ شخصيةٍ، وهذا هو الوازع الذي يدعوه لاختيار زوجةٍ، إذ إنّ الحياة الزوجية تضمن له الاستقرار واللذّة، لذا فإنّ الرجل والمرأة يدركان جيداً أنّ أفضل لذّةٍ جنسيةٍ من الممكن أن تتحقّق في رحاب العلاقة الزوجية المشتركة التي يتمّ على أساسها بناء أُسرةٍ سعيدةٍ، ويعرفان حقّ المعرفة أنّ إقامة العلاقات الجنسية في إطار النشاطات الاجتماعية العامّة كمحيط العمل والشوارع والأسواق والأندية والحدائق العامّة ليست سوى لذّةٍ بدنيةٍ عابرةٍ ذات آثارٍ سلبيةٍ جمّةٍ. لذلك أكّدت التعاليم الإسلامية على النمط الأوّل من العلاقات الجنسية ودعت الزوجين إلى توفير بيئةٍ مناسبةٍ في رحاب الأسرة بغية تحقيق

أكبر قدرٍ من اللذّة الجنسية الزوجية وإشاعة السعادة في الحياة، وفي الحين ذاته عدّت البيئة الاجتماعية نطاقاً للعمل والنشاطات الحياتية الأخرى وليست مناسبةً بتاتاً لمزاولة النشاطات الجنسية، لذلك حرّمت الاحتكاك بين الرجل والمرأة الأجنبيين بدنياً، بل حظرت النظرة المثيرة للريبة بينهما أيضاً ولم تسمح للمرأة بالتبرّج لغير زوجها أو في الملأ العام.

من المؤسف أنّ مجتعاتنا الإسلامية اليوم تقلّد الثقافة الغربية تقليداً أعمى رغم أنّها تتبنّى النمط الثاني في العلاقات الجنسية، فالغربيون أخرجوا اللذّة الجنسية من إطار الأسرة المحترم إلى الملأ العام، وهم اليوم يدفعون ثمن هذا التصرّف غير الأخلاقي حيث تعالت الأصوات الداعية إلى التزام جانب الحياء ومراعاة العفّة الاجتماعية ولا سيّما بعد أن شاهدوا تطوّر بعض البلدان الشيوعية التي أقدمت على تغيير هذه السنّة الذميمة لتحول دون إهدار جهود الطاقات الشابّة في اللهو واللعب.

إن ادُّعي أنّ السرور في الحياة لا يتحقّق إلا في ظلّ التصرّفات الشهوانية وقيل إنّ أكثر إنسان لذّةً في الحياة هو من يمتلك ثروةً ويوفّق لممارساتٍ جنسيةٍ متنوّعةٍ وكثيرةٍ من منطلق أنّ النشاطات الشهوانية تفسّر بصفتها نزوات حيوانية؛ فالإنسان حينئذٍ سوف يتمتّع بلذّةٍ أكثر عند مزاولة علاقاته الجنسية خارج نطاق أسرته وفي الملأ الاجتماعي العام، إذ إنّ هذه هي النتيجة الطبيعية للقاعدة المذكورة. ولكن لو تصوّرنا ذلك التلاحم الروحي المثالي بين الزوج والزوجة والعواطف الجيّاشة التي تجمع بينهما والتي تدوم معهما حتى سنّ الشيخوخة الذي تضمر فيه النشاطات الجنسية، فسوف ندرك قيمة الحياة الحقيقية النزيهة ونعير لها أهميةً أكثر، وإذا أذعنّا بأنّ الرابطة الجنسية بين الزوجين الوفيين لبعضهما أرقى وأسمى وأكثر لذّةً من الروابط غير المشروعة، سوف لا نبادر مطلقاً إلى إقامة علاقاتٍ جنسيةٍ غير مشروعةٍ خارج إطار هذه الرابطة المقدّسة.

وتجدر الإشارة هنا إلى الأبعاد الاجتماعية الهامّة للعلاقات الزوجية، فهي لا تقتصر على اللذّة الجنسبة بين الزوجين فقط، بل إنّ الأسرة يترعرع في رحابها الأبناء الذين هم بناة المستقبل وأمل المجتمع، وهم الذين سيتولّون مهمّة تربية الأجيال اللاحقة، لذا لا بد من أن يلمسوا حنان الوالدين لكي تتوارثه منهم الأجيال اللاحقة، فالعواطف الاجتماعية والإنسانية إنّما تنشأ في رحاب الأسرة والوالدان بدورهما يشذّبان أحاسيس طفلهما في إطار علاقةٍ حميمةٍ مشروعةٍ لا تحفّها أيّة شائبةٍ.

حينما نروم إثارة أحاسيس شخصين إزاء بعضهما البعض نقول لهما إنّ أبناء الوطن الواحد أعضاء بدنٍ واحدٍ وتربطهما علاقة أخوّةٍ وكأنّهما أبناء أسرةٍ واحدةٍ، والقرآن الكريم بدوره شبّه الصلة بين المؤمنين برابطة الأخوّة

في قوله تعالى: «**إِنَّمَا الْمُؤْمِنونَ إِخْوَةٌ**».[1] نعم، إنّ علاقات الأخوّة لا تنشأ فقط من الروابط الأسرية، فالأخوان الحقيقيان هما المحبّان لبعضهما البعض واللذان يترعرعان في رحاب حياةٍ تحفّها المحبّة والوئام، وعلى هذا الأساس تشيع المودّة في المجتمع ومن ثمّ يمكن القول بضرسٍ قاطعٍ إنّ الأسرة هي دعامة الحياة الاجتماعية المثلى وزوالها يعني زوال المجتمع واضمحلال المودّة والوئام فيه.

يقول بعضهم إنّ العدل يسود في المجتمعات الأوروبية إلا أنّ العواطف ضئيلةٌ فيها ولا تكاد تكون موجودةً حتّى بين الأخ وأخيه والوالد وولده، وهذه الظاهرة تختلف تماماً عمّا عليه الحال في البلدان الشرقية؛ ولكن ما السبب في ذلك؟ الإجابة واضحةٌ، فالعواطف والأحاسيس إنّما تتسامى في ظلّ بيئةٍ أسريةٍ تحفّها المودّة والوئام، وهذا الأمر غير موجودٍ في المجتمعات الغربية حيث تنعدم العلاقات الحميمة بين الأزواج ولا تربطهم علاقاتٌ زوجيةٌ تصونهم من إقامة علاقاتٍ مع الغرباء، فكلّ واحدٍ من الزوجين حرٌّ في الارتباط جنسياً كيفما يشاء ومع من يشاء من دون قيدٍ وشرطٍ.

استناداً إلى مبدأ ضرورة تنمية القابليات الكامنة في باطن الإنسان، فالتربية المثلى التي تضمن السعادة للفرد والمجتمع على حدٍّ سواء هي تلك التي تزدهر في رحابها جميع القابليات المشار إليها وتتجلّى في جميع أقواله وأفعاله. لا شكّ في أنّ تنمية القابليات الفطرية تبعث السرور في نفس الإنسان وتزيد من نشاطه وحيويته، كما أنّها سببٌ في حدوث اتّزانٍ في شخصيته وطمأنينة نفسه؛ وبطبيعة الحال فإنّ ثمرة ذلك تنعكس على المجتمع بأسره فينعم الناس بالراحة والطمأنينة، في حين أنّ كبت هذه القابليات يسفر عن حدوث أمورٍ لا تُحمد عقباها ويجعل الإنسان مضطرباً غير مستقرّ البال وقد ينتهي به الأمر إلى الانحراف وارتكاب الجرائم.

قيل إنّ الأخلاق الجنسية القديمة كانت سبباً في كبت القابليات الفطرية وبما فيها الغريزة الجنسية نظراً لأنها عدّت علاقة الحبّ بين الرجل والمرأة جريمةً لا تُغتفر، لذلك ظهرت أخلاقٌ جنسيةٌ جديدةٌ تحترم العلاقات الجنسية ولا تمنع الحبّ، لذلك رجّحها بعضهم من منطلق أنّها لا تتعارض مع رغبات الإنسان الباطنية. لأجل بيان الوجهة الحقيقية في الرأيين المذكورين، لا بدّ لنا من تسليط الضوء على النقاط الأساسية الآتية:

1) موقف التعاليم الأخلاقية الإسلامية من تنمية القابليات الذاتية للإنسان.

2) معنى قتل النفس.

3) الأخلاق الجنسية الحديثة تعدّ أهمّ عاملٍ لاضطراب الغرائز وتحول دون ازدهار القابليات الباطنية.

---

[1] - سورة الحجرات، الآية 10.

4) معنى الديمقراطية في الأخلاق.

5) مقارنة الأخلاق الجنسية مع الأخلاق الاقتصادية والسياسية.

6) ماهية المجتمع والمحبّة.

7) بناء الشخصية على ضوء غريزة المحبّة.[1]

- الأخلاق الإسلامية والنموّ الطبيعي

نحن نؤيّد الرأي القائل بضرورة تنمية القابليات الفطرية وعدم كبتها، ولو أنّ الآخرين تمكّنوا من إثبات صحّة هذا القول من منطلق آثاره الإيجابية وتلك الآثار السلبية التي تترتّب على كبته، فإنّنا إضافةً إلى هذا الاستنتاج نثبته ببرهانٍ لـمّـيٍّ، إذ نعتقد بأنّ الله عزّ وجلّ لم يخلق شيئاً عبثاً لا في بدن الإنسان ولا في قابلياته الباطنية، لذا من الواجب بمكانٍ الحفاظ على هذه القابليات والسعي لتنميتها وصيانتها من كلّ نقصٍ وخللٍ كمساعينا التي نبذلها للحفاظ على سلامة أعضائه البدنية وتنميتها بشكلٍ متواصلٍ عن طريق توفير الغذاء المناسب له. إذن، لا يوجد أدنى شكٍّ في وجوب تنمية القابليات بشكلٍ عامٍّ، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مصطلح «تربية» الذي استخدمه القدماء يدلّ على نفس هذا المعنى؛ لذلك فالبحث في هذا المضمار لا يتمحور حول ما إن كانت هناك ضرورةٌ لتنمية هذه القابليات أو لا، بل المسألة الأساسية تكمن في معرفة السبيل الصائب لتنميتها من دون حدوث أيّ نقصٍ وخللٍ. نحن نعتقد بأنّ تنمية القابليات بشكلٍ طبيعيٍّ وبما فيها القابليات الجنسية، إنّما يتسنّى على ضوء مراعاة الأحكام والمقرّرات الإسلامية، وفي غير هذه الحالة يغرق المجتمع في غياهب الضلال والانحراف ولا يجد سبيلاً سوى كبت الغرائز.

- قتل النفس

الإسلام لا يدعو بتاتاً إلى كبت القابليات الفطرية، وإنّما يؤكّد على ضرورة السيطرة على جموح النفس الأمّارة وكبتها، فقد أثبتنا سابقاً أنّ هذه الطبيعة النفسانية هي السبب في طغيان الاضطراب والتزلزل على ضمير الإنسان.

السبب في ضرورة كبح جموح النفس الأمّارة يعني إطفاء هيجان الفتنة والطغيان في القابليات الباطنية، ومن الطبيعي أنّ هذا الأمر ليس بمعنى القضاء على الإنسان أو المجتمع، بل يراد منه اجتثاث مصدر المساوئ.[2]

---

[1] - مرتضى مطهّري، اخلاق جنسي در اسلام وجهان غرب (باللغة الفارسية)، ص 18 - 38.

[2] - المصدر السابق، ص 31 - 58.

- الأخلاق الجنسية الحديثة واضطراب الغرائز

الأخلاق التي روّج لها برتراند راسل وأمثاله بصفتها أخلاقاً جديدةً قد أثمرت عن جموح الغرائز الحيوانية والنزوات الشهوانية أكثر مـمّا مضى، لذا فالتشكيك الذي أثاروه حول الأخلاق القديمة يرد أيضاً على منظومتهم الأخلاقية الخاوية التي روّجوها في المجتمعات البشرية.

عالمنا المعاصر يشهد ظواهر أخلاقية مستهجنة أسفرت عن حدوث مشاكل اجتماعية جمّة استقطبت اهتمام علماء الاجتماع، فالشباب في هذه الآونة يتنصّلون بشكلٍ ملحوظٍ عن الزواج والنساء بدورهنّ أصبحن يشعرن بالاشمئزاز من الحمل والإنجاب وأمسين يولين أهميةً أكثر لوظائفهنّ الإدارية ويهملن واجباتهنّ المنزلية؛ لذلك لا نجد علاقات زوجية تغرس روح الوحدة والوئام بين الزوجين سوى تلك التي تنشأ في رحاب الأخلاق القديمة وهي بطبيعة الحال ضئيلةٌ جدّاً في عصرنا الراهن مقارنةً مع الأزمنة السالفة. كما شاعت في العصر الحديث ظاهرةٌ اجتماعيةٌ تؤرّق البشرية جمعاء، ألا وهي حرب الأعصاب - الحرب النفسية - الأمر الذي زاد من الاضطرابات النفسية وأشاع القلق بين جميع الطبقات الاجتماعية؛ لكنّ بعض الباحثين عزوا ذلك إلى التطوّر التقني عادّين أنّه يقتضي كلّ ما يحدث ولا حيلة للإنسان من الاستسلام للواقع، أي إنّهم أغلقوا جميع منافذ العودة إلى الأصالة الخلقية. لو تتبّعنا الموضوع بحذافيره لأدركنا عقم هذه الآراء الواهية، فالتطوّر التقني لا يعدّ ذريعةً للتخلّي عن الأخلاق الفاضلة ويمكن تشبيه زعمهم بهذا بضرورة اضمحلال النشاطات الزراعية بعد تشييد المصانع والمعامل الضخمة، في حين أنّ الحقيقة على خلاف ذلك إذ كلّما تطوّرت الصناعة تجد البشرية نفسها بحاجة ماسّةٍ أكثر إلى الزراعة؛ لذا يمكن القول إنّ هذا الابتعاد المؤلم عن الأخلاق الفاضلة سببه حدوث ثورةٍ فكريةٍ يقودها بعض المفكّرين المعاصرين الذين أسهموا بشكلٍ مشهودٍ في هذه المعاناة التي دكّت مضاجع المجتمعات البشرية.

إنّ أقوال برتراند راسل زاخرةٌ بالتضادّ والتناقض، فأحياناً نجده يتحدّث عن الحرّية الجنسية ويدافع عنها بتعصّبٍ وقد ذكرنا بعضها آنفاً، وأحياناً أخرى يدعو إلى وضع قيودٍ اجتماعيةٍ عليها؛ ومن المؤكّد أنّ إشباع الغريزة الجنسية من دون قيدٍ وضابطةٍ وعدم كبح جموحها عبر تجاهل جميع المعايير الأخلاقية الأصيلة، هي أمورٌ تختلف بالكامل عن إشباعها على وفق قيودٍ وضوابط على ضوء المعاييرة الأخلاقية الأصيلة، ففي هذه الحالة لا يتجاوز الإنسان على أصول العفاف والتقوى؛ بل إنّ الإشباع الحقيقي للغريزة الجنسية لا يتحقّق إلا في هذا المضمار حيث يتمكّن الإنسان على هذا الأساس من الشعور بالطمأنينة وتستقرّ حالته النفسية من دون أن ينتابه إحساسٌ بالكبت والحرمان ناهيك عن أنّه يمسي قادراً على كبح جموح غرائزه وفي الحين ذاته يفسح المجال له لتنمية قابلياته بأمثل شكلٍ.

إحدى الخصال التي تميّز الإنسان عن الحيوان تتمثّل في أنّ الأوّل لديه نوعان من الرغبات الغريزية، فمنها رغباتٌ صادقةٌ وأخرى كاذبةٌ. الرغبات الصادقة هي التي تقتضيها طبيعة الإنسان لكونها مستودعةٌ في باطنه، وتلبيتها ضروريةٌ لصيانة ذاته من الانحراف وتمكينها من تنظيم شؤونها الجنسية؛ فالحاجة إليها تناظر الحاجة إلى الماء والطعام. لا شكّ في أنّ كلّ حاجةٍ نفسيةٍ وبدنيةٍ لها حكمةٌ وغايةٌ خاصّةٌ، لذا قد تطرأ على الإنسان رغباتٌ وهميةٌ خارج الإطار المذكور كما لو أفرط في الأكل والشرب خارج نطاق حاجته الواقعية. بعض الرغبات الجنسية الجامحة غالباً ما تتجلّى على شكل تعطّشٍ نفسيٍّ لا يمكن إشباعه مطلقاً في حين أنّ الرغبات والغرائز الطبيعية يمكن إشباعها من دون الحاجة إلى تجاوز الأعراف والأصول الأخلاقية.

راسل وسائر المفكّرين الذين فنّدوا الأخلاق القديمة وطرحوا منظومةً أخلاقيةً جديدةً بغية تنمية القابليات البشرية وعدم كبح الغرائز الجنسية، قد ارتكبوا خطئاً فادحاً لكونهم تجاهلوا أنّ الإنسان يختلف عن الحيوان اختلافاً جذرياً، لذلك لم يدركوا أنّ منهجهم الأخلاقي الجديد لا يشبع نهم بني آدم وشرههم، إذ إنّهم بطبيعهم لا يتوقّفون عند حدٍّ في السعي وراء امتلاك الثروات ولا يتورّعون عن فعل شيءٍ للتسلّط على رقاب بني جلدتهم سياسياً ولا يكتفون بما يشبع رغباتهم الجنسية الحقيقية ويطمحون إلى الأكثر كلّما فسح لهم المجال وأزيحت القوانين والأعراف الأخلاقية من طريقهم. لقد تصوّر هذا المفكّر أنّ وضع حدٍّ وقيدٍ للغريزة الجنسية يتسبّب في حدوث مشاكل نفسية وبدنية للإنسان وشبّهوا هذا الأمر بمنعه عن التبوّل الذي يسبب حدوث حصرٍ في المثانة ويوقعه في مشاكل بدنيةٍ لا تحمد عقباها؛ ولكنّ الواقع على خلاف هذه المزاعم تماماً، فلو شبّهنا الغريزة الجنسية أو غريزة حبّ المال والمناصب بحاجة الإنسان إلى إفراغ مثانته من البول، سوف نقع في خطأ فادحٍ وندخل في متاهاتٍ لا مخرج منها إثر تجاهلنا للفوارق الجلية بين الأمرين.

إن كان الإنسان على صعيد الغرائز الطبيعية نظير الحيوان الذي يتشبّع غريزياً عند مزاولة العلاقات الجنسية، لما احتاجت المجتمعات البشرية إلى قوانين سياسية ولا اقتصادية، ولا حتّى جنسية أو أخلاقية أو اجتماعية، إذ إنّ تشبّعه كافٍ لحلحلة جميع مشاكل حياته دون الحاجة إلى كلّ تلك النقاشات المحتدمة والقوانين المتضاربة المطروحة من قبل جميع المدارس الفكرية؛ إلا أنّ الواقع على خلاف هذا الأمر تماماً، إذ لا يوجد مجتمعٌ بشريٌّ خارجٌ عن نطاق الأعراف والقوانين في شتّى المجالات المشار إليها، ناهيك عن أنّ البشرية جمعاء منذ باكورتها دعت إلى تشذيب العلاقات الجنسية ووضع حدٍّ للجموح الغريزي عبر مراعاة التقوى والأخلاق.[1]

---

[1] - المصدر السابق، ص 64 - 68.

- الحبّ والعفاف

مبحث الحبّ والعفاف هو أحد المباحث المرتبطة بمسألة الغرائز الجنسية، لذا علينا معرفة الظروف الملائمة لتنمية القابليات السامية والطبيعية، فهل هناك مقرّراتٌ أخلاقيةٌ حاكمةٌ على روح بني آدم بحيث تكون المرأة في رحابها درّةً ثمينةً ليست في متناول أيدي الرجال؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يجب تفعيل هذه المقرّرات بشكلٍ جادٍّ أو أنّ الجنسين مطلقا العنان في تصرّفاتهما كي يفعلا ما يشاءان دون قيدٍ وحدٍّ حتّى وإن أسفر ذلك عن الإباحية وتدنيس العفاف والحياء؟

لا يختلف اثنان في أنّ الأجواء التي يصطلح عليها اليوم بأنّها متحرّرةٌ تحول دون ظهور علاقات حبٍّ عذريٍّ بين الجنسين لأنّ المرأة في ظلّها مجرّد وسيلةٍ لإشباع النزوات الحيوانية للرجال.[1]

في كتابه (الزواج والأخلاق) خصّص برتراند راسل فصلاً تحت عنوان الحبّ الرومانسي، ومن جملة ما ذكره فيه ما يأتي: «**المعشوقة في الحبّ الرومانسي تعدّ نفسها ذات شأنٍ كبيرٍ ولا بدّ لعاشقها من بذل المستحيل للاستحواذ على قلبها، لذلك أعار الرجال أهميةً بالغةً للنساء إثر هذه الحالة النفسية التي تراود هواجسهنّ**».[2] وقال أيضاً: «**من المؤسف أنّ الفنّ يصوّر للرجال أنّهم قادرون على امتلاك قلوب النساء بسهولةٍ، لكنّهم في الواقع يواجهون مصاعب جمّة على هذا الصعيد، ولا أعني في كلامي هذا أنّ الأمر مستحيلٌ عليهم. حينما يكون الإنسان متحرّراً بالكامل من الناحية الأخلاقية فهو يمسي قادراً على إقامة علاقة حبٍّ رومانسيةٍ اعتماداً على ميزاته الشخصية التي تمكّنه من امتلاك قلب معشوقته، وفي هذه الحالة قلّما يكون بحاجةٍ إلى مشاعره الجيّاشة**».[3] كما قال في السياق ذاته: «**الذين أعرضوا عن الفكر المتخلّف يطرحون الحبّ بين الجنسين في إطارٍ آخر ينسجم مع ما ذهبنا إليه، فإذا لاحظ الرجل أن لا رادع يردعه أخلاقياً سوف ينصاع لنزواته الجنسية بالكامل وتتجرّد نفسه عن أيّ شعورٍ وعاطفةٍ تجاه المرأة، بل قد يشعر بالحقد عليها**».[4] نلاحظ في هذا النصّ أنّ راسل يولي أهميةً للأخلاق الفاضلة، ولكن ما هو مراده منها؟ فهو يرفض العمل على أساس العفّة والتقوى، ناهيك عن أنّه لا يعدّ الزواج عقبةً أمام الزوجين للارتباط بالغير جنسياً ويؤكّد فقط على أنّ الزوجة مكلّفةٌ بعدم الإنجاب من غير زوجها وفيما سوى ذلك يحقّ لها ممارسة الجنس مع من تشاء من دون أيّ محذورٍ شرعيٍّ أو قانونيٍّ، كما أنّه يرفض الاغتصاب ويدعو إلى علاقاتٍ جنسيةٍ برضا الطرفين؛ كما لا يرى أنّ الأخلاق تعني تحقيق مصالح شخصية منسجمة مع

---

[1] - المصدر السابق، ص 80 - 81.

[2] - برتراند راسل، زناشوئي واخلاق (باللغة الفارسية)، ص 35.

[3] - المصدر السابق، ص 39 - 40.

[4] - المصدر السابق، ص 64.

المصالح الاجتماعية. إذن، ما هو رأيه الحقيقي بالأخلاق الفاضلة التي تردع متبنّياته هذه؟!

من البديهي أنّ الأجواء الجنسية المشتركة التي دعا إليها راسل ومن حذا حذوه تقضي على الحبّ بالمعنى الحقيقي الذي طرحه الفلاسفة وعدّوه ذروةً للحياة ودواءً لكلّ داءٍ نفسيٍّ، إذ من المؤكّد أنّ هذه الأجواء المبتذلة لا تبقي للعشق العذري أيّ معنى، ذلك العشق الذي عدّه الحكماء القدامى بأنّ من يخلو قلبه منه ليس أهلاً لأن يكون إنساناً.[1]

- الزواج المؤقّت من وجهة نظر راسل

قال برتراند راسل في كتابه (الزواج والأخلاق): «**لو كان تفكيرنا صحيحاً لأدركنا أنّ العلاقات الجنسية المتنوّعة تصون كيان الأسرة وتحفظ سلامة بناتنا ونسائنا، وحينما طرحت هذه الفكرة من قبل لوكي في عهد فكتوريا، استاء دعاة الأخلاق أيّما استياءٍ لكونهم لم يدركوا حقيقة الأمر وفي الحين ذاته عجزوا عن دحض هذه الفكرة وإثبات عدم صوابها، فغاية منطقهم هو أنّ الناس إذا اتّبعونا لما شاعت الفاحشة! إنّ هؤلاء يعرفون حقّ المعرفة أن لا أحد يعبأ بكلامهم**». هذا الكلام يعكس حقيقة الأطروحة الغربية التي روّج لها المفكّرون الغربيون للتخلّص من خطر الرجال والنساء العاجزين عن الزواج الدائم.[2] يا ترى إذا ما طُبّقت هذه الأطروحة وبادرت النسوة التعيسات بتحمّل عبء هذا «الواجب الاجتماعي» بزعم راسل وأمثاله، فهل ستبقى لهنّ كرامةٌ في المجتمع؟! وهل يسلمن من الإهانة والتحقير وتحفظ إنسانيتهنّ كسائر الناس؟!

أفرد برتراند راسل في كتابه فصلاً تحت عنوان (الزواج التجريبي) ومن جملة ما قاله فيه: «**القاضي ليندسي الذي كان رئيساً لمحكمة دِنفر لفترةٍ طويلةٍ واطّلع عن كثبٍ على حقائق كثيرة، اقترح مشروعاً اجتماعياً سمّاه (زواج الصداقة) لكن من المؤسف أنّه خسر بهذا الافتراح منصبه الرسمي وذلك لأنّ المسؤولين الأمريكان لاحظوا من كلامه هذا أنّه يهتمّ بسعادة الشباب أكثر من اهتمامه بالشعور بالإثم!**

هذا المشروع الاجتماعي الذي اقترحه شخصٌ ملتزمٌ وحكيمٌ، يهدف في الحقيقة إلى إيجاد استقرارٍ في العلاقات الجنسية، حيث أدرك أنّ المشكلة الأساسية في الزواج المتعارف هي الفقر المالي، فليس إنجاب الأطفال وحده يتطلّب امتلاك الرجل لثروةٍ ماليةٍ، بل إنّ التكفّل بمعيشة المرأة بطبيعة الحال يتطلّب ذلك أيضاً. على هذا الأساس استنتج أنّ الأرجح للشباب اللجوء إلى زواج الصداقة الذي يختلف عن الزواج المتعارف من ثلاث نواحٍ، هي:

---

[1] - مرتضى مطهّري، اخلاق جنسي در اسلام وجهان غرب (باللغة الفارسية)، ص 84 - 86.

[2] - بإمكان القرّاء الكرام معرفة النظرية الإسلامية حول الزواج المؤقّت في كتاب الشهيد مرتضى مطهّري (نظام حقوق المرأة في الإسلام).

أوّلاً: ليس الهدف منه إنجاب الأطفال.

ثانياً: ما دامت الزوجة الشابّة لم تنجب أطفالاً وليست حاملاً، فالطلاق يصبح أمراً ميسّراً برضا الطرفين.

ثالثاً: المرأة المطلقة تستحقّ نفقةً للتغذية...

إنّني متأكّد من صواب هذا المشروع الاجتماعي الذي طرحه ليندسي، ولو أنّ القانون قبله لكان له تأثيرٌ ملحوظٌ على تحسين واقع الأخلاق في المجتمع».

زواج الصداقة الذي المطروح من قبل ليندسي وراسل يختلف بنحوٍ ما عن الزواج المؤقّت الذي أقرّته الشريعة الإسلامية، إلاّ أنّه ينمّ عن أنّ بعض المفكّرين قد أدركوا صعوبة الزواج المتعارف - الدائم - في بعض الحالات وعجزه عن تلبية جميع متطلّبات المجتمع.[1]

- تعدّد الزوجات

ذكرنا آنفاً أنّ برتراند راسل عدّ الزواج الشرعي سبباً لحرمان كثير من النساء من حقوقهنّ، إذ ليست كلّ امرأةٍ قادرةً على أن ترتبط بزوجٍ دائمً، أو بعضهنّ قد لا يرغبنّ في تقييد أنفسهنّ بهذا النمط من الزواج، ومن ثم سيحرمن من إنجاب الأطفال؛ وعلى هذا الأساس اقترح بأن يُـمنحن الحرية في بناء علاقاتٍ مع من شئن الرجال وإنجاب أطفالٍ مجهولي الآباء. أمّا بالنسبة إلى نفقة الأطفال الذين يولدون جرّاء هكذا علاقاتٍ، فقد عدّ الحكومة مكلّفةً بتوفير نفقات الحوامل حين حملهنّ وبعد ولادتهنّ، حيث قال: «**عدد النساء في بريطانيا أكثر من الرجال بواقع مليوني نسمةٍ، وحسب أصول العرف الاجتماعي في هذا البلد - عرف الزوجة الواحدة - لا بدّ لهنّ من البقاء عقيماتٍ طوال حياتهنّ، وهذا الأمر يعدّ حرماناً مؤلماً**»، وقال أيضاً: «**قانون الزوجة الواحدة أساسه افتراض تساوي أعداد النساء والرجال في المجتمع، ولكن عندما لا يتحقّق التساوي، فالقواعد الحسابية تثبت لنا أنّ كثيراً من المواطنين غير المتزوّجين سوف تسلب حقوقهم، وإن أردنا زيادة أعداد النسمات فهذا الحرمان سيتجلّى في الإطار العام إضافةً إلى تحقّقه على الصعيد الخاصّ**». نعم، هذا هو اقتراح أحد أبرز فلاسفة القرن العشرين لوضع حلٍّ لمعضلةٍ اجتماعيةٍ في غاية الأهمية، في حين التعاليم الإسلامية سوّغت للرجل المتمكّن مالياً وبدنياً وأخلاقياً بأن يتكفّل بأكثر من امرأةٍ واحدةٍ، حيث يحقّ له الزواج من امرأةٍ ثانيةٍ شريطة أن لا يميّز بينها وبين ضرّتها ولا بين أولاد الزوجتين، والزوجة الأولى بدورها مكلّفةٌ بالتنازل عن بعض حقوقها لأختها في الإنسانية من منطلق واجبها الاجتماعي فتتقبل هذه الشراكة التي هي في الواقع أهمّ شراكةٍ في الحياة الاجتماعية. أمّا فيلسوف القرن

---

[1] - مرتضى مطهّري، نظام حقوق زن در اسلام (باللغة الفارسية)، ص 61 - 63.

العشرين فيقترح أن تبادر العازبات من النساء إلى استمالة أزواج النساء الأُخريات نحوهنّ بصورةٍ غير شرعيةٍ كي ينجبن أطفالاً ويلزم الحكومة بأن تتكفّل بإعالة الأطفال الذين يولدون من هذه العلاقات غير الشرعية.

يمكن القول إنّ برتراند راسل يعدّ ارتباط المرأة بالرجل وسيلةً لتوفير ثلاثة أشياء لها:

الأوّل: تلبية حاجتها الجنسية من خلال ذكائها وأُنوثتها.

الثاني: إعانتها على إنجاب الأطفال عبر إقامة علاقاتٍ جنسيةٍ مع أزواج نساءٍ أُخريات.

الثالث: توفير نفقاتها عبر اللجوء إلى المؤسّسات الحكومية المختصّة.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ راسل لا يعير أهميةً لتلك العواطف الجياشّة بين الرجل والمرأة، اذ لم يشر إلى حاجة المرأة لهذا الأمر الضروري في الحياة البشرية، كما أنّه لم يتطرّق إلى حاجتها الماسّة لدعم الرجل وتكفّله لها من مختلف نواحي الحياة، لكنّه للأسف سلّط الضوء على العلاقات بين الرجل والمرأة من الناحية الجنسية فقط.

الأمر الهامّ الآخر الذي لم يوليه هذا الفيلسوف أهميةً هو حالة الضياع والتعاسة التي سيعيشها الطفل الذي لا يعرف والده، فكل طفلٍ، بل كلّ إنسانٍ بطبعه محتاجٌ إلى أن يعرف والديه، والأبناء عادةً ما تنتابهم رغبةٌ جامحةٌ في العواطف الصادقة من قبل الأبوين، وقد أثبتت التجارب أنّ الأمّ التي لا تعرف والد طفلها ولا تنتهل من محبّته وحنانه فهي تكون عاجزةً عن إفاضة المحبّة والعاطفة على طفلها كما ينبغي. إذن، كيف يمكن تدارك هذا النقص في المحبّة والعطف؟ ويا ترى هل يمكن للدولة أن تعوّض المرأة عن عواطف الرجل وحنانه؟!

وقد أعرب السيّد برتراند راسل عن قلقه الشديد فيما لو رفض القانون اقتراحه المذكور، اذ عدّ رفض هذا الحلّ يعني بقاء الكثير من النساء عقمياتٍ إثر حرمانهنٍ من الإنجاب؛ لكنّه يعرف حقّ المعرفة أنّ البريطانيات العازبات لا يطقن تطبيق هذا القانون وبادرن بأنفسهنّ إلى حلّ مشكلة عزوبتهنّ وإنجاب أطفالٍ مجهولي الأب من دون أن يلجأن إلى القانون.[1]

قال برتراند راسل في كتابه (الزواج والأخلاق): «**كثير من الناس في عصرنا الراهن يعتقدون بأنّ الحبّ عبارةٌ عن تبادلٍ منصفٍ للمشاعر، وهذا الأمر وحده كافٍ لرفض تعدّد الزوجات ناهيك عن سائر الأسباب**». يا ترى ما الضرورة لأن يكون التبادل المنصف للمشاعر أمراً احتكارياً، فهل أنّ حبّ الوالد لأولاده ومحبّة الأولاد له هو تبادلٌ غير منصفٍ للمشاعر؟ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مودّة الأب لأولاده أسمى من مودّة الأولاد له.

---

[1] - المصدر السابق، ص 413 - 415.

وما يثير العجب أنّ هذا الكلام صدر من رجلٍ نصح الأزواج باحترام علاقات زوجاتهم مع الرجال الآخرين وحفّزهم على عدم منعهنّ من إقامة علاقاتٍ جنسيةٍ مع الغرباء، كما نصح الزوجات في المقابل بعدم منع أزواجهنّ من إقامة علاقاتٍ مع نسوةٍ أخريات. بناءً على هذا، هل يرى راسل أنّ تبادل المشاعر بين الزوجين أمراً منصفاً أو أنّ الأمر على عكس ذلك؟![1]

ونقرأ في سيرة هذا المفكّر المعروف بمعارضته الشديدة لتعدّد الزوجات ما يأتي: «**في المرحلة الأولى من حياته تأثّر غاية التأثّر بجدّته وبامرأتين أُخريين إحداهما زوجته الأولى (أليس) والأخرى صديقته (أوتلين موريل) التي كانت من النساء الشهيرات في تلك الآونة وكانت لها علاقات صداقةٍ مع الكثير من كتّاب العهد الأوّل في القرن العشرين**». من الطبيعي أنّ رجلاً كهذا لا يؤيّد تعدّد الزوجات، ويبدو أنّ علاقاته مع النساء هي السبب في انفصاله عن زوجته (أليس) اذ قال في أحد كتبه: «**مساء أحد الأيام ركبت درّاجتي الهوائية وقصدت أحد المنتجعات القريبة من المدينة، راودني شعورٌ مفاجئٌ بأنّي لم أعُد أُحبّ (أليس)**».[2]

- الغيرة

يقول برتراند راسل: «**تمكّن الإنسان من السيطرة على أنانيته في مجال المال والثروة إلى حدٍّ ما، لكنّه عجز عن كبت جموحه الغريزي تجاه المرأة**». الغيرة برأي هذا المفكّر تعدّ أمراً ذميماً بصفتها نمطاً من البخل والأنانية.

نستشفّ من كلام راسل أنّ بذل المال للآخرين إن كان أمراً حميداً فكذا هو الحال بالنسبة إلى بذل المرأة لهم، لذا ليس لدينا ما يسوّغ البخل بها، وإذا كان إمساك المال ذميماً فهذا الأمر ينطبق أيضاً على إمساك المرأة، وإن كان إطعام الآخرين عملاً أخلاقيّاً، لماذا نذمّ تمكينهم من المرأة؟!

راسل ومن حذا حذوه يطرحون هذه النظرية ولا يعتقدون بوجود اختلاف بين الجود بالأمور المادّية وبذل المرأة نفسها للرجال الغرباء، فالأخلاق برأيهم ليست علّةً معقولةً لهذا الاختلاف لأنها غير قادرةٍ على قهر الأنانيّة وتقييد العلاقات الجنسيّة لدرجة أنّها استسلمت لأنانية البشرية. وزعم هؤلاء أنّ الأخلاق عدّت خصلة (الغيرة) الذميمة من صفات الرجال وامتدحت ستر النساء لمحاسنهنّ رغم أنّه أمرٌ مستقبحٌ.

نحن نعتقد بأنّ الرجل لديه رغبةٌ عارمةٌ في عفّة زوجته وطهارة نفسها وصيانتها من أيدي الرجال الآخرين، كما نؤمن بأنّ المرأة لديها ميلٌ شديدٌ للعفّة والطهارة وتتمنّى أن لا يقيم زوجها علاقات جنسيّة مع النساء

---

[1] - المصدر السابق، ص 435.

[2] - المصدر السابق، ص 423.

الأخريات، غير أنّ هذه الرغبة منبثقةٌ من دواعي عدّة تختلف عن تلك الدواعي التي توجد الغيرة لدى الرجال، فالرجل غيورٌ وغيرته ممتزجةٌ بالحسد، وأمّا المرأة ليس لديها سوى حسدٍ بحتٍ.[1]

- الحياة الجنسية الحرّة

يعتقد برتراند راسل وأمثاله أنّ حظر العلاقات الجنسية الحرّة بين الرجل والمرأة يهدف إلى طمأنة الرجل على عدم اختلاط ذرّيته مع غيره، لذلك اقترحوا ترويج العقاقير المانعة للحمل كحلٍّ لهذه المعضلة، ولكنّ الحقيقة أنّ هذه المعضلة لا تقتصر على مسألة اختلاط الذرّية، فالأهمّ من ذلك هو التمتّع بعواطف وأحاسيس إنسانية نبيلة في رحاب الحياة الزوجية المقدّسة وإيجاد وحدةٍ وانسجامٍ في البيئة الأُسرية، ويُمكن تحقيق هذا الهدف السامي حينما يغضّ الأزواج النظر عن جميع أنماط المتعة الجنسيّة مع الغرباء، ففي هذه الحالة لا يطمع الرجل بغير زوجته ولا ترغب المرأة بإثارة غير زوجها جنسياً. من البديهي أنّ هذه القاعدة الأخلاقية يجب أن تطبّق في جميع مراحل الحياة سواءٌ قبل الزواج أو بعده، فعلى الرجل والمرأة صيانة نفسيهما من مهاوي الغرائز الحيوانية حفاظاً على كيان الأسرة والمجتمع.

فضلاً عمّا ذكر فالمرأة المعاصرة التي تسير على نهج برتراند راسل وأمثاله وتمضي حياتها على ضوء تعاليم مدرسة الأخلاق الجنسيّة الحديثة، لها الحرّية التامّة في إقامة علاقات حبٍّ مع رجالٍ غرباء وليس مع زوجها الشرعي فحسب، حيث يسّوغ لها ممارسة الجنس مع معشوقها، وليس من المستبعد بمكانٍ أنّها تلجأ إلى وسائل منع الحمل مع زوجها وتسعى إلى إنجاب نسلها من غيره، وبطبيعة الحال فإنّها بعد الولادة تنسب المولود إلى زوجها الشرعي. أمّا الرجل فهو بطبعه راغبٌ بأن يُنجب الأطفال من عشيقته إلى جانب رغبته بالإنجاب من زوجته التي تربطه بها علاقة شرعيّة، والإحصائيات التي أجريت في البلدان الأوروربية تؤكّد على ولادة كثير من الأبناء غير الشرعيين رغم رواج مختلف أنواع وسائل منع الحمل.[2]

- الحجاب

يقول برتراند راسل في كتابه (معرفتنا عن العالم الخارجي كحقلٍ للمنهج العلمي في الفلسفة): «**حرمان الإنسان سببٌ في إثارة الشعور بحبّ الاستطلاع لديه، وهذا الأمر ليس مقتصراً على جانبٍ محدّدٍ من الحياة فهو يتحقّق في نطاق المسائل الجنسية أيضاً... ولنذكر مثالاً هنا لإثبات هذه الحقيقة: الفيلسوف الإغريقي**

---

[1] - مرتضى مطهّري، مساله حجاب (باللغة الفارسية)، ص 59 - 61.

[2] - المصدر السابق، ص 91 - 92.

أمبادوقليس يعدّ مضغ أوراق شجرة الغار عملاً مخزياً وقبيحاً للغاية، وكان يشعر بخشيةٍ شديدةٍ من البقاء في ظلمات البرزخ لآلاف السنين جرّاء مضغه لهذه الأوراق؛ لكن لحدٍّ الآن لم يردعنا أحدٌ عن مضغها، كما أنّني حتّى الآن لم أفعل ذلك، ولكنّ أمبادوقليس تمّ تلقينه بشناعة هذا العمل، ومع ذلك فقد مضغ أوراق هذه الشجرة».[1]

بعد ذلك ذكر سؤالاً طرح عليه، وهو: ألا تعتقد بأنّ ترويج المسائل الإباحية لا يعدّ سبباً في زيادة إقبال الناس عليها؟ فأجاب قائلاً: «**رغبة الناس بهذه المسائل سوف تتضاءل، لو افترضنا أنّ نشر الصور الإباحية أمرٌ مسوّغٌ في المجتمع، ففي بادئ الأمر يُقبل الناس عليها لمدّة سنةٍ أو سنتين، وبعد ذلك يحصل لديهم إشباعٌ منها بحيث لا يكترثون بها».**

ويمكن تلخيص البحث على النحو الآتي: صحيحٌ أنّ كبت الغريزة الجنسية والحيلولة دون تلبية متطلّباتها الطبيعية له آثارٌ سلبيّةٌ على الإنسان، لكنّ هذه المشكلة لا تحلّ عبر إزالة القيود الاجتماعيّة وتجاهل الأُسس الأخلاقية، بل ذلك يزيدها تعقيداً، فإطلاق العنان للغريزة الجنسيّة وسائر النزوات الحيوانية يقضي على المحبّة بمفهومها الواقعيّ، ويزيد من جموح النفس، لذا كلّما تزايدت العروض الجنسية على الإنسان سوف يتزايد الطلب لديه وإثر ذلك تشتدّ رغبته في التنوّع.[2]

ادّعاء راسل بأنّ نشر الصور الإباحية لا ضير منه لأن الناس سرعان ما ينتابهم الملل منها، يمكن عدّه صائباً من الناحية النفسية، إذ إنّ الإنسان سرعان ما يشعر بالملل من التكرار ويسعى إلى التنوّع، ولكنّه بكلّ تأكيدٍ ليس صائباً من الناحية الأخلاقية، إذ حينما يملّ الإنسان من إحدى الصور الإباحية فهذا لا يعني أنّ الأخلاق هي التي دفعته لذلك، بل إنّ غريزته الحيوانية هي التي تدعوه للبحث عن نمطٍ آخر من الملذّات الجنسية، وهذه الحاجة لا تنتهي على الإطلاق؛ فقد اعترف راسل في كتابه (الزواج والأخلاق) بأنّ الرغبة النفسية الجامحة في الجنس تختلف عن الرغبة الجنسية البدنية، فما يسكن بالإرضاء الجنسي هي الرغبة البدنية فحسب لا النفسية.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الحريّة المطلقة في المسائل الجنسيّة تؤدّي إلى اضطرام الشهوة بشرَهٍ وحيوانيةٍ فيصبح الإنسان كملوك الروم والفرس والعرب الذين كانوا يقتنون النساء والجواري للّهو والعبث الجنسي، في حين أنّ العفّة التي تتجسّد في الحجاب تعدّ رادعاً إيجابياً يشذّب الشعور بالمحبّة بين الجنسين ويرتقي بعواطفهما إلى أسمى مبادئ الإنسانية، وفي هذه الحالة يصبح وازعاً للإبداع والحكمة والمعرفة.

---

[1] - برتراند راسل، جهاني كه من مي شناسم (باللغة الفارسية)، ص 69 - 70.

[2] - مرتضى مطهّري، مسأله حجاب (باللغة الفارسية)، ص 112 - 114.

ولا بدّ من التأكيد هنا على وجود بونٍ شاسعٍ بين الحبّ النزّيه الذي عبّر عنه ابن سينا بـ (العشق العفيف) وبين النزوة الحيوانية الشهوانية الجامحة رغم أنهما أمران نفسيان لا حدود لهما.

- «الخوف» في التربية

يمكن القول إنّ برتراند راسل كان شاعراً وأديباً أكثر من كونه فيلسوفاً، لذلك نجد في كلامه كثيراً من التعابير الأدبية والأساليب المعبّرة، ومن جملة ذلك أنّه وصف الأساليب التربوية القاسية المتقوّمة على التهديد والوعيد في كتابه (الزواج والأخلاق) بأنّها كتربية الدببة للاستعراض في السيرك؛ حيث قال: «**الشعور بالذنب والندم والخوف يجب أن لا يستولي على حياة الطفل، ومن الضروري أن ترتسم البهجة في نفوس الأطفال وتشرق البسمة على شفاههم وليس من الحريّ كبتهم عن معرفة الأمور الطبيعية، وما أكثر أولئك الذين عدّوا تربية الأطفال كتربية الدببة للاستعراض في السيرك، فنحن نرى كيف يقومون بتعليمها الرقص، حيث يضعونها على صحيفةٍ حديديةٍ ساخنةٍ ويزمّرون لها كي تقوم بالرقص، لأنّها لو استمرت في وضع أرجلها على هذه الصحائف سوف تحترق، ومن ثمّ تتعوّد على هذا الأمر فتبادر إلى رفع أرجلها عن الأرض حينما يزمّرون لها ظنّاً منها أنها ساخنةٌ؛ ونظير هذا الأمر يطبّق على الأطفال حينما يواجهون تأنيب الكبار لأسبابٍ تتعلّق بأعضائهم الجنسية، وهذا التأنيب بكلّ تأكيدٍ يشوّش أذهانهم ويجعلهم تعساء في حياتهم الجنسية**».

إنّ اتّباع سبيل الترهيب في تربية الطفل بشكلٍ خاصٍّ والمجتمع بشكلٍ عامٍّ، لا يعدّ خلفيةً لرقي النفس وتشذيبها، فالخوف ليس من شأنه تحقيق هذا الهدف. المسألة الجديرة بالذكر هنا أنّ عامل الردع في التربية لا يسمو بروح الطفل أو الإنسان الكبير ولا يشذّب قابلياتها، بل يصونها من الطغيان والانحراف فحسب، وهذا يعني أنّ عامل الخوف يعدّ أحد العوامل المساعدة على التهدئة والحيلولة دون الطغيان وتزايد النزعات الدنيئة[1].

* فيليسيان شالاي Felicien Challaye (تأريخ الوفاة 1875 م)

الفيلسوف الفرنسي فيلسيان شالاي تبنّى عقيدة أوجست كونت في مجال الحقيقة، فقد قال في كتاب (الفلسفة العلمية) في الفصل الذي دوّنه تحت عنوان (قيمة العلم وحدوده): «**عادةً ما يقال في تعريف الحقيقة - أو الصدق - إنّها تعني تطابق الفكر مع الموضوع أو الواقع، إلا أنّ هذا التعريف لا ينطبق على الحقائق الرياضية التي ليس لموضوعها وجودٌ خارجيٌّ، كما لا ينسجم مع الحقائق النفسية التي هي عبارةٌ عن قضايا ذهنية، ولا يتلاءم أيضاً مع الحقائق التأريخية التي يكون موضوعها بطبيعة الحال قد اندثر؛ ناهيك عن أنّه لا**

[1] - مرتضى مطهّري، تعليم وتربيت در اسلام (باللغة الفارسية)، ص 59 - 60.

يصدق على الحقائق التجريبية لأنّ الموضوع الخارجي بالنسبة إلى الذهن مجرّد سلسلةٍ من الأحاسيس والصور لا غير». إلى أن قال: «**حسب الرأي السديد الذي طرحه أوجست كونت فالحقيقة تعني انسجام جميع الأفكار في ذهن الإنسان واتّفاق عقول جميع أعضاء المجتمع البشري خلال إحدى المراحل التأريخية وإثر ذلك تتحقّق الوحدة المعنوية**».[1] وقال أيضاً: «**من المؤكّد أنّ هذا الانسجام - هذه الحقيقة - يعدُّ مؤقّتاً إذ ذكرنا آنفاً أنّ الحقيقة هي ثمرةٌ للعلوم، والعلوم بدورها تتنامى بشكلٍ مستمرٍّ وتواصل مسيرتها التكاملية، وعلى عكس ما كان متصوراً سابقاً فهي ليست تأمّلاً في موضوعٍ ثابتٍ وأزليٍّ وإنّما هي مثيلةٌ للعدالة الاجتماعية لكونها ثمرةً للجهود الحثيثة والمعاناة المضنية للبشرية**».[2]

هذه هي نظرية بعض المفكّرين الغربيين من أمثال أوجست كونت وفيليسيان شالاي حول ماهية المعرفة، وهي تشبه نظرية المصوّبة من أهل السنّة، لذا كما أنّ المصوّبة أخطؤوا في رأيهم - والحقّ أنّهم على خطأ - كذا هو الحال بالنسبة إلى فيليسيان شالاي، ونقول لمن يتساءل عن سبب خطأ رأي هذا الفيلسوف: الحقيقة التي كانت سائدةً طوال ألفي عامٍ هي أنّ الشمس تدور حول الأرض ثمّ ثبت خطؤها، والقوانين الحديثة التي تتمحور حول حقوق الشعوب يبلغ عمرها اليوم ثلاثة قرونٍ فقط ومن المحتمل أن يثبت خطؤها؛ ومن الطبيعي أن إرادة الشعوب لا تحكي عن حقيقةٍ خارجيةٍ، لذا ليس هناك مانعٌ من تغييرها، في حين الفكرة لا بدّ من أن تحكي عن حقيقةٍ خارجيةٍ. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإنسان يتبنّى المذهب الواقعي من منطلق أنّ فكره ينمّ عن الواقع مـمّا يعني وجوب سعينا لطلب الحقيقة؛ ومن هذا يثبت لنا عقم تعريف فيلسيان شالاي للحقيقة.[3]

- عدم يقينية العلوم التجريبية

السبب في كون العلوم المتقوّمة بالكامل على التجربة غير يقينيةٍ هو أنّ الفرضيات التي تطرح فيها ليس لها من دليلٍ سوى أنّها تنسجم مع التجربة وتتمخّض عنها نتائج عملية، ولكنّ هذه النتائج لا يمكن أن تعدّ دليلاً على صحّتها ولا على مطابقتها للواقع، إذ من المحتمل أن تكون الفرضية خاطئةً بالكامل ولكن مع ذلك من الممكن أن تتمخّض عنها نتائج عملية؛ ومثال ذلك أصول هيئة بطليموس التي كانت تعدّ الأرض مركزاً للكون والأفلاك والشمس وأنّ جميع النجوم تدور حولها؛ فهي نظريةٌ خاطئةٌ إلا أنّ القدماء الذين كانوا يعتقدون بصحّتها قد استحصلوا منها نتائج عملية صحيحة فيما يتعلق بالخسوف والكسوف وسائر الظواهر الكونية. وكذا هو الحال بالنسبة إلى الطبّ القديم القائم على أساس الطبائع البشرية الأربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 157.

[2] - المصدر السابق، ص 166.

[3] - المصدر السابق، ج 13، ص 462 - 465.

واليبوسة، فقد كان متقوّماً على أساسٍ خاطئ لكنّه تمكّن من معالجة أعدادٍ هائلةٍ من المرضى.

وقد يتساءل بعضهم بالقول: كيف يمكن للخطأ أن يسفر عن نتائج صحيحة وملموسة؟ نقول في الجواب: أحياناً قد تكون لشيئين أو أكثر ميزةٌ واحدةٌ تؤدي إلى حدوث نتيجةٍ واحدةٍ، لذا من الممكن أحياناً أن يوجد أحد هذين الشيئين فقط وتكون النتائج المتحصّلة منه منطبقةً مع النتائج التي تترتّب على وجود شيءٍ آخر، فعلى سبيل المثال سواء أكانت الشمس هي التي تدور حول الأرض أو الأرض هي التي تدور حول الشمس، يلزم من كلتا الحالتين أن يحول القمر بينهما في يومٍ ما ويتحقّق الكسوف؛ ونحن سواء أجرينا حساباتنا على أساس حركة الشمس حول الأرض أو على أساس حركة الأرض حول الشمس، سوف نتوصّل إلى نتيجةٍ واحدةٍ فحواها أنّ الكسوف سيتحقّق في يوم كذا وفي الساعة والدقيقة المحدّدتين.

وهناك سببٌ آخر لعدم يقينية العلوم التجربية، وهو أنّها تصل في نهاية المطاف إلى المحسوسات، ومن المؤكّد أنّ الحسّ عرضةٌ للخطأ. قال فيلسيان شالاي في كتابه (المنهجية) في فصلٍ تحت عنوان (يقينية العلوم الفيزيائية والكيميائية): «**العلوم الفيزيائية والكميائية ليست كالعلوم الرياضية في يقينيتها وقطعيتها المطلقة، لأنّ المحسوسات هي الأساس في العلوم الأولى ولا شكّ في أنّ الحسّ يخطئ في عمله**». وقال أيضاً: «**صحيحٌ أنّ اليقين في العلوم الفيزيائية والكيميائية نسبيٌّ وإضافيٌّ، إلا أنّ النسبية لا تقلّل من قيمتها لأنّها تلبّي حاجة أذهاننا المتطلّعة إلى تحقيق النظام والانسجام، كما أنّها ذات فوائد عملية لا يمكن الاستغناء عنها**». ومن جملة أقواله على صعيد يقينية العلوم الرياضية وفوائدها، ما يأتي: «**نظراً لأن علم الرياضيات متقوّماً على قواعد ثابتة يمكن تسريتها إلى سائر العلوم عن طريق القياس المنطقي، فهو على هذا الأساس علمٌ يقينيٌّ لا شائبة فيه؛ مثلاً حينما يقال (2 + 2 = 4) فلا شكّ في صحّة النتيجة بوصفها حكماً يقينياً ثابتاً، وباعتقاد بعض العلماء فاليقين المطلق غير موجودٍ إلا في هذا المضمار**».

ولعلّ القارئ الكريم يستغرب لأوّل وهلةٍ حينما يقال له إنّ العلوم الطبيعية المعاصرة رغم تطوّرها وسعة نطاقها وعظمة اكتشافاتها المذهلة وصناعاتها الراقية، لكنّها غير يقينيةٍ لأنها ذات فائدةٍ عمليةٍ فقط؛ إلا أنّ هذا الاستغراب سرعان ما يزول حينما يثبت لنا أن لا دليل على صحّة القوانين العلمية الطبيعية سوى أنّها تؤدّي إلى نتائج عملية، ومن البديهي أنّ النتائج العملية وحدها لا تعدّ دليلاً على صحّتها ولا على مطابقتها للواقع، أضف إلى ذلك تلك النظريات التي تتضارب معها.

ومن المؤكّد أنّ العلوم الطبيعية الحديثة ليس فيها فرضيةٌ ثابتةٌ إلى الأبد، فهي تظهر في وهلةٍ ما بصفتها قاعدةً علميةً ثمّ تتنحّى عن مكانها وتذهب أدراج الرياح لتحلّ محلّها فرضيةٌ أخرى. العلم الحديث لا يعتقد

بوجود قانونٍ علميٍّ طبيعيٍّ ثابتٍ مصونٍ من التغيير أو الخطأ، لذا قيل إنّ الاعتقاد بقانونٍ كهذا يعدّ ضرباً من الغرور العلمي الذي طغى في القرون الوسطى إبّان شيوع الفلسفة المدرسية. ويعتقد العلماء المحدثون بأنّ تصوّر أحد القوانين العلمية يقينياً وقطعياً كما قال القدماء إنّما هو نمطٌ من التخلّف العلمي والرجعية الفكرية، ومنذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، قد لا نجد عالماً يدّعي الجزم واليقين في العلوم الطبيعية مثلما ادّعى بعض القدماء، ومن الجدير بالذكر هنا إلى أنّ القدماء لم يعدّوا العلوم الطبيعية والفلكية يقينيةً، بل ذهبوا إلى القول بأنّها ظنّيةٌ[1].

- الفرق بين الاستدلالين الرياضي والقياسي

ادّعى بعض العلماء وجود اختلافٍ بين الاستدلالات الرياضية والقياسية بزعم أنّ الصنف الأوّل في عين كونه غير تجريبيٍّ هو أيضاً ليس انتقالاً من الكلّي إلى الجزئي، بل الأمر على عكس ذلك تماماً، فهو انتقالٌ من الجزئي إلى الكلّي (إعمام).

ومن جملة ما قاله فيلسيان شالاي في كتابه (المنهجية) في الفصل الذي دوّنه تحت عنوان (منهجية الرياضيات) ما نصّه: «**يمكن القول إنّ الإعمام يستعمل في جميع البراهين الرياضية، وكلّ ما يثبت في موردٍ واحدٍ فهو يصدق في الموارد الأُخرى، مثلاً عندما نثبت شيئاً للمثلث (أ ب ج) بإمكاننا إعمامه ليشمل جميع المثلّثات الأخرى، ولكن هناك اختلافاً جذريّاً بين الإعمام في الرياضيات والإعمام في العلوم الفيزيائية والكيميائية، وذلك أنّ الإعمام الرياضيّ لا يحصل عن طريق التجربة كما هو الحال في العلوم التجريبية، فعلى سبيل المثال حينما نثبت حكماً بالبرهان للمثلث (أ ب ج) ثمّ نُعمِّمه ليشمل سائر المثلثات، لا شكّ في كون التجربة ليست دخيلةً في هذا الإعمام إطلاقاً، في حين أنّ التجربة تثبت لنا أنّ هذا الفلز أو ذاك أو جميع الفلزات تتغيّر أحجامها مع تغيّر درجات الحرارة**».

والواقع أنّ الإعمام في الاستدلالات الرياضية لا يعني الانتقال من الجزئي إلى الكلّي أو من الكليّ إلى ما هو أوسع نطاقاً منه، ذلك لأنّ الأمر الذي يجعل الذهن يذعن للمسائل الرياضية هو صرف البرهان الرياضي، ومن المؤكّد أنّ جميع البراهين الرياضية لا تختص بموردٍ معيّنٍ بالضرورة، لذا إن استعملناها في إحدى المعادلات أو القواعد الرياضية كما في مثال المثلّث (أ ب ج) فالمراد منها هو التفهيم وتوضيح فحوى البرهان للذهن، وعلى هذا الأساس لو استطاع الذهن تصوّر مضمون البرهان من دون الحاجة إلى الرجوع إلى موردٍ خاصٍّ، فهو حينئذٍ ملزمٌ بقبوله، وذلك بمعنى أنّ العامل الذي يحمل الذهن على الإذعان بفحوى البرهان الكلّي هو البرهان ذاته،

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 170 - 172.

لكن غاية ما في الأمر أنّ الذهن في كلّ إذعانٍ وحكمٍ لا بدّ من أن يتصوّر القضية المفروضة بشكلٍ واضحٍ كي يتمكّن من قبول مضمونها، فالحاجة إلى قضايا معيّنة في المسائل الرياضية هدفها تصوّر فحوى البرهان لا التصديق بمضمونه.[1]

- الاختلاف بين الاستقراء والاستدلالين الرياضي والقياسي

من جملة ما ذكره الفيلسوف فيليسيان شالاي حول الاختلاف بين الاستقراء والاستدلالين الرياضي والقياسي ما يأتي: «**لا بدّ من التمييز بين القياس الذي لا دخل فيه للتجربة ولا للاستقراء المتقوّم عليها، وعندئذٍ لا بدّ من تصحيح تعريف القياس الذي فحواه أنّه استدلالٌ ينتقل فيه الذهن من إحدى القضايا الكلّية إلى قضيةٍ كلّيةٍ أقل شمولاً منها؛ أي يجب وضع تعريفٍ آخر غير هذا التعريف بحيث ينطبق مع القياس الصوريّ الذي يطبّق فيه الذهن أحد الأحكام الكلّية على أفراده وكذلك على البرهان الرياضي الذي ينتقل الذهن فيه عموماً من المستوى الأدنى إلى الأوسع نطاقاً؛ والقاسم المشترك بين القياس الصوري والبرهان الرياضي هو أنَّ الذهن في كلا الحالتين لا يعتمد على التجربة اذ يبادر ذاتياً إلى إيجاد علاقاتٍ بين الأفكار الضرورية من الناحية المنطقية. إذن، من الأفضل في تعريف القياس أو الاستدلال الاستنتاجي أن نقول: هو كلامٌ مؤلّفٌ من قضايا تربط التصوّرات الموجودة فيها علاقةٌ ضروريةٌ.**

بناءً على ما ذكر فالقياس الصوري هو أحد الموارد الجزئية للاستنتاج، وفيه يستكشف معنى إحدى القضايا التي تختلف عن غيرها، وبطبيعة الحال فالقضية الثانية تصبح أعمّ من الأولى، مثل الفاني الذي هو أعمّ من الإنسان، والإنسان الذي هو أعمّ من سقراط لدى قولنا: (سقراط إنسانٌ، والإنسان فانٍ، إذن سقراط فانٍ)، فسقراط يندرج في ضمن الإنسان، والإنسان بدوره ينضوي تحت الفاني، ومن ثمّ يكون الحكم المنطبق على الأعمّ بشكلٍ كلّي منطبقاً على الدّاخل ضمن ذلك الأعمّ وهو أقلّ منه عموماً. وأمّا الاستدلال الرياضي فهو يجسّد إحدى صور القياس الذي لم تلحظ فيه رابطة الاندراج، وإنّما لوحظت فيه علاقة التساوي أو التوازن، لذلك نضع المقادير المتساوية فيما بينها محلّ بعضها البعض ونستنتج من ذلك نتائج ضروريةً».

من المؤكّد أنّ التمييز بين القياس الصوري والبرهان الرياضي على أساس أنّ العلاقة في الأوّل تعني الاندراج وفي الثاني تعني التساوي، ليس صائباً، فقد أثبت علماء المنطق في بحوثهم أنّ قياس المساواة المعتمد في الرياضيات ينقسم إلى نوعين، حيث يكون في النوع الثاني من سنخ الاندراج وما لم يعتمد الذهن عليه سوف لا يصل إلى النتيجة الصحيحة، فعلى سبيل المثال عندما نقيم الدليل على أنّ الزاوية (أ) تساوي الزاوية (ب) التي تساوي

[1] - المصدر السابق، ص 336 - 340.

الزاوية (ج)، فالنتيجة المباشرة لهذا القياس هي أنّ الزاوية (أ) تساوي الزاوية المساوية للزاوية (ج) لا أنّها تساويها مباشرةً، وبعد هذا القياس نجعل النتيجة المتحصّلة مقدمةً لقياسٍ آخر نلاحظ فيه علاقة الاندراج ويسير فيه الذهن من الكليّ إلى الجزئيّ بهذه الصورة: الزاوية (أ) تساوي المساوي للزاوية (ج)، وبما أنّ المقادير المساوية لمقدارٍ واحدٍ تكون متساويةً فيما بينها، إذن الزاوية (أ) تساوي الزاوية (ج)، وهو المطلوب إثباته.

الإبداع الذهني في المثال المذكور مدينٌ للقياس الصوري الذي ينتقل فيه الذهن من الكلي إلى ما هو أقلّ منه شمولاً، وغاية ما في الأمر أنّ القياس الثاني لـمّا كان مستعملاً في جميع الموارد بنحوٍ واحدٍ، لذا يكون حاضراً في الذهن دائماً ولا يندرج في ضمن المعادلة الرياضية.[1]

- إنكار الأحكام الأوّلية

إنكار الأحكام الأوّلية البديهية يستتبعه الشكّ في كلّ شيءٍ، بل وحتّى الترديد في الشكّ ذاته، وهذا هو الحدّ الفاصل الذي يميّز الفلسفة والمنطق عن السوفسطائية.

ولتسليط الضوء على الموضوع وبيان ملابساته، ننقل فيما يأتي كلام الفيلسوف فيليسيان شالاي لأنه أحد الفلاسفة التجريبيين المتأثّرين غاية التأثّر بالمدرسة الوضعية التي أرسى دعائمها سلفه أوجست كونت. قال هذا الفيلسوف في كتابه (المنهجية) في ضمن الفصل المدوّن تحت عنوان (منهجية العلوم الفيزيائية والكيميائية) ما نصّه: «**الاستقراء هو استدلالٌ يعتمد فيه الذهن على التجربة وينتقل من معرفة الجزئيات إلى صياغة القانون العام، أي عندما تنسجم إحدى الفرضيات في نتائجها مع جميع الأمور المشاهدة والمجرّبة، لا تكون هناك حاجةٌ إلى النشاط الذهني، ومن ثمّ تتحوّل هذه الفرضية إلى قانونٍ. وأمّا المسألة الهامّة التي تطرح حول الاستقراء هنا فتكمن في الإجابة عن السؤال الآتي: هل ينسجم هذا الاستدلال مع القوانين العقلية أو لا؟ لو قيل إنّه منسجمٌ معها، فما هو الدليل على ذلك وما هو الأساس في صيرورته قانوناً؟**

من الواضح أنّ هذا الإشكال غير مطروحٍ في موضوع القياس - الاستنتاج - لأن الذهن دائماً له القدرة على تحصيل نتائج منطقية ضرورية من الأصول التي وضعها مسبقاً وعدّها بديهيةً، ولكنّ لـمّا كان الاستقراء مستنداً إلى التجربة فليس هناك ما يسوّغ له تجاوز حدوده التجريبية وإعمام الحكم الذي يصدق على المجرّبات ليشمل الحوادث التي لم تخضع للتجربة بعدُ، أي إنّ تجاربنا ومشاهداتنا تتم في مكانٍ وزمانٍ معيّنين، لذا لا يوجد مبرّرٌ نضع على أساسه قانوناً عامّاً يشمل جميع الأزمنة والأمكنة، فكيف يتحقّق لنا يقينٌ بأنّ الأمور

[1] - المصدر السابق، ص 340 - 342.

المجهولة التي لا حصر لها تشابه هذه الأمور المحدودة التي جرّبناها؟ هذا هو نوع المؤاخذات التي تطرح على الاستقراء الذي عدّه العلماء مرتكزاً على مبدأ اتّحاد الطبيعة، أي إذا كانت الطبيعة جاريةً بشكلٍ متواصلٍ على وفق نهجٍ معيّنٍ فسوف نكتفي حينها بملاحظة علاقةٍ معيّنةٍ بين الحوادث التي تطرأ في زمانٍ ومكانٍ معيّنين، ومن ثم يتحقّق لدينا علمٌ بأنّ هذه العلاقة موجودةٌ دائماً وفي كلّ مكانٍ، إلا أنّ المسألة الغامضة تكمن في كيفية تحقّق اليقين لدينا بعدم انفكاك الطبيعة عن السير على وفق نهجٍ محدّدٍ وإطارٍ موحّدٍ.

الفلسفة التجريبية القائلة بأنّ جميع أفكارنا تتحصل نتيجةً للتجربة، هي في الواقع تفسّر أصل تشابه الطبيعة واتّحاد شكلها عن طريق التجربة أيضاً، وتؤكّد على أنّ هذه التجربة هي السبيل الوحيد الذي يثبت للإنسان بكون الطبيعة ذات مسيرٍ موحّدٍ، وقد أيّد هذه النظرية الفيلسوف البريطاني جون ستيوارت مل في كتابه (المنطق)، ويرتكز برهانه في هذا الباب على مبدأ العليّة العامّة، ذلك أنّ كلّ علّةٍ معيّنةٍ تستوجب دائماً معلولاً معيّناً؛ وهذا الأمر لا يدركه العقل قبل التجربة، كما أنّه لا يعدّ من أصول الفكر الإنساني إذ ليس من المستحيل منطقياً أن تحدث الحوادث صدفةً؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ التجربة هي التي حملت الإنسان على الاعتقاد بهذا الموضوع، لذلك عرف بواسطتها أنّ العلّة المعيّنة دائماً تستوجب معلولاً بعينه لا غير.

إذن، مبدأ العلّية العامّة الذي يعدّه جون ستيوارت مل أساساً للاستقراء هو بذاته حاصلٌ نتيجةً للاستقراء وإعمام الملاحظات المكتسبة عن طريق التجربة، لكن مع ذلك لا ينبغي تصوّر حدوث أثر منطقيٍّ في كلامنا هذا، لأنّ العلّية هي أساس الاستقراء، والعلّية بدورها نتيجةٌ متحصّلةٌ من الاستقراء، إذ إنّ المقصود من الاستقراء - الذي هو أساس العلّية - هو ذلك الاستقراء العرفي البسيط، في حين المقصود من الاستقراء الثاني هو الاستقراء العلمي، فنحن نعلم أنّ الإنسان العامّي والطفل، بل حتّى الحيوان، إذا رأى مرّةً واحدةً أمراً يستلزم أمراً آخر، فمن المتوقّع أن يتكرّر ذلك باستمرارٍ».

الردّ الذي طرحه فيليسيان شالاي على إشكال الدور غير صائبٍ وبعيدٌ عن الأُسس العقلية والعلمية، وذلك لما يأتي:

أولاً: يطرح عليه السؤال الآتي: كيف يؤدّي الاستقراء العرفي إلى إيجاد حكمٍ كلّيٍّ؟ وهل يمكن للذهن - سواءٌ في الإنسان البالغ والطفل والحيوان - أن يستنتج أمراً عبثياً حينما ينتقل من الجزئي إلى الكلّي من دون أيّ معيارٍ يعتمد عليه؟ فيا ترى هل هناك معيارٌ معيّنٌ في هذا الصدد؟ إن كان ذلك عبثاً فإنّ مبدأ العلّية حينئذٍ يصبح عبثياً أيضاً ولا تبقى له أيّة قيمةٍ منطقيةٍ، ومن ثم تغدو جميع القوانين العلميّة التجريبية متقوّمةً على أصلٍ لا قيمة له، وهي الأخرى في هذه الحالة تفقد قيمتها. ولكن إن كان هناك معيارٌ محدّدٌ يمكن القول عندئذٍ أنّ الطفل والحيوان أيضاً، يدركان أصل العلّية العامّة بالفطرة.

إنّ ما يتوقّعه الطفل والحيوان من توالي وقوع الحوادث بعد أن شاهد وقوع إحداها مرّةً واحدةً، يختلف تماماً عمّا يدركه الإنسان من أصل العلّية، فالإنسان البالغ يدرك بعقله أمرين، أحدهما امتناع الصدفة، والآخر ضرورة ترتب المعلول على العلّة وامتناع تخلّفه عنها، ومن المؤكّد أنّ الضرورة والجبر العلّي والمعلولي هما اللذان يمنحان العلوم انتظامها ورسوخها ويجعلانها على هيئة قوانين قطعيّة تفيد اليقين. وأمّا ما يتوقّعه الطفل والحيوان فهو مجرّد مشاهدة وقوع حادثةٍ بعد أخرى، وهذا التوقّع يعدّ نمطاً من السبق الذهني الذي ليست له أيّة قيمةٍ منطقيّةٍ، وهو عادةً ما يطغى على الأذهان البسيطة كذهن الإنسان العامّي والطفل والحيوان لأنه ناشيء من عملية تداعي المعاني التي تعدّ صورةً للانتقال من جزئي إلى جزئي آخر، وكلّما كان الذهن أكثر بساطةً وضعفاً، أصبح السبق الذهنيّ المصطلح عليه في المنطق بالتمثيل أكثر حدوثاً، وكلّما كان العقل أقوى فالذهن يبتعد أكثر عن التمثيل الذي هو انتقالٌ من جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر، وبعد ذلك يتّجه نحو القياس الناتج من الأحكام الكليّة الضروريّة والدائمة. هذا الكلام يعني أنّ الذهن في بادئ الأمر لا يمتلك الأصول المنطقية اللازمة للتمييز بين الأمور بحيث تكون جميع الأحكام التي يصدرها جزئيةً سطحيةً، ومن هذا المنطلق ففي جميع الموارد التي يوجد فيها تداعٍ بين معنيين يبادر الذهن إلى إصدار حكمٍ، ولكن بمجرّد أن تصبح قدرة التعقّل لديه قويةً وتستحكم جذورها عبر توفّر الأصول الكلّية والبديهيّات الأوّليّة، سوف يبدأ في إصدار أحكامه حسب أُسس منطقية مطابقة للواقع، وعلى هذا الأساس فالذهن بعد أن يشتدّ عوده ويتمكن من الإلمام بالأصول العقلية سوف يتخلّى عن السبق الذهنيّ الذي يطرأ على الإنسان العامّي والطفل والحيوان عن طريق تداعي المعاني، وهذه الأصول أحياناً تتطابق مع الواقع، وأحياناً أخرى لا تتطابق معه، ومن الطبيعي أن حالات عدم التطابق أكثر من حالات التطابق. محور نظرية جون ستيوارت مل التي أُشير إليها في ضمن كلام فيليسيان شالاي هو أنّ المرتكز الذي يستند إليه الذهن في التفكير والاستدلال لا يتمثّل في الانتقال من الكلّي إلى الجزئي بصفته قياساً، كما أنّه ليس انتقالاً من الجزئي إلى الكلّي باعتباره استقراءً؛ وإنّما هو انتقالٌ من جزئي إلى جزئي آخر وهو ما يصطلح عليه (تمثيل)، ويتمّ هذا الانتقال بواسطة تداعي المعاني، ولعلّ أوّل من طرح هذا الرأي هو ديفيد هيوم (1711 م - 1776 م).

نتوصّل من جملة ما ذكر إلى النتائج الآتية:

أولاً: الحكم يختلف عن تداعي المعاني، وعلل الحكم ومبادئه تختلف في واقعها عن علل تداعي المعاني ومبادئه.

ثانياً: قد يكون تداعي المعاني أحياناً أساساً وعلّةً لمبادرة الذهن في إصدار أحد الأحكام المسبقة، إلا أنّ هذا النمط من الحكم الذهنيّ المسبق ليست له أيّة قيمةٍ من الناحية المنطقية، وهو غالباً ما يحدث لدى أصحاب الأذهان البسيطة كالإنسان العامّي والطفل والحيوان، وكلّما تسلّح الذهن بالأصول العقلية والمنطقية الصحيحة

وامتلك القدرة الكافية للتنبؤ بما يطابق الواقع، فإنّه يحول دون إصدار أحكام مسبقة ترتكز على مبدأ تداعي المعاني. إذن، تداعي المعاني ليس هو المبدأ الأصيل لتداعيات الذهن الإنساني العلمية الصحيحة، ومن ثم لا يمكن القول بأنّ التمثيل هو الأساس في الاستدلالات المنطقية.

يا ترى ما السبب في عدم ارتياح فيلسيان شالاي وسائر أتباع الفلسفة التجريبية إلى حدوث الدور؟ وما الذي يحملهم على عدّه باطلاً وممتنعاً؟ وهل يستطيع هؤلاء أن يفسّروا بطلان الدور عن طريق الاستقراء؟ لا شكّ في أنّه لا يمكن تصوّر الاستقراء والمشاهدة والتجربة إلا في القضايا العينيّة، في حين أنّ الأمور العدمية والممتنعة لا يمكن أن تكون خاضعةً للمشاهدة والتجربة.[1]

- الأخلاق والاقتصاد

في كتابه (الاشتراكية والرأسمالية) عدّ فيليسيان شالاي الاقتصاد متلازماً مع الأخلاق بداعي أنّها تدعو إلى إقرار العدل في المجتمع، فالأمر الأخلاقي لا قيمة له ما لم نتعرّف على طبيعة النظام العادل وكيفية تمييزه عن النظام الجائر، وكذلك لا فائدة منه ما لم نشخّص أصحاب الحقّ والباطل ونميّزهما عن بعضهما؛ ومن البديهي أنّ الأخلاق لا تقتصر على الصدق وترك الغيبة وما إلى ذلك من مفاهيم إنسانية أخرى.

لا ريب في أنّ التعاليم الأخلاقية تؤكّد على قبح السرقة والظلم والخيانة، وهذه التعاليم ذات صبغةٍ اجتماعيةٍ لذا لا بدّ من بيان مختلف جوانبها وحدودها لنتمكّن من إثبات عدم انفكاكها عن الاقتصاد الذي لا يمكن أن يكون أخلاقياً إلا إذا أُقيم العدل في رحابه، ولأجل إثبات أنّ الظروف المعيشية المثالية منوطةٌ باعتقاد الناس بقدسية المبادئ الأخلاقية السامية مثل الصدق وطهارة اللسان والقلم والروح وأداء الأمانة وعدم التعدّي على حقوق الآخرين.

إذن، الأخلاق لا تنفكّ عن الاقتصاد، ولكنّ الأخير قد يتجرّد عنها على أرض الواقع؛ والشريعة الإسلامية بدورها قد وضعت برنامجاً اقتصادياً شاملاً متقوّماً على المبادئ الأخلاقية الفاضلة.[2]

- مشروعية الإرث

يعتقد فيليسيان شالاي بأنّ القائلين بمشروعية الإرث استندوا إلى ثلاثة أدلّةٍ لأجل إثبات رأيهم،[3] وهي:

---

[1] - المصدر السابق، ص 343 - 347.

[2] - مرتضى مطهّري، اقتصاد اسلامي (باللغة الفارسية)، ص 263 - 265.

[3] - فيليسيان شالاي، سرمايه داري وسوسياليسم (باللغة الفارسية)، ص 12.

الدليل الأوّل: حقّ التوريث هو نتيجةٌ منطقيةٌ لحقّ الملكية، فالإنسان له الخيار في إتلاف ماله أو هبته لغيره، لذا له الحقّ في منحه للآخرين بعد وفاته، أي إنّه قادرٌ على توريثه من منطلق أنّ وفاة من أنتج شيئاً لا يعني فناء إنتاجه؛ وعلى هذا يمكن للإنسان أن يحدّد الشخص أو الأشخاص الذين لهم الحقّ في امتلاك ماله بعد وفاته.

الدليل الثاني: الإرث يعدّ أمراً مشروعاً ومحبّذاً أخلاقياً لكونه يعزّز العلاقات الأُسرية، والوالدان بدورهما يتحمّلان مشاقّ الحياة ومصاعبها الجمّة على أمل توفير الأمن والطمأنينة والرفاه للأبناء.

الدليل الثالث: الإرث من الناحية الاجتماعية يعود بالفائدة على المجتمع، لذا فهو ضروريٌّ، ولو أنّه لم يكن متعارفاً بين الناس لأعرضوا عن العمل في سنٍّ معيّنةٍ واكتفوا بإنفاق ما جمعوه طوال حياتهم. إذن، يمكن تشبيه المجتمع بشخصٍ محتاجٍ إلى محصولٍ وافرٍ بحيث يسخّر جميع عوامل الرقيّ ويشجّع الجميع على العمل بغية تحقيق هذا الهدف؛ وهذا الشخص في الواقع يجسّد المجتمع الذي ينتفع من جميع المواريث الفردية.

وفي الصفحة التاسعة والثلاثين من نفس هذا الكتاب ذكر آراء الاشتراكيين المعارضين للإرث كما يأتي: «**يبدو أنّ الإرث هو الأساس القانوني والشرعي المسبّب لاستمرار هذا الظلم الفادح الذي أصبح ميزةً بارزةً للمجتمع المعاصر، إذ حتّى وإن افترضنا أنّ الأملاك والثروات التي بين أيدينا اليوم هي ثمرةٌ لجهود الأجداد، فليس من العدل أن يسخّر الإنسان ثروات أجداده لمصالحه الخاصّة. إذن، تملّك الثروات التي هي حصيلة مساعي الأجداد يتنافى مع العدل لأنه يقطع الصلة بين الملكية والعمل**».

وفي الصفحة الأربعين من الكتاب ذاته ذكر نقضاً على لسان الاشتراكيين للدليل الأوّل الذي أقامه مؤيّدو الإرث كما يأتي: «**من الخطأ بمكانٍ عدّ تلك الأشياء التي تصنع بجهودٍ فرديةٍ مختصّةً بمن يصنّعها فقط، فهذا التصنيع في واقع الحال يعدّ ثمرةً لنشاطٍ جماعيٍّ، إذ من المؤكّد أنّ الإنسان الذي يعيش في كنف المجتمع فهو يحظى بدعمه ويستفيد ممّا أنجزه الآخرون في الماضي والحاضر من اكتشافاتٍ واختراعاتٍ علميةٍ وتقنيةٍ؛ ومن هذا المنطلق يمكن عدّ كلّ ما يتمّ إنتاجه ثمرةً لجهود الفرد والمجتمع على حدٍّ سواء، والمجتمع بدوره له صلاحية التنازل عن حقّه أثناء حياة الفرد، وكذلك باستطاعته المطالبة بحقّه بعد وفاته**».

وفي الصفحة الحادية والأربعين من نفس الكتاب ردّ على الدليل الثاني لمؤيّدي الإرث قائلاً: «**صحيح أنّ الآباء من حيث العواطف والأحاسيس يشعرون باللّذة حين سعيهم لتحسين أوضاع أبنائهم المعيشية، لكنّ الإرث بدل أن يسفر عن اتّحاد أبناء الأسرة الواحدة فهو سببٌ للتفرقة والاختلاف بينهم**».

وقال في الردّ على الدليل الثالث لمؤيّدي الإرث: «**الاشتراكيون لا يؤيّدون مبدأ المنفعة الاجتماعية الذي طرحه**

دعاة الرأسمالية لتسويغ موضوع الإرث، اذ يقولون إنّ الإنسان حتّى وإن افتقد الرغبة في التوريث فهو يواصل عمله وجهوده في الحياة بحكم العادة والذوق أو لأجل الحصول على مقامٍ».

الاشتراكيون لم يكتفوا بدحض أدلّة مؤيّدي الإرث، بل ساقوا أدلّةً مستقلّةً على بطلانه ومن جملتها أنّه سببٌ لفسخ الصلة بين العمل والملكية، كما يسفر عن فساد الأخلاق ويحرّض الورثة على التكاسل وترك العمل فضلاً عن أنّه يجعل الثروات متراكمةً في مكانٍ معيّنٍ بعد عدّة أجيالٍ؛ وهذه الأمور برأيهم تقضي على المساواة في المجتمع وتثير الصراعات الطبقية.

نتطرّق فيما يأتي إلى بيان الأدلّة التي طرحها مؤيّدو الإرث على ضوء اعتراضات الاشتراكيين الذين سنناقش أدلّتهم فيما بعد:

الإرث في المجتمعات الغربية متقوّمٌ على وصية صاحب المال، ومن هذا المنطلق فهو يطرح في ضمن المباحث المتعلّقة بأحكام الوصية، إلا أنّ تعاليم الشريعة الإسلامية تطرحه بشكلٍ مستقلٍ خارج نطاقها بداعي أنّها حقٌّ لصاحب المال في حين أنّ الإرث حكمٌ شرعيٌّ خارجٌ عن إرادته.

المواطن الغربي بإمكانه أن يوصي بجميع ممتلكاته لأيّ إنسانٍ أو حيوانٍ، ومن ثم تنتقل إلى الموصى إليه بصفتها إرثاً، إلا أنّ الشريعة الإسلامية لا تسوّغ هذا الأمر للمالك، فهو ليس حرّاً بأن يوصي بها كيفما شاء، لذا فهي تقسّم بين ورثته بنسبٍ معيّنةٍ.

أمّا الدليل الأوّل الذي أقامه مؤيّدو الإرث والذي فحواه أنّ التوريث نتيجةٌ منطقيةٌ لحقّ الملكية، فلا أساس له من الصحّة، وادّعاء الاشتراكيين بأن المجتمع له حقٌّ في الأموال الفردية فهو صحيحٌ إلا أنّ أدلّتهم واستنتاجاتهم غير صحيحةٍ، حيث يقولون إنّ المجتمع له الحقّ في أن يكون شريكاً بثروة الفرد لأنه يعيش في كنفه ويستثمر مساعي أقرانه من السلف والمعاصرين، وهذا الأمر هو الذي مكّنه من جمع ثروته، لذا فالمجتمع يتغاضى عن حقّه الذي هو بين أيدي الناس في أثناء حياتهم لكنّه يداعي به بعد وفاتهم.

هذا الرأي خاطئ للأسباب الآتية:

1) أبناء المجتمع الواحد يدعمون بعضهم البعض بصورةٍ متبادلةٍ، وإن اعتقدنا بمبدأ الملكية الفردية وعددنا هذا الدعم المتبادل سبباً للملكية المشتركة، فالنتيجة هي عدم تسويغ الإرث ذلك لأنّ هذا النوع من الملكية لا يسوّغه؛ لكنّنا إذا عددنا الملكية الفردية حقّاً للفرد بذاته فلا بدّ لنا حينئذٍ من الاعتراف بحقّه في التصرّف بماله،

وفي هذه الحالة يقتصر البحث على طبيعة الدليل الذي يفوّض له هذه الحرّية إبّان حياته.

إذن، استناداً إلى مبدأ حقّ الملكية الفردية وحق الدعم والاشتراك غير المباشر بين أبناء المجتمع - وهي حقوق متبادلةٌ بينهم - نستنتج أنّ ثمرة عمل كلّ إنسانٍ تكون ملكاً له وتخضع لإرادته حتّى بعد وفاته.

2) يا ترى ما المقصود من قول إنّ المجتمع يغضّ النظر عن حقّه حينما يكون الإنسان على قيد الحياة؟ لا شكّ في أنّ هذا الكلام يعدّ الملكية الفردية وكأنّها هبةٌ منحها المجتمع للإنسان وليست حقّاً مشروعاً له.

3) ما هو المعيار الذي نثبت على أساسه أنّ المجتمع يريد استرجاع حقّه من الإنسان بعد وفاته؟ حسب معتقداتنا فالدليل الأوّل باطلٌ بصيغته المطروحة هنا، إذ حينما نقرّ بمشروعية الإرث على ضوء التعاليم الإسلامية لا بدّ من أن نتبنّى مبدأ أنّ الثروة ليست حقّاً صرفاً للمالك بحيث يسوّغ له التصرّف بها كيفما شاء من دون قيدٍ وشرطٍ، كما أنّ الإرث ليس حقّاً مطلقاً له؛ لذا فالموضوع له جانبٌ آخر. نحن نعتقد بأنّ السبب في عدم منح الحقّ المطلق للمالك في التصرّف التامّ بماله وإنفاقه فيما لا يعود عليه ولا على المجتمع بالنفع والفائدة - كما لو أتلفه أو أنفقه في عملٍ غير مشروعٍ - هو أنّ الطبيعة هي الأساس في إنتاج هذه الثروة لعموم الناس. كمثالٍ على ذلك نقول: لو أنّ شخصاً جنى ثروةً بفضل عمله وجهوده الخاصّة، فهذا لا يعني عدّ نشاطاته هذه السبب الوحيد في ذلك لكون الطبيعة هي الأخرى قد أسهمت في تكوينها أكثر منه بأضعافٍ مضاعفةٍ، فالفلاح الذي ينتج المحاصيل الزراعية على سبيل المثال يفي بدورٍ خلال عملية الإنتاج إلى جانب عدد من العوامل الطبيعية، ولكنّ دوره مقارنةً مع أثر هذه العوامل يعادل واحد مقابل ألف على أكثر تقديرٍ؛ فهو هنا ساعد على إخراج الطاقات الكامنة إلى حيّز الفعلية بمساعدة الماء والتراب والشمس وسائر العوامل الطبيعية الأخرى.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ نسبة الملكية الفردية إلى الثروة هي نفس نسبة العمل المنجز من قبل الإنسان، وأمّا إتلاف الثروة أو إنفاقها فيما هو غير مشروعٍ ليس سوى إهدارٍ للملكية بشكلٍ عبثيٍّ.

في المباحث التي طرحناها في ضمن كتيبٍ تحت عنوان (الإسلام والرأسمالية والاشتراكية) قلنا إنّ ملكية الموادّ الطبيعية الأوّلية قبل دخولها في عجلة الإنتاج أو التصنيع، تعود للجميع، وبعد خضوعها لهذه العملية تبقى هذه الملكية على حالها أيضاً لكن غاية ما في الأمر أنّ المنتج أو المصنّع له الأولوية في امتلاكها ممّا يسوّغ له استثمارها لمصالحه الخاصّة بشكلٍ مشروعٍ، ومن المؤكّد أنّ هذه المشروعية يجب وأن تتناسب مع الأهداف الطبيعية والفطرية بحيث لا يحقّ له إتلافها أو استعمالها في أغراضٍ غير مشروعةٍ لأنها ممتلكات عامّة في الأساس، لذا يحرم الإسراف والتبذير لدى استهلاكها بحكم عدم جواز التصرّف في مال الغير من دون إذنٍ. ومن الطبيعي إن تمكّن

الإنسان من جني ثروةٍ بجهوده الخاصّة فحسب لأمكن للملكية أن تكون مطلقةً، وحتّى في هذه الحالة يحرم عليه الإسراف والتبذير فيها لأن هذا الإنسان بذاته قد نشأ وترعرع واكتسب مهاراته وقابلياته العملية والذهنية بفضل النشاطات الاجتماعية العامّة، فهو ليس واجب الوجود ولا قائماً بذاته، بل إنّه متقوّمٌ بوجود المجتمع الذي ساهم في بناء شخصيته؛ وعلى هذا الأساس فالطاقات الفذّة ليست ملكاً خاصّاً له وإنّما لمجتمعه نصيبٌ فيها؛ ومن هذا المنطلق فالانتحار من حيث الحقوق الاجتماعية محظورٌ حتّى مع رضا المجتمع، إذ إنّ الشخصية الإنسانية هي حصيلةٌ للمجتمع ومدينةٌ له.

إذن، لا يحقّ للإنسان الانتحار ولا إتلاف ماله، ولكن يجوز له منحه وهبته ووقفه والمصالحة عليه وإبراء ذمّة الآخرين منه وتسخيره للخدمات العامّة مجاناً، ومن الطبيعي أنه لا يمكن تجريد الإنسان من ثروته ما دام مفيداً للمجتمع ولا يلحق الضرر به؛ لذا لا يمكن لأحد تجريده من حقّ توريثه والوصية به إن عددنا هذين الأمرين حقّاً للمورّث،[1] ومن الخطأ بمكانٍ عدّ أنّ حقّ المجتمع في ثروة الإنسان يمنحه صلاحية التصّرف بها إبّان حياته فقط ويسلب منه هذا الحقّ بعد وفاته.

بناءً على ما ذكر يثبت لنا أنّ الدليل الأوّل لمؤيّدي الإرث ليس صائباً كما أنّ نقض الاشتراكيين له باطلٌ أيضاً، فهذا الدليل متقوّمٌ على النمط الفكري الغربي الذي يعدّ الإرث حقّاً متفرّعاً على الملكية، فالإرث في الشريعة الإسلامية خارجٌ عن إرادة المورّث وغير متقوّمٍ على حقّه في الملكية.

وأمّا الدليل الثاني فهو غامضٌ للأسباب الآتية:

1) قوله: «وفي الحقيقة أنّ الوالدين... على أمل...» يجعل هذا الدليل مشابهاً للدليل الثالث.

2) يا ترى ما الأمر الذي دعا فيليسيان شالاي عدّ هذا الدليل أخلاقياً؟! غاية ما يمكن قوله حول هذا الدليل هو عدّ الإرث سبباً لترسيخ العلاقات والأواصر الأسرية، اذ قال تعالى في كتابه الكريم: «**وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّه**»،[2] فهناك اختلافٌ بين تقاعس الزوجة والأبناء الذين يتوفّى والدهم عن العمل اعتماداً على الثروة التي ورثوها منه، وبين حرمانهم من ثروته هذه؛ فعندما يستفيد الأحفاد من ثمار جهود أجدادهم لا شكّ في أنّهم سيصبحون أكثر عزّةً واحتراماً، ومن المؤكّد أنّ مساعي الأب لضمان مستقبل أبنائه وكذلك معرفة الأبناء بعظمة العواطف والأحاسيس الأبوية، هي أمورٌ ترسّخ علاقاتهم الأسرية وتوطّد أواصر المحبّة فيما بينهم.

---

[1]- ذكرنا آنفاً أنّه من الخطأ عدّ الإرث حقّاً، وإن أردنا إدراجه على طاولة البحث العلمي بصفته حقّاً ينبغي لنا حينئذٍ طرح موضوع الوصي في ضمن مباحث الهبة والوقف والحبس والصلح وما شاكلها.

[2]- سورة الأنفال، الآية 75.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ التوارث بحدّ ذاته يوجد السرور لدى الأهل والأقارب ويضفي على حياتهم شعوراً بالراحة والحيوية في إطار عواطف متبادلة، لذا ليس من الصائب أخلاقياً تجريد البشرية من هذه السعادة؛ ومن المؤكّد أنّ ادّعاء الاشتراكيين بكون الإرث سبباً للتفرقة وليس للاتّحاد، ليس سوى ادّعاءٍ هزيلٍ لا أساس له من الصحّة.

وأمّا الدليل الثالث فهو دليلٌ قويٌّ لأن الاشتراكيين أنفسهم يعترفون ضمنياً بكون التوريث حافزاً اجتماعياً هامّاً حينما يقولون: « كثير من الناس إثر العادة... «، ويضاف إلى ذلك أنّ المشاعر الإنسانية بشتّى أشكالها كتلك العلاقات المتبادلة بين الوالدين وأبنائهما، هي أمورٌ مشجّعةٌ ولا يمكن استبدالها بخصلةٍ ذميمةٍ وقاسيةٍ مثل حبّ الجاه والمقام، ناهيك عن أنّ العادة تبقى راسخةً ولا تحيد عن مسارها الثابت في حين أنّ الذوق أمرٌ محبّذٌ يمكن التخلّي عنه بسهولةٍ. ولا ريب في أنّ قانون الإرث يحفّز الإنسان على الالتزام بعمله حتّى آخر لحظةٍ من حياته حبّاً بأبنائه وحرصاً على مستقبلهم فيبادر إلى تسخير جلّ طاقاته في هذا الطريق، والشواهد على ذلك لا حصر لها، فهناك رجالٌ لم يرزقوا الذرّية وقد تجاوزوا الخمسين من عمرهم لكنّ الله تعالى بعد ذلك مَـنّ عليهم بنعمة الأبناء، لذا نجدهم يبدؤون منذ تلك اللحظة بالنظر إلى الحياة من زاويةٍ مختلفةٍ بهدف توفير رفاهية العيش لذريّتهم ويواصلون أعمالهم بنشاطٍ وجدّيةٍ أكثر.

الهدف الأساسي من بحثنا هو تسليط الضوء على الأدلّة الثلاثة التي ذكرها الاشتراكيون لأجل إثبات عدم مشروعية الإرث، وهي:

الدليل الأوّل: قطع علاقة العمل بالملكية يتنافى مع مبدأ العدالة.

الدليل الثاني: الإرث يجعل الورثة اتّكاليين وعاطلين عن العمل.

الدليل الثالث: الإرث يؤدّي بالتدريج إلى تنامي الفوارق الطبقية.

الدليل الأوّل له صبغةٌ حقوقيةٌ، والثاني ذو طابعٍ تربويٍّ، والثالث اجتماعيٌّ؛ لذا فإنّ فحوى الأوّل هي الظلم والتعدّي على حقوق الآخرين، وفحوى الثاني أنّ الإرث سببٌ لمفسدة الأخلاق وسوء التربية، وأمّا الثالث ففحواه أنّ الإرث يسفر عن فساد المجتمع بأسره.

نقض الدليل الأوّل واضحٌ، فالظلم والتعدّي على مال الآخرين يصدق حينما يستثمر شخصٌ ثمرة أعمال غيره ويحرمه منها، أو عندما يحرم القانون إنساناً من ماله ويمنحه لغيره رغماً عنه؛ ولكن إذا بادر المالك بنفسه إلى

هبته للآخرين بحرّيةٍ وإرادةٍ أو إن منحه القانون لغيره بعد وفاته - وهو في هذه الحالة طبعاً غير قادرٍ على استثماره بتاتاً - فذلك لا يُعد ظلماً له ولا تعدّياً على ماله. أمّا بالنسبة إلى منح مال المتوفّى إلى سائر أعضاء المجتمع فهو ترجيحٌ بلا مرجّحٍ لأنه يتنافى مع مبدأ المساواة، ومن ثم فهو يتناقض مع العدالة التي يراد منها المساواة والخروج من إطار تكافؤ الناس في الظروف المتكافئة، في حين الظروف هنا غير متكافئةٍ. إذن، لو عدَدْنا العدالة تنطبق على المساواة بالكامل في مجال تقسيم المنافع بغضّ النظر عن الاستحقاق وشتّى الميزات الشخصية المستقلّة، فهذا الأمر يتعارض مع العدالة التي هي في الحقيقة ليست من هذا السنخ لأنّ المساواة بهذا الشكل تعدّ ظلماً.

المنافع المترتّبة على الإرث بما فيها تشجيع الأحياء على العمل وتعزيز الأواصر بين الأزواج وذوي الأرحام، تستدعي تشريع هكذا قانون لأنه يضمن المصالح العامّة، ومن ثمّ يكون العمل مفيداً للجميع وكأنّ المال بذاته قد تمّ توزيعه بين الناس بالتساوي. من البديهي أنّ العلاقة بين العمل والملكية مستحكمةٌ ولا يمكن قطعها بوجهٍ، لذا لا يحقّ لأحدٍ حرمان المالك من حقوقه الثابتة في الهبة والوصية والصلح والوقف وإبراء الذمّة.

استدلّ أرسطو على مشروعية الملكية الفردية عبر التأكيد على كون الملكية المشتركة تحول دون شيوع مبادئ الجود والتسامح في المجتمع وتقضي على الخصال الفضيلة؛ ومن المؤكّد أنّ قطع العلاقة بين العمل والملكية مصداقٌ جليٌّ للقول المأثور (حفظتَ شيئاً وغابت عنك أشياءٌ).

والدليل الثاني الذي فحواه أنّ الإرث يفسد أخلاق الورثة ويجعلهم كسالى وعاطلين عن العمل، فهو ناشئٌ من أنّ الفقر هو العامل الوحيد الذي يشجّع الناس على العمل، لذا حسب هذا الدليل لا بدّ من أن يبقى الإنسان بحاجةٍ دائمةٍ إلى لقمة العيش كي لا يتقاعس ولأجل أن يواصل عمله، وفي غير هذه الحالة فهو يتكاسل ويتحوّل إلى عاطلٍ لا نفع منه لنفسه ولا لمجتمعه، بل قد يتحوّل إلى إنسانٍ فاسدٍ أخلاقياً. هذا هو مستندهم في طرح الدليل الثاني، ولكنّ تبريرهم خاطئ جملةً وتفصيلاً، لأنّ ارتباط العمل بالملكية الخاصّة هو حقيقةٌ لا ينكرها أحدٌ، والإنسان بدوره يكتنفه شعورٌ بأنّ حصيلة جهوده لا بدّ من أن تكون ملكيةً خاصّةً له، كما أنّ الأمر يرتبط أيضاً بالتربية الصائبة والبيئة السليمة، فهناك كثير من الفقراء الكسالى والفاسدين أخلاقياً، وأيضاً هناك أغنياءٌ صالحون لا يتوانون عن مزاولة أعمالهم حتّى وإن كانت ثرواتهم كافيةً لهم إلى آخر لحظات حياتهم. لذا من الخطأ بمكانٍ إرغام الناس على أن يبدؤوا حياتهم من الصفر بزعم تشجيعهم على العمل.

من العجيب أنّ الاشتراكيين يجرّدون الفرد من الملكية ويوكلون تأمين معيشته إلى المجتمع بحيث لا يعدّون الضمان الاجتماعي سبباً للتكاسل والبطالة، لذا يمكن عدّ دليلهم الثاني في نفي الإرث ناقضاً لأصولهم الاشتراكية،

إذ لو أذعنّا بكون الحاجة الشخصية هي المحرّك الأساس الذي يشجّع الإنسان على العمل فلا فرق حينئذٍ بين المال الذي يحصل عليه الإنسان عن طريق الإرث والذي يناله من الضمان الاجتماعي، ففي كلتا الحالتين يرد هذا الإشكال وينعدم الداعي للعمل ولكن غاية ما في الأمر أنّ المجتمع حينما يتكفّل بنفقاته فهو يرغمه على القيام بأعمالٍ لا يرغب فيها مـمّا يجعله مضطرّاً لإنجازها رغم أنفه.

إرغام الإنسان على القيام بعملٍ لا يرغب فيه هو أحد الأخطاء التي شاعت في المجتمعات التي تفتقر إلى التعليم والتربية، فورثة الأثرياء في هذه المجتمعات سرعان ما يشعرون بالبؤس والكآبة في معظم الأحيان وتكون التعاسة مصيرهم المحتوم؛ لذلك تصوّر الاشتراكيون أنّ الملكية التي تحقّقت من دون جهدٍ وعملٍ هي سبب هذا المصير المشؤوم غافلين عن أنّ العلّة الحقيقية في ذلك تكمن في فقدان الأصول التربوية الناجعة، فلو استقرئنا واقع المجتمعات التي تحظى التربية فيها بمكانةٍ محترمةٍ سوف نجد الأمر على عكس ذلك تماماً وقلّما نلاحظ ورثةً تعساء.

وأمّا الدليل الثالث الذي تمّ التأكيد فيه على كون الفوارق الطبقية تتزايد عند تشريع الإرث، فهو مردودٌ للأسباب الآتية:

1) لا ضير في كون المجتمع متعدّد الطبقات بحيث يعيش الناس في كنفه تحت ظلّ ظروف متباينة وفي الحين ذاته يخضعون لقوانين متساوية لا تفرّق بينهم، فلا ضير في أن يمتلك الإنسان ثروةً بالاعتماد على جهوده الخاصّة أو جهود أسلافه. ومن الطبيعي أنّ توريث المال - المكتسب بطريقةٍ قانونيةٍ - للأبناء لا يختلف عن توريثهم الخواصّ الجينية البدنية والنفسية عن طريق التناسل، لذا إن افترضنا أنّ الإنسان سرق ميزاته الوراثية من المجتمع وورّثها لذرّيته فهو مذنبٌ ويحقّ للمجتمع حينئذٍ مجازاته جرّاء فعلته هذه ومن ثمّ يمكن تجريد ذرّيته مـمّا ورثوه منه، وكذا هو الحال بالنسبة إلى المال طبعاً. وإن قيل هناك اختلافٌ بين توريث المال والخصال الجينية، نجيب بأنّ وراثة المال حتّى وإن لم تكن اكتسابيةً فهي في نفس الوقت نفسه ليست سرقةً ولا تعدٌّ ملكاً للغير. الإرث فضلاً عمّا ذكر يعدّ ملكاً لكلّ الناس وليس حكراً على طبقةٍ خاصّةٍ منهم كما ادّعى الاشتراكيون، لذا فهو يشجّع الجميع على بذل كلّ ما بوسعهم للعمل بأفضل وجهٍ بغية ضمان مستقبل ذراريهم الذين هم امتدادٌ لوجودهم.

يدّعي الاشتراكيون وجوب مراعاة مبدأ التوازن إلى جانب مبدئي العدالة والمساواة، لذا قالوا إن تزايد الاختلاف الطبقي سوف يختلّ التوازن الاجتماعي؛ ومن المؤكّد أنّ مختلف المعتقدات والآراء والتوجّهات الخاصّة عادةً ما تسير في مجرى محدّدٍ ليتحقّق المبتغى منها، فهي كالحمل الذي يجب وأن يكون متّزناً، لذا إن كان ثقيلاً في إحدى

كفّيته وخفيفاً في الكفّة الأخرى سوف يكون من الصعب إيصاله إلى المقصود. إذن، لو تمّ تشريع الملكية الشخصية وحظر الإرث سوف تتضاءل مخاطر الاختلافات الطبقية، فالإرث سببٌ في انتقال الثروة من جيلٍ إلى آخر، وشيئاً فشيئاً تتزايد هذه الثروة إثر تزايد النشاطات على مرّ العصور ومن ثمّ تتجلّى الفوارق الطبقية على نطاقٍ واسعٍ.

نجيب على هذا الرأي كما يأتي:

1) ادّعاء أنّ الإرث سببٌ لتمركز الثروة لدى فئةٍ معيّنةٍ خلال توالي الأجيال - كما ورد في الدليل الأوّل - هو في الحقيقة يتعارض مع الدليل الثاني القائل بكونه يؤدّي إلى تقاعس الأجيال اللاحقة وضمور نشاطاتها الاقتصادية وتفسّخ أواصرها الاجتماعية.

2) الشريعة الإسلامية أقرّت ضرائب مالية على الثروات كالخمس والزكاة، وهي بطبيعة الحال تقلّص من الفوارق الطبقية.

3) الإرث الذي أقرّته الشريعة الإسلامية هو عبارةٌ عن تقسيم المال بين الورثة، لذا فهو يختلف عن الإرث الذي شرّعته الديانة المسيحية، فهذه الديانة تجعل المورّث مخيّراً في التصرّف بالمال كيفما شاء.

4) الشريعة الإسلامية تسوّغ للحكومة الشرعية وضع قوانين خاصّة للرسوم الضريبية الثابتة خارج نطاق الخمس والزكاة مراعاةً للمصالح العامّة، والهدف منها بكلّ تأكيد هو الحفاظ على التوازن في المجتمع. فضلا عن ذلك، فقد أقرّت شريعتنا ضرائب مؤقّتة أمرها موكولٌ إلى حاكم الشرع، من قبيل العقوبات التي حدّدتها الأحكام الشرعية كحدّ الزنا والسرقة والقتل والحرابة، في حين توجد ضرائب أخرى قد أوكلت إلى الحكومة مثل مختلف أنواع التعزيرات.

توريث المناصب هو موضوعٌ آخر يطرح للبحث في باب الإرث، ففي الأزمنة السالفة كانت المناصب تورّث للأبناء، لذا عادةً ما كان ابن أحد قادة الجيش يعدّ قائداً وخليفةً لأبيه منذ طفولته بحيث كانت أمّه تقسم بمنصبه هذا وهو في بطنها؛ كما أنّ أئمّة المساجد وأرباب المعابد كانوا يورّثون مناصبهم الدينية في المسجد أو المعبد لسلفهم، كما أنّ الوقف هو سنخٌ من الإرث وكذلك زعامة القبيلة، اذ كان العرب يولون أهميةً بالغةً لمن يخلف رئيس قبيلتهم أو عشيرتهم، إلا أنّ الإمامة في الإسلام ليست كذلك، فهي ليست وراثيةً لأنها متقوّمةً على التنصيب من قبل الله عزّ وجلّ، والخلافة بحاجةٍ إلى البيعة[1].

---

[1] - مرتضى مطهّري، مباني اقتصاد اسلامي (باللغة الفارسية)، ص 277 - 290.

* السير جيمس جينز Sir James Jeans (1877 - 1946 م)

- قانون السنخية

ذكر الباحثون عدداً من الأدلّة والبراهين لإثبات قانون السنخية، لذلك أمسى واضحاً لدى الفلاسفة حاله سائر المسائل الفلسفية المتّفق عليها بالإجماع والتي لا يكتنفها أدنى شكٍّ، وهو في غايةٍ من الأهمية بحيث لا يمكن تفسير النظم الحاكم على الكائنات إلا في ظلّه، وعلى أساسه يتحقّق لدينا يقينٌ بكون الأحداث والوقائع إنّما تطرأ لأسبابٍ معيّنةٍ. هذا القانون في الحقيقة عبارةٌ عن مسألةٍ فلسفيةٍ بحتةٍ لا دخل للعلوم الطبيعية أو الرياضية فيها، وبطبيعة الحال فالقارئ الكريم إذا تمكّن من الإلمام بالأصول التصوّرية والتصديقية لها سوف يدرك حينها أنّ الخوض في غمار مختلف مسائلها نفياً وإثباتاً لا يتيسّر إلا في رحاب علم الفلسفة، لذا إن روّض ذهنه بشكلٍ صائبٍ على القواعد العقلية الفلسفية سيصبح اليقين الذي يتحصّل لديه على غرار يقينه بالمسائل الرياضية الثابتة.

عالم الفيزياء والرياضيات والفلك السير جيمس جينز في كتابه (سرّ الخلقة) تطرّق إلى بيان معتقدات الشعوب البدائية في تفسير الحوادث الكونية ونسبتها إلى الآلهة، ثمّ أشار إلى أنّ بني آدم آنذاك أدركوا واقع العلاقة العلّية، وقال: «**هذه المعتقدات سادت لآلافٍ من السنين إلى أن حان القرن السابع عشر فتألّق نجم جاليليه ونيوتن، ثمّ طرح قانون العلّية بصفته أساساً للكشف والتحقيق في المسائل الطبيعية. العلماء لدى دراستهم مختلف الشؤون والقضايا الطبيعية، أعاروا أهميةً بالغةً للعلل والأسباب وأذعنوا بأنّ العلّة المفترضة توجد معلولاً معيّناً؛ كما أنّ دراسات علم الفلك رصدت حركة الكواكب المنتظمة وفنّدت خرافات اقتران القمر بالمشتري وسعد كوكبي الزهرة وزحل ونحسهما، وأقرّوا بأنّ كوكبي زحل والمشتري كلاهما طالع سعدٍ لمن كان عالماً حقّاً... في القرن السابع عشر أثبت العلماء أنّ جميع الأجرام السماوية تتحرّك على وفق قوانين ثابتة، وقد تمّ إثبات هذه الحقيقة بواسطة أبرز عالم في هذا القرن. كان إسحاق نيوتن يقول ينبغي لنا التعرّف على نتائج جميع المسائل الطبيعية عبر استدلالاتٍ مناسبةٍ متقوّمةٍ على أصول الميكانيكا التي هي عبارةٌ عن قواعد تتحصّل من خلال تطبيق قانون العلّية في الطبيعة العارية من الروح... ثمّ يوماً بعد يومٍ تزايدت أعداد مؤيّدي نظريات نيوتن وفي المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر بلغت هذه العقيدة الذروة في عظمتها لدرجة أنّ العالم الألماني الشهير هلمهولتز أذعن بكون جميع العلوم الطبيعية لا بدّ من أن تنتهي إلى علم الميكانيك، وهذا يعني أنّنا عندما نقوم بدراسة هذا الكون الذي لا روح فيه يجب علينا تشخيص العلّة والمعلول بغية التعرّف على واقع العلاقة بينهما من دون أن نأخذ بنظر الاعتبار أيّ أمرٍ آخر سوى السلسلة العلّية. كما أنّ العالم البريطاني الشهير**

اللورد كلفن (وليام طومسون) أقرّ بأنّه غير قادرٍ على إدراك أيّ شيءٍ ما لم يتصوّر أنموذجه الميكانيكي (الآلي)... هذه البحوث كان لها تأثيرٌ ملحوظٌ على حياة البشرية، إذ كلّما يتزايد الاعتقاد بقانون العلّية يتضاءل إثر ذلك الاعتقاد بالاختيار وتتوجّه الأنظار أكثر نحو خضوع العالم العاري عن الروح لهذا القانون وذلك لكون العالم ذي الروح مستثنى من هذه القاعدة.

هذه المعتقدات روّجها الفلاسفة المادّيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر بهدف دحض آراء الفلاسفة المثاليين... ولو تتبّعناها وسلّطنا الضوء على مسيرتها التأريخية لوجدناها قد انتعشت في نطاقٍ واسعٍ إبّان القرن العشرين الأمر الذي أسفر عن المضي قدُماً نحو إرساء دعائم العلم الحديث، وأوّل خطوةٍ ملحوظةٍ على هذا الصعيد تمثّلت في دراسة جزءٍ صغيرٍ للغاية من المادّة، إذ قبل ذلك لم يكن العلماء قادرين على إجراء هكذا دراساتٍ لعدم توفّر الوسائل التي تعينهم على هذا الأمر، فقد كانوا يتعاملون مع بعض الجوانب المادّية بشكلٍ مباشرٍ عن طريق الحواسّ الخمسة في حين أنّ هذه الجوانب تتضمّن ملايين الذرّات المتناهية في الصغر وحينها أيضاً لم يشكّ أحدٌ بأن هذا الجزء الصغير تابع لقانون العلّية، كما لم يكن لدينا علمٌ على صعيد تأثير الذرّات بعضها على البعض الآخر، لذلك لم نكن نعلم فيما إذا كان تأثير ذرّةٍ واحدةٍ متناسباً أو متشابها مع تأثير مليون ذرّةٍ أو لا... فيزياء القرن التاسع عشر لجأت إلى القواعد الميكانيكية ومن هذا المنطلق شبّهت جميع الظواهر الطبيعية بالآلات الصناعية ومن ثمّ حاول أتباعها دراسة وتحليل ماكنة الفكر الإنساني بهذا الأسلوب لكنّها بقيت عاجزةً عن تفسير تلؤلؤ الكواكب وجاذبيتها، فهاتان الحالاتان لا يمكن تفسيرهما بأسلوبٍ ميكانيكي بتاتاً، وفي الأشهر الأخيرة من القرن التاسع عشر اكتشف البروفسور ماكس بلانك Max Planck بعض المسائل المتعلّقة بانبعاث النور، فهذه المسائل حتّى تلك الآونة كانت مجهولةً، وعلى هذا الأساس أثبت أنّه من غير الممكن وضع تفسيرٍ عِلّيٍّ ميكانيكي لها ولسائر الظواهر الطبيعية المشابهة، وأكّد على عدم إمكانية نسبتها إلى أيّ نمطٍ فكري ميكانيكي متقوّمٍ على مبدأ الجبر العلّي. وبما أنّ الآراء التي تظهر في الأوساط العلمية لأوّل مرّةٍ تواجه انتقاداتٍ لاذعةً من قبل المتعصّبين، فقد تعرّض البروفسور بلانك لذلك وسخر به علماء زمانه، ولكن بعد فترةٍ يسيرةٍ طرحت إحدى أعظم نظريات الفيزياء المعاصرة استناداً إلى آرائه؛ لذا فإنّ هذه الفترة من التأريخ يمكن عدّها نهايةً لسلطة قانون العلّية وبدايةً لعهدٍ جديدٍ في مسير العلم والحكمة، فالبروفسور بلانك أكّد على أنّ العناصر الطبيعية تجري على وفق حركةٍ هادئةٍ كما أثبت أنّ جميع الحركات الصغيرة في عالم الطبيعة تجري على هذا المنوال؛ فعقربة الدقائق في الساعة مثلاً تطوي في نهاية كلّ دقيقةٍ حركةً دائريةً في محيط الساعة وتقطع إحدى الدرجات الستّين الموجودة فيها، والناظر الذي يتأمّل هذه الحركة لفترةٍ طويلةٍ يتصوّر أنّ هذه العقربة تدور في محيط الساعة بانتظامٍ واتّصالٍ في حين أنّها ثابتةٌ وفي نهاية كلّ دقيقةٍ تقطع إحدى الدرجات بحركةٍ واحدةٍ.

العالم المعاصر ألبرت إينشتاين Albert Enstein قال في عام 1917 م إنّ نظرية بلانك فيها معلوماتٌ هامّةٌ فضلا عن طرحها موضوع عدم ارتباط حركات الأجزاء مع بعضها. إذا تأمّلنا في هذا الرأي وأذعنّا لقول إينشتاين وسائر العلماء سوف ندرك أنّ النَّظم الموجود في قانون العلّية والذي ذهب إليه معظم علمائنا، لا قابلية له على توجيه أفكارنا. العلوم القديمة - علوم ما قبل القرن العشرين - كانت تؤكّد على أنّ قانون العلّية يقضي بكون العالم يجري في مسارٍ ثابتٍ ومحدّدٍ مترابطٍ مع بعضه على أساس سلسلة العلّية منذ باكورة الخلقة إلى أن تحين الساعة، وكلّ علّةٍ لا بدّ من أن يكون لها معلولٌ معيّنٌ، وهذا المعلول بدوره يعد علّةً لظهور أمرٍ جديدٍ... استناداً إلى ما ذكر فإنّ فحوى العلوم القديمة هي أنّ العالم في تلك الآونة لو كان في مرحلة (أ) فهو في المستقبل سيصل إلى المرحلة (ب)، وهذه المرحلة بطبيعة الحال مترتّبةٌ على المرحلة الأولى؛ إلا أنّ العلوم الحديثة قد أوصلتنا حتّى الآن إلى نتيجة أنّه لا يمكن البتّ بكون المرحلة (أ) يجب وأن تستتبع المرحلة (ب)، إذ من الممكن أن تتغيّر الأوضاع في العالم إلى (ب) أو (ج) أو (د) أو أيّ وضعٍ آخر، لذا نحن عاجزون عن التنبّؤ بما ستؤول إليه الأوضاع لاحقاً. إنّ علومنا المعاصرة لها القابلية على احتمال حدوث إحدى الحالات (ب) أو (ج) أو (د) بعد الحالة (أ)... وهذا الأمر متقوّمٌ على حساب الاحتمالات، لذا لا يمكن أن يتحقّق لدينا علمٌ يقينيٌّ وليس بإمكاننا معرفة سرّ الخلقة وكُنه الغيب وما يجول في الصدور.

ولنضرب مثالاً كي يتّضح الموضوع بشكلٍ أفضل: عنصر الراديوم المشعّ هو جسمٌ لا يتوقّف عن إصدار النور والحرارة ونتيجة ذلك تتحوّل ذرّاته إلى رصاصٍ وهليوم، وبما أنّهما أخفّ وزناً من الراديوم، فقطعة هذا العنصر على مرّ الزمان يخفّ وزنها. ذكرنا هذا المثال لنثبت إنّ نقصان وزن قطعة الراديوم على مرّ الزمان يتمّ على وفق معادلةٍ معقّدةٍ يمكن توضيحها كما يأتي: لنفترض وجود مدينةٍ جميع نسائها عقيماتٌ وفي كلّ عامٍ يموت واحد بالمئة من سكنتها بشكلٍ مفاجئ ولا دخل للسنّ في ذلك، فالمعادلات الرياضية تثبت أنّ تناقص نسمات هذه المدينة على مرّ الأيام يناظر تناقص وزن عنصر الراديوم. ولنفترض أيضاً أنّ كتيبةً عسكريةً تتعرّض لقصفٍ شديدٍ من قبل الأعداء، في حين أنّ مقاتليها يطلقون الرصاص بشكلٍ عشوائيٍّ من دون أن يعرفوا مواقع أعدائهم بالتحديد؛ من الطبيعي في هذه الحالة أنّ رصاصاتهم قد تصيب الأعداء عن طريق الصدفة فحسب، لذا يمكن تشبيه نقصان عدد الجنود بنقصان وزن قطعة الراديوم. إذن، عنصر الراديوم على مرّ الزمان يبلغ عمره الطبيعي أو حينما يواجه أيّ عارضٍ آخر فهو لا يفنى، بل إنّ القدر هو الذي يقضي عليه.

لنفترض الآن وجود قطعة راديوم مكوّنة من 2000 ذرّةٍ في غرفتنا، حسب مبادئ العلوم الحديثة وحساباتها فهذه القطعة بعد سنةٍ واحدةٍ ستفقد إحدى ذرّاتها أو اثنتين لتبقى 1999 أو 1998 ذرّةً فقط أو ربّما أقلّ من ذلك، ولكنّ هذه العلوم لا يمكنها البتّ بالجزم واليقين كم سيكون مقدار هذا التحلّل بالتحديد بعد سنةٍ واحدةٍ؛

فطبق حساب الاحتمالات يمكن القول إنّ أعلى درجات الظنّ تشير إلى أنّ إحدى ذرّات قطعة الراديوم هذه سوف تتحلّل خلال سنةٍ واحدةٍ، ولكن ليس من المستحيل بمكانٍ تحلّل ذرّتين أو أكثر. والمسألة الأخرى الجديرة بالذكر في هذا المضمار هي أنّنا نستنتج من العلوم الحديثة وجود احتمالٍ قويٍّ بكون واحد بالألفين من ذرّات الراديوم تفنى خلال كلّ عامٍ، لكنّها لا تعيّن لنا أيّة ذرّةٍ بالتحديد سوف تواجه هذا المصير، فالعلم هنا قاصرٌ ولا أحد يعرف ذلك سوى القدر.

قد يبادر بعضهم إلى ذكر تبريراتٍ علميةً لهذا الأمر فيقول مثلاً إنّ تلك الذرّة تفنى أسرع من غيرها إثر إحدى العلل الفيزيائية أو الكيميائية، اذ يدّعي أنّهم قالوا ذلك ومن ثمّ يثبت أنّ التقدير هو السبب في ذلك لا غير. وعلى الرغم من كلّ ذلك فإنّ بعض المدافعين عن قانون العلّية ما زالوا متمسّكين بعقيدتهم ودائماً يبحثون عن عاملٍ يحلّ محلّ التقدير... وهناك كثير من المشاهدات والدراسات الفيزيائية التي أُجريت في هذا المضمار تثبت صحّة كلامنا، فالبروفسور الألماني الشهير هيسينبرج Heisenberg قد أثبت أنّ نظرية الكمّ الحديثة لا يمكن تبريرها إلا على أساس مبدأ عدم وجوب ترتّب المعلول على العلّة... رغم وجود قانون العلّية فقد طرحت كثير من الأمثلة الفيزيائية وعلى هذا الأساس نجد كثيراً من علماء الفيزياء ما زالوا يعتقدون بأنّ قانون العلّية لا يمكن تطبيقه على الذرّات والإلكترونات حيث يؤكّدون على أنّ السبب في الاعتقاد السابق بإمكانية تطبيقه في هذا المجال هو توسيع نطاق القياس ليشمل مختلف جوانب عالم المادّة من دون أن يتمّ تحديده في أُطرٍ معيّنةٍ.

عالم الفيزياء البريطاني ديراك Dirac أشار إلى هذه المسألة في كتابه على النحو الآتي: الدراسات التجريبية التي أُجريت حول الذرّات والإلكترونات عادةً ما تستنتد إلى فرضياتٍ معينةٍ لكنّ نتائجها لا تكون ثابتةً ومحدّدةً - ممّا يعني عدم ضرورة ترتّب المعلول على العلّة - وهذا يعني أنّنا قد نجرّب شيئاً واحداً مراراً وتكراراً بالأسلوب ذاته وتحت الظروف نفسها، لكنّ النتائج يمكن أن تكون غير متطابقةٍ...

كما ينبغي لنا القول بأنّ الفيزياء الحديثة رغم كثرة تجاربها في هذا المضمار خلال الفترة الماضية، إلا أنّها لحدّ الآن لم تعرب عن رأيها القطعي؛ فبعض علماء الفيزياء الذين تتضاءل أعدادهم يوماً بعد يومٍ، يعتقدون بأنّ قانون العلّية سوف يتربّع يوماً ما على عرش العلوم مرّةً أخرى؛ لكنّنا نلاحظ اليوم أنّ الفيزياء الحديثة تسير اليوم خلافاً لهذا التصوّر، فالعلّية في قاموس العلوم الحديثة ليس لها أثر على الإطلاق، لذلك بدأت تتنحّى جانباً شيئاً فشيئاً وتضمحلّ من أفكار أتباع مدرسة الميكانيكا الحديثة.

الصيغة الجديدة التي طرحناها أعلاه هي التي عادةً ما يتبنّاها العلماء المحدثون، والأصل الذي تتقوّم عليه ينسجم مع ذلك الاختيار البسيط الذي نتمتّع به في حياتنا، ومن الطبيعي أن تبنّي هذا الأمر يخلق لدينا إيماناً

بكون الربّ الخالق قد منحنا اختياراً نتمكّن من خلاله التأثير على ما يجري حولنا، وكما قلنا فحتّى في مختبرات عالم الذرّات لا يمكن التغاضي عن تأثير القدر الذي له يدٌ أيضاً في منظومتنا الوجودية وله تأثيرٌ على أرواحنا. لربّما يكون الاختيار الذي يتحكّم بجميع خلايا أبداننا ناشئاً من تلك الأفعال التي تتجلّى في البيئة المحيطة بنا في إطار حركاتٍ اختياريةٍ إراديةٍ؛ وحقيقة هذا الأمر غير واضحةٍ لنا، إذ إنّنا غير قادرين على قبولها وفي الحين ذاته لا طاقة لنا على رفضها... «.

هذه هي خلاصة نظرية العالم الشهير السير جيمس جينز حول قانون العلّية، ونستشفّ من مجملها النقاط الآتية:

1) العلم الحديث لا يعتقد بأنّ قانون العلّية يدلّ دوماً على ضرورة وجود معلولاتٍ معيّنةٍ للعلل المعيّنة أو أنّ كلّ وضعٍ يجب وأن يكون معلولاً للوضع السابق أو أنّ سلسلة الحوادث تناظر حلقات السلسلة المترابطة مع بعضها.

2) بما أنّ قانون العلّية لا أثر له في عالم الذرّات ونظراً لكون أوضاع الكون في الماضي والحاضر والمستقبل غير مترابطةٍ مع بعضها على أساس علاقاتٍ علّيةٍ، فالعلم الحديث يثبت أنّ التقدير والغيب لهما أثر في عالم الذرّات.

3) يترتّب على قانون العلّية وارتباط الحوادث مع بعضها بشكلٍ متسلسلٍ إمكانية المعرفة الحتمية بالمستقبل على أساس الأوضاع الراهنة، ولكن بما أنّ عالم الذرّات غير خاضعٍ لهذا القانون فقد زالت هذه الإمكانية المعرفية.

قانون العلّية في عالم الذرّات ليس له القابلية على هداية البشر، ومن ثمّ لا يمكن الاعتماد عليه للبتّ بالأمور، والأمر الوحيد الذي يترتّب عليه هو التعرّف على بعض الظواهر الاجتماعية على وفق حساب الاحتمالات.

4) قانون العلّية يتعارض مع حرّية الإنسان واختياره، لذا فإنّ الاعتقاد ببطلانه يدلّ على كون الإنسان مخيّراً.

إذا كان القارئ الكريم مطّلعاً على مبادئنا الفلسفية فهو يدرك جيّداً أنّ النقاط الأربعة المذكورة أعلاه باطلةٌ من أساسها من الناحية النظرية والاستنباطية باستثناء ذلك الجزء الذي له صبغةٌ تجريبيةٌ والذي أُشير إليه في النقطة الثالثة.

بطبيعة الحال لا يمكن لأحدٍ إنكار نتائج تلك التجارب التي أجراها كبار العلماء ونوابغ علم الفيزياء، إلا إنّنا نعتقد بأنّ الاستنباطات الفلسفية لهؤلاء العلماء قد لا تكون صحيحةً؛ وهو ما نروم إثباته في هذا المضمار، أي أنّنا ننتقد نظرياتهم الفلسفية، إذ ليس من الصواب بمكانٍ المجازفة عبر إقحام قانونٍ مختصٍّ بأحد العلوم في علمٍ آخر يختلف عنه بالكامل كما فعل معظم قدماء علماء الطبيعة حينما بادروا إلى نفي بعض الأصول

الفلسفية أو إثباتها اعتماداً على القوانين الفيزيائية، وهذا الأمر بكلّ تأكيدٍ يعدّ مجازفةً علميةً.

قانون العلّية بمختلف تفريعاته التي تشمل قانون ضرورة ترتّب العلّة على المعلول وقانون السنخية وبطلان الدور والتسلسل، وما إلى ذلك من قضايا أخرى؛ هو قانونٌ فلسفيٌّ بحتٌ لا يمكننا نفيه أو إثباته إلا بالاعتماد على الأصول الفلسفية، لذا فالعلوم الأخرى ليس من شأنها ذلك كما أنّها في الحين ذاته لا تستغني عنه. الدور الوحيد الذي يمكن لعلم الفيزياء أو أحد العلوم الأخرى إيفاؤه في هذا المضمار هو تبنّي قانون العلّية مع تفريعاته بوصفها أصولاً ثابتةً والعمل على أساسه متى ما اقتضت الضرورة أو الإعراض عنه إن تطلّب الأمر ذلك مع عدم إبداء أيّ رأي حوله. الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء العلماء هو أنّهم تعاملوا مع قانون العلّية بوصفه قانوناً تجريبياً، وبما أنّ المادّيات هي التي تخضع للقوانين التجريبية فقد اضطرّوا لأن يقيّدوا هذا القانون بالأجسام فقط ومن ثم عدّوا العلّية سنخاً من الميكانيكا التي زعموا أنّها الحقيقة الوحيدة الثابتة في الكون والتي من شأنها منحنا المعرفة بالنسبة إلى المادّة وحركاتها الآلية، وعلى هذا الأساس قيّدت جميع العلاقات بين الكائنات بإطارٍ مادّيٍّ آليٍّ صرفٍ؛ لذا أينما وجد العلماء المادّيون أنفسهم عاجزين عن تفسير بعض المشاهدات العلمية والتجارب على أساس القواعد الميكانيكية عدّوا أنّ العلاقات العلّية غير مقيّدةٍ بالجوانب المادّية والآلية، ومن ثمّ قالوا أنّ ما يجري في باطن الذرّات تابعٌ لقواعد ما وراء العلّية.

يا ترى ما هي الضرورة التي تلزمنا بعدّ قانون العلّية تجريبياً ومساوياً للقواعد الميكانيكية بحيث نضطرّ لتفنيده عند عدم قدرتنا على تطبيقه في القضايا المادّية؟! فنحن في هذه الحالة نكون قد فنّدنا قاعدة ترتّب العلّة على المعلول بعد أن كانت حاكمةً على الفكر البشري لقرون متمادية، وهناك أدلّةٌ واضحةٌ تؤكّد على عدم إمكانية عدّ هذا القانون تجريبياً.[1]

يمكن تلخيص ما ذكر في أنّ الحسّ والتجربة يتعلّقان بالقضايا الجزئية وليس الكلّية، والإنسان إثر مشاهداته وتجاربه في عدّة موارد يبادر إلى إعمام نتائجها على سائر الموارد التي لم تخضع للمشاهدة والتجربة؛ وهذا الإعمام بطبيعة الحال سببه الاعتقاد ببعض الأصول الثابتة مسبقاً وأحدها مبدأ وحدة الطبيعة الذي يعني أنّها تجري على نسقٍ واحدٍ في كلّ آنٍ ومكانٍ في ضمن ظروفٍ متكافئةٍ، لذا إن اعتقدنا بهذا الأصل فلا بدّ لنا عندئذٍ من إعمامه على جميع تجريبياتنا حول أجزاء المادّة وحتّى في عالم الذرّات. والواقع أنّ وحدة الطبيعة هو عين قاعدة سنخية العلّة والمعلول الذي يعني أنّ العلّة المعيّنة لا تستتبع دائماً معلولاتٍ معيّنةً، وعلى هذا الأساس فإنّ صحّة

[1] - للاطّلاع أكثر على رأي الشهيد مرتضى مطهّري حول هذا الموضوع، راجع المقالة الخامسة من كتاب أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ص 335 - 347.

القانون الكلّي التجريبي تتوقّف دائماً على الاعتقاد بمبدأ وحدة الطبيعة أو أصل سنخية العلّة والمعلول، ومن ثم لا يمكننا نقض هذا القانون أو إثباته عن طريق التجربة كما لا يمكننا الاستغناء عنه في العلوم التجريبية ذلك لأنّنا إذا أردنا بيانه كقانونٍ كلّيٍّ فلا بدّ قبل ذلك من القول بقانون وحدة الطبيعة ومن ثمّ نقضه اعتماداً على دلالاته الخاصّة. من المؤكّد أنّ الحالة الأولى نستنتج منها أنّ تفنيد مبدأ وحدة الطبيعة يستلزم القول بصحّته وعدم بطلانه، والحالة الثانية نستنتج منها أنّ القول بصحّته يؤدّي إلى حدوث الدور المنطقي، ولكن تثبت هذه الصحّة إذا ادّعي عدم بطلان الدور لأن هذا البطلان في الأساس يتفرّع على قانون العلّية.

إذن، إذا رفضنا قانون العلّية فلا بدّ لنا أوّلاً من التخلّي عن العلوم التجريبية، لذلك نحن نعتقد بأنّ قبول هذا القانون يجب أن يعدّ أصلاً وضعياً في مختلف العلوم؛ أمّا إذا تخلّينا عنه فلا يبقى لنا حينئذٍ مجالٌ لقبول أيّ قانونٍ علميٍّ آخر سواءٌ كان تجريبياً أو غير تجريبيٍّ، لأنّ كلّ قانونٍ علميٍّ هو في الواقع معلولٌ لسلسلةٍ من المقدّمات القياسية أو غير القياسية التي تجعله قطعياً؛ لذا إن افترضنا عدم صواب قانون العلّية سوف لا يبقى هناك أيّ ارتباطٍ بين مقدّمات أحد الأدلّة والنتائج المتمخّضة عليه، وهذا يعني عدم قبول جميع النتائج المتحصّلة من مختلف الأدلّة. إذا فنّدنا سنخية المعلول مع العلّة فمن الممكن حينئذٍ توقّع مختلف النتائج من مختلف المقدّمات والقياسات والاستدلالات، بل يمكن توقّع حدوث كلّ شيءٍ من أيّ شيءٍ كان؛ مثلاً يمكن أن يصبح أحد الجمادات إنساناً عالماً إثر قيام أحد الأشخاص بتناول الطعام، أي من الممكن حدوث كلّ شيءٍ أو عدم حدوثه مطلقاً. هذا الكلام يعني أنّ كلّ مقدّمةٍ ذهنيةٍ تسفر عن إيجاد تصوّر بعض النتائج التي لا ضرورة لها، فلربّما يتمكّن الإنسان من تصوّرها من دون الحاجة إلى وجود مقدّماتها، أي إنّ المعلول يكون موجوداً سواءٌ وجدت علّته أم افتقدت؛ ومن ثمّ يكون وجود العلّة وعدمها سواءً.

لو ادّعي بطلان قانون العلّية وسائر تفريعاته، فإنّ ترتّب النتيجة على الاستدلال على وفق رأي السيّد جميس جينز لا ضرورة له مـمّا يعني أنّ هذه الاستدلالات تمسي معدومةً من أساسها.

خطأ هؤلاء المفكّرين له منشأ آخر، وهو أنّهم إمّا لم يشاؤوا أو لم يتمكّنوا من التمييز بين كون قانون العلّية أمراً ثابتاً وحقيقياً، وبين معرفة موارد تطبيقه على الذرّات. الموضوع الصائب الذي طرحه علماء الفيزياء التجريبيين ومن جملتهم هؤلاء، هو أنّ قانون العلّية لا يمكن تطبيقه على ما يكتنف المكوّنات الداخلية للذرّات، فعالم الفيزياء يمكنه الاعتماد على هذا القانون لدى قيامه بإجراء تجاربه على تلك القضايا التي يلمسها لمس العين، وفي هذه الحالة يمتلك صلاحية البتّ بالأمور، وفيما سوى ذلك لا يحقّ له الإدلاء بآراء قطعية مطلقاً. لا يختلف اثنان في أنّ علماء الفيزياء المعاصرين عجزوا عن إجراء محاسباتٍ دقيقةٍ حول الأوضاع الداخلية للذرّات

بحيث يمكن الاعتماد عليها لذكر آراء قطعية، ومن المؤكّد أنّ هذا الأمر يدور بين قصور العلم الحديث في هذا المضمار وعجزه عن القيام بحساباتٍ صحيحةٍ حول جميع العوامل التي لها أثر في مجال الذرّة وما يكتنفها، وبين أن تكون مختلف الحوادث غير مرتبطةٍ مع بعضها بشكلٍ متسلسلٍ في عالم الواقع ممّا يعني عدم صواب قانون العلّية؛ ولا ريب في عدم وجود دليلٍ يثبت أنّ العلم الحديث قد بلغ الذروة واستكشف جميع خفايا الأمور وزواياها. الأمر الثابت الذي يترتّب على قانون العلّية هو إمكانية التنبّؤ في بعض الحالات بكونه قانوناً لا ينطبق مع الواقع، ونستنتج منه أنّنا جاهلون بوجود بعض الأمور القطعية أو ندرك أنّها غير موجودةٍ من الأساس، أو قد تكون موجودةً حقّاً لكننا جاهلون بها.

إذا تخلّينا عن نمط التفكير المادّي بالنسبة إلى قانون العلّية وتعرّفنا عليه بشكلٍ صائبٍ وأدركنا أنّه لم يترسّخ في أذهاننا عن طريق الحواسّ واعتقدنا بأنّ تصديقاتنا الذهنية ليست معلولةً للتجربة،[1] سوف يثبت لنا حينها أنّه من شؤون الحقيقة المطلقة بصنفيها المادّي والمعنوي؛ وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ عاملٍ يضفي الواقعية على معلوله هو في الحقيقة علّةٌ لمعموله، وعلى هذا الأساس حتّى وإن افترضنا صواب نظرية المفكّر جيمس جينز وقلنا إنّ عامل التغيير والفناء في الذرّة هو قدرةٌ ماورائيةٌ، فهذه النظرية في الحقيقة تبقى خارجةً عن نطاق قانون العلّية والسبب في عدم قدرتنا على معرفة ماهية هذه التقديرات هو عدم وجود قوانين خاصّة يمكن الاعتماد عليها في ذلك. الحقيقة التي لا ينكرها أحدٌ هي أنّ هذا التأثير المباشر للتقدير والناشئ من قبل تلك القدرة الماورائية، لا يؤمن به إلا من كان لديه إلمامٌ بالعلوم الدينية، وقد يتصوّر الذين لا يمتلكون إلماماً كافياً بهذه العلوم المعنوية بأنّنا كمتدينين نتّفق مع السيّد جينز في نظريته التي طرحها حول أثر القوى الماورائية في بعض الأحداث الكونية بحيث نعدّها سنداً لنظرياتنا الدينية؛ ولكنّنا نحيط القارئ الكريم علماً بأنّنا لا نتّفق معه في ذلك ونعدّ هذا الرأي ضرباً من المحال لكونه منبثقاً عن جهلٍ بالعلوم الدينية الأصيلة.

لا ريب في أنّ نظرياتنا الدينية تختلف عن النظريات التي يطرحها دعاة علم الفلسفة ومن حذا حذوهم، فنحن في مقام إثبات خالق الكون لا نحتاج إلى البحث عن استثناءاتٍ، أي إنّنا في غنىً عن وضع تبريراتٍ تتغاير مع القواعد الثابتة التي نتبنّاها وننسقّها مع معتقداتنا بالنسبة إلى ذات البارئ جلّ وعلا والتي هي في الواقع براهين تثبت وجوده.

منظومة الوجود حسب أصولنا الفلسفية متقوّمةٌ على نظامٍ متقنٍ ومحبكٍ تترابط أجزاؤه مع بعضها بنظمٍ وترتيبٍ، وعلى رأسه بارئٌ قائمٌ بذاته قادرٌ على إبداع ما يشاء بمحض إرادته واختياره من دون أن يكون للاستثناء

[1] - للاطّلاع أكثر على رأي الشهيد مرتضى مطهّري حول هذا الموضوع، راجع المقالة الخامسة من كتاب أصول الفلسفة والمذهب الواقعي.

والصدفة أثر في ذلك.[1] استدلالات علماء الكلام في معظم الأحيان تصوّر الطبيعة وكأنّها شريكةٌ لذات البارئ عزّ وجلّ بحيث لا يعدّون ما يبدر منها منتسباً إلى الذات المقدّسة، ومن هذا المنطلق نجدهم دائماً ما يبحثون عن موارد استثنائية معتقدين بأنّ إثبات الخالق يستلزم إبطال النظام الحاكم على الكائنات، وحسب علمنا فهذه النظرية متبنّاة من قبل جميع الفلاسفة الأوروبيين من مادّيين ومتدينين وشكوكيين؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظرية أوجست كونت التي وضّح فيها الحالات الإنسانية الثلاثة لتعليل الحوادث[2] هي من هذا النمط، حيث تعكس ماهية الفكر الغربي على هذا الصعيد، وهذا الأمر مثيرٌ للعجب حقّاً.

ولا نجد بأساً هنا في ذكر كلام صدر المتألّهين حول نقض رأي عالم الكلام الشهير الفخر الرازي والذي له ارتباطٌ بموضوع بحثنا، ففي المجلّد الرابع من كتاب (الأسفار الأربعة) وفي مبحث (السعادة والشقاء الحسّي) تطرّق إلى بيان بعض استدلالات الفخر الرازي حول إثبات الصانع، كما أشار إلى طبيعة منهجه التفسيري للقرآن الكريم، ثمّ تناول كلامه بالنقد والتحليل؛ ومن جملة ما قاله : «**وأعجب الأمور أنّ هؤلاء القوم كلّما حاولوا إثبات أصلٍ من أصول الدين، كإثبات قدرة الصانع أو النبوّة والمعاد، اضطرّوا إلى إبطال خاصّية الطبائع ونفي الرابطة العقلية بين الأشياء والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللائق الضروري بين الموجودات التي جرت سنّة الله عليها والتي لا تبديل لها، وهذه عادتهم في إثبات أكثر الأصول الاعتقادية وهو ما فعله هذا الرجل لدى نقاشاته مع أهل البحث والكلام**».

نحن نعتقد بوجود نظامٍ ثابتٍ محبكٍ ومتقنٍ للكون، ولكنّنا لم نطرح هذه النظرية إثر تجاربنا اليومية، لذلك لا يمكن للتجربة أن تسفر عن حدوث أيّة مشاكل تعرقل منظومتنا الفكرية المتقوّمة على هذا الأساس، لأنّنا تبنّيناها على وفق برهانٍ عقليٍّ لـمّيٍّ متقوّمٍ على المعرفة بعلّة العلل، وليس برهاناً إنّياً.[3]

قانون العلّية باعتقاد المفكّر جيمس جينز ليس مشتقّاً من قانون الضرورة العلّية أو قانون السنخية، اذ عدّ جميع هذه القوانين من نمطٍ واحدٍ؛ لكنّنا أثبتنا آنفاً أنّ هذه القوانين الثلاثة متلازمةٌ مع بعضها ولا يمكن عدّها قانوناً واحداً. الذريعة التي تشبّث بها هذا المفكّر ومن حذا حذوه هي عدّ هذا القانون تجريبياً وليس من الممكن حسب القواعد التجريبية عدّ القوانين الثلاثة المشار إليها منفصلةً عن بعضها، وهذا الفصل بطبيعة الحال لا يتيسّر إلا في رحاب الفكر الفلسفي.

---

[1] - للاطّلاع أكثر على كيفية استدلال الشهيد مرتضى مطهّري في هذا الصدد، راجع المقالة الرابعة عشرة من كتاب أصول الفلسفة والمذهب الواقعي.

[2] - ذكرنا تفاصيل هذه النظرية في محلّها.

[3] - للاطّلاع أكثر على تفاصيل الموضوع، راجع المقالة الرابعة عشرة من كتاب أصول الفلسفة والمذهب الواقعي.

ما يثير العجب أنّ جينز وكثيراً من المفكّرين الآخرين تشبّثوا بموضوع الاختيار وعدّوه متعارضاً مع مبدأ العلّية، ومن ثمّ عدّوا الشعور الباطني للإنسان حول حرّيته واختياره دليلاً وجدانياً على نفي قانون العلّية؛ في حين أنّنا لو تأمّلنا قليلاً سوف نتوصّل إلى أنّ الحرّية والاختيار بصفتهما أمرين وجدانيين يمكننا إدراكهما بذواتنا يثبتان لنا أنّ الطبيعة لم تحدّد لنا مسيرتنا في الحياة، بل إنّنا مخيّرون في تحديد الطريق الذي نفضّله في الحياة على وفق إرادتنا، أي إنّ الاختيار موكولٌ إلى قدرتنا على تعيين ما نريد، فنحن أحرارٌ في فعل ما نشاء وكلّما أردنا القيام بشيءٍ سوف نبادر إلى أدائه بمحض اختيارنا، وحينما لا نرغب فيه فنحن قادرون على تركه؛ وهذا هو معنى الاختيار. إذن، الاختيار لا يعني أنّ إرادتنا حرّةٌ بحيث تظهر تلقائياً من دون علّةٍ، كما أنّه لا يعني أنّنا مخيّرون في أن نمتلك إرادةً أو لا نمتلكها، أي إنّنا أحرارٌ في مواجهة الفعل الخارجي ولسنا كذلك بالنسبة إلى المقدّمات النفسية الخاصّة به؛ وهذا هو النطاق الذي يؤطّر الضمير الإنساني.

في المقالة الثامنة من كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) أشرنا إلى الأصول الأساسية التي يتقوّم عليها الجبر والاختيار، ولا سيّما أنّنا طرحنا لأوّل مرّةٍ قاعدة أنّ حرّية الإرادة ونفي الضرورة العلّية اللتين تمسّك بهما العلماء الغربيون وعلماء الكلام المسلمون لإثبات مبدأ الاختيار، تتعارض مع هذا المبدأ.

ونلّخص نظريتنا في مجال قانون العلّية في النقاط الآتية:

1) قانون العلّية وجميع القوانين المتفرّعة عليه هي قوانين واقعية مستقلّة عن أذهاننا وقوانا الإدراكية.

2) إدراكنا الذهني التصوّري للعلّية والمعلولية ناشئٌ من الشعور الخارجي، وهو ينشأ أيضاً من دراساتنا لجوهر النفس والحالات النفسانية، وقد ذكرنا تفاصيل هذا الأمر في المقالة الخامسة من كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي).

3) إدراكنا الذهني التصديقي لقانون العلّية (مناط الحاجة إلى العلّة) بجميع تفريعاته، متقوّمٌ على حكم العقل ومستقلٌّ عن التجربة.

4) قانون العلّية هو من شؤون الواقعية المطلقة وليس مختصّاً بالمادّة والعلاقات المادّية.

5) قانون العلّية بجميع تفريعاته يعدّ قانوناً فلسفياً محضاً بحيث لا يمكن طرحه للبحث والتحليل على طاولة الدراسات التجريبية.

6) يجب الاعتماد على قانون العلّية وتفريعاته بصفته الموضوع الأساسي في العلوم الجزئية، فهذه العلوم لا

يمكنها الاستغناء بالكامل عن القانون المذكور وتفريعاته.

7) العلم بالعلّة التامّة ينجم عنه العلم بالمعلول، لذا بإمكاننا معرفة وجود المعلول من خلال وجود علّته.

8) الحوادث التي يشهدها الكون الذي نعيش في كنفه تعدّ ضروريةً في زمان وقوعها، أي إنّ كلّ حادثةٍ من شأنّها أن تقع في لحظةٍ معيّنةٍ فقط.

9) الظروف والأوضاع الزمانية لا تعدّ علّةً تامّةً للظروف والأوضاع اللاحقة، بل تعدّ خلفيةً لها ووازعاً للتنبّؤ بحتمية وقوعها.

10) لا معنى للتقدير الماورائي حينما يكون في متعارضاً مع العلل الطبيعية وليس منسجماً معها.

11) الإنسان حرٌّ ومخيّرٌ في أفعاله، وهذا الأمر لا يتعارض مع الضرورة العلّية والمعلولية.

تقسيم العلّة إلى أربعة أنماط (فاعلية، غائية، مادّية، صورية) يرجع في الأساس إلى نظرية أرسطو، فلو افترضنا الإنسان فاعلاً وأخذنا سلسلة أفعاله بنظر الاعتبار بصفتها من سنخ التصرّف في المادّة الخارجية وليس من سنخ الأفعال النفسانية كالتصوّر والتصديق والشوق والإرادة وما شاكل ذلك، سوف يتّضح لنا التقسيم المذكور بشكلٍ جليٍّ كما يأتي: الأفعال التي تبدر من الإنسان في المادّة الخارجية متقوّمةٌ على أربعة أركانٍ، هي الفاعل والغاية والمادّة والصورة. الفاعل هو الإنسان بذاته بوصفه العلّة الموجدة للفعل؛ والغاية أو العلّة الغائية هي ذلك الشيء الذي يقوم بالفعل لأجل تحقيقه، ومن الطبيعي أن الغاية تعدّ علّةً لأنها متمّمةً للعلّة الفاعلة إذ إنّ تصوّرها هو الذي يثير إرادة الإنسان ويخرجه من إطار القابلية الكامنة إلى الفعلية، وعلى هذا الأساس تكون العلّة الغائية مندرجةً ضمن العلّة الفاعلة والعكس صحيحٌ. وأمّا الصورة فهي نفس الفعلية والحالة التي يضفيها الإنسان على المادّة الخارجية، وهذا هو المعلول الحقيقي للعلّة الفاعلة؛ أمّا المادّة فهي عبارةٌ عن ذلك الشيء الذي له القابلية على الاتّصاف بالصورة وينزل إلى حيّز الفعلية.

هذه العلل الأربعة تجتمع في مثال القميص الذي ذكرناه في المباحث السابقة، فالسبب في عدّ المادّة والصورة علّتين هو أنّ كلّ شيءٍ مادّيٍّ موجودٍ في أرض الواقع مركّبٌ في حقيقته من مادّةٍ وصورةٍ، وهذا التركيب بطبيعة الحال يفتقر إليهما معاً لكي يتحقّق في الخارج. ذكرنا آنفاً أنّ دلالة مفهوم العلّة قد اتّسع نطاقه ليشمل كلّ أمرين يكون أحدهما محتاجاً إلى الآخر بحيث يطلق عليهما (علّة ومعلول)، وعلى هذا الأساس يمكن عدّ كلٍّ من المادّة والصورة علّتين للمركّب المكوّن منهما، لذا يطلق عليهما علّة مادّية وعلّة صورية. السبب في عدّ الغاية علّةً

هو أنّها متمّمةٌ للعلّة الفاعلة، ولكن إنّ ضيّقنا نطاق مفهوم العلّية وعددنا العلّة هي التي تفيض الوجود على الواقع، فلا يبقى عندئذٍ أمرٌ من شأنه الاتّصاف بأنه علّةً سوى الفاعل، ومن ثمّ يكون معلوله ذلك الشيء الذي أطلقنا عليه عنوان صورة.

كما ذكرنا آنفاً فلو افترضنا أنّ الإنسان هو الفاعل واعتبرنا تصرّفاته في المادّة الخارجية هي الفعل، سوف تتّضح لنا معالم الأركان الأربعة المذكورة تصوّراً وتصديقاً غاية الوضوح بحيث لا يبقى مجالٌ عندئذٍ لتشبيه أحد هذه الأركان مع غيره، ولكن إن غيّرنا الفرضية بحيث لا نعدّ الإنسان أو شبيهه هو الفاعل، بل قلنا إنّ الطبيعة العارية عن الروح هي الفاعل، بطبيعة الحال سوف تكون العلّة الغائية عرضةً للتشكيك. كذلك لو أنّنا لا نفترض كون الفعل من سنخ التصرّف في المادّة بحيث نعدّ المادّة بذاتها فعلاً، أو أنّنا جعلنا موضوع بحثنا تلك الأمور المبتدعة، فلا يبقى معنى للعلّة المادّية.

هناك استفساراتٌ تثير شكّاً أساسياً في هذا المضمار، ومن جملتها ما يأتي:

الحالات التي يكون الفعل فيها متقوّماً بالمادّة - حينما يتمّ التصرّف بالمادّة - هل من الضروري فيها أن تكون العلّة الفاعلة مغايرةً للعلّة المادّية؟ وهل من الضروري وجود فاعلٍ خارجٍ عن نطاق المادّة للحركات والتغييرات التي تطرأ عليها باستمرارٍ؟ فيا ترى هل يمكن للعلّة الفاعلة أن تكون نفس العلّة المادّية؟ أيمكن القول بأنّ العلّة الفاعلة هي عين العلّة المادّية؟ أيمكن القول بأنّ العلّة المادّية وحدها كافيةٌ ولا حاجة لنا للعلّة الفاعلة؟

من المؤكّد أنّ هذه الاستفسارات تمثّل أهمّ المسائل المطروحة في مجال الدراسات الدينية والمادّية، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظرية أرسطو الدينية متقوّمةٌ عليها، فقد أثبت هذا الفيلسوف وجود المحرّك الأوّل اعتماداً على أساس ثلاث مقدّماتٍ، هي:

1) من المستحيل أن يكون المتحرّك عين المحرّك، أي من المستحيل عدّ العلّة الفاعلة نفس العلّة المنفعلة.

2) المتحرّك يجب أن يترافق مع المحرّك على الدوام، بمعنى أنّ الحركة ما دامت قائمةً فلا بدّ من وجود المحرّك إلى جانبها، إذ لو زال المحرّك لانتفت من أساسها.

3) لو كان المحرّك متحرّكاً أيضاً فهو بحاجةٍ إلى محرّكٍ آخر، ومن ثم ليس من شأنه أن يكون نفس ذلك المحرّك الأوّل كما لا يمكنه البقاء إلى الأبد، أي إنّ سلسلة المحرّكات لا بدّ من أن تنتهي بمحرّكٍ غير متحرّكٍ وهو بطبيعة الحال يجب وأن يكون ماورائياً.

المقدّمة الأولى التي استند إليها أرسطو هي موضوع بحثنا نفسه، والمقدّمة الثانية هي التي عارضها جاليليه ونيوتن، وقد سلّطنا عليها الضوء بإسهابٍ في المقالة الثامنة من كتاب (أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي)، أمّا المقدّمة الثالثة فهي متقوّمةٌ على امتناع الأثر والتسلسل.

من الطبيعي أنّ القدح بأيٍّ من المقدّمات المذكورة يعني القدح ببرهان أرسطو بأكمله، مثلاً لو قيل إنّه ليس من الضروري أن يكون المحرّك غير المتحرّك أو لا ضرورة للتلازم الدائم بين المحرّك والمتحرّك؛ ففي هذه الحالة يفقد البرهان استحكامه.

إذن، قضية وحدة المحرّك والمتحرّك هي إحدى أهمّ القضايا الفلسفية، وباعتقاد المادّيين فلا مانع من كون المتحرّك عين المحرّك، إلا أنّنا نعدّ هذا الأمر مستحيلاً.[1]

* آرنولد توينبي Arnold Toynbee (1889 - 1970 م)

- الحضارة الإسلامية

علماء الاجتماع أجروا بحوثاً موسّعةً حول عدد الحضارات العريقة في العالم، ومن جملتهم المؤرّخ وعالم الاجتماع البريطاني آرنولد توينبي الذي عدّها في بادئ الأمر ثلاثاً وثلاثين حضارةً من ضمنها الحضارة الإسلامية، ثمّ لخّص أهمّها في عشر حضاراتٍ وبما فيها الإسلامية أيضاً، وفي خاتمة المطاف اختار أهمّ ثلاثةٍ من بينها وهنا كذلك عدّ الحضارة الإسلامية واحدةً منها.[2]

- التكامل الاجتماعي

في كتاب (دراسةٌ في التأريخ) وفي الفصل السادس والعشرين الذي هو آخر فصلٍ فيه، طرح آرنولد توينبي مبحث التكامل الاجتماعي وقال إنّ بعضهم ينكرونه وآخرون يعيرون أهمّيةً لدوره في حين أنّ آخرين يذهبون إلى انحطاطه. أمّا الذين عدّوه ذا دورٍ هامٍّ فيدّعون أنّ المجتمع يسير بشكلٍ تصاعديٍّ، أي من مرحلةٍ أدنى إلى مرحلةٍ أرقى، وهكذا يواصل مسيرته في الدرجات العليا لكنّه في نهاية المطاف يعود إلى نقطة البداية ومن ثمّ يبدأ بالتنامي من جديدٍ؛ وقد ساقوا أدلّةً لإثبات رأيهم هذا. هذه النظرية نُسبت إلى العالم المسلم ابن خلدون،

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 676 - 694.

للاطّلاع على تفاصيل أكثر حول الموضوع، راجع مبحث العلاقة بين المحرّك والمتحرّك في المقالة العاشرة من كتاب أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 804.

وآرنولد توينبي الذي يولي غاية الاحترام لهذا المؤرّخ المسلم قد تبنّاها أيضاً.[1]

وبالنسبة إلى أثر المجتمع، فهذا المفكّر الغربي وسائر علماء الاجتماع الذين حذوا حذوه، يعتقدون بأنّ المجتمعات تجري دائماً في حلقةٍ مفرغةٍ وتسير في نفقٍ مظلمٍ، وهؤلاء لا يرفضون التكامل، بل يرون أنّها تمتلك القابلية على بلوغ درجة التكامل، لكنّ مسيرتها هذه غير متواصلةٍ وإنّما يجب وأن تتوقّف عند حدٍّ معيّنٍ. فحوى نظريتهم أنّ القانون الذي يحكم الكون يقضي بأن يطوي كلّ مجتمعٍ مسيرةً تكاملية فيبلغ مرحلةً معيّنةً في التكامل ومن ثمّ يواجه انحطاطاً في مرحلتين حاله حال حياة الإنسان التي تبدأ من ضعفٍ ونقصٍ في سنّ الرضاعة والطفولة ثمّ تتحوّل إلى قوّةٍ وكمالٍ خلال فترة الشباب، ثمّ في سنّ الشيخوخة تعود مرّةً أخرى إلى الضعف والنقص حتّى تفارق الحياة. هذا الكلام لا يعني انعدام التكاملٍ، بل هو موجودٌ لكنّه غير مستمرٍّ لأنه يصل في نهاية الأمر إلى الانحطاط.[2]

العلماء الغربيون من أمثال آرنولد توينبي لا يقصدون نفي التكامل الاجتماعي من أساسه، بل يقولون إنّ كلّ مجتمعٍ يجب وأن يطوي مسيرته التكاملية ولكنّه سيواجه السقوط والانحطاط في نهاية المطاف ومن ثمّ تنتهي حياته. ويمكن تلخيص نظريتهم بأنّها تصوّر حياة المجتمعات البشرية من زاويتين، إحداهما أنّ كلّ مجتمعٍ له عمرٌ خاصٌّ به وسيزول بعد حلول أجله، وهذا الكلام يماثل ما قاله تعالى في كتابه الكريم: «**وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ**»،[3] فكلّ حضارةٍ تتألّق لا بدّ من أن تؤول إلى الزوال يوماً ما. وأمّا الزاوية الأخرى فهي تنظر إلى تكامل المجتمعات البشرية، وكلّ مجتمعٍ بطبيعة الحال يختلف عن سواه، لذا حينما يخفت نجم أمّةٍ من الأمم سوف يتألّق نجم أمّةٍ أخرى وتسود ثقافتهم في العالم، وهذا الأمر منطبقٌ أيضاً على الحضارة الإسلامية، فإذا أخذنا بنظر الاعتبار الميزات الحضارية والثقافية لمختلف الشعوب الإسلامية لوجدناها على مرّ العصور قد شهدت انتعاشاً حضارياً وثقافياً ومن ثمّ آلت إلى الانحطاط والأفول لتحلّ محلّها حضارةٌ أسلاميةٌ أخرى؛ لكنّنا إن أخذنا الإسلام بصفته حضارةً واحدةً فالمعادلة تختلف تماماً. ومن هذا المنطلق لا يمكن عدّ أحد البلدان الإسلامية أنموذجاً للحضارة ومعياراً لتقييم الحضارة الإسلامية بأسرها، لأنّه قد يواجه مصيراً سيّئاً فتضمحلّ حضارته، ولكن إن أخذنا الإسلام كحضارةٍ عالميةٍ فذّةٍ يمكننا حينئذٍ عدّه معياراً أساسياً لكونه يعمّ مشرق الكرة الأرضية ومغربها وشمالها وجنوبها، فحينما تشرق الشمس في باكستان سوف تغرب في فلسطين، وحينما تؤول إلى الأفول في غرب آسيا ففي نفس اللحظة تتلألأ في بلاد الأندلس.

---

[1] - المصدر السابق، ص 814.

[2] - المصدر السابق، ص 816.

[3] - سورة الأعراف، الآية 34.

إذن، الحضارة البشرية إن عددناه مقتصرةً على أمّةٍ بالتحديد فهي تختلف عن تلك الحضارة العامّة التي تعمّ جميع الشعوب والأمم المنضوية تحتها، والمفكّر الغربي آرنولد توينبي ومن حذا حذوه قد عدّوها من السنخ الأوّل، لذلك أكّدوا على أنّ الحضارة الغربية سيكون مصيرها الأفول في عين رقيّ مناطق أخرى في العالم وسطوع نجمها، اذ أكّدوا على أنّ قارّة أفريقيا التي تمرّ بانحطاطٍ حضاريٍّ في العصر الراهن ستشهد يوماً ما حياةً جديدةً وستبسط نفوذها على العالم؛ وهذا الموضوع بالطبع يختلف عن محور بحثنا الذي نروم منه دراسة أوضاع المجتمع البشري بأسره.[1]

* جان بول سارتر Jean Pual Sarter (1905 - 1980 م)

- العلّة الأولى

الفيلسوفان فريدريش هيجل وهربرت سبنسر سارا على نهج سلفهم إيمانوئيل كانط في وصف العلّة الأولى، اذ قال سبنسر: «**المشكلة تكمن في أنّ العقل البشري يبحث عن علّةٍ لكلّ شيءٍ، ومن ناحيةٍ أخرى يحكم باستحالة الدَّور والتسلسل، وهو لا يدرك معنى العلّة غير المعلولة ولا يفهمها مطلقاً؛ كما لو قال قسّيسٌ لطفلٍ بأنّ الله هو الذي خلق الدنيا والطفل بدوره سأله عمّن خلق الله**».

والأسوأ من ذلك ما قاله الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر في هذا الصدد، حيث نقل عنه بول فولكي كلاماً حول العلّة الأولى جاء في جانبٍ منه: «**لو عدَدْنا أنّ أحد الأمور علّةً لنفسه فهذا تناقضٌ صريحٌ**»، وبعد ذلك بادر فولكي إلى بيان هذا الكلام بالقول: «**البرهان المذكور الذي لم يتطرّق سارتر إلى شرحه وتوضيحه عادةً ما يطرح بهذا الأسلوب: لو ادّعينا أنّنا نحن الذين أوجدنا أنفسنا، يجب علينا حينئذٍ الاعتقاد بأنّنا كنّا موجودين قبل وجودنا؛ وهذا هو التناقض الصريح بما للكلمة من معنى**».[2]

يا ترى ما هي الصورة الحقيقية لنظرية العلّة الأولى من الناحية الفلسفية؟ فهل تنطبق مع أطروحة جان بول سارتر ومن حذا حذوه أو لا؟ أي هل أنّها تعني كون الموجود قد أوجد نفسه بنفسه أو أنّ لها معنى آخر؟ أمن الممكن أن يكون الشيء علّةً ومعلولاً لنفسه في آنٍ واحدٍ؟ يا ترى هل أنّ العلّة الأولى هي تلك التي صوّرها كانط وهيجل وسبنسر؟ أي هل أنّها شيءٌ مستثنى من قانون العلّية أو لا؟ فهل أنّ كلّ شيءٍ محتاجٌ إلى علّةٍ ولا يمكن أن يوجد بدونها والعلّة الأولى بدورها مستثناةٌ من هذه القاعدة؟ وهل أنّ امتناع التسلسل الذي يلزمنا بقبول

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 817.

[2] - بول فولكي، اگزيستانسياليسم (باللغة الفارسية)، ص 96.

العلّة الأولى يضطرّنا في الحين ذاته إلى الاعتقاد بوجود شيءٍ يكون علّةً لنفسه؟ هل أنّ ذهننا حينما يروم اجتناب وقوع أمرٍ مستحيل يلزمنا بالإذعان إلى محالٍ آخر؟ لو كان من المقرّر أن لا يقبل ذهنا كلّ أمرٍ مستحيلٍ، فما هو المسوّغ لأن يقبل أحد المستحيلات استثناءً؟

العلّة الأولى برأي جان بول سارتر حالها حال سائر الأشياء التي تفتقر إلى علّةٍ، لكنّها تختلف في هذا الصدد بداعي أنّها بذاتها توجد هذا الافتقار لنفسها، في حين أنّ كانط وهيجل وسبنسر استثنوا شيئاً واحداً من بين تلك الأشياء التي يعتقد العقل بأنّها متماثلةٌ، وهذا الاستثناء على نحو اللزوم لأنّ المراد منه الفرار من امتناع التسلسل، لذا لا بدّ لنا من القول بأنّ جميع الأشياء بحاجةٍ إلى علّةٍ ما عدا شيءٍ واحدٍ وهو العلّة الأولى. أمّا بالنسبة إلى الفرق بين العلّة الأولى المستثناة وبين سائر الأشياء المفتقرة إلى علّةٍ، فالعقل لا يعتقد بوجود أيّ اختلافٍ بينها وإنّما قيل بذلك الاستثناء فراراً من التسلسل. في هذا التصوير للعلّة الأولى لم يفترض أنّها مفتقرةٌ إلى علّةٍ، لكنّها بذاتها وفّرت حاجتها كما قال جان بول سارتر، بل افترض أنّها ليست بحاجةٍ إلى علّةٍ موجدةٍ، وهذا يعني أنّ العلّة الأولى مستثناةٌ من هذه القاعدة؛ ولكنّنا لا نعلم ما السبب في طرح هذا الاستثناء.

لا ريب في أنّ التصوير الأوّل للعلّة الأولى - الله تعالى - ضعيفٌ للغاية بحيث لا يمكن تبنّيه من قبل أيّ فيلسوفٍ مهما كان مستواه العلمي، بل لا يرتضي به حتّى الإنسان العامّي.

نحن نعتقد بأنّ شكوكية أمثال كانط وهيجل وسبنسر حول العلّة الأولى ناشئةٌ من قضيتين فلسفيتين أساسيتين لم تتمكّن الفلسفة الغربية من توضيحهما بأسلوبٍ صائبٍ حتّى الآن، وهما أصالة الوجود ومناط حاجة المعلول إلى العلّة.

لا يسعنا المجال هنا لبسط البحث حول ما إن كانت الأصالة للوجود أو الماهية، ولكن نكتفي بما يأتي: استناداً إلى أحد الآراء الضعيفة العارية من الدقّة والتمحيص، فالأصالة إنّما تكون للماهية ومن ثم تطرح فرضية أنّ الله تعالى حاله حال سائر الكائنات من حيث ماهيته الوجودية - وهو أمرٌ مرفوضٌ حتّى من قبل أصحاب هذه النظرية أنفسهم - ويرد على هذا الرأي ما يلي: ما السبب في افتقار كلّ ذاتٍ إلى علّةٍ في حين أنّ ذات الله تعالى ليست كذلك؟ ما السبب في كون ذات الله تعالى واجبة الوجود في حين أنّ الذوات الأخرى ممكنة الوجود؟ أليس من المفترض أن تكون كلّ ذاتٍ عبارةً عن ماهيةٍ يعرض عليها الوجود؟

ولكن استناداً إلى الرأي الصائب الذي أرسى دعائمه وأقام براهينه الفلسفية الحكيم المتألّه صدر الدين الشيرازي، فالأصالة تكون للوجود؛ وفي هذه الحالة يصبح الأمر مختلفاً بالكامل.

حسب النظرية الأولى - أصالة الماهية - فإنّ ذوات الأشياء غير وجودها، اذ هناك قدرةٌ تفيض عليها الوجود وهي التي نعدّها علّةً؛ ولكن طبق النظرية الثانية - أصالة الوجود - فالذات الحقيقية لكلّ شيءٍ تتمثّل في مرتبته الوجودية، لذا إن اقتضى الأمر بأن تتصدّى علّةٌ خارجيةٌ لإفاضة أمرٍ على الأشياء فذلك الأمر في الواقع هو الشيء ذاته الذي هو عين وجوده وليس أمراً عارضاً مضافاً إلى ذاته.

وهنا يطرح سؤالٌ آخر، وهو: هل أنّ الوجود بما هو وجود - بجميع أشكاله ومظاهره - يجب وأن يُستفاض من موجودٍ آخر؟ ويترتّب على هذا السؤال ما يأتي: هل الوجود بما هو وجود يعدّ عين الفيض والتعلّق والتأثّر والتأخّر؟ ومن ثم هل هو بالإجبار عين المحدودية أو أنّ له جهة أخرى؟ للإجابة نقول إنّ الوجود في عين كونه ذا مراتب ومظاهر مختلفة، فهو حقيقةٌ واحدةٌ ولا يحتاج إلى أيّ شيءٍ آخر مطلقاً، إذ كما ذكرنا آنفاً فإنّ معنى الافتقار في الوجود يختلف عن الافتقار في الماهية، ذلك لأنّه عين الفقر والحاجة، وفي هذه الحالة يكون متعلّقاً بحقيقةٍ وجوديةٍ أخرى؛ وهذه الحالات بالطبع لا يمكن تصوّرها بالنسبة إلى الحقيقة الماورائية.

العدم هو نقيض الوجود، والماهية التي افترضنا أنّها اعتباريةٌ هي في الحقيقة تضاهئ العدم، لذا فإنّ حقيقة الوجود بما هي حقيقة للوجود توجب الاستقلال والاستغناء وعدم الحاجة وعدم الارتباط بالغير، كما توجب الإطلاق والتحرّر من قيود المحدودية، أي أنّها تصون نفسها من طروء السلب والعدم عليها. فالحاجة والتعلّق والمحدودية المتزامنة مع القابلية للاتّصاف بالعدم هي أمورٌ ناشئةٌ من اعتبارٍ آخر وليس من صرف الوجود، وهذا الاعتبار هو التأخّر والمعلولية؛ أي إنّ الوجود بما هو وجود وبغضّ النظر عن أيّ اعتبارٍ آخر، يوجب استقلال الموجود واستغنائه عن العلّة. أمّا الحاجة إلى العلّة فهي ناشئةٌ من أن الموجود ليس عين حقيقة الوجود، لذا فهو ليس كذات الحقّ المباركة المفيضة للوجود على غيرها؛ ويترتّب على الاستفاضة من الغير التأخّر والافتقار، وهذه هي الحقيقة التي لا محيص عنها.

إذن، استناداً إلى مبدأ أصالة الوجود لو أنّنا ربطنا بين رأي العقل وحقيقة الوجود سوف ندرك حينها معنى الاستغناء وكون الشيء في المرتبة الأولى، ومن ثم سيثبت لنا أنّ حقيقة الوجود هي الوجوب الذاتي؛ وحسب التعبير الذي يعجب فريدريش هيجل فإنّ الوجه المعقول لحقيقة الوجود هو الاستغناء عن العلّة. الافتقار للعلّة من أحد الجوانب يعني ذات التأخّر والمحدودية، أي تأخّر المرتبة الوجودية عن حقيقة الوجود، وبتعبيرٍ يتناسب مع منطق هيجل فإنّ الافتقار للعلّة هو الوجه غير المعقول للوجود؛ ومن هنا قيل إنّ الصدّيقين قادرون على استكشاف ذات واجب الوجود التي هي العلّة الأولى ومن ثم تتسنّى لهم معرفة آثارها ومعلولاتها التي هي ليست وجوداً محضاً، وإنّما وجودٌ محدودٌ متواكبٌ مع العدم لأنّهم ينظرون إلى الوجود كحقيقةٍ مجرّدةٍ بغضّ النظر عن كلّ قيدٍ أو إضافةٍ.

وهذا هو معنى عدم وجود واسطةٍ لإثبات هذه الذات المباركة، فهي بنفسها تدلّ على وجودها؛ وهو ما أكّد عليه الكتاب الحكيم في الآية المباركة: «**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**».[1]

بناءً على ما ذكر تتّضح لنا هشاشة رأي من قال: (القول بوجود العلّة الأولى فيه تناقضٌ لأنه يستلزم كون الشيء موجداً لنفسه مـمّا يعني أنّه كان موجوداً قبل وجوده). كما يثبت لنا بطلان قول من قال: (حتّى لو افترضنا أنّنا أقمنا دليلاً لإثبات أنّ العلّة الأولى هي التي أفاضت الوجود على كلّ شيءٍ، فالسؤال عن موجد العلّة الأولى يبقى من دون جوابٍ؛ ومن ثم تبقى هذه العلّة استثناءً لا دليل عليها).[2]

- الذات الحقيقية

قال جان بول سارتر: «**ذات الإنسان هي عين الافتقار، وهو يمتلك ذاتاً حقيقةً وأخرى افتراضيةً، فالذات الحقيقية للإنسان لم تكن ذاتاً مسبقاً، وافتراض أيّ ذاتٍ للإنسان يعني افتراض طبيعةٍ وماهيةٍ وفطرةٍ له؛ ولكنّه في الأساس كائنٌ عارٍ من الفطرة والماهية، أي إنّه حرٌّ مطلقٌ عديم الذات، فجوهره يعني التحرّر المطلق من كلّ شيءٍ، حتّى من امتلاك ذاتٍ؛ فالذات الحقيقية هي عين الافتقار، ولو أنّك امتلكت ذاتاً فهذا يعني أنّك افتقدت ذاتك الحقيقية**».[3] وقال أيضاً: «**الإنسان حرٌّ في هذا الكون، بل إنّ ذاته عين الحرّية. فهو ليس مجرّد كائنٍ حرٍّ، وإنّما هو كائنٌ يجسّد الحرّية بعينها**».[4]

لا بدّ هنا من بيان بعض المسائل الفلسفية لأجل بيان مختلف جوانب الموضوع بشكلٍ كاملٍ، وذلك كما يأتي:

هناك من يقول: يترتّب على افتراض ذاتٍ للإنسان والإصرار على أنّها تبقى محفوظةً من دون أن تتحوّل إلى ذاتٍ أخرى، نفي حركته وتكامله ذلك لأنّ الحركة تعني التغيّر والتحوّل، أي إنّها تعني تحوّل الشيء السابق إلى شيءٍ لاحقٍ؛ فالثبات والاستقرار لا يتحقّق إلا في ظلّ التوقّف والسكون التامّ، وفي هذه الحالة يتمكّن الكائن من الحفاظ على ذاته من دون أن يتحوّل إلى شيءٍ آخر. نتيجة هذا الكلام أنّ الغربة عن الذات لا تنشأ إلا من خلال الحركة والتكامل، وعلى هذا الأساس عرّف بعض الفلاسفة القدماء الحركة بأنّها تعني الغيرية. إذن، من التناقض بمكانٍ افتراض ذاتٍ للإنسان وعدّها مصونةً لا يطرأ عليها التغيير والتحوّل إلى ذاتٍ أخرى، وكذلك نقع في التناقض فيما لو قلنا بحركتها وتكاملها.

---

[1] - سورة آل عمران، الآية 18.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 496 - 500.

[3] - مرتضى مطهّري، فلسفه اخلاق (باللغة الفارسية)، ص 178.

[4] - المصدر السابق، ص 215.

ومن جملة ما قيل لاجتناب الوقوع في هذا التناقض، ما يأتي: ذات الإنسان تعني تجرّدها عن الذات، بمعنى أنّ الإنسان عبارةٌ عن موجودٍ لا تعيّني مطلق، وحدّه لا حدٌ، ولونه لا لونٌ، وشكله لا شكلٌ، وقيده لا قيدٌ؛ وكلّ ذلك يعني أنّ ماهيته لا ماهيةٌ. استناداً إلى هذا الرأي قيل إنّ الإنسان كائنٌ عارٍ عن الطبيعة وفاقدٌ لأيّ اقتضاءٍ ذاتيٍّ، فلا شكل له ولا لون ولا ماهية، لذا لو حملنا عليه أيّ حدٍّ أو قيدٍ أو طبيعةٍ أو لونٍ أو شكلٍ، فهذا يعني أنّنا جرّدناه من ذاته الحقيقية.

هذا الكلام في الحقيقة يشبه التعابير الشعرية والحكايات التخيّلية أكثر من شبهه بالفلسفة، فالانعدام المطلق للتعيّن واللون والشكل لا يتحقّق إلا في حالتين، إحداهما أن يكون الموجود كمالاً غير متناهٍ وفعليةً محضةً لا حدّ لها، أي أنّه كائنٌ لا يحدّه حدٌّ وفي الحين ذاته محيطٌ بكلّ زمانٍ ومكانٍ، وقاهرٌ لكلّ كائنٍ آخر؛ وهذه هي ميزة الذات الأحدية، لأنّ الحركة والتكامل يعنيان تجاوز النقص وبلوغ درجة الكمال، وفي هذه الحالة لا يمكن افتراض النقص بتاتاً. والحالة الأخرى أن يكون الموجود فاقداً للفعلية والكمال، ومن ثم يمسي إمكاناً محضاً واستعداداً بحتاً وليس فعليةً مطلقةً؛ لذا فهو متكافئ مع العدم وعلى هامش الوجود، وليست له حقيقةٌ ولا ماهيةٌ سوى ما يتقبّله من حقيقةٍ وماهيةٍ تعيّنيةٍ. رغم أنّ ذات هذا الكائن هي لا تعيّنٌ محضٌ لكنّه دائماً ما يكون موجوداً ضمن تعيّنٍ مفروضٍ عليه، ومع أنّه عدم اللون والشكل بذاته، لكنّه يتّصف بلونٍ وشكلٍ في ظلّ موجودٍ آخر. هذا الموجود هو الذي عدّه الفلاسفة بأنّه (الهيولى الأولى) أو (مادّة المواد)، فهذه الهيولى تقع في المراتب المتدنية للوجود وعلى هامشه، في حين أنّ ذات الله تعالى تقع في مراتب الكمال وعلى هامشٍ آخر من الوجود، والفرق بين هذا الهامش وهامش الممكنات هو أنّه محيطٌ بكلّ شيءٍ سواءٌ كان هامشاً أو متناً.

الإنسان موجودٌ بين هذين الهامشين حاله حال سائر الكائنات، لذا لا يمكنه أن يفتقد جميع أشكال التعيّن، وهو يختلف عن غيره من كائناتٍ في أنّ تكامله لا يتوقّف عند حدٍّ، إذ إنّ تلك الكائنات تتوقّف في تكاملها عند حدٍّ معيّنٍ ولا يمكنها تجاوزه. الإنسان يمتلك طبيعةً وجوديةً فريدةً من نوعها، فهي تختلف عن طبيعة وجود الكائنات المادّية الأخرى لأنها سيّالةً بشكلٍ يختلف عن سيلان غيرها كما ذكرنا آنفاً؛ وهذا الكلام لا ينسجم مع النظرية التي طرحها القائلون بأصالة الماهية والتي تؤكّد على أنّ كلّ شيءٍ مساوٍ لماهيته وأنّ كلّ تغييرٍ ذاتيٍّ وماهويٍّ ليس سوى تناقضٍ يستحيل حدوثه، حيث قالوا إنّ جميع التغييرات لا يمكن تصوّرها إلا في المراحل العرضية للأشياء.

كلمة (يثرب) في قوله تعالى: «**يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ...** »،[1] أوّلها بعض المفسّرين بالإنسانية، حيث قالوا

[1] - سورة الأحزاب، الآية 13.

إنّ الإنسان ليس له أيّ مقامٍ معلومٍ ولا منزلاً معيّناً، وكلّما سار قدماً فهو يمسي قادراً أيضاً على بلوغ مقامٍ أعلى من المقام السابق. نحن هنا لسنا بصدد بيان صحّة أو سقم هذا التفسير، بل ما أردنا قوله هو أنّ العلماء المسلمين يعرّفون الإنسان بهذا الشكل. كما نلاحظ في حديث المعراج أنّ جبرائيل عليه السلام قد توقّف في أحد المقامات أثناء مسيرته مع النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في السماوات العلا، ولما سأله عن ذلك قال له إن تقدّم أكثر من ذلك فسوف يحترق، إلا أنّ نبيّنا الأكرم واصل الطريق؛ ومن المؤكّد أنّ هذه الحالة تستبطن سرّاً مكنوناً.

أضف إلى ذلك فالصلاة على النبيّ وآله الكرام وطلب الرحمة وعلوّ الدرجات لهم، هي إحدى المباحث التي تطرّق العلماء المسلمون إلى شرحها وتحليلها وتساءلوا عمّا إن كانت ذات فائدةٍ للنبيّ صلى الله عليه وآله الذي هو أعظم الخلق وأكمل الناس أو لا؛ فهل من شأنها أن ترفع درجته وتعلو بمقامه أو أنّها مفيدةٌ فقط لمن يؤدّيها فحسب لكون طلب الرحمة وعلوّ الدرجات للنبيّ والآل مجرّد تحصيل حاصلٍ؟ السيّد علي خان هو أحد العلماء الذين طرحوا هذا الموضوع على طاولة البحث لدى شرحه الصحيفة السجادية، وقال إنّ بعض العلماء يعتقدون بأنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله دائماً يطوي مراحل الرقيّ والصعود إلى الدرجات العلا وحركته المباركة هذه لا تتوقّف أبداً.

نعم، هذا هو مقام الإنسان، فتعيّنه المحص ليس هو الذي جعله يبلغ هذا المقام، بل هناك سنخٌ من التعيّن أوصله إلى ذلك ويعبّر عنه بالفطرة أو بعض التعابير الأخرى؛ فهو كائنٌ لا حدّ له ولا قيد، ولكن أمامه طريقٌ معيّنٌ حدّده له القرآن الكريم وأطلق عليه (الصراط المستقيم). الإنسان غير مقيدٍ بمرحلةٍ معينةٍ، لذا فهو قادرٌ على تجاوز كلّ مرحلةٍ يبلغها والولوج في مرحلةٍ أسمى منها، ولكنّ حركته التصاعدية هذه تدور في فلكٍ محدّدٍ، وهو فلك التكامل الإنساني لا غير؛ فعلى سبيل المثال للحيوانات فلكها الخاصّ الذي تتحرّك في نطاقه ولا تخرج عنه، كذلك للإنسان مداره الخاصّ الذي لا يحيد عنه، أي إنّ الوجود ليس عبثاً.

بناءً على ما ذكر، فالمؤاخذات التي ذكرت على الفلسفة الوجودية existentialism صائبةً ولا غبار عليها، فهي تنكر كلّ تعيّنٍ ولونٍ وشكلٍ للإنسان، وتنفي تقيّده بجميع أنماط القيود وبما في ذلك تقيّده بفلكٍ معيّنٍ وصراطٍ مستقيمٍ، حيث تعدّ ذلك متعارضاً مع إنسانيته؛ لذا أكّدت فقط على حرّيته المطلقة وجرّدته من كلّ قيدٍ وسوّغت له التمرّد على كلّ شيءٍ، ومن ثم فهي لا تردع العبثية الأخلاقية ولا التنصّل عن المسؤولية.[1]

- صقل ماهية الإنسان

علماؤنا المسلمون وعلى رأسهم صدر المتألّهين تفوّقوا على جان بول سارتر لدى دراستهم وتحليلهم واقع

[1] - مرتضى مطهّري، سيري در نهج البلاغة (باللغة الفارسية)، ص 281 - 291.

شخصية الإنسان بوصفه ذلك المفكّر أو ذلك الكائن الذي يصنع شخصيته بنفسه، وهذا الموضوع له جذورٌ قرآنيةٌ إذ أكّد كتاب الله الحكيم على أنّ كلّ كائنٍ (هو هو) باستثناء بني آدم الذين يحشرون في يوم القيامة بشخصياتٍ متنوّعةٍ، ومن ذلك قوله تعالى: «**يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجاً**»،[1] فالناس يحشرون في يوم القيامة أفواجاً وجماعاتٍ ولا يحشر منهم على هيئة إنسانٍ سوى صنفٍ واحدٍ، في حين أنّ البقية يحشرون بهيئاتٍ حيوانيةٍ متنوّعةٍ. الإنسان ليس مجبراً على أن يكون إنساناً، بل منح استعداداً فطرياً لأن يصنع من نفسه إنساناً لكونه قادراً على أن يكون ذئباً أو كلباً أو خنزيراً أو دبّاً، أي أنّ شخصيته الواقعية تُصقل حسب بالملكات التي يكتسبها بأفعاله وأفكاره، فإذا فكّر بالحقيقة ستصبح شخصيته إنسانيةً بكلّ ما للكلمة من معنى، لذا إن جعل الله عزّ وجلّ محوراً لفكره سوف يكون إلهياً وإن جعل علياً محوراً له فهو علويٌّ، ولكن إن تصرّف كما يتصرّف أحد الحيوانات فهو نظيرٌ لذلك الحيوان؛ ومن هذا المنطلق نقول لكلّ إنسانٍ: قل كيف تفكّر كي نقول لك من أنت.

هناك كثير من الروايات التي أكّدت على أنّ شخصية الإنسان تنشأ وفقاً لرغباته ونزعاته الخاصّة التي تنعكس في أفعاله وأقواله، فالإنسان هو نفس ذلك الشيء الذي يروم بلوغه، وعلى هذا الأساس قيل (من أحبّ حجراً، حشره الله معه)، حيث روي عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه خاطب ابن شبيب قائلاً: «**يا ابن شبيب، إن سرّك أن تكون معنا في الدرجات العُلا من الجنان فاحزن لحزننا وافرح لفرحنا، وعليك بولايتنا؛ فلو أنّ رجلاً تولّى حجراً لحشره الله تعالى معه يوم القيامة**».[2]

ويروى أنّ رجلاً من أهل خراسان تحمّل عناء السفر وقدم المدينة المنوّرة لرؤية الإمام محمّد الباقر عليه السلام من منطلق محبّته لأهل البيت (عليهم السلام) حيث جاءه ماشياً وقد تمزّق خفه وتشقّقت قدماه؛ ولـمّا وصل حمد الله تعالى وأرى الإمام رجليه وأخبره بأنّ محبّته ومحبّة أهل بيته هي التي جعلته يتحمّل عناء الطريق، فأجابه عليه السلام بأنّ حقيقة كلّ إنسانٍ هي ما يحبّ وأنّ الله تعالى سوف يحشره مع من أحبّ.[3]

- الله والحرّية

مبحث (الجبر والاختيار) هو أحد المواضيع الهامّة المطروحة في علوم الفلسفة والكلام والأخلاق، وهو يتمحور حول ما إن كان الإنسان مخيّراً في أفعاله أو أنّه مجبرٌ عليها. وهناك مبحثٌ آخر يطرح في علم اللاهوت تحت

---

[1] - سورة النبأ، الآية 18.

[2] - نفس المهموم، ص 36، نقلًا عن أمالي الصدوق، ص 79، المجلس 27. المؤلّف نقل الرواية من أمالي الصدوق، لكنّ عبارة كتاب نفس المهموم هي: (من أحبّ حجراً، حشره الله معه) (المترجم).

[3] - مرتضى مطهّري، فلسفه اخلاق (باللغة الفارسية)، ص 218 - 220.

عنوان (القضاء والقدر) ويدور النقاش فيه حول قطعية الأحكام الصادرة من قبل الله تعالى ومدى شموليتها فيما يخصّ الأحداث الكونية، لذا قيل هل أن القضاء والقدر الإلهي يعمّ كلّ شيءٍ ويشمل جميع الأحداث أو لا؟ فإذا كان عامّاً فما هو حينئذٍ أثر الاختيار في حياة الإنسان؟ فهل يمكن للإنسان أن يكون مخيّراً في أفعاله على ضوء عقيدة عمومية القضاء والقدر؟ للإجابة عن السؤال الأخير نقول: نعم، وقد ألّفنا كتاباً في هذا الصدد تحت عنوان (الإنسان والقدر) تطرّقنا فيه إلى بيان مختلف جوانب الموضوع وأثبتنا عدم وجود أي تضادٍّ بين قضاء الله تعالى الذي يتّصف بالعمومية وبين اختيار الإنسان وحرّيته في تحديد مسيرته في الحياة، وبطبيعة الحال فما ذكرناه في ذلك المبحث لم يكن الأول من نوعه على هذا الصعيد، فقد اقتبسنا آراءنا من القرآن الكريم كما فعل علماؤنا السابقون ولا سيّما الحكماء الذين تطرّقوا إلى هذا الموضوع بإسهابٍ وتفصيلٍ؛ إلا أنّ العلماء الغربيين المعاصرين من أمثال جان بول سارتر لم يتمكّنوا من الإجابة عمّا ذكر فاضطرّوا إلى إنكار أثر الله تعالى من منطلق اعتقادهم بمبدأ اختيار الإنسان، حيث قال سارتر في هذا المضمار: «**بما أنّني حرٌّ في إيماني واعتقادي، لذا لا أستطيع أن أؤمن بالله لأنّني إن فعلت ذلك لوجب عليّ الإيمان بالقضاء والقدر ورفض مبدأ حرّية الفرد؛ وأنا في الحقيقة لا أريد رفض مبدأ الحرّية وأحبّ التمسّك بها، فلا حيلة لي سوى إنكار الله**».

الإيمان بالله عزّ وجلّ حسب تعاليم الشريعة الإسلامية ينسجم غاية الانسجام مع حرّية الإنسان واختياره، فالحرّية بمعناها الحقيقي تدلّ على جوهر الإنسان وباطنه. القرآن الكريم أكّد على عظمة الله اللامحدودة ووضح معالم مشيئته وإرادته العامّة، وفي الحين ذاته شدّد على مسألة حرّية الإنسان في الاختيار، ومن جملة الآيات التي ذكرت هذه الحقيقة هي قوله تعالى: «**هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا * إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُوراً**».[1] هذه الآية المباركة تدلّ على أنّ الإنسان حرٌّ في اختيار سبيله في الحياة، فهو إمّا أن يختار الصراط القويم أو أن يسلك سبيل الكفر والإلحاد فيسير في طريقٍ منحرفٍ. كما قال تعالى: «**مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا * كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً**».[2] هذا هو المنطق القرآني الذي يؤكّد على عدم وجود أيّ تضادٍّ بين قضاء الله العامّ والشامل وبين حرّية الإنسان واختياره، كما أنّ الاستدلالات الفلسفية أيضاً قد أثبتت هذه الحقيقية؛ لكنّ فلاسفة القرن العشرين تصوّروا عبثاً أنّ الحرية منوطةٌ بإنكاره تبارك شأنه وتوهّموا أنّهم عبر هذه العقيدة يتمكّنون من قطع علاقة الماضي بالحاضر ومحو تأريخ البشرية الحافل بالإيمان غافلين عن أنّ عقيدة الجبر

---

[1] - سورة الإنسان، الآيات 1 إلى 3.

[2] - سورة الإسراء، الآيات 18 إلى 20.

والاختيار لا صلة لها بالإيمان بوجود الله تعالى أو عدمه. يمكن للإنسان على ضوء عقيدة الإيمان بالله تبارك شأنه أن يمتلك إرادةً حرّةً ودوراً فاعلاً في الحياة، كما يمكننا وفق قانون العلّية العامّة الاستشكال على حرّية الإنسان واختياره في أفعاله حتّى وإن كان ملحداً وغير مؤمنٍ بالله عزّ وجلّ؛ وهذا الكلام يعني أنّ الاعتقاد بوجود الجبر أو توهّم وجوده يُعدان دليلين على الإيمان بالنظام العلّي الحتمي الذي لا ينكره أتباع النظريتين اللاهوتية والمادّية على حدٍّ سواء. لو لم يكن هناك تباينٌ بين نظام العلّية الحتمي وبين حرّية إرادة الإنسان - والحال كذلك - فالإيمان بالله تعالى لا يمكن عدّه داعياً لإنكار هذه الحرّية مطلقاً.[1]

- نزعة سارتر الإنسانية

برتراند راسل البريطاني ونظيره جان بول سارتر الفرنسي يمكن عدّهما رائدي النزعة الإنسانية في العصر الحديث، إلا أنّ الأوّل أرسى دعائم مدرسته الفلسفية الأخلاقية على أساس رؤيةٍ تتعارض مع نزعته الإنسانية من ناحيتين، فرؤيته الأخلاقية تتمحور حول المصالح الشخصية التي تتحقّق عن طريق توفير أفضل المنافع بغضّ النظر عن المثُل الأخلاقية الأصيلة مـمّا يعني ترجيح مبدأ النفعية على كلّ شيءٍ آخر.

وقد وصف أحد الباحثين المعاصرين النزعة الإنسانية التي تبنّاها جان بول سارتر بأنّها تعكس مدى الاضطراب الذي يسود العالم الغربي إثر الفراغ الروحي الذي يعصف بالمجتمعات الغربية، وضمن حديثه عن الإنكارية التي اجتاحت هذه المجتمعات قال: «**تلك البرجوازية الحماسية التي تجاوزها باستي ليرفع راية النزعة القومية، أصبحت من الناحية الفكرية عديمة الفائدة وأمسى جيل الشباب الأوروبي متربّعاً على قمّة العبثية. إنّ العالم الغربي اليوم بدأ يستورد ما صدّره سابقاً للمجتمعات الأخرى من فوضى اجتماعية ويئسٍ وضلالٍ وإنكاريةٍ واحتقارٍ للنفس الإنسانية... صاحب الفكر الإنكاري يتصوّر أنّ التكليف مرفوعٌ عنه، ويدعو إلى رفعه عن الآخرين... ومن ثم فهو يبادر بنفسه إلى تدمير شخصيته، وكردّة فعلٍ على هذه النزعة ظهر فكرٌ فلسفيٌّ إنسانيٌّ - رومانسيٌّ استقطب نحوه عدداً هائلاً من المفكّرين الغربيين في مختلف المستويات الفكرية، وبمن فيهم برتراند راسل صاحب الرؤية العملية الساذجة، وكذلك جان بول سارتر صاحب النزعة الفلسفية المعقّدة والمتلاطمة؛ كما تبنّى هذا الفكر بعض خبراء السياسة والاقتصاد من أمثال تيبورماند حيث حاولوا وضع حلولٍ عمليةٍ لمشاكلهم ومشاكل غيرهم.**

وأمّا جان بول سارتر... فهو من منطلق نزعته الروحية والتحرّرية لا يرفض اعتناق الإنسان لأيّ دينٍ كان، وما

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 525 - 526؛ مرتضى مطهّري، فلسفه اخلاق (باللغة الفارسية)، ص 216 - 218.

للاطّلاع أكثر على تفاصيل الموضوع، راجع كتاب الشهيد مرتضى مطهّري (الإنسان والقدر).

نظريته المعقّدة حول ضرورة تحمّل المسؤولية إلا أنموذجٌ آخر ينمّ عن النزعة الغربية التي تسعى إلى تعويض ما فات إثر شعورها بالذنب. هذا المفكّر سار على نهج الفلاسفة الرواقيين، حيث اعتقد بمبدأ الأخوّة والتساوي بين الناس ودعا إلى إقامة نظام حكمٍ شاملٍ تسوده الحرّية والتقوى. يمكن القول إنّ سارتر مثّل بشخصيته تلك الرغبة الفكرية الغربية الحديثة في السير بركب النزعة الإنسانية الشمولية للخلاص من الاضطرابات النفسية... بعد أن تمّ استبدال الدين بالنزعة الإنسانية، احتلّ الإله البشري العامّ محلّ الإله الديني القديم وكأنّه بدأ يدعو لنفسه وللعالم الغربي بالمغفرة».

لا شكّ في أنّ أبرز نتيجةٍ للنزعة الإنسانية التي دعا إليها جان بول سارتر هي نصرة الظالم وخذلان المظلوم، لذلك نرى بعضهم يذرفون دموع التماسيح على إسرائيل ويتذمّرون من ظلم العرب وقسوة قلوب الفلسطينيين الذين هجّروا من ديارهم قسراً![1]

* الفلسفة الوجودية Existentialism

- أصالة الوجود

تؤكّد مدرسة الفلسفة الوجودية على أنّ الإنسان ولد في هذه الدنيا حرّاً ومختاراً بحيث يختلف بالكامل عن سائر الكائنات بفضل طبيعته التي تفوق طباع كلّ من سواه، إذ كلّ شيءٍ برأي أتباع هذه المدرسة الفكرية يمتلك طبيعةً خاصّةً لا تنفكّ عنه، فالحجر خلق حجراً وليس من شأنه أن يكون غير ذلك، والقطّة قطّةٌ لأنّ خلقتها تقتضي ذلك، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الحصان ولسائر الكائنات؛ في حين أنّ الإنسان لم تخلق معه طبيعةٌ خاصّةٌ، بل هو الذي يضفي طبيعته الخاصّة على نفسه من منطلق حرّيته واختياره. أطلق المعتقدون بالفلسفة الوجودية على نزعتهم هذه عنوان (أصالة الوجود) أو (تقدّم الوجود على الماهية).

نحن المسلمين لا نعدّ مصطلحي أصالة الوجود وأصالة الماهية جديدين، بل يرجع تأريخهما في تعاليمنا إلى ما يقارب 350 عاماً، أي إنّهما شاعا في عهد صدر المتألّهين؛ ولكنّهما في المنظومة الفكرية لأتباع النزعة الوجودية لا يختصّان بالإنسان فحسب، حيث أعمّوها على جميع الكائنات ممّا يعني أنّ دلالتهما لديهم تختلف عمّا نعتقد به نحن المسلمون. أمّا بالنسبة إلى اختلاف الإنسان عن سائر الكائنات من جهة عدم امتلاكه طبيعةً خاصّةً بداعي أنّه يصوغها كيفما يشاء، وهو ما أطلقوا عليه أصالة الوجود أو تقدّم الوجود على الماهية، فقد تمّ تسليط الضوء عليه بأسلوبٍ رائعٍ وبتعابير مختلفة في ضمن بحوثنا الفلسفية الإسلامية ولا سيّما تلك المباحث القيّمة

---

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 316 - 317.

التي ورثناها من صدر المتألّهين. وكما ذكرنا آنفاً فإنّ أصحاب النزعة الوجودية أثبتوا هذا الموضوع بأسلوبٍ آخر وبتعبيرٍ مختلفٍ وقالوا إنّ الإنسان لا يمتلك طبيعةً ثابتةً وهو الذي ينشؤها في ذاته، وهذا الكلام صائبٌ بنحوٍ ما.

أمّا مسألة مسخ الأمم السالفة التي أُشير إليها في تعاليمنا الدينية، وكذلك طباع الناس في العصر الحاضر وقضية حشرهم في يوم القيامة على هيئة بشرٍ أو حيواناتٍ؛ فهي مواضيع متقوّمة على ما ذكر، إذ على الرغم من أنّ كلّ إنسانٍ يولد على الفطرة الإنسانية لكنّ ماهيته قد تتغيّر خلال حياته الدنيوية ليصبح باطنه وكأنّه حيوانٌ من الحيوانات التي نعهدها؛[1] وهذا الكلام يعني صواب رأي أتباع المذهب الوجودي على الصعيد المذكور لأنه يؤكّد على حرّية الإنسان واختياره في أفعاله وأنّه خُلق مسؤولاً عن نفسه وتصرّفاته.

بعض الفرق الإسلامية سلكت مسلكين بالنسبة إلى عقيدة الجبر والتفويض، فالأشاعرة ذهبوا إلى القول بالجبر في حين أنّ المعتزلة اعتقدوا بالتفويض؛ لذا فإنّ الرأي الذي تبنّاه الوجوديون المحدثون ينسجم مع التفويض المعتزلي، إلا أنّ التعاليم الإسلامية الحقّة لا تنحو منحى الجبر ولا التفويض، بل تتبنّى مبدأ الاختيار، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «**لا جبر ولا تفويض، ولكن أمرٌ بين أمرين**».[2] إذن، الإنسان طبق أصولنا الإسلامية ليس مجبراً في أفعاله كما يقول المادّيون المعاصرون، وأيضاً تؤكّد على أنّ أموره لم تُفوّض إليه بالكامل بحيث يُسوّغ له فعل ما يشاء بمنأى عن أيّ قانونٍ أو معيارٍ محدّدٍ كما يقول الوجوديون المعاصرون؛ وإنّما هو مخيّرٌ على نحو (أمر بين أمرين). فضلا عن أن الوجوديين كانوا على صوابٍ حينما قالوا بأنّ الإنسان يختلف سائر الكائنات من حيواناتٍ وجماداتٍ لأن فطرته غير ثابتةٍ، فهي برأيهم عرضةٌ للتغيير والتحوّل وهو الذي يصوغها كيفما شاء بإرادته وأفعاله الاختيارية.

- النتائج التي تترتّب على تبعية الإنسان

أصحاب النزعة الوجودية طرحوا مبحثاً آخر حول حرّية الإنسان يمكن تلخيصه كما يأتي: اختيار الإنسان الذي أُشير إليه في المبحث السابق هو من سنخ الحرّية الفلسفية التي تعني أنّه قد خلق حرّاً مختاراً وله القابلية على صياغة واقع فطرته كما يشاء؛ لذا فإنّ كلّ أمرٍ يتعارض مع حرّيته يكون سبباً في تجريده عن إنسانيته.

الإنسان خلق حرّاً ولكن قد تسلب منه هذه الحرّية خلال حياته الدنيوية إثر عوامل مختلفة كتبعيّته لغيره وتعلّقه ببعض القضايا المحيطة به، وعلى هذا الأساس قال أتباع المدرسة الوجودية إنّ الإنسان لو تعلّق بأحد

---

[1] - هذا الموضوع توصّل إليه العلماء الغربيون المعاصرون، لكنّه ليس كذلك في معارفنا لأنه مطروحٌ منذ العهود القديمة، ونحن هنا لسنا بصدد بسطه وتفصيله بإسهابٍ.

[2] - محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص 160.

الأمور وانصاع له فهو سيتجرّد عن إنسانيته , ذلك بعد أن سلبت حرّيته منه. الإنسان برأي هؤلاء حرٌّ ومطلق العنان، لذا فإنّ حرّيته تتقيّد بمقدار تعلّقه بغيره وتبعيته له.

النتائج التي تترتّب على تعلّق الإنسان يمكن تلخيصها بما يأتي:

أوّلاً: عندما تتعلّق نفس الإنسان بأمرٍ له أثر هامٌّ في حياته، كالمال على سبيل المثال، فهذا الأمر بكلّ تأكيدٍ سوف يستقطبه نحوه مـمّا يجعله في غفلةٍ عن نفسه وعن غيره، وهذا التعلّق بطبيعة الحال يسلب الحرّية منه وينسيه نفسه لأنه يقيّده في إطاره الخاصّ وكأنّه معشوقٌ لا يمكن التخلّي عنه. هذه الحالة بكلّ تأكيدٍ هي تبعيةٌ حقيقيةٌ تسوق الإنسان نحو هاوية السقوط وتجرّده من اختياره ووعيه فيتحوّل من كائنٍ واعٍ إلى غافلٍ جاهلٍ، لذا لو سُئل عن ذلك الشيء فهو يذكر أدقّ المعلومات حوله لكنّه في الوقت ذاته جاهلٌ بحقيقة نفسه ولا يعرف عنها شيئاً.

ثانياً: هذه التعلّقات تحجب الإنسان عن معرفة قيمة نفسه وسائر القيم الإنسانية لأن توجّهاته النفسية والفكرية قد ارتكزت على الأمر الذي تعلّقت نفسه به. فالمولع بالمال على سبيل المثال لا يعير أهميةً لقيم شخصيته الإنسانية، بل لا يعير أيّ اهتمامٍ لشخصيته بذاتها، فالشرف ليس له أيّ أثر في حياته، وكذلك لا معنى للكرم والحرّية، بل المال هو الهدف الأساسي لديه، وهو على هذا الأساس يتخلّى عن القيم الذاتية لشخصيته ويمنح الأصالة والأرجحية للمال فحسب.

ثالثاً: لا شكّ في أنّ تعلّق الإنسان بأمرٍ ما يجعله تابعاً له ومقيّداً به، فهو إن قيّد نفسه بأحد الأمور سوف يعرقل مسيرته التكاملية لأنه يصبح حينئذٍ كالحيوان المربوط بوتدٍ يعيقه عن التحرّك بحرّيةٍ؛ فهو في هذه الحالة ينتقل من حالة الصيرورة التي هي الأساس في مسيرته الدنيوية إلى حالة الكينونة والركود.

- الاعتقاد بالله عزّ وجلّ

حرّية الإنسان باعتقاد أتباع المذهب الوجودي هي جوهر شخصيته، لذا إن أراد الحفاظ على إنسانيته من الزوال والاضمحلال، يجب عليه عدم التفريط بهذه الحرّية، وعدم التفريط هذا لا يتحقّق إلا في ظلّ الحذر من كلّ تعلّقٍ غير مسوّغٍ. أتباع المدرسة الوجودية يؤكّدون على حرّية الإنسان المطلقة، ورغم أنّهم يعارضون المذهب المادّي الديالكتيكي لكنّ بعضهم يعدّون الإيمان بالله سبحانه وتعالى لا ينسجم مع نظرياتهم لسببين، حيث قالوا:

أوّلاً: الاعتقاد بالله يستلزم الاعتقاد بالقضاء والقدر، مـمّا يعني القول بالجبر وتصوّر طبيعة الإنسان ثابتةً؛ إذ

لو كان هناك إلهٌ للكون فلا بد للنفس الإنسانية من أن تتّصف بطبيعةٍ خاصّةٍ في علم هذا الإله، ومن ثمّ يجب وأن تخضع للقضاء والقدر فيطغى الجبر على أفعالها ولا يبقى للحرّية مكانٌ فيها. إذن، بما أنّنا تبنّينا مبدأ الحرّية والاختيار، فلا مناص لنا من إنكار وجود الله.

ثانياً: الاعتقاد بالله بطبيعة الحال يعني الإيمان به، والإيمان هو محض تعلّقٍ وتبعيةٍ، لذا فإنّ هذا الاعتقاد يعدّ تقيّداً بالإله وهو بكلّ تأكيدٍ يتعارض بالكامل مع حرّية الإنسان ولا سيّما أنّ التعلّق بالإله عادةً ما يفوق تعلّق البشرية بأيّ أمرٍ آخر.

كما نلاحظ فإنّهم يعترفون بكون التعلّق بالله عزّ وجلّ ممتزجاً مع روح الإنسان وكيانه، لكنّهم رغم ذلك لا يعدّونه كمالاً، بل يقولون إنّ الكمال الحقيقي يكمن في تحرّر الإنسان من كلّ قيدٍ مهما كان سنخه.

إن أردنا تحليل ماهية هذه المدرسة الفلسفية ونقد متبنّياتها الفكرية، يجدر بنا تسليط الضوء على موضوعين أساسيين كما يأتي:

أوّلاً: الفلاسفة الوجوديون يعدّون الاعتقاد بالله عزّ وجلّ منافياً لحرّية الإنسان، وهذا القول خاطئ جملةً وتفصيلاً حيث تطرّقنا إلى شرحه وتحليله بشكلٍ مسهبٍ في كتابي (أسباب النزعة إلى المادّية) و(الإنسان والقدر) وأثبتنا عكسه هناك، فقد فسّروا القضاء والقدر بأسلوبٍ عرفيٍّ وليس علمياً لأنهم لا يعرفون تفاصيلهما حقّ المعرفة.

ثانياً: عمّم الفلاسفة الوجوديون بطلان تعلّقات النفس الإنسانية في جميع أشكالها عادّين إياها تتنافى مع حرّيته حتّى وإن كان المتعلّق هو الله عزّ وجلّ.

لأجل تفنيد هذا الرأي نقول: لنأخذ بنظر الاعتبار أحد الكائنات التي تسلك مسيرةً تكاملية، كالوردة على سبيل المثال. يا ترى كيف تطوي هذه الوردة مسيرتها منذ لحظة نشأتها وطوال مراحل نموّها حتّى بلوغها الحدّ الأعلى من خلقتها؟ من أين جاءت وإلى أين تذهب؟ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الخلايا التي تعدّ الأساس في نشأة مختلف الحيوانات، فيا ترى من أين جاءت وإلى تذهب منذ لحظة نشأتها وهي ضعيفة إلى أن تصبح حيواناً قوياً متكاملاً؟ فهل يعقل أنّها تتحوّل من نفسها إلى غيرها أو أنّها تسير بنفسها إلى مستقبل نفسها؟

لو قلنا إنّها تتحوّل من نفسها إلى غيرها وتسير قدُماً في هذا الطريق، فهذا يعني أنّها (هي هي) ما دامت لا تنمو ولا تتحرّك، ولكن حينما تبدأ بالحركة سوف تصبح غريبةً عن ذاتها وكأنّها شيءٌ آخر يختلف عمّا كانت عليه

في بادئ الأمر؛ وهذا القول يناظر ما ذهب إليه بعض الفلاسفة القدماء الذين عدّوا الحركة منشئاً للغيرية بمعنى أنّها ذات التغيّر والتحوّل، وهذا الكلام خاطئٌ بكلّ تأكيدٍ. إنّ بذرة الوردة ونطفة الإنسان على سبيل المثال (هي هي) منذ اللحظة الأولى لحركتها ونموّها إلى أن تبلغ مرتبة الكمال في الخلقة، فهي تسير محتفظةً بذاتها المعيّنة لها، أي إنّ ذاتها عبارةٌ عن حقيقةٍ متواصلةٍ في البداية والوسط والنهاية، بل إنّها تستحكم وتترسّخ كلّما طوت مسيرة الحياة وبلغت المراحل النهائية فيها لأنها تصل إلى درجة التكامل في الخلقة.

الكائن الحي في الواقع يتحرّك من ذاته الناقصة إلى ذاته الكاملة، والوردة أيضاً تسلك هذا المسير نحو الكمال رغم عدم امتلاكها شعوراً، حتّى لو أنّها امتلكت شعوراً فليس من الممكن لها أن تكون غريبةً عن ذاتها ولا شكّ في أنّها كانت ستطوي نفس طريق الكمال، إذ إنّ جميع الكائنات تعشق الكمال بفطرتها؛ وقال البعض إنّ الجمادات أيضاً تعشق بلوغ هذا الكمال، وهذا يعني أنّ جميع الكائنات بشتّى أصنافها تسير نحو تحقيق كمالها النهائي.

استناداً إلى الرأي القائل بتعلّق كلّ كائنٍ بغايةٍ وكمالٍ نهائيٍّ، فالكائنات لا يمكن أن تكون غريبةً عن ذواتها بتاتاً، وهذا الكلام يتعارض مع ما ذهب إليه جان بول سارتر؛ بل إنّ هذه المسيرة تجعل الكائنات تتعمّق أكثر في ذواتها؛ لذا لو أنّ حرّية الإنسان تعني تحرّره من غايته وكماله وحتّى من ذاته، فهي تدلّ في هذه الحالة على الغربة عن الذات وحرّيةٍ متضادّةٍ مع الكمال الإنساني. إن عدَدْنا حرّية الكائنات بمعنى تحرّرها عن ذواتها خلال مسيرتها التكاملية، فهذا يعني أنّني كإنسانٍ أكثر كمالاً من نفسي، ومن ثم فإنّ نفسي الناقصة أكثر تحرّراً من نفسي الكاملة؛ وهذه الحرّية المزعومة في واقع الحال تجعل الإنسان غريباً عن ذاته ومجرّداً عن الكمال.

المدرسة الوجودية لم تميّز بين التعلّق بالغير والتعلّق بالنفس - أي التعلّق بمرحلةٍ من مراحل الكمال النفساني - ونحن نعتقد أيضاً بكون تعلّق النفس بأمرٍ غريبٍ عن النفس يؤدّي إلى مسخها، ومن هذا المنطلق أكّدت الأديان على ضرورة عدم التعلّق بالمادّيات لأنها غريبةٌ عن الذات الإنسانية وتسفر عن الانحطاط والسقوط إثر تعارضها مع القيم النبيلة؛ في حين أنّها دعت إلى ضرورة التعلّق بكلّ ما من شأنه الأخذ بيد الإنسان لتحقيق الكمال المنشود لكونه ليس غريباً عن ذاته، بل هو عين التعلّق بالذات، وهذا السنخ من التعلّق لا يجعل الإنسان غريباً عن ذاته ولا يؤدّي إلى ضياع قيمه السامية أو عرقلته عن مواكبة الطريق الصحيح، فهو حينما يتعلّق بغايته يجري قدماً نحوها دون توقّفٍ.

- خطأ المدرسة الوجودية حول علاقة الإنسان بالله تعالى

نحن نعتقد بأنّ تعلّق الإنسان بالله عزّ وجلّ يتحقّق بطريقين كما يأتي:

أوّلاً: تعلّق الإنسان بالله تعالى ليس من سنخ تعلّق الأشياء بأمرٍ مغايرٍ لها، أي إنّه لا ينسى نفسه حينما يذكر

ربّه، ذلك لأن المعلول متقوّماً بالعلّة الفاعلة الموجدة له، بل إنّ هذه العلّة أقرب إلى نفسه من نفسه ذاتها، وهو ما تمّ إثباته في الفلسفة الإسلامية بأوضح برهانٍ؛ وقال البارئ جلّ شأنه في كتابه الكريم: «**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ**»،[1] بمعنى أنّ الله تعالى يعلم بما يجول في باطن الإنسان أكثر من علم الإنسان نفسه لأنّه أقرب إلى روحه منه، وهذا الوصف في غاية الروعة إذ كلّ إنسانٍ يدّعي بأنّه أقرب إلى نفسه من أيّ شيءٍ آخر لكنّ القرآن الكريم تحدّاه وأكّد على أنّ الله سبحانه أقرب إلى نفسه منه ومن أيّ شيءٍ آخر، ذلك لأنّ الله أكثر قرباً لذوات الكائنات من الكائنات نفسها فهو ذات الذات؛ وهذا الموضوع بطبيعة الحال هو أحد المباحث التي تطرح للبحث في أعلى مستويات البحث العلمي.[2]

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله في وصف الله تبارك شأنه: «**داخلٌ في الأشياء لا بالممازجة، وخارجٌ عنها لا بالمباينة**»،[3] وروي عنه أيضاً: «**لَيْسَ فِي الَاشْيَاءِ بِوَالِج، وَلَا عَنْهَا بِخَارِج**».[4]

ثانياً: القرآن الكريم أكّد على ضرورة تعلّق بني آدم بالله تعالى بوصفه الكمال النهائي لمسيرة جميع الكائنات وبما فيها الإنسان الذي لا محيص له من سلوك هذا الطريق؛ ومن هذا المنطلق فإنّ تعلّق الإنسان بربّه يعني تعلّقه بكمال ذاته حاله حال تلك البذرة التي تسير نحو الكمال في مراحل عديدة، أي إنّه يسير من مرحلة النفس الناقصة إلى مرحلة النفس الكاملة.

إذن، من الخطأ بمكانٍ مقارنة الله سبحانه وتعالى بسائر الأشياء ومن ثمّ عدّ الإنسان أنه يغفل عن نفسه ويتوقّف عن مسيرته التكاملية حينما يتعلّق بربّه.

- معرفة النفس ومعرفة الله تعالى

الله العزيز الحكيم أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، لذا فإنّ معرفته هي عين معرفة النفس، ومن ثم فمن عرف نفسه فقد عرف ربّه؛ أي إنّه من المستحيل أن يعرف الإنسان نفسه حقّاً من دون أن يعرف الله سبحانه.

وقد أكّد القرآن الكريم على هذه الحقيقة في الآية المباركة: «**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ**

---

[1] - سورة الواقعة، الآية 85.

[2]- المعارف الإسلامية التي أفاضها الله سبحانه وتعالى على البشرية قبل أكثر من 1400 سنة سوف تعجز البشرية عن الإتيان بمثلها حتّى بعد 1400 سنة أخرى، بل من المستحيل أن تأتي بمثلها مطلقاً.

[3] - المولى محمّد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 5، ص 121.

[4] - الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم 186.

أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ».[1] نستلهم من هذه الآية أنّ معرفة النفس مرهونةٌ بمعرفة الله سبحانه وتعالى، فالذي يعرض عنه جلّ شأنه سوف يغفل عن نفسه التي بين جنبيه؛ وهذه النظرية القرآنية بكلّ تأكيدٍ تدحض ما جاء به أتباع المدرسة الوجودية الذين يقولون إنّ الإنسان حينما يؤمن بالله فهو يتمكّن من معرفة ربّه لكن في نفس الوقت يصبح جاهلاً بذاته! في حين أنّ القرآن الكريم يعدّ أنّ معرفة النفس الحقيقية لا تتحقّق إلا في ظلّ معرفة الربّ الجليل، وهذه الرؤية تُعد واحدةً من أسمى وأرقاها النظريات المعرفية.

القرآن الكريم أكّد في بعض آياته على أنّ الإنسان يخسر نفسه أحياناً، وشدّد على أنّ الخاسر الحقيقي هو ليس من خسر ماله أو حرّيته أو مكانته الاجتماعية، بل هو من خسر نفسه. فالإنسان حينما يخسر نفسه سوف يفقد كلّ شيءٍ، ولكنّه إن فاز بها وعرفها حقّ معرفتها فسوف يفوز بالنعيم الأزلي.

يا ترى ما الحكمة من العبادة؟ للإجابة عن هذا السؤال نقول إنّ الحكمة من العبادة هي التفات الإنسان إلى نفسه والتعرّف على كنهها حقّ المعرفة بذلك المعنى الذي أكّد عليه الكتاب الحكيم، وهذا المعنى العميق لا يمكن لأحدٍ إدراكه إلا إذا اتّخذ الإسلام ديناً، فابن العربي الذي تطرّق إلى بيان كيفية معرفة الإنسان لنفسه وتبعه في ذلك تلامذته من أمثال المولوي الرومي، قد اعتمدوا على النظريات الإسلامية الأصيلة واستلهموا تعاليمها من القرآن الكريم بعد ستّة قرونٍ من نزوله، لذا فإنّهم سبقوا الفلاسفة المحدثين في معرفة الحقيقة وبلغوا أرفع الدرجات في المعرفة قبل أكثر من سبعة قرونٍ خلت. لقد أكّد هذا العالم المسلم وأتباعه على أنّ معرفة النفس لا تنفكّ بتاتاً عن معرفة الله عزّ وجلّ، وأنّ الروح تعني المعرفة، لذا كلّ من زادت معرفته بنفسه اشتدّت روحه قوّةً أكثر من غيره، وهذا هو السرّ في كون روح الإنسان أقوى من روح الحيوان؛ وعلى هذا الأساس تدرّجوا في بيان المعرفة إلى أن قالوا بأنّ الإنسان لا يتمكّن من معرفة نفسه حقّاً ما لم يعرف ربّه.

بناءً على ما ذكر نردّ على أتباع النزعة الوجودية الذين عدّوا جميع التعلّقات متعارضةً مع حرّية الإنسان، بالقول: نعم، كلّ أمرٍ تتعلّق به النفس الإنسانية من شأنه أن يكون حائلاً أمام حرّيتها باستثناء التعلّق بالله تعالى لكونه عين تعلّقها بذاتها، ومن ثم فهو يسوقها نحو مرتبة الكمال؛ لذا فهي لا تنال حرّيتها الحقيقية إلا في رحاب هذا التعلّق الضروري. إنّ معرفة الله تترتّب عليها معرفة النفس، وكلّما انصرف الإنسان إلى عبادة ربّه وواظب على ذكره أشدّ المواظبة، سوف يتقرّب إليه أكثر ومن ثمّ يتمكّن من معرفة كنه نفسه حقّ المعرفة؛ وبهذا الطريق السالك تسنّى لبعض الصلحاء بلوغ درجاتٍ عرفانيةٍ راقيةٍ، فقبل خمسين عاماً توفّي آية الله الميرزا جواد الملكي التبريزي تلميذ العارف الكبير والمتّقي الشهير آية الله حسين قلي الهمداني، وفي تلك الآونة دوّن بعض

[1] - سورة الحشر، الآية 19.

الكتب القيّمة تحدّث في أحدها عن معرفة النفس وذكر كيف تمكّن من بلوغ هذه الدرجة الرفيعة من العرفان الحقيقي، وقال إنّي أعرف شخصاً[1] تمكّن من معرفة نفسه لأوّل مرّةٍ عن طريق عالم الرؤيا وبقيت لديه هذه المعرفة في عالم اليقظة. بعد ذلك تطرّق إلى شرح وتحليل هذه الحالة النفسانية وعدّ معرفة النفس الحقيقية متفرّعةً على معرفة الله سبحانه وتعالى وأنّها لا تتحقّق إلا على ضوء الخلوص في العبادة؛ وعلى هذا الأساس لو أنّ أحد علماء النفس زاول مهنته لألف عامٍ فهو لا يتمكّن مطلقاً من بلوغ المعرفة الحقيقية بنفسه.

سيّد البلغاء وأمير البيان عليّ بن أبي طالب عليه السلام له كلامٌ هو الغاية في الروعة على هذا الصعيد، حيث قال: «**عجبت لمن ينشد ضالّته وقد أضلّ نفسه فلا يطلبها؟!**».[2] الإنسان حينما يفقد مالًا فهو يجهد نفسه بحثاً عنه وسعياً وراء تحصيله في عين غفلته عن أنّه أضاع نفسه ولم يبحث عنها؛ فيا ترى لِمَ لا يشمّر عن ساعديه بحثاً عن نفسه؟ ألا يعلم بأنّه أضاع أثمن شيءٍ؟ لذا فإنّ خسران النفس أسوأ من أيّ خسرانٍ آخر.

- شبهاتٌ وردودٌ

- قال الوجوديون إنّ الإيمان بالله تعالى يسفر عن تجاهل القيم الإنسانية.

- نقول في الردّ عليهم: انغماس النفس في أمرٍ غريبٍ عليها ينجم عنه نسيان الإنسان لقيمه الذاتية، في حين أن انغماسها بما هو عين ذاتها وغايتها وكمالها يعدّ سبباً في إحياء قيمها؛ لذلك نجد الذين يرتقون سلالم الرقيّ في العبودية يمتلكون أقوى وأرسخ القيم الإنسانية، ومن ثم تتنامى في أنفسهم مبادئ العقل والمحبّة والاقتدار والعزّة والكرامة والانخراط مع الناس أكثر من غيرهم، لأنّ هذه المرتكزات هي المظاهر الحقيقية لذات الحقّ تعالى شأنه.

- وقالوا أيضاً إنّ تعلّق الإنسان بالله تعالى سببٌ لتوقّفه عن الحركة.

- نقول في الردّ عليهم: لقد تصوّر هؤلاء أنّ الله عزّ وجلّ كالشجرة التي تشغل مساحةً محدودةً، أي إنّ الإنسان من خلال تعلّقه به يكون قد ربط مصيره بأمرٍ محدودٍ يقيّده في نطاقٍ ضيّقٍ؛ لذلك نقول لهم إنّ البارئ جلّ وعلا هو حقيقةٌ لا متناهيةٌ.

قد يحدّد نطاق حركة الإنسان أحياناً في مكانٍ معيّنٍ بغضّ النظر عن مساحته، فهذا المكان بطبيعة الحال قيدٌ له مهما كان واسعاً، حتّى وإن بلغ مئات الفراسخ، فحتّى إن تمكّن من بلوغ آخر نقطةٍ فيه لا بدّ له حينئذٍ من

---

[1] - هذا العالم الفذّ يتحدّث عن نفسه ولكنّه قال (إنّي أعرف شخصاً).

[2] - عبد الواحد الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، الحكمة رقم 4658.

التوقّف عن الحركة، إلا أنّه في الطريق الذي لا تحدّه حدودٌ يسير بلا توقّفٍ لعدم ولا يوجد شيءٌ يحول بينه وبين مقصده، ومن ثم سوف يبلغ كماله المنشود. الله تعالى لا حدود له، ولو أنّ أكمل بني آدم وعلى رأسهم النبي الخاتمﷺ ساروا نحوه إلى الأبد فسوف لا يبلغون نقطة نهايةٍ له، فهو غير متناهٍ والإنسان حينما يصل إلى درجة الكمال فهو يبلغ هذه المرتبة الكمالية الخاصّة به لا بربّه.

- هناك بحثٌ مطروحٌ للنقاش بين العلماء حول الصلاة على النبيّﷺ من حيث فائدتها ونتائجها لكونها تعني طلب الرحمة والخير له من الله تعالى، إذ يقول بعضهم إنّه إنسانٌ كاملٌ وبلغ أرقى الدرجات، لذا لا فائدة من الصلاة عليه.

- نقول في الردّ عليهم: إنّ النبيّ الأكرمﷺ أيضاً يسير نحو الله عزّ وجلّ آناً فآناً، ولو أنّه بقي إلى الأبد يطوي هذا الطريق فهو لا يتوقّف لأنّ هذا الطريق لا حدّ له ولا نهاية. إذن، التعلّق بذات الله تعالى لا تجعل صيرورة الإنسان تتحوّل إلى كينونةٍ.

- هل الكمال هدفٌ أو وسيلةٌ؟

أحد الأخطاء البيّنة التي وقع فيها أتباع النزعة الوجودية أنّهم عجزوا عن التمييز بين الهدف والوسيلة.

الحرّية تعدّ وسيلةً للكمال وليست هدفاً له، فغاية الإنسان ليس أن يكون حرّاً، ولكنّه يجب أن يتمتّع بالحرّية ليبلغ هدفه الحقيقي المتجسّد في الكمال المنشود. الحرّية في الواقع تعني الاختيار وهي التي تميّز الإنسان عن سائر الكائنات، فهو قادرٌ على اختيار طريقه بنفسه، وهذا يعني أنّه قادرٌ على اختيار ماهية نفسه بنفسه.

إذن، الإنسان حرٌّ ومختارٌ، ولكن هل أنّ حرّيته في الاختيار تعني أنّه بلغ درجة الكمال؟ أو تعني أنّه حرٌّ في اختيار كماله؟ لا شكّ في أنّ الإنسان له القابلية على بلوغ أرقى درجات الكمال وأرفع المقامات بالاعتماد على حرّيته، كما أنّه قد يسقط إلى أدنى الدرجات ويستقرّ مع أسفل السافلين.

الكائن المختار مطلق العنان في أفعاله سواءٌ كانت خيراً أو شرّاً، وهذا يعني أنّ الإنسان يمتلك درجةً من العلم والبلوغ في عالم الطبيعة خلافاً لسائر الكائنات التي هي بحاجةٍ إلى من يرشدها ويسيّرها، لذلك قال البارئ عزّ وجلّ في كتابه الكريم: «**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**».[1] الحرّية بحدّ ذاتها لا تعدّ كمالًا، وإنّما هي مجرّد وسيلةٍ لبلوغه، وهذا يعني أنّ الإنسان ما لم يكن حرّاً فهو ليس قادراً على تحصيل هذه الدرجة الرفيعة، كما

[1] - سورة الإنسان، الآية 3.

أنّ الكائن المسيّر - المجبر في تصرّفاته - عاجزٌ عن تحقيق ذلك. إذن، الحرّية هي وسيلةٌ للكمال وليست هدفاً له. وكذا هو الحال بالنسبة إلى تمرّد الإنسان على الأوامر، فقد قال الوجوديون إنّ الإنسان له الحرّية في التمرّد لأنه مطلق العنان في تصرّفاته، ومن ثمّ يحقّ له التحرّر من جميع قيود الجبر وعدم السير في ظلّه، وعلى هذا الأساس عدّوا التمرّد سنخاً من الكمال، وزعموا أنّ الإنسان الحرّ هو من لا يخضع لأيّ أمرٍ كان بحيث يعارض كلّ شيءٍ.

بما أنّ هؤلاء عدّوا التمرّد ذا قيمةٍ ذاتيةٍ، فالنتائج التي توصّلوا إليها على هذا الأساس تسفر عن حدوث فوضى؛ إذ إنّ المدرسة الفكرية التي تضفي للتمرّد قيمةً ذاتيةً، من المؤكّد أنّها مدرسةٌ فاشلةٌ ولا نجاعة في مبانيها ولا ثمرة منها سوى الفوضى والتفسّخ؛ لذلك حاول جان بول سارتر نفي هذه التهمة عن منظومته الفكرية إلا أنّه عجز عن ذلك.

وأمّا المدرسة الإسلامية فقد عدّت الإنسان قادراً على الطاعة والتمرّد في آنٍ واحدٍ، وأكّدت على أنّ نفسه تتسامى عندما يتمكّن من التمرّد لكنّه لا ينصاع له، فهو مخيّر في أن يرتقي بنفسه إلى أعلى مراتب الوجود أو أن يسقط بها في الحضيض. فهل يمكن عدّ من كان غير قادرٍ على التمرّد بأنّه أعلى درجةً من غيره؟ كلا، لأنّه عاجزٌ عن التمرّد من الأساس وهذه ليست فضيلةً، فالكمال يكمن في قدرة الإنسان على التمرّد من دون أن ينصاع له، أي إنّ الإنسان مخيّرٌ بين الطاعة والتمرّد في آنٍ واحدٍ وأيّهما اختار كان هو الميزة البارزة لشخصيته، في حين أنّ سائر الكائنات لا تمتلك هذه الخصلة، ومن هذا المنطلق فهي مجبرةٌ على أفعالها ولا خيار لها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ التمرّد بحدّ ذاته لا يعني سقوط الإنسان في الهاوية إلى ما لا رجعة، بل شرّعت له التوبة التي يمكن عدّها طريقاً للكمال أيضاً؛ فالله هو الغفور الرحيم، ومن الطبيعي أنه ما لم تكن هناك توبةٌ فلا معنى للمغفرة التي هي في واقع الحال متعلّقةٌ بالتوبة لا بالتمرّد، ومعناها الرجوع إلى السبيل الصائب، وهنا يتحقّق الغفران الحقيقي؛ وقد روي في الحديث القدسي أنّ الله تبارك شأنه قال لو أنّ أهل الأرض لم يعصوني، لخلقت من يعصيني ثمّ يتوب لكي أغفر له. إذن، التمرّد بحدّ ذاته ذو قيمةٍ وليس عبثياً.

الحرّية تعني زوال جميع العقبات والخروج عن دائرة الجبر والخلاص من سائر القيود الكامنة في طريق الإنسان، لذا فهي تعني قدرته على السير في طريق الكمال ولا تعني أنّها بحدّ ذاتها سببٌ لتحقّق الكمال، فهي مقدّمةٌ له وليست منطبقةً عليه؛ لذا يجب على الكائن قطع شوطٍ من حياته لبلوغ حرّيته شريطة أن يكون قد خلق مخيّراً في أفعاله ولا وجود لعقبةٍ تحول دون مواصلة طريقه بحرّيةٍ، ولـمّا يبلغ هذه الدرجة فهو في الواقع يكون قد اتّخذ أوّل خطوةٍ في مسيرته التكاملية، أي إنّه أصبح حرّاً في اختيار سبيله في الحياة.

كما قرّرنا سابقاً، فأوّل خطأ وقع فيه أصحاب الفلسفة الوجودية هو عدّهم الإيمان بالله تعالى سبباً لعرقلة

الإنسان في مسيرته الحرّة، والخطأ الثاني الذي بدر منهم يكمن في عدّهم تعلّق الإنسان بالله تعالى كتعلّقه بسائر الأشياء فيودي به إلى الركود والتوقّف عن الحركة مـمّا يعني انحطاطه وزوال جميع القيم السامية لديه, أمّا الخطأ الثالث الذي وقعوا فيه فهو تصوّر أنّ الحرّية بحدّ ذاتها تعني بلوغ الكمال المنشود في حين أنّها مقدّمة للكمال الحقيقي فحسب.

يا ترى هل أنّ الحرّية بحدّ ذاتها تعد كمالاً؟ فلولاها لما تمكّن الإنسان من بلوغ درجة الكمال، والله تعالى بدوره خلق الإنسان وجعل كماله مرهوناً باختياره، أي إنّه حرٌّ في أن يسلك طريق الكمال أو سبيل الانحطاط؛ لذا لو كان مجبراً لما تمكّن من اتّخاذ أيّة خطوةٍ في هذا المضمار.

- «الحرّية» في المفاهيم الإسلامية

لا نرى بأساً في ذكر بعض التعابير التي ورثناها في نصوصنا الإسلامية حول مفهوم الحرّية، فالإسلام عدّها إحدى الأصول السامية في الحياة البشرية ولكن في ضمن دلالاتٍ معيّنةٍ تختلف عمّا بادر الناس إلى طرحه حولها، أي إنّه عرّفها لنا بمعناها الأصيل.

الإمام جعفر الصادق عليه السلام أكّد على أنّ النفس لا يضاهيها شيءٌ سوى الله تعالى، فالإنسان قادرٌ على أن يبيع نفسه لله عزّ وجلّ ابتغاءً لمرضاته، ولكنّه لا يجد ما يساويها بين الكائنات قاطبةً.

وفي وصيّته للإمام الحسن عليه السلام، وضّح الإمام عليّ عليه السلام جانباً من مفهوم الحرّية قائلاً: «**وَأَكْرِمْ نَفْسَكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَإِنْ سَاقَتْكَ إِلَى الرَّغَائِبِ، فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبْذُلُ مِنْ نَفْسِكَ عِوَضاً؛ وَلاَ تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللهُ حُرّاً**».[1]

وقال في موضعٍ آخر لدى بيانه حقيقة العبادة ومراتبها: «**إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَإِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَإِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللهَ شُكْراً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الاَحْرَارِ**».[2] الناس في العبادة أصنافٌ حسب هذا الحديث المبارك، لذلك منهم من يعبده خوفاً من عقابه وحرّ ناره، فهذه عبادة العبيد؛ ومنهم من يفعل ذلك طمعاً في نعيم الآخرة وملذّاتها، فهذه هي عبادة التجّار، حيث قال تعالى في كتابه الحكيم: «**وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ**»،[3] وقال أيضاً: «**وَفَاكِهَةٍ مِماً يَتَخَيَّرُونَ * وَلَحْمِ طَيْرٍ مِماً**

---

[1] - الشريف الرضي، نهج البلاغة، الرسالة رقم 31.

[2] - المصدر السابق، الحكمة رقم 228.

[3] - سورة الفتح، الآية 17.

يَشْتَهُونَ * وَحُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ».[1] والآيات في هذا المجال كثيرةٌ. ولكن الأفضل هي الفئة الثالثة التي تعبد الله تعالى حبّاً به وشكراً له، فلا الخوف من النار هو الذي يدعوهم لذلك ولا الطمع في نعيم الجنّة.

لا شكّ في أنّ شكر الخالق تبارك وتعالى يعدّ أحد السبل الأصيلة لتشذيب شخصية الإنسان، فالضمير الحي يقضي بهذا الواجب حتّى وإن لم تكن هناك جنّةٌ ولا نارٌ، ونبيّنا الكريمﷺ قد عبد الله سبحانه شكراً حتّى تورّمت قدماه المباركتان من كثرة الركوع والسجود، لذلك قالت له عائشة: يا رسول الله، لِمَ تُتعب نفسك وقد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر؟! فأجابها: «**يا عائشة، ألا أكون عبداً شكوراً؟!**»[2]

إذن، الناس في العبادة ثلاثة أصنافٍ، فمنهم عبيدٌ ومنهمٌ تجّارٌ، وأفضلهم الأحرار، والإمام علي عليه السلام أكّد على أنّ الصنف الثالث لا يعبدون الله عزّ وجلّ طمعاً في جنةٍ ولا خشيةً من نارٍ، بل يعبدونه من منطلق اعتقادهم بأنّه أهلٌ للعبادة[3].

- أصالة الإنسان

حاول أتباع المذهب الوجودي إثبات أصالة الإنسان وترسيخها في أذهان الناس على ضوء النزعة المادّية، وقد تبنّوا فكرةً كانت مطروحةً قبل ذلك،[4] وهي تختلف عماّ تبنّاه الحكيم ابن سينا وأمثاله من فلاسفة المشرق من مبادئ وأصول فلسفية، كالقول بوجود نمطين من الخير،[5] إذ هناك خيرٌ محسوسٌ وخيرٌ معقولٌ؛ وهو بصورتيه يعني تلك الأشياء المادّية والمعنوية التي يرغب الإنسان في تحقيقها.

الوجوديون حينما يتطرّقون إلى المنفعة فهم يقصدون منها الجانب المادّي أحياناً، وربمّا يرومون منها الجانب المعنوي أحياناً أخرى، حيث يقولون إنّ العلم خيرٌ معقولٌ لكنّ الطعام خيرٌ محسوسٌ، والإنسان بدوره مجبرٌ على السير نحو ما يراه خيراً بشعوره الباطني، أي إنّه يروم تحقيق الخير من منطلق دواعيه الفطرية. لو سألناهم عن المعيار الذي يحدّد الخير، لأجابوا بأنّ الكمال هو المعيار في ذلك؛ وهذا يعني أنّ الخير يجب وأن يضمن للإنسان بلوغ مراتب الكمال.

---

[1] - سورة الواقعة، الآيات 20 إلى 23.

[2] - محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 2، ص 95.

[3] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 2، ص 312 - 314 / ج 13، ص 273 - 274 / ج 5، ص 160؛ مرتضى مطهّري، آشنائي با قرآن (باللغة الفارسية)، ج 1 و 2، ص 115 - 118؛ مرتضى مطهّري، انسان كامل (باللغة الفارسية)، ص 331 - 354.

[4] - هذه الفكرة كانت مطروحةً سابقاً من قبل الفيلسوف فريدريش هيجل، وهذا يعني أنّ أتباع النزعة الوجودية حالهم حال الماركسية من حيث الاعتقاد بالفكر المادّي؛ لذا يمكن القول بضرسٍ قاطعٍ إنّ فلسفة هيجل هي الصورة الحقيقية للفلسفة الأوروبية.

[5] - الخير يدلّ على تلك الإرادة التي تنبع من عمق الذات الإنسانية.

الفلسفة الغربية تقيّد الحقيقة بالأمور المحسوسة فحسب وترفض كلّ ما سواها من حقائق غيبية، وعلى هذا الأساس لا يمكنها أن تعدّ الخير على نمطين، فالذين يعدّون الخير مادّياً ومعنوياً لا بدّ من أن يعتقدوا بوجود الحقائق المادّية والغيبية على حدٍّ سواء، ومن ثمّ يجدون أنفسهم مرغمين على القول بأنّ عالم الوجود متقوّمٌ على مرتبتين من الحقائق.[6]

الإنسان بطبيعته المادّية يبحث عن الخير المادّي، وبطبيعته المعنوية يبحث عن الخير المعنوي؛ وهو في كلا الحالتين باحثٌ عن الخير بما هو خير، فإن بادر إلى البحث عن العلم فهو في هذه الحالة يروم بلوغ حقيقةٍ تتمثّل في خيرٍ معقولٍ، وإذا بدأ يبحث عن المال فهو حينئذٍ يبحث عن حقيقةٍ تتجسّدٍ في خيرٍ محسوسٍ.

النمط الفكري الذي تبنّاه الفلاسفة الغربيون تمحور في أساسه حول كون الحقائق مادّيةً محسوسةً فحسب، ومن هذا المنطلق قالوا إنّ الإنسان إمّا أن يكون باحثاً عن الخير - المنفعة المادّية - وإمّا أن يبحث عن شيءٍ لا وجود له ولا يعدو كونه مجرّد مبدأ معنوي؛ وحينما سادت البحوث الفلسفية حول المنافع المادّية والمعنوية في أوروبا واجهت الفلسفة البشرية بأسرها انحرافاً كبيراً بعد أن عدّوا الحياة الإنسانية مجرّد مضمارٍ يجول فيه البشر لتحقيق منافع مادّية، وقالوا إنّ العقل يحفّز الإنسان على طلب الخير ويأمره بالتخلّي عمّا لا خير فيه، لكنّ الإنسان أحياناً يتنصّل عن حكم العقل ويلهث وراء تلك الأمور التي لا خير فيها، وهذا التضادّ هو حقيقةٌ موجودةٌ لدى بعض بني آدم. الإنسان برأيهم لا يحقّق من وراء عناده أيّة نتيجةٍ إيجابيةٍ، أي إنّ هذا العناد لا خير فيه؛ ولكن هل يمكن لأحد ادّعاء أنّ جميع أفعال الإنسان تتطابق مع حكم العقل؟!

عدّ الفلاسفة الغربيون تلك الأعمال المعنوية مجرّد مبادئ وقيم ولم يعدّوها خيراً، لذلك أصبحوا في حيرةٍ من أمرهم حول وضع تفسيرٍ لها لأن الإنسان يسعى وراءها باختياره رغم خروجها عن نطاق الخير بزعمهم، فهو برأيهم يجب أن يكون مادّياً محسوساً. رأيهم هذا باطلٌ بكلّ تأكيدٍ، فهل هناك من يدّعي أن الجمال ليس خيراً؟! إنّ الجمال أمرٌ معنويٌّ وليس مادّياً، فهو لا حجم له، أي إنّه لا يملأ العين بحجمه المادّي. وهل يمكن القول إنّ الفضيلة أمرٌ مادّيٌّ؟! والأمثلة في هذا الصدد كثيرة.

بعد أن طرحوا هذه المسائل بصفتها أموراً غير معقولةٍ وجدوا أنفسهم في مأزقٍ من حيث إقناع المجتمع برأيهم حولها، إذ كيف يمكنهم تلقين الناس بأنّ القيم المعنوية مجرّد أوهامٍ لا حقيقة لها؟! وهذا التشكيك يماثل ما ذهب إليه كبار فلاسفتهم من أمثال نيتشه، إذ عدّوا المنفعة هي الحقيقة فحسب وأنكروا كلّ أمرٍ لا نفع مادّيٍّ فيه وزعموا أنّ العقل يرفض تلك الأمور التي لا يحقّق الإنسان منها منافع مادّية؛ ومن الطبيعي أن

---

[6] - المراد هنا تلك المرتبتان اللتان ترتبطان بالإنسان.

الفلاسفة الغربيين فسّروا هذه المسألة بأساليب مختلفة، فالجريء منهم صرّح بها من دون وجلٍ والذي لم يكن يمتلك الحرأة اللازمة التّف على الموضوع وراح يلقنّه للناس بأسلوبٍ آخر، ومنهم من قال إنّ القيم بلغت درجة التكامل، والوجوديون بدورهم تصوّروا أنّهم وجدوا الحلّ فعدّوا القيم تختلف عن الحقائق من حيث كونها مخلوقةً - مصنوعة - وليست من سنخ الأمور التي يتمكّن الإنسان من اكتشافها.[1] الأمور التي يمكن اكتشافها يراد منها تلك القضايا الحقيقية التي يتمكّن الإنسان من التعرّف عليها عن طريق العقل والعلم والاستدلال؛ في حين القيم تعني تلك القضايا التي يخلقها الإنسان بنفسه بحيث لم يكن لها وجودٌ مسبقٌ.

هذه هي خلاصة رأي الوجوديين بالنسبة إلى القيم والمبادئ الأصيلة، لذا غالباً ما يراود أذهان الناس السؤال الآتي: ما المقصود من أن الإنسان هو الذي يخلق القيم؟ للإجابة عن هذا السؤال قيل: المراد من القول بأنّ الإنسان هو الذي يخلق القيم هو أنّه بطبعه يعدّ بعض المسائل من سنخٍ واحدٍ، كالإيثار والأثرة حسب تعبير العرب، ومثل العدل والظلم؛ فهما متساويان بحدّ ذاتيهما لكنّ الإنسان يضفي القيمة السامية على العدل ومن ثمّ يمسي مختلفاً عن الظلم من حيث كونه ذا قمية. كما نلاحظ فالإنسان هو الذي جعل العدل واحداً من القيم السامية مثلما جعل الإيثار أرجح من الأثرة، وما إلى ذلك من أمثلةٍ أخرى لا حصر لها. جميع المفاهيم المتضادّة برأي الوجوديين كانت متساويةً في أساسها، إلا أنّ الإنسان هو الذي رجّح بعضها على بعضٍ، فقد عدّ العدل أفضل من الظلم والصدق أفضل من الكذب والأمانة أفضل من الخيانة.

نحن أيضاً نطرح السؤال نفسه على الوجوديين، فنقول: ما المقصود من كون الإنسان هو الذي يخلق القيم؟ يمكن القول أحياناً إنّ الإنسان يخلق القيم من خلال إضفائه حقيقةً على أمرٍ لم بحيث تكن موجودةً فيه سابقاً، أي إنّ الأمر نفسه موجودٌ لكنّه هيئته تغيّرت، وهو في هذه الحالة بطبيعة الحال لا يخلقه؛ فالإنسان قادرٌ على صناعة أشياء مادّية عبر تحويرها أو تركيبها بمختلف الفنون والمهارات التي يمتلكها فيضفي عليها صورةً أخرى؛ والوجوديون بدورهم متّفقون معنا هنا على أنّ تغيير الشكل والصورة والمادّة لا يمكن عدّه خلقةً. إذن، القول بأنّ الإنسان صنع القيم بمعنى أنّه خلقها وأضفى عليها حقيقةً وجوديةً، هو كلامٌ باطلٌ جملةً وتفصيلاً؛ وحتّى

---

[1]- هناك كتابٌ تمّ تأليفه في هذا الصدد تحت عنوان (نقاش المدّعي) يتضمّن معلومات هامّة، ونقل مؤلّفه كلاماً لأحد رموز الفلسفة الغربية حول الفكر الماركسي، اذ قال إنّ الماركسيين أجروا لقاءً معه لكنّهم حرّفوا كلامه ونسبوا إليه ما لم يذكر. بعد ذلك بادر هذا الفيلسوف إلى تدوين مقالةٍ أهان فيها من أجرى معه اللقاء أشدّ إهانةً، ثمّ قام بنشر اللقاء الحقيقي غير المحرّف. هذا الكتاب مؤلف من جزئين، أحدهما حول قيمة الحياة والتكامل، والآخر يتضمّن مقاطع من الشعر الحر. هناك أسئلة عجيبة في ضمن الإشكالات المطروحة في هذا الكتاب، ومؤلّفه في بادئ الأمر دافع عن الفلسفة الإنكارية التي تفنّد كلّ شيءٍ ولا ترّى حلاً للإنسان سوى الانتحار، وهو يرى هذا الحلّ للآخرين لكنّه لا يطبّقه على نفسه؛ فيا ترى لماذا يدعو الآخرين للانتحار وهو لا يفعل ذلك؟! وبعد ذلك يحاول نقض هذه النظرية ويسلك مسلك الفلاسفة الوجوديين بعد أن أدرك عقم الفلسفة الماركسية، لذلك قال إنّ القيم هي مجرّد مسائل مخلوقة وليست من سنخ المسائل التي يمكن اكتشافها.

لو افترضنا أنّه أراد إضفاء حقيقةٍ على الأمور المعنوية، فالسؤال الآتي يطرح نفسه: هل أنّ المعنوية بحدّ ذاتها موجودةٌ أو غير موجودةٍ؟ هؤلاء يقولون إنّ المعنوية لا حقيقة لها - أي إنّها غير موجودةٍ - ونحن نردّ عليهم بالقول: كيف يمكن للإنسان إضفاء حقيقةٍ على أمرٍ لا وجود له وليس من شأنه أن ينزل في حيّز الحقيقة؟!

القول بأنّ الإنسان خالقٌ هو في الحقيقة اعتبارٌ، والاعتبار هو أمرٌ توافقيٌّ، فالكادر التعليمي في إحدى المدارس على سبيل المثال لا يمكنه مزاولة عمله الجماعي بشكلٍ منسجمٍ ما لم تكن هناك إدارةٌ مشرفةٌ عليه تسيّر شؤونه وتنظّم أموره؛ ولأجل تحقيق هذا الهدف لا بدّ من قيام هذا الكادر باختيارٍ أحد أعضائه كمديرٍ له؛ وبطبيعة الحال فإنّ هذا المنصب الذي تولاه السيّد المدير لم يكن موجوداً سابقاً، بل إنّ الكادر التعليمي هو الذي ابتدعه - خلقه - ومن المؤكّد أنّ هذا الخلق يعدّ أمراً اعتبارياً توافقياً ممّا يعني أنّه ليس واقعياً لكون السيّد المدير يتّصف بهذه الميزة في عالم الذهن والاعتبار، اذ تحوّل خلال لحظةٍ من معلّمٍ كسائر أعضاء الكادر التعليمي إلى مديرٍ مشرفٍ على زملائه؛ لذا فهو في عالم الواقع - الأمر نفسه - ليس سوى ذلك الإنسان السابق الذي كان معلّماً، فتولّي منصب الإدارة هو مجرّد عقدٍ جماعي واعتبارٍ بحتٍ لا غير، والهدف منه يكمن في تحقيق المصلحة الجماعية، فهو أمرٌ مسوّغٌ من داعي المنفعة. إذن، هذه هي حدود قدرة البشر على الخلقة.

بناءً على ما ذكر فغاية ما يدلّ عليه الرأي القائل بأنّ الإنسان يخلق القيمة المعنوية للأشياء، هي عدم حقيقة تلك الأمور التي نعدّها قيماً، لأنّ الإنسان هو الذي أضفى عليها هذا الاعتبار، وإلا فهي بحدّ ذاتها لا قيمة لها.

بذل الفلاسفة الغربيون جلّ جهودهم بغية نفي الأصالة وعدّوا القيم مجرّد أمورٍ تصوّريةٍ متّفقٍ عليها، ولكنّهم غفلوا عن أنّ ما يتمّ الاتّفاق عليه يتعلّق بالوسائل فقط في حين الهدف ليس من شأنه أن يدخل في ضمن ذلك. مثلاً يقال إنّ العملة النقدية ذات قيمةٍ اعتباريةٍ خلافاً للذهب الذي هو ذو قيمةٍ حقيقيةٍ لأنه يدخل في كثير من الشؤون الحياتية ولأنّه شحيحٌ وثمينٌ بحدّ ذاته لا باعتباره؛ فقيمة العملة النقدية محدودةٌ بالرقم المدوّن عليها وقد أُجيز استبدالها بالذهب بغية تحقيق هدفٍ معيّنٍ، اذ أضفينا هذا الاعتبار المالي لها لأجل تيسير عملية التبادل التجاري. إذن، العملة النقدية لا قيمة لها بحدّ ذاتها ولا تختلف عن أيّة ورقةٍ أخرى إن كانت ورقيةً، كما أنّها لا تختلف عن أيّة قطعةٍ معدنيةٍ أخرى إن كانت معدنيةً؛ لكنّها من حيث الاعتبار ذات قيمةٍ محدّدةٍ مدوّنةٍ عليها، فهي مجرّد وسيلةٍ لتحقيق هدفٍ معيّنٍ.

إذا عدَدْنا المبادئ الإنسانية الأصيلة مخلوقةً من قبل البشر على نحو الخلقة الحقيقية، فهذا الكلام باطلٌ؛ لأنّ ما يوجده الإنسان من مبادئ وقيم يكون على نحو إضفاء اعتبارٍ على بعض القضايا بصفتها وسائل يرام منها تحقيق أهداف معيّنة، إذ ليس من شأنها أن تكون أموراً اعتباريةً وهدفاً في آنٍ واحدٍ، فالإنسان لا يمكنه

إضفاء اعتبارٍ على أحد الأمور ومن ثمّ يدّعي أنّه هدفٌ لأن فعله هذا يشابه عبدة الأوثان من العرب الذين كانوا يصنعون آلهتهم بأيديهم، وقد وبّخهم القرآن الكريم في قوله تعالى: «**قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ**».[1]

الهدف في الحقيقة أعلى مرتبةً مـن الاعتبارات التي يمنحها الإنسان لبعض القضايا مهما كان سنخها، لأنه يسعى إلى تحقيقه، ومن البديهي أنّ الأمر الذي يضفي عليه اعتباراً بالتوافق مع الآخرين هو أدنى مرتبةً من تلك الأهداف السامية.

- فطرية المبادئ الإنسانية

لا يمكن وضع حلٍّ لما ذكر في المبحث السابق سوى عدّنا المبادئ الإنسانية أموراً فطريةً، أي إنّها حقائق معقولة يتحرّك الإنسان نحوها نظير حركته نحو الخير المادّي؛ وهذه هي الفرضية الوحيدة التي يمكن على أساسها تصوّر تكامل الإنسان، فلو جرّدناه من هذه المبادئ السامية سوف تنتفي إنسانيته. القيم على هذا الأساس هي الخير الحقيقي، ومن ثمّ لا صواب لأن نقسّم أهداف الإنسان في الحياة إلى منافع وقيم ومن ثم نقوم بتجريد القيم من فائدتها بداعي أنّها أمورٌ عبثيةٌ لا تنسجم مع حكم العقل وعدّ السعي وراءها سوى ضربٍ من الجنون؛ ولكن حتّى وإن قيل إنّه جنونٌ، فهو ممدوحٌ وضروريٌّ.[2]

---

[1] - سورة الصافّات، الآية 95.

[2] - مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 541 - 546.

المصادر

1. القرآن الكريم
2. الشريف الرضي، نهج البلاغة
3. مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)
4. مرتضى مطهّري، آشنائي با قرآن (باللغة الفارسية)
5. مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)
6. مرتضى مطهّري، آشنائي با علوم اسلامي (باللغة الفارسية)
7. مرتضى مطهّري، جاذبه ودافعه عليّ A
8. مرتضى مطهّري، فلسفة اخلاق (باللغة الفارسية)
9. مرتضى مطهّري، ده گفتار (باللغة الفارسية)
01. مرتضى مطهّري، اسلام ومقتضيات زمان (باللغة الفارسية)
11. مرتضى مطهّري، احياي فكر ديني (باللغة الفارسية)
21. مرتضى مطهّري، پيرامون جمهوري اسلامي (باللغة الفارسية)
31. مرتضى مطهّري، انسان كامل (باللغة الفارسية)
41. مرتضى مطهّري، اخلاق جنسي در اسلام ودنياي غرب (باللغة الفارسية)
51. مرتضى مطهّري، نظام حقوق زن در اسلام (باللغة الفارسية)
61. مرتضى مطهّري، تاريخ فلسفه غرب (باللغة الفارسية)
71. مرتضى مطهّري، شرح مبسوط منظومة (باللغة الفارسية)
81. مرتضى مطهّري، عدل الهي (باللغة الفارسية)
91. مرتضى مطهّري، تعليم وتربيت در اسلام (باللغة الفارسية)

.02 مرتضى مطهّري، علوم اسلامي (باللغة الفارسية)

.12 مرتضى مطهّري، تفسير قرآن (باللغة الفارسية)

.22 مرتضى مطهّري، زناشوئي واخلاق (باللغة الفارسية)

.32 مرتضى مطهّري، مسأله حجاب (باللغة الفارسية)

.42 مرتضى مطهّري، مباني اقتصاد اسلامي (باللغة الفارسية)

.52 مرتضى مطهّري، سيري در نهج البلاغة (باللغة الفارسية)

.62 ويل ديورانت، تاريخ فلسفة (باللغة الفارسية)

.72 محمّد علي فروغي، سير حكمت در اروپا (باللغة الفارسية)

.82 ريتشارد بوبكين و أُوروم سترول، كلّيات فلسفه (باللغة الفارسية)

.92 بول فولكي، فلسفه عمومي يا ما بعد الطبيعه (باللغة الفارسية)

.03 ألبرت إينشتاين، دنيايي كه من مي بينم (باللغة الفارسية)

.13 برتراند راسل، جهان بيني علمي (باللغة الفارسية)

.23 برتراند راسل، جهاني كه من مي شناسم (باللغة الفارسية)

.33 فيليسيان شالاي، سرمايه داري وسوسياليسم (باللغة الفارسية)

.43 محمود صناعي، آزادي فرد وقدرت دولت (باللغة الفارسية)

.53 بول فولكي، اگزيستانسياليسم (باللغة الفارسية)

.63 بول فولكي، ما بعد الطبيعة (باللغة الفارسية)

.73 العلامة الطبرسي، مجمع البيان

.83 محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار

.93 عوالي اللئالي

.04 تفسير البرهان

.14 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي

.24 تشارلز روبرت داروين، أصل الأنواع

43. نفس المهموم

44. أمالي الصدوق

45. محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي

64. المولى محمّد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي

47. عبد الواحد الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم

84. محمّد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنِّحل.

هذا الكتاب

يُعتبر العلامة الشهيد الشيخ مرتضى مطهري (1919-1979) من أبرز من ظهر في الوسط الفكري الشيعي لما قدّمه من جهد معرفي ضخم حاول فيه التأصيل الاسلامي من جهة، والدفاع عن الاسلام أمام شبهات الخصوم من جهة ثانية، لذا تراه ينافح في عدّة جبهات إذ كان يدافع عن الاسلام ومبادئه السامية أمام النظرة الدوغمائية الداخلية، وأمام الخط التغريبي المنفلت، وأمام المدّ الشيوعي العارم آنذاك، فضلاً عن محاولة إعادة قراءة التراث الاسلامي لتكوين منظومة معرفية جديدة تضرب بجذورها في عمق التراث وتتعايش مع الحاضر بما لا يتقاطع مع المبادئ، ليخرج بنتيجة إعادة بناء الحضارة الاسلامية من جَديد، وإَيقاظها من سباتها الذي طال عدة قرون

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com