

المطلق

ما هي الحقيقة المطلقة التي يدافع عنها اكثر الافكار؟
هل الحقيقة المطلقة واقعية ام ليس لها محل الا الافكار؟
وما قيمة معرفتها؟
وما السبيل للوصول اليها؟

المطلق

ان من الحقائق التي يسميها بعض الكتاب والمفكرين فرضية والحال انها حقيقة يسلم بها العلم، حديث «الحقيقة المطلقة» حيث ابتدأ البحث بهذا الصدد في القرون الحديثة. لم نثر على عنوان مستقل جلب انتباه السلف من المفكرين بالرغم من تداول اعتقادهم بها عامة ونفيها أو الشك فيها خاصة أو عند بعضهم. وجملة القول أن كثيراً ما يشاهد اليوم في الكتب والمحاضرات اشادة «المطلق» وتعبيره بالفرض بما لم يثبت علمياً. ولكن النظر الدقيق في الطبيعة الخارجية وفي صلة الافكار بها يعطى القطع بثبوتها علمياً ونفيها من جهة اخرى. فنقول: قد دلنا تاريخ المعارف على اثاره الاسئلة التالية في خضم الافكار والمعتقدات من ناحية الموضوعات والقضايا النسبية التي نشاهدها علمياً وفلسفياً: ما هي الحقيقة المطلقة؟ هل الحقيقة المطلقة واقعية أم ليس لها موقعاً الا حين بلورة الفكر؟ وما قيمة معرفتها؟ وما السبيل الى الوصول اليها؟

لا اقول ان الاجابة على هذه الاسئلة بسيطة لا تحتاج الى نشاط فكري ، ولا اقول انها بديهية لا تفتقر الى استخدام وجهات النظر اصلاً. كيف اقول ذلك وقد اختلفت الافكار العالية الجبارة فيها وفي تعليلها وتحليلها ولم يهتد أصحابها الى استدراكها ومحصها احياناً وظلوا حيارى لا يجدون الى فكرتهم سبيلاً. ولكن من الممكن الاشادة الى أن التفصيل الذي سنذكره يكون موجباً لوضوح الحقيقة اجمالاً. فما هي الحقيقة المطلقة؟ الحقيقة: ليس بين ايدينا لفظ يوضح كلمة الحقيقة كلفظة الثابت، وهو في نفسه حقيقة نسبية لان ثبوت كل شيء بحسبه، فهناك ثبوت ذهني كالتجسمات المبحوث عنها سابقاً فانها واقعة في النفس وان لم تثبت في الخارج اصلاً، وهناك ثبوت اعتباري يقوم باعتبار من الفرد والمجتمع كالملكية والزعامة فليس لهما اي ثبوت جوهرى في الخارج ولكنهما يكونان منشأين للأثار الحقيقية التي توجد في الخارج وثبتت فيها بلا شك، وقسم آخر من الثبوت وهو عرضي، بمعنى انه شيء ثابت في الخارج وليس كالتقسيم السابقين الا انه لانرى له جوهرأ في عالم الخارج، ويسمى هذا القسم في العلم والفلسفة بالحقائق العرضية ككروية التفاح واستقامة

الشجر وانحناء الشيخ وما إليها مما هو غير قائم بنفسه، ومع ذلك له ثبوت في الخارج، وقسم رابع من الثبوت وهو الموجود في الخارج لنفسه غير محتاج في قوامه الى محل وموضوع كالأجسام الطبيعية الثابتة... ومن الحقيقة ايضاً تطابق الإدراك مع الواقع المرتبط به كاعتقاد وجود الكتاب في المكتبة مع كون المعتقد كذلك في الواقع.

لقد تغافل بعض المفكرين عن معنى الحقيقة وأنكرها قطعياً، بتصور ان الحقيقة لا بد وأن تختفى وراء الظواهر والصور فقالوا: لن يرغمنا العلم ولا الفلسفة الى اليوم أن نفرض وجود حقيقة وراء ما يظهر لحواسنا من الظواهر، ولم يلتفت هذا البعض الى ان الحق والحقيقة وما إليهما من الألفاظ الدالة على ثبوت شيء ليست مما خلقته أفكارنا تلقائياً، وان تلك الظواهر المتفق على ثبوتها، حقائق خارجية لانها ثابتة بالحس والعيان، فالماء والشجر والانسان والكروية والزعامة والتجسيمات، تعد أمور ثابتة في عالم الخارج، فهي حقائق يكمن خلفها ما يسمى بالحقيقة. أولم يكن هذا هو معنى الحقيقة؟ ولا اظن احداً يقوم بإنكاره بعد تصوره.

المطلق: ان هذا التعبير ايضاً كسابقته لم يعد من التجسمات النفسية للانسان غير المؤلف في الخارج، ولتوضيحه نحتاج الى تفسير معناه أولاً كـنفس الحقيقة لنرى هل له واقعية أم نحن الذين خلقناه عبر أفكارنا؟ نقول ان المطلق والمسترسل من القيد امر مشهود في العلوم التي تستند في مشيها الى الواقع. فالاصول الرياضية كلها مطلقات لا تنقيد بشيء من القيود، فقولنا اذا طرحنا من الاربعة اثنين يبقى اثنين منها، مطلق له واقعية جرت عليها العادة منذ ملايين السنين وستستمر بعد بلايين السنين في ارضنا هذه وفي اعلى المجرات سواء كان المعدود تفاحاً أو رماناً أو كتاباً أو ديناراً أو مجرة... وكذلك قولنا ان كل حادثة تقع في أعقاب حادثة اخرى في الكون. وان الجسم المتحرك لا يجتاز النقطة الثانية قبل اجتياز النقطة الاولى.... وما إليها من القوانين الكلية التي قد فرغت العلوم والصناعات المختلفة من صحتها. ومما لا شك فيه ان هذه القوانين المطلقة لم تتكشف للانسان الا من صميم الواقع الذي يتعامل معه لا محالة.

ثم ان الشوق الانساني وفاعليته المدهشة للوصول الى الحقيقة المطلقة، من الوضوح بدرجة لا يمكن للاصطلاحات الفلسفية الطريفة اخفائه أبداً، كما أن الأفكار الانسانية لازالت تسعى وراء الاستقراء العلمي صباحاً ومساءً وهي تتشبث بكل وسيلة يحتمل انها توصل الى وحدة شاملة للجزئيات المتفككة لتلا يرى المفكر خلاء في معلوماته المتشتملة فهو يجد ويجتهد بشكل مستمر كي يوصل بين معاني الكمية المختلفة كما انه يتمنى ان يوحد الحقائق الكيفية المتباينة ظاهراً، وكذلك يعدو في ميادين الكون ليتفقه معنى المادة المطلقة الموجودة في جميع الاجرام الفيزيائية. فان قصد منكروا الحقيقة المطلقة بقولهم: «لا توجد حقيقة مطلقة»

انكار ما اوضحناه من المشهودات الخارجية والنفسية فليس لنا اجابة عنه الا ان نلتمس منهم ان يلتفتوا الى الواقع الخارجى والى الانسان الحريص على الاستطلاع والى الصلة القائمة بينهما. وان ارادوا به انه لا يوجد هناك شىء نشير اليه بآلة حسية، ان هذا هو المطلق فهو أشبه شىء بأن يقال انى اريد ان أرى حقيقة العدد فى الثلاثة وكلما حللتها لم أصل الى شىء يسمى عدداً، فانه اذا أمكن لنا أن نرى المطلق موجوداً محسوساً فلا بد من أن نراه محدوداً ومحاطاً بأمور نسبية لا محالة، على اننا نحس المطلق باحساس فرد منه حقيقة، فعندما تستلذ نفس الوالد برؤية ولده فقد شاهد مطلقاً فى فرد يحن اليه ومثله الجمال والموسيقى والخضوع للعظيم والخير والعدل فهذه مطلقات نحسها بالحس والوجدان، كما اننا بمشاهدة فرد من الدائرة قد شاهدنا المطلق المسمى بالدائرة، فهذه الاقسام من المطلقات وجودها فى الخارج وجود افرادها حقيقة، وليس لنا ان نشاهدها بلا خصوصية الفرد اصلاً كنفس الطبيعة والمادة والحركة والعدد والكم والكيف والزمان والمكان والانسان وما اليها من الحقائق المشهودة خارجاً.

وجمله القول أن الحقيقة المطلقة بالمعنى المذكور فكره صحيحة أخذها الانسان من الخارج وليس مما خلقه تلقائياً، وهو سواء أدرك شيئاً من الامور المذكورة أم لم يدرك فهي موجودة حقيقة وسيظل قطر الدائرة منصفاً لها الى قسمين متساويين الى الابد، والحركة أى الانتقال من نقطة أولى الى نقطة ثانية حقيقة مطلقة وليست نسبية أدركها مدرك ام لا.

وبما بيناه آنفاً عرفنا قيمة معرفة الحقائق المطلقة فانها التى تسعى العلوم وراءها ليلاً ونهاراً وتجتهد الفلسفة أن تخصص معرفتها لها، وكذلك عرفنا السبل الموصلة اليها، وهى الطرائق التى تتخذها العلوم فى الوصول الى المعارف الكونية جزئية كانت أم كلية. نعم ان اراد النافون ان ندلهم على نفس الحقيقة المطلقة الموجودة فى الخارج بلا تعين من قبل فرديتها، فلا نقدر على ذلك ولا نرى اهمية لانكار شىء لا نعتقد به ولا نصدق بوجوده. وهناك حقائق مطلقة أخرى لا يُرى منها فى الحس الا آثارها ولوازمها القطعية وليس فى هذه المطلقات شىء خارجى قابل للاشارة الحسية بمعناها المصطلح عليه، وقد كان معروضاً للشك بل وللانكار عند بعض الناس. وهؤلاء لم يقدرُوا الى الآن على اثبات أن وجود كل حقيقة يلازم احساسه خارجياً بحيث لو لم يكن محسوساً لما تحقق له وجود. على أنه لو ثبت مثل هذا التلازم لادى الى نوع من المثالية التى لا يقبلها الواقعيون الوضعيون الذين هم فى صدر من أنكروا واقعية غير المحسوس من المفكرين، فهم يعيشون بذلك فى ظلمة التناقض الذى سرعان ما ينتقل الى نور المنطق والرياضة لو فكروا فى الانسان والكون والصلة القائمة بينهما. فان القطع بوقوع نار فى قطن محترق بعد مشاهدة الاحتراق لا يتوقف على احساس

النار ابدأ، فان الاحتراق بنفسه دليل قطعي على وجود النار مع أن القاطع بوجود النار لم يشهده شهوداً حسيماً. وبعبارة جامعة: ان احساس أثر لا يمكن وجوده من قبل نفسه، احساس لمؤثره سواء كان مبصراً أو مسموعاً أم لم يكن حيث أن اعتقاد «دافيد هيوم» مما لم يسمع في المعاهد الفلسفية وان وافقه المفكرون الذين يترجح جانب فكرتهم المجردة عن الخارج، على الاستطلاع الخارجى فقاموا فى ضوء رأى «دافيد هيوم» الى ان ينكروا ضرورة تلازم الاثر لمؤثره. فعلى رأيهم يمكن أن توجد الثمرة أولاً والشجرة بعدها مثلاً، أو أن يوجد من كتاب الفيزياء الموجود فى مكتبة «هيوم» منظومة من المجرات التى يتجاوز قطر واحدة منها عن مليارات الفراغ، وان يتألف الكتاب أولاً ثم يوجد مؤلفه. وليس هناك مانع عقلى من أن يتولد السمك من التراب ويعيش فيه.¹ هذا هو الذى تنادى به فلسفة «هيوم» الآخذة جذورها عن السوفسطائيين، الا أن يقال أن «هيوم» يوسع دائرة الخيال عادة بحيث ينطبق على النواميس الضرورية ايضاً. وبالجملة لسنا فى هذا المبحث فيلسوفاً يوازن الفلسفات السلبية بالاجيائية. والمنظار فى الموضوع المبحوث عنه، علمى محض أنكره «هيوم» أو أقر به، الا أن الانسان سيواصل مجهوده فى العلة ليصل الى نتائجها الحاسمة. فبالنتيجة احساس الاثر والمؤثر كاف عند المفكر لان يكون المؤثر والملزوم محسوساً عنده سواء كان رياضياً ومنطقياً أو عاده محضة (كى لا نستتنى «هيوم» عن الاعتراف بهذه البديهة الاولى). فنصل بهذه الظاهرة الى ناموس واقعى لا يقبل الارتياب، وهو تقسيم المحسوس الى قسمين:

الاول - المحسوس من غير واسطة كالمنضدة والكتاب والشجر وفرد من الانسان وهى محسوسات نحسها مباشرة.

الثانى - المحسوس بالواسطة كاحساسنا بوجود المؤلف باحساس تأليفه والنار باحساس الاحتراق والشجرة باحساس الثمرة ... وما اليها من الآثار الموجبة للقطع بالمؤثر وان العلماء والفلاسفة يسمون هذا القسم من المحسوس معقولاً، وبذلك يشتهب الامر على البسطاء فيتخيّلون انه من مصنوعات الفكر ومجعولاته الاعتيادية أو الخياليه المحضة. ولا يفرق الامر فى كون الحقيقة حسية بين ان تكون الواسطة شيئاً واحداً أو اشياء متعددة، ومثال ذلك ان الزهرة مثلاً حادثة مؤثرة ومباشرة للثمره وحركة الغصن حادثة أو علة مباشرة لحركة الزهرة،

١- سنستعرض فى كتاب آخر فلسفة هيوم وثبتت انها تخيل محض، ونبين هناك ايضاً ان امر هيوم يدور بين ان ليفهم حقيقة قانون السببية أو لم يفسر الخيال والعادة على ما هما عليه، وسنشرح هناك ان الامر الاول هو الذى قد اشتبه على هيوم وانه لم يلتفت الى حقيقة العلة والمعلول الثابتة فى الكون الدائرة على ألسنة العلماء والفلاسفة مناقدم الازمنة الى العصر الحديث وهو ينظر الى حقيقتين بينهما السببية الضرورية كنظره الى حادثتين أو حوادث متعاقبة لا سببية بينها. وسيجىء انه لا يرى فرقاً بين حوادث من قبيل الفصول الاربعة المتوالية وحوادث كالنار والاحتراق المتولد منها.

وحركة الساق حادثة مباشرة لحركة الغصن.... والنواة المخلوطة بالمواد اللازمة كالتراب والماء واشعة الشمس حادثة أو علة لحدوث الجذور للشجرة. فاذن لو قلنا ان النواة المخلوطة بالمواد اللازمة علة محسوسة للثمرة لم نقل شيئاً يخالف المنطق أو المعقول، نعم لا يباشر الحس الحقائق والاسباب الاولية بعدما حدثت وتحوّلت الى حوادث لاحقه بها الا انه لو استثنى منها التعاقب والتدرج الحاكم في الحوادث السببية لشهدت مجتمعة ومحسوسة لا محالة، وعلى هذه البديهية اذا قال العالم أو الفيلسوف ان العلة الاولى للموجودات الحادثة فى الكون حقيقة مطلقة لها واقعية وليست بخيالية، فلا شك ان هذا القول لا يخرج عن نطاق الحس والعيان لما سمعته غير مرة من عدم الفرق بين المحسوس بلا واسطة والمحسوس بواسطة، الا ان هناك فى مسألة العلة الاولى خصوصية توجب ان لا تكون محسوسة لاستلزام امكان الاحساس بالحواس الظاهرية التى تحد كل شىء تتعلق به محدودية المحسوس، وهو ممنوع فى العلة الاولى.

كما ان اثبات العلة الاولى بالحوادث الكونية يحتاج الى الاشادة بطلان اللامتاهى فى الموجودات. وقد أسهنا الكلام بهذا الشأن فى المبحث السالف (اثبات وجود الله بالطريق الخارجى) ورأينا هناك أن كل جزء من الموجودات طبيعية كانت أو غيرها يتحدد بما يقارنه من الاجزاء أو الحوادث المتتالية وعلمنا ايضاً ان الحكم بمحدودية كل جزء بعينه عبارة اخرى عن محدودية الكل بلا احتياج فى القضية الاستيعابية الى قضية اخرى. فان كان تصور القضية الثانية (القضية الاستيعابية) غير تصور القضية الاولى فانما هى مغايرة الاجمال والتفصيل لا غير، فقولنا جميع الكون محدود، تفصيل لقولنا كل جزء محدود، واما بالعكس، باختلاف جهتى النظر فيهما. وبالنتيجة ان أعلى المطلقات الثابت فى فكرة الانسان منذ بداية حياته التاريخية الى يومنا المشهود، هو وجود المبدأ الاعلى بلا ريب. وفى المبحث قضية هامة رأينا التجاوز عنها مخللاً بأكبر موضوع لا بد من ان ينظر اليه لتكميل تلکم المباحث، وهو ان من المفكرين من لا يساعده النظر فى حقيقة الامر وملاحظتها بصميمها، فلا يفرق بين قسمى المطلق الذى فصلنا القول فيهما، ويتخيل ان المطلق أياً ماكان فهو لا بد من ان يكون محسوساً بنفسه أو بفرده الخارجى كما بيناه فى القسم الاول، الا ان شيئاً من الدقة فى المعارف يعطى حقائقاً لا تنكر، فان الناظر فى مسألة الخير والجمال والعدل وحب الاستطلاع وسائر الحقائق التى تدور المفاهيم الانسانية مدارها، يجزم بأنها أمور مطلقة محسوسة باحساس افرادها كما اتضح فى القسم الاول، الا ان الاحساس فى هذه المسائل باطنى وفيما سبق من الحقائق ظاهرى كاللمس والبصر والسمع. ولا تقصد بقولنا: ان الاحساس فى هذه المسائل باطنى ما تتشوق اليه وتستلذ منه النفس الصوفية، كلا ولا نريد به الشهود على اصطلاحه المعروف، بل نقول ان العدل حقيقة مطلقة توجد فى الخارج ونحن نحسها. واما النزاع فى اسم هذا

الحس فليس من ديدن المفكر عالماً كان أو فيلسوفاً فان شئت سمّه بالبصر أو باللمس أو بالعقل أو بالقلب أو بالفطرة أو بحس آخر نحسه ونعرف وجوده ولا نعرف اسمه. فهل يجوز للمفكر بل ولغير المفكر بعد وضوح هذه الحقيقة أن يدعى ان وجود الله محسوس قطعاً وان عجز عن الاشارة الى عنوان الحس الذى يكون بواسطته قد احس وجود الله.

كأنى بقائل ساذج يعترض على ما ذكرناه: «من ان العلة الاولى المطلقة فى البدهة بمكان يقرب من الحس» بأنّ الحقيقة التى تقرب من الحس لا تكون مثاراً للتوهمات والاعتراضات، وقد احاطت بوجود الواجب الاعلى المطلق عدة شكوك تخرجه عن كونه قريباً من الحس؛ ولكن التأمل الثاقب يقتضى ارتفاع الاعتراض المذكور من رأسه، فاذا تدبر المتفكر فى ان الخواص الحسية لشيء توجب اجراء قوانينها عليه بلا استثناء ككونه فى معرض الكون والفساد ومحدوداً بالحدود الموجبة لتحديد الذات، لما طلب من الواجب ان يكون محسوساً وقد نادى الالهيون بعدد أنفاسهم ان الذات الاعلى المطلق لا يحده شيء لخروجه به عن سيطرته المطلقة.

مع اننا اذا فرضنا الالهيين ذاهلين عن تلك البديهة ايضاً فليس للمفكر ان يتفوه بشيء يخالف المنطق، ولما كان الانسان مستأنساً بالمحسوسات وقوانينها فهو كلما يتوجه الى حقيقة يتخيل انه سيواجه محسوساً له قوانينه التى يعرفها، وهو يسلم بوجود الواجب المطلق كما يسلم بحقيقة منطقية. ولكن بالرغم من استيناسه بالمحسوسات يواجة حقيقة عليا غير خاضعة لشيء منها ولخواصها، فهو فى تجريد الحقيقة المذكورة عما ذكر من الخواص يُصاب بالحيرة ولا يجد الى الخروج عنها سبيلاً، وقد رأينا من اللازم ان نذكر عدة من الامور التى لا بد من ان يتجرد الواجب المطلق منها تحقيقاً لذاته ونحو وجوده المطلق:

١- الخواص الحاكمة فى العلل والمعلولات الطبيعية التى ذكرنا لزوم تجريد الذات المطلق عنها، وتوضيحه ان اول شيء نواجهه فى العلة والمعلول الطبيعيين هو حديث المناسخة بينهما، وان النار مثلاً لا يمكن ان تولد الماء من قبل نفسها لانه لا سنخية بينهما، والانسان لا يتولد منه الحجر، وشجرة التفاح لا تثمر العنب... وما اليها من الحقائق التى ليست بينها أية مناسخة، فعليه لو فرضنا ان الموجودات معلولات للواجب الاعلى وهو علتها، للزم ان توجد خواص الموجودات فى الله من الحركة والسكون والكون والفساد والحرارة والبرودة والتوالد والتناسل وما اليها من الخواص الغازية والجمادية والنباتية والحيوانية والانسانية، وهو مما يمتنع عند العقل والعقلاء ولم يلتزم به احد من الالهيين ايضاً قديماً وحديثاً، وكذلك انتفاء الاختيار ولزوم التقارن الزمانى بين العلة والمعلول وتوافقهما فى التناهى وعدمه.... وفى غير تلكم الامور التى تمنع عن افتراض العلية بين الواجب المطلق والموجودات المعلولة.

لقد انتبه زعماء الالهييين الى هذه المشكلة من قديم الازمان. فمنهم من غير معنى العلة والمعلول حينما يستعملان في الواجب مرة والكائنات اخرى. ومنهم من ضرب عنهما صفحاً بالمرّة ومنع اطلاق اللفظتين في المسألة بتاتاً وقال انه مما يشوش الحقيقة، وذهب الى أن لا عليّة بين الله والموجودات، وانما الله صانع وما سواه مصنوعات الصادرة باختياره. ولا يخفى للمتتبع الدقيق ان ما ثبت من مشى الانبياء وزعماء الالهييين والافكار العالية هو ان رابطة الخلقة ليست الا رابطة صنع ناشى عن الاختيار. ولقد دققنا النظر في الآيات القرآنية والروايات الصحيحة الصادرة من معادن العلم والحكمة فلم نر فيها للكلمتين (علة والمعلول) عين ولا أثر. فنحن كمسلمين لا نعتقد في رابطة الواجب بالموجودات السببية بمعناها المصطلح عليه.

٢- ليس للواجب الاعلى زمان يحيط به، ولقد بحثنا في فكرة المنكرين لله أو الشاكين فيه فوجدنا ان كثيراً من المشكلات التي اعجزتهم في معرفة الله والاعتراف به تدور حول نسبة الزمان الى الله، وقد تحير في ذلك الفيلسوف الالماني الكبير «عمانوئل كانت» و«هربرت سنسر» الانجليزى و«شارلز روبرت داروين» من علماء الحيوان، ومن يشابههم من المتسامحين في الفلسفة الالهيه، يقول «كانت» بصراحة:

التنازع الرابع :- هل هناك واجب مطلق ام لا؟ وان الواجب علة لوجود الممكنات لا محالة، فان قالوا ليس هناك واجب يلزم منه التسلسل (تعاقب العلل والمعلولات الى ما لا نهاية لها) وان كان موجوداً فهو اما مجموع الموجودات أو جزؤها الداخل فيها أو يكون خارجاً عنها بالمرّة، ولا يمكن أن يكون عين الموجودات جميعاً لان مجموعة من الممكنات لا تكون واجبة البتة، ولا يمكن ان يكون خارجاً منها لان كونه علة يحتاج الى ابتداء لانه زمانى والامر الزمانى لا يكون خارجاً عن عالم الكون، ولا يمكن ان يكون جزءاً من العالم لانه غير معلول ويستلزم ان يوجد في سلسلة العلل والمعاليل المرتبطة وجوداً غير مرتبط لان المفروض انه غير معلول^١ (وهذا الشق ايضاً كالسابقين من المستحيلات فهذا حاصل التنازع الرابع).

سيأتى في الكتاب الآخر عند البحث عن الوحدة والكثرة وعند البحث عن وحدة الموجود ان ما ذكره «كانت» من ان مجموعة الممكنات لا تكون واجبة، كلام صحيح يقرب من اصل رياضى لان كل معلول من شأنه العدم، وبالنظر الى علته يكون معروضاً للوجود، فكل معلول محكوم بالحكم المذكور، ويلزمه الحكم بالمجموع فكيف يتولد منه الواجب المطلق؟ فهذا كاحتمال ان تشكل مجموعة من الاصفار عدداً يقرأ. وبهذا الاصل المنطقى الرياضى نرد على الوجوديين الذاهبين الى عينية الواجب والممكن، فكما تنبه عليه جمع من المفكرين ان هذا النحو من الوحده يسانخ انكار الواجب، الا ان «كانت» مع دقته الثاقبة لم يفتن الى حقيقة الواجب وزعم انه أيضاً وجود زمانى له ابتداء، فنقول له:

١- مسار الحكمة فى اروبا، ج ٢ / ص ١٥٣.

أولاً- أن جعل الواجب امراً زمانياً يناقض الاصل المنطقي المذكور لان الزمان ليس الا امتداداً فرضياً قد انتزع من حركة الموجودات، فلو كان الواجب زمانياً للزم ان يكون مرتبطاً أو معروضاً للحركة فحينئذ يكون من قبيل الممكنات وداخلاً فيها وقد ابطله «كانت» ابطالاً جازماً.

ثانياً- ان الزمان كما بيناه وذكره «كانت» نفسه أيضاً ليس الا منتزعاً من الحركة اذ قال:

والحساب يتوقف على ادراكنا للزمان، لانه اعداد، والعدد عبارة عن تكرار الوحدة، والتكرار معناه التعاقب والتتابع وهذا هو الزمن.^١

نعم ان التعاقب وتتابع الاحداث الناشئة من الحركة هو الزمن. واستظهر كاتب «قصة الفلسفة الحديثة» من مجموعة كلامه في مسألة الزمان اشد صراحة مما ذكرناه وقال في المصدر نفسه ص ٣١٧ مما هو جدير بالملاحظة هنا «بأن العلم الحديث قد انتهى بنظرية النسبية الى نفس ما قاله كانت عن الزمان والمكان اذ تقرّر نظرية النسبية ان المكان المطلق والزمان المطلق ليس لهما وجود، ولكنهما موجودان فقط اذا وجدت الاشياء والحوادث، اي انهما صور للادراكات الحسية.»

وهذه الجملة تنافي ما جعله «كانت» أحد جوانب التنازع الرابع وذلك لانه اذا كان الزمان انتزاعاً محضاً من الموجودات المتحركة فلا يرتبط بوجود الواجب المطلق ابدأ لانه ليس حقيقة حادثة وليس واقعاً في امتداد الحوادث ولا تجرى عليه تصاريف الاحوال فكيف يقال له انه زمني وله ابتداء؟ على ان السبب لكونه شيئاً ذا بدء زمني ليكن سبباً لجواز عروض الانتهاء له، ولكن خلود الله وابدائه ضرورية حتى عند كانت نفسه، وحاصل الكلام ان المطلق الاعلى فوق الزمان، فالسؤال عن كونه «متى كان» كالسؤال عن كونه لم صار موجوداً، مما لا محل له.

٣- ليس للواجب الاعلى مكان يكون واقعاً فيه، لان المكان ايضاً امر انتزاعي يحصل من التركيب والتثام الاجزاء الحقيقية أو الرياضية فيتشكل به سطح يمكن ان يحوى شيئاً فيكون مكانه. واذا فرضنا الله خالقاً لجميع الاجسام نكون بذلك قد فرضنا حدوث المكان ايضاً، ولان المكان كالزمان يحدد الشيء المتمكن بالضرورة. والعبارة الجامعة التي يمكن ان نعرضها لضرورة تجريد الواجب عن الزمان والمكان هي أن يقال: ان الزمان والمكان شيئان من الامتداد ووسيلتان الى معرفة الحقائق والظواهر وليس لهما وجودان موضوعيان اصلاً، فالاول امتداد الحوادث والثاني التثام النقاط على ان تشكل سطحاً وان يكون حاوياً لشيء مفروض، وبما ان المعارف المكتسبة بواسطة الحواس محاطة بهما لا محالة فيتخيل العقل هذه الاحاطة ضرورة لله تعالى

ايضاً، وسنبحث عن حقيقة الزمان فى الكتاب القادم مشروحاً.

٤- مما يلزم أن يكون الواجب المطلق مجرداً ومطلقاً عنه كل ما يوجب ان يكون مركباً من الاجزاء، وذلك بالنظر الى كونه ما فوق المادة والصورة واستلزام اعازة كل من الاجزاء الى الآخر، وذلك واضح حينما يلتفت المفكر الى حقيقة المركب، ولن نطيل الكلام فيه. والى هنا تمّ البحث عن الحقيقة المطلقة اثباتاً وقد فصلنا القول فى حقيقتها واقسامها وكيفية تعلق الاحساس بها، وبعد ذلك نشرع فى مزاعم المنكرين للمطلق وفى أدلتهم التى ساقوها لنفيه.

لقد اشتبه معنى الحقيقة المطلقة على عدد من المتفلسفين والكتّاب وقاموا الى انكارها مباشرة حيث جاء فى عبارة لبعضهم:

الذين يفتشون عن الحقيقة أو الحقيقة المطلقة وغيرها من المفاهيم الخالية عن الواقعية، كمن ينظر الى عمل المعرفة كعملية الهضم لكن من دون ان يدخل الطعام فى جهاز الهضم ولا ان يؤثّر الجهاز فى الطعام. وعند التحقيق نرى أن مثل هذه الجمل فى العلوم والفلسفة أشبه بالجمل الادبية الذوقية، ونحن ايضاً نكر المطلق الذى لم يتعلق به حس ولا يؤثّر فى الكون، ونحن ايضاً لن نشيد بالمثل الافلاطونية والعقول العشرة التى لم يتعلق بها حس ولم تتدخل فى الكون كى يكون مؤثراً فيها أو متأثرة به، ولكن لا نرى بدأً من التسليم بوجود واقع مطلق وراء الادراك الذى يدافع عنه الوضعيون ويرونه مطلقاً ولا يسمحون لنا بأن نسّميه نسبياً، لانهم يقولون المادة موجودة مطلقة وان الحركة موجودة مطلقة وان نسبية المعرفة معرفة مطلقة. كل هذه مطلقات فلسفية يعترف بها الوضعى لا محالة، والفرق بينهم وبين جمهور المفكرين لفظى حيث يسميها الجمهور بلفظ يليق بمعانيها وهو المطلق، والوضعيون يتحاشون لفظة المطلق ويستعملون الفاظاً تناقضها فى الظاهر الاسمى. واما من ناحية العلم فلا ارى ان احداً من الوضعيين انكر ان الحركة وهى انتقال المتحرك من نقطة اولى الى نقطة ثانية، قانون كلى مطلق عن القيود الجزئية الزمانية والمكانية، وان القطر ينصف الدائرة كيفما كانت وفى اى زمان ومكان، وان الاصول الاولية الرياضية مطلقة عن كل قيد لموارد اعمالها، فعليه لا يبقى لانكار المطلق من ناحية الوضعيين وجه علمى ولا فلسفى. اضع الى ذلك كله ما أشرنا اليه سابقاً من أن انكار المطلق لا يتم الا باثبات مطلق آخر كانكار وجود الله باثبات المادة المطلقة، وكانكار مطلق التعاون باثبات التنازع المطلق، وقد اعترف الكاتب بذلك المبدأ البديهي ضمن دفاعه عن اصالة الطبيعة المتغيرة الابدية وقال:

كل جزء من الطبيعة اذا لم يترابط به الادراك فهو «شيء بنفسه» واذا ما تعلق به الادراك يكون «الشيء لنا» وتلك الحقيقة المختلفة لـ «كانت» التي يخاف منها «هيوم»، فهي في المذهب المادى شىء اعتيادى بلا غموض وقابل للفهم المنطقي في كل لحظة، لما قلنا من انا نعتقد بواقعية الطبيعة الابدية المتغيرة، وان المكان والزمان والمادة أعنى بهما وجود الطبيعة، واقعية مطلقة عندنا.^١

فلنتأمل في جملة «وجود الطبيعة واقعية مطلقة عندنا» حيث أشاد أحد كتابنا المعاصرين الى أن كلمه «المطلق» لها معناها الذى اتفقنا عليه، فان سألت الخادم: أربطت الكلب ام سلسلته ام تركته مطلقاً؟ واجابنى الخادم: بل تركته مطلقاً، ارتسمت عندى صورة لما وقع، وفي مستطاعى ان اراجع الخادم فيما يقول، فأبحث الكلب لارى أهو على الصورة التى رسمها لى الخادم ام هو على غيرها؛ وان سألت التاجر أسعار الفاكهة مقيدة بتسعير رسمى ام هى مطلقة؟ ثم اجابنى بأنها مطلقة فقد رسم لى صورة استطيع ان اراجع الامور الواقعة لاتبين هل صدق فى رسمه لصورة الواقع ام كذب. هذا- أو شيء كهذا- هو معنى «المطلق» كما اتفقنا؛ فيجىء فيلسوف ميتافيزيقي ليزعم «ان المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم» فلا يكون لعبارة معنى، لانه استخدم لفظاً متفقاً على معناه فى غير السياق الذى يحفظ له ذلك المعنى والا فحدثنى ماذا عساي ان اجد فى ظواهر الطبيعة كلها، مما يثبت هذا القول أو ينفيه؟ هبنى قلت لذلك الفيلسوف: لا، بل المطلق لا يدخل فى تطور العالم أو تقدمه؛ أو قلت له: لا، بل المطلق نفسه يتعرض للتطور والتقدم، فما الذى يتغير فى صورة الكون بين حالتى الاثبات والانكار؟ ان الكلام اذا كان له معنى مفهوم فلا بد ان يكون هناك فى عالم الاشياء الواقعة فرق بين اثباته ونفيه، فالفرق واضح فى عالم الاشياء بين قولى: «ان الكلب مطلق» وقولى: «ان الكلب ليس مطلقاً» فما دمت ادرك كيف تتغير صورة الاشياء بين حالتى نفى القول واثباته، فالقول ذو معنى مفهوم، والا فهو فارغ لا يدل على شيء.^٢

أظن أن هناك أموراً عديدة قد اشتبهت على الكاتب يلزمننا الاشارة اليها. الاول حقيقة المطلق، الثانى البحث عن علة تخصيص مفهوم المطلق بصورة مرتسمة بالمثالين، الثالث العبارة المحكية عن «برادلى»:

ان المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم.

الرابع تغيير صورة الاشياء بين حالتى نفيها واثباتها. والامور الاربعة مما يدخل فى صميم البحث عن المطلق. أما الامر الاول: وكأن الكاتب سلّم بارتسام صورة عنده حينما سمع من الخادم ان الكلب مطلق ولكنه لم يفسر

١- المصدر السابق، ص ٣٥.

٢- خرافة المتافيزيقي، ص ١٤ و ١٥.

تلك الصورة، وانها اى شىء، وهو بنفسه وجد معنى واقعياً كان محسوساً لديه خلال صلته بالكون. والمظنون بل من المقطوع به ان الصورة المرتمسة عنده ليست الا رفع القيد عن الكلب بأن ليس من الحتم ان يكون الكلب فى زاوية خاصة من الدار مثلاً كى لا يقدر أن يمشى باختياره اينما شاء وكيفما شاء، فهذا الاطلاق المنسوب الى الكلب معناه ما ذكرناه، وبهذا المعنى بعينه نقول ان ظاهرة «قطر الدائرة ينصفها الى نصفين متساويين»، مطلقه اى انها غير متقيدة بأن يكون المنقسم من الدائرة قرطاساً أو خشباً أو خبزاً أو نجماً من النجوم. وايضاً لا يتقيد بأن يكون الناظر فى الدائرة وعامل التنصيف فيها الهياً أو مادياً، وضعياً أو ذاتياً، مثالياً أو واقعياً.

ومن المقطوع به ان هذا النحو من الاطلاق اوجب ارتسام صورة عند العالم به، فان عدم تقيد القطر فى تنصيف الدائرة بقرطاس خاص مثلاً كعدم تقيد الكلب بكونه فى الزاوية الشرقية من الدار، فان اطلق العالم باللغة العربية لهذه الصورة المرتمسة كلمة «المطلق» أو اطلق العالم باللغة الانجليزية لها كلمة «absolute» لم يتكلم بكلمه جوفاء خالية عن المعنى. وان اخذ المفكر فى تعميم هذه الصورة والغاء القيود عن موضوع علمى مثلاً صاعداً الى الاعلى فالاعلى، فأية مخالفة علمية ارتكبتها هذا المفكر، فليكن الموضوع «الحركة، موجودة مطلقة» وعنى بها انها لا تختص بوجود خاص فالنبات يتحرك والحيوان والمجرات تتحرك والالكترونيات تتحرك.... وما اليها من الحقائق المعروضة للحركة، أو قال أحد كل شىء له قانونه الخاص مطلقاً وبلا تقيد بشىء دون شىء، هل ارتكب القائل به جزافاً من القول؟ وهلاً اخذت منه صورته معقولة ذات معنى صحيح؟ وعلى هذا القياس لو قال القائل ان هناك ادلة عقلية تدلنى على اثبات المبدأ الاعلى القاهر المسيطر، ثم قال ان نحو وجوده لا يتقيد بزمان ومكان دون آخر ولا يتقيد علمه بمعلوم خاص ولا تختص قدرته بمقدور خاص، هل قال شيئاً خالياً من الحقيقة؟ كلا، ان الادلة القطعية تجعل وجوده ضرورياً واتصور حين استماعها والتدبر فيها موجوداً له شأنه وان عجزت عن تصور انه ليست له ماهية كسائر الماهيات، على ان تصور العدم حينما يضاف الى شىء لا يعنى ان يكون خالياً عن صورة تقبل الارتسام عند النفس كما فى المثالين المذكورين فى عبارة الكاتب، فانه حينما يسأل التاجر: أسعار الفاكهة مقيدة بتسعير أم هى مطلقة؟ ويجيبه بأنها مطلقة، لا يجد من قوله: «مطلقة» شكلاً أو لوناً أو اى شىء وضعى قابل للإشارة الحسية عارضاً للفاكهة أو الثمن أو بائعها أو المحل الذى تباع فيه الفاكهة وانما انتقل الذهن اولاً الى شىء وجودى وهو الثمن المقرر للفاكهة شخصياً أو رسمياً ثم انتقل الى عدمه أى معنى عدم التقيد بقرار خاص فحصل من الانتقالين انتقال ثالث وهو سعة دائرة الثمن. وهكذا فى مثال الكلب غير المقيد وبعبارة الوجودية «المطلق».

فحينما نقول: ان وجود الواجب الاعلى غير مقيد بزمان خاص، تحصل الانتقالات الثلاثة بعينها، فأولاً تنتقل الى معنى الزمان الذى نعرفه فى معلوماتنا الاعتيادية والعلمية ثم تنتقل ثانياً الى سلبه عن الوجود المفروض، فبعدهما تتحصل صورته الوجودية وهى معنى ان الواجب مطلق عن الزمان وغير مقيد به. ولنا فى هذا التصور مثال واضح وهو أن جميع الاصول الرياضية لا تتقيد بشىء من الزمان والموضوع المعمول فيه الاصل. فكما اننا نقول: الاصل الرياضى غير مقيد بشىء من المذكورات نقول كذلك وجود الله مطلق وغير مقيد بشىء. على ان كثيراً ممن استصعب موضوع المطلق وقاموا بانكاره وجعله وسيلة لانكار المطلق الاعلى لم يتتبعوا فى اصول الالهيين كى يعرفوا آراءهم فى الموضوع المذكور. اننا لو استثنينا بعضاً من المغرورين بكلمات جوفاء (كالمتصوفة) لرأينا ان احداً من الالهيين لم يدع الوصول الى كنهه وماهيته، وقد تواترت الاخبار والآثار عن زعماء الاسلام لا سيما عن أئمة الحكمة وقادة الالهيين من آل محمد سلام الله عليهم انه:

«كلما ميزتموه بأوهامكم فى ادق معانيه فهو مخلوق لكم ومردود اليكم».

وما اليه من الروايات التى دلت على ان التفكير فى ذات الله لا يزداد الا تيهاً، والذى ثبت من اصول الاديان والادلة الحسية والعقلية ان نعترف بوجود الواجب فوق الموجودات فحسب، واما ان ماهيته من أية مقولة، فقد اتفقت العقول والاديان ان تطرد التفكير فيها عن أذهاننا. وقد كررنا القول وأقمنا الادلة الحاسمة على ضرورة وجوده، فلنكن ماهيته مجهولة، فان شئت ان تعرف ذلك فى غاية الوضوح فارجع الى نفسك فانك ترى فيها ظواهر تخالف الطبيعة وقوانينها، ولذلك اعترف المفكرون جميعاً ومنهم كاتبنا انه لا زال الامر فى الانسان كلاماً فى كلام. ومع الوصف تقول ان فى الانسان شيئاً لا يخضع لما نعرف من الطبيعة ونواميسها، بلا اهتمام من احد بأن يسمى ذلك الشىء روحاً أو قلباً أو عقلاً أو نفساً أو اعصاباً خاصة. فنحن وبأى اسم سمينا نراه موجوداً. ثم ارجع البصر الى الذريرات تجد أنها قد احاطت بها غوامض لا تنحل اولها الجهل بحقيقتها ومع ذلك لا تضرنا تلك المجهولات ان نعترف بكونها موجودة.

على انه لو اردنا ان نشترط فى وجود الشىء كونه قابلاً للدراك لهربنا من المعرفة الوضعية كهروبنا من السبع الضارى، فاننا لم نكن نخاصم «بركلى» و«هيوم» و«فيخته» و«شلتنج» و«ارنست ماخ» ومن اليهم من المثاليين فى مال او تركة لنا انتزعوها منا عدواناً، بل نخالفهم فى تعليقهم على وجود الشىء بالدراك، على اختلاف مذاهبهم المشهورة.

والامر الثانى: ومن مجموعه ما ذكرناه فى الامر الاول تعرف ان تخصيص معرفة المطلق بالمثاليين كلام فارغ لا

يرجع الى حقيقة معقولة، وذلك يتضح كثيراً عندما نراجع العلوم والفنون والصناعات فانها جميعاً تدور مدار الوحدة المتخذة من تسانخ الجزيئات المسماة بالقانون الكلى والناموس الدائمى.

والامر الثالث: يظهر فى العبارة التى حكاها عن «برادلى» وهو قوله:

ان المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم.

وقد اعترض عليه الكاتب بقوله: فما الذى يتغير فى صورة الكون بين حالتى الاثبات والانكار؟ ان الكلام اذا كان له معنى مفهوم فلا بد ان يكون هناك فى عالم الاشياء الواقعة فرق بين اثباته ونفيه، تقول:

أولاً: ليس الواقع تابعاً لما تتصوره ولما نقول فى اثباته ونفيه فالقطر ينصف الدائرة قبلناه أم لم نقبله، ولو قلنا أن القطر يقسم الدائرة الى قطعتان ثلاث فالواقع على حاله، وكذلك لو قلنا ان العنصرين الذين يتركب الماء منهما هما الاوكسيجين والهيدروجين، أو قلنا ان الماء يتركب من مائة عنصر وعددنا منها التراب والشجر والانسان والفسفور، فان الواقع وهو تركيب الماء من العنصرين (الاوكسيجين والهيدروجين) على حاله والا يلزم القول بالمثالية على حد الافراط. وتشبه تسمية هذه المثالية بالمنطق الوضعى بتسمية المعدوم بالموجود وقبيح الصورة بالجميل، وسيجىء للعبارة المذكورة معنى آخر معقول يمكن ان يكون مقصوداً للكاتب ولكن العبارة غير وافية به.

ثانياً: ان فى ما ذكره «برادلى» من أن المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه، لم تكن فيه أية غرابة ان اعترف الكاتب بارتسام صورة من قول التاجر: ان اسعار الفاكهة لا تتقيد بتسعير رسمى بل هى «مطلق» لان التاجر قد وضع الاسعار موضوعاً لحكم، وهو المطلق ولا يستقيم هذا الوضع الا بعد ان عرف معنى المطلق كما فى قولك: «سقراط» انسان فما لم تفهم معنى الموضوع وهو «سقراط» والمحمول وهو انسان لا يمكنك حمل الانسان على سقراط. وهذه الجملة مما اعترف الكاتب بصحتها، فلو قال قائل: الاحسان لذى الحاجة خير، ففى هذه القضية وان لم يعبر القائل بكلمة المطلق الا انها تكشف عن ان هناك للخير واقعية مطلقة وأراد القائل تطبيقه على موضوعه الخاص وهو الاحسان لذى الحاجة، فحينئذ اذا عكسنا القضية وجعلنا الخير موضوعاً وحملنا عليه محمولاً فلتكن صورة القضية: الخير مطلوب للانسان، فهل لهذه القضية معنى معقول أو انها ليست الا كلمات خالية عن المعنى؟ لا يوجد أحد يقول بانكار ان القضية واجدة للحقيقة، الا من يريح نفسه بالسفسطة والمغالطة، فلو استعمل بدل «مطلوب للانسان» محمول آخر وقال مثلاً: الخير ينقسم الى اقسام، لما وجد هناك أى تناقض منطقى ورياضى، بل وعلى عكس من ذلك يرى الانسان فى قضية: «الخير ينقسم الى اقسام» صورة كلية مما يشاهده فى الخارج من الاختلاف فى افراد الخير فمنه مالى كأن يحسن احد لآخر

بمال يحتاج اليه، ومنه علمى كأن يعلم عالم جاهلاً شيئاً من العلم، ومنه ما يكون جزاؤه سريعاً ومنه ما يتأخر جزاؤه ومنه ما لا يتوقع فاعله أى جزاء بل يحب الخير لانه خير فحسب. فاذا فرضنا ان لفظ «المطلق» فى عبارة «برادلى» اخذ مفهوماً واقعياً وهو «الله» وعرفنا ضرورة وجوده بالادلة القاطعة (الا لمن اغفل عقله وقلبه فانها ليست حينئذ قاطعة بل انما هى كلمات جوفاء يرددها المجنون فى لسانه) فجعلناه موضوعاً لاحكام فقلنا مثلاً انه مما يحس وجوده بالدليل العقلى والقلبى معاً فترجع عند سماع هذه القضية الى الادلة التى حكم بأنها توصلنا الى ضرورة وجوده، فنرى انه كذلك وان كان جهلنا بماهيته وحقيقته بحر عميق ولا ساحل له. وكذلك لو سمعنا من قائل يقول: ان المطلق الاعلى الذى يجب وجوده، له مفهوم واقعى والا لما توجه اليه الانسان فى كل عصر ومكان بلا استثناء الا من يعد بالاصابع وراجعنا تاريخ الانسان فوجدناه كذلك لحكمنا بصدق القضية. فتصور المطلق الاعلى لو كان توهماً محضاً لما كان يدوم ولما كان يستوعب جميع الافراد، فان الخيال أمر غير واقعى لا يمكن له أن يغر الانسان فى كل دورة وكورة سواء كان الانسان ضعيفاً أو قوياً، عالماً أو جاهلاً، مرغماً أو مختاراً. على أنه لو لم يتصور الانسان شيئاً عندما يقول: «الله» أو «المطلق الاعلى» لما حكم له باحكام خاصة ككونه يؤثر فى تطور العالم وتقدمه مثلاً. وجمله القول يمكن أن يُزعم ان الانسان يتوجه الى حقيقة فيحكم لها بمحمولات خاصة، وضرورة وجودها ايضاً انما اثبتها بأدلة قطعية فاذا ن قول «برادلى»: ان المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه، قضية صادقة لا يمكن الارتياح فيها.

نعم يبقى هناك شىء لا بأس بالتنبه اليه، وهو أنه لم يقصد «برادلى» بقوله: يدخل فى تطور العالم وتقدمه، ان ذاته الاقدس كجسم يدخل فى الموجودات ليسوقها الى تطور وتقدم، بل المقصود انه المؤثر فيها كتأثير الفاعل فى افعاله من دون دخول ذاته فيها دخولاً حقيقياً كى يحاط بها.

الرابع: وهو تغيير صورة الاشياء عند اثباتها أو نفيها، يمكن ان يراد بهذه الجملة أحد المفهومين التاليين :
١- ما قدّمناه من تبعية الواقع لادراكنا وان يكون الادراك مغيّراً للواقع، وهذا المعنى بنفسه ينقسم الى قسمين: الاول: أن تكون واقعية الواقع تابعة للادراك فكلما ادرك الانسان شيئاً فهو واقع على ما ادركه، واذا لم يدركه فهو غير واقع. وهذه مثالية لا اظن للكاتب ان يؤمن بها لما فيها من كذب وخطأ على ما سيأتى،
الثانى: ان الحقائق التى نأخذها من الطبيعة أو الانسان تؤثر فيها آلات الادراك من الحس والبصر واللمس، وهذا يمكن ان يكون صحيحاً من وجه الا انه ليس ما يريده الكاتب.

٢- ان القضية اذا طابقت الواقع فهى صادقة لانها لا توجب تغييراً فى الواقع أى لا تغاير الواقع، واذا لم تطابق كانت كاذبة وأوجبت أن يكون الواقع غير مدلول القضية. وهذا المعنى الثانى صحيح ومنطقى ولا يختص

بمسألة المطلق، بل كل قضية كان مدلولها شيئاً اعتيادياً أو علمياً أو فلسفياً، اذا طبقت الواقع كانت صادقة والواقع غير مغاير لمدلولها، وان لم تطابق الواقع كانت كاذبة والواقع مغاير لمدلولها. ثم ان هناك قضية أخرى قد أذعنت بها بعض المذاهب الحديثة ومنها مذهب المنطق الوضعي على نحو خاص بل جعلها من اصول هذا المذهب، وهي ان الحقيقة لا يجب أن تكون مطلقة، ويمكن أن تكون صحيحة وأن لا تكون صحيحة، وليس للمفكر ولا للمنطق أن يحكم ببطلان النظريتين ولا بصحة احدهما دون الاخرى بل المنطق الصريح يحكم بواقعية كل منهما مقيدة بشروطها المحددة، قال الكاتب المذكور:

ان من حق الفيلسوف بل من واجبه في رأينا ان يحلل الفكر في اى عصر شاء ليستخرج مبادئه الاولى المفروض صدقها عند اهل ذلك العصر، لكن ليس من حقه، ولا مما يؤدي الى معنى ان يتناول هذه المبادئ بالتأييد أو بالتنفيذ، كأنها من القضايا العادية التي تزعم من الكون هذا الشيء أو ذاك الفيلسوف الذي يتناول المبادئ الثلاثة السابقة عن «السببية» ليقول ان رأيه هو: صواب هذا وخطأ ذلك، يجاوز حدود مهمته المعقولة المشروعة، ليدخل في مجال الكلام الذي لا يحمل معنى، فليس مما له معنى ان تقول عن فرض ما انه صادق أو كاذب، لان الفرض في كل الحالات مسلم به، لانه مجرد فرض وليس هو بالعبارة التي تدعى الوصف والتصوير؛ والذي يقال عنه انه صحيح أو خطأ، هو ما يبنى على الفرض من نتائج، فعندئذ يجوز لنا ان نقول عن نتيجة ما انها صواب لانها تتسق مع الفرض الاول، أو انها خطأ لانها لا تتسق مع الفرض الاول. لو قال قائل «ليس في العالم سببية تربط حوادثه» لكان قوله هذا صواباً بالنسبة لعصرنا هذا، لانه متفق مع الفرض الاول الذي يبنى عليه علم الطبيعة الآن لكنه يكون خطأ بالنسبة لعصر «كانت» لانه لا يتسق مع الفرض السدى افترضه اهل ذلك العصر.^١

أقول بعد الغض عن مواقع النظر في العبارة المذكورة فان صح ما ذكره فلماذا تدخل فيلسوفنا المنطقي في عقيدة الناس وأفتى بخطأ جميعهم - الا ما يعد بالاصابع - في حقيقة المطلق؟ في حين لم يكن له في هذا التدخل مهمة معقولة مشروعة، بل كان له أن يحصر كلامه في تحليل العبارات وأن يذكر بأن من يقول بوجود المطلق يعتقد بهذا ومن لا يقول به يعتقد بذلك، وكل منهما يمشى في سبيل المعرفة على صواب لانه اعتقد بما يقوله بأدلة مقنعة عنده. وما ذكرناه كان على سبيل المثال فقط والا ليس في تاريخ الفكر الانساني من لا يعتقد بمطلق وان أنكر اسمه ورسمه، بل قد أثبتنا مراراً ان منكر الواجب الاعلى يعتنق مطلقاً اعلى واوسع تجريداً من الواجب المطلق الذي يعتقده الالهيون، فان شئت أن تعرف ذلك توجه الى المادة الوحيدة التي أكرهت أن تقوم مقام الواجب الاعلى. ان الالهى يقول: الله حقيقة واجبه يعلو ويفوق ويسيطر على الزمان

والمكان وعلى كل جسم طبيعي، فهو بذلك قد اخرج من تشخيصات المادة والصورة وغيرهما من الزمان والمكان.

ثم نرجع الى ما يقوله المادى الوضعى فنرى ان المادة عنده أصل كل شىء وفرعه وهى أزلية أبدية لا تتقيد بزمان دون زمان، وهى مادة وحيدة تتجلى فى كل صورة ويراهها كل ناظر. فماذا يريد المادى الوضعى بهذه المادة الوحيدة؟ مما لاشك فيه أن كل ما نشاهده بالحس والعيان جزئيات متشخصة من المادة متفككة لا تقرأ فيها الكلية ولا العموم ولا الاطلاق. فان الشجرة التى نشاهدها هى فى الحقيقة مادة خاصة ومتشخصة بخواص لا نفارقها، وان كتاب علم الطبيعة لـ«أرسطو» الموضوع فى المكتبة مادة خاصة متعينة وليس فيه اطلاق ولا كلية، وهكذا الانسان والحجر والماء والمجرة والفضاء والحائط والموجودات بأجمعها، فلا يمكن أن نرى موجوداً فى الخارج، وان كان هو أصغر شىء فى عالم الوجود، لا يتشخص بشخصية خاصة به. اذن عندما يقول الوضعى: ان المادة حكمها كذا، ماذا يريد بقوله؟ هل يريد به الانسان أو يقصد به الشجر أو الحديدية أو كتاب الكون والفساد لـ«أرسطو»؟ كلنا يعلم بالضرورة انه يريد حقيقة غير مقيدة بشىء من القيود المحيطة بالموجودات الجزئية لان قوله الشجرة فى حديقتنا ذات أبعاد، غير قوله المادة قابلة للاحساس أو ان المادة ذات أبعاد أو انها تشغل شيئاً من الفضاء بحسبها، لان الصورة المرتمسة فى كل من الحالتين تخالف الاخرى، وهل يمكن للمادة الموضوعية بلا تشخصها بالعوامل الخاصة، أن تكون محسوسة؟ فعلى هذا القياس لو قال ان المادة أزلية أبدية هل تقدر على أن تضيف الوصفين لموجود موضوع امام عينك فتقول هذه المادة الموضوعية أزلية أبدية؟ ثم أليست الازلية والابدية من التجريدات العالية التى يفر منها الوضعيون؟ فالتجريد اللازم للمادة لا يقل عما يلزم للواجب الاعلى. ثم ان الكاتب تنبه على المشكلة التى ذكرناها فعقد للبحث عنها باباً مستقلاً تحت عنوان «نظرية الانماط المنطقية» ونحن ننقل بعضاً من عباراته التى أوردها فى المصدر نفسه حيث قال:

تجد خلاصة مبسطة لنظرية الانماط المنطقية: اننا نعلم ان داله القضية هى الصيغة المحتوية على رمز مجهول، حتى اذا ما استبدلنا بهذا المجهول اسماً لمعلوم تحول الموضوع الى قضية؛ فقولنا ان «س» هو انسان، يعتبر دالة قضية، اما اذا وضعنا اسم العقاد مكان «س» بحيث تحولت العبارة الى «العقاد انسان» اصبحت قضية، وجاز لنا مراجعتها على الواقع لمعرفة صدقها أو كذبها فى تصوير ذلك الواقع. لكن الرمز الذى يكون فى دالة القضية، لا يجوز لنا ان نستبدل به اى معلوم كما نشاء، بل هنالك طائفة من الاشياء هى وحدها التى يجوز لنا ان ننتقى من بينها شيئاً لنضع اسمه مكان الرمز «س» فى دالة القضية بحيث تتحول الدالة الى قضية

مفهومه ذات معنى؛ ومدى دائرة الاشياء التي يجوز ان تنتقى منها بديلاً للرمز «س» هو تلك الاشياء التي اذا وضع اسم احدها، اصبحت القضية الناشئة اما صادقة أو كاذبة؛ اما الاشياء التي لا يجوز ان نضع واحداً منها مكان الرمز «س» فهي تلك التي فيما اذا وضعنا اسم احدها، اصبحت العبارة كلاً فارغاً من المعنى.

ثم يكرر الكاتب هذا المعنى عدة مرات الى أن يقول:

وقد تكون المجموعة التي تصلح لانتقائنا من بين اعضائها ما نضعه مكان الرمز في دالة القضية مجموعة من افراد؛ فمثلاً في دالة القضية «س طالب في قسم الفلسفة» كل قيمة نضعها مكان «س» لا بد ان تكون اسماً لفرد معين، فافرض بعد هذا ان كلمة «انسان» قد أوردناها في سياق معين على انها فئة لافراد، هم فلان وفلان وفلان الى افراد البشر؛ فان كلمة «انسان» في هذه الحالة تكون بمثابة دالة قضية (راجع ما قلناه في الفئات) هي «س انسان» وتكون القيم التي تصلح ان تكون مكان «س» هي اسماء افراد الناس كقولنا «سقراط انسان» و«العقاد انسان» الخ... ثم افرض كذلك اني اريد ان اصف فئة «الانسان» بأن افرادها «عاقلون» فاذا قلت «الانسان عاقل» كان لا بد لي أن افهم هذه العبارة على انها دالة قضية، صيغتها هي: «س انسان وهو عاقل» على ان القيم التي تما دالة القضية هنا ايضاً هي اسماء الناس فنقول «سقراط انسان وهو عاقل» و«العقاد انسان وهو عاقل» الخ اما اذا ظننت ان «عاقل» تصف «انسان» فأني اكون بمثابة من خلط بين نمط ونمط آخر؛ فما يصلح في السياقات الواحد لنمط ما لا يصلح لنمط سواه؛ وها هنا صفة «عاقل» جاءت لتصف افراداً فلا يجوز بعد ذلك ان نقلها من دائرة الافراد الى دائرة الفئات والا وقعت في تناقض وخطأ^١.

وقد التقطنا الاصول الهامة من مجموعة كلماته في الصفحات المذكورة، ونحن نجملها في عدة امور:

الامر الاول: ان ما كان من القضايا، التي لم يذكر فيه حقيقة معينة وانما جعل بدلاً منها رمزاً هو داله القضية وليست بالقضية الاصطلاحية، كالامثلة المذكورة في عباراته. ونحن لسنا نخالف هذه المواضع والتسمية فانهما شائعتان في المنطق والرياضيات، الا أن البحث في هذا الامر من حيث تخصيص الرمز بموضوع القضية، فان المحمول أيضاً كذلك، أي أن الجزء الثاني من القضية يمكن أن يكون رمزاً فتخرج حينئذ عن القضية الاصلية قضية ذات معنى فتكون دالة القضية كما يقال «الانسان س» فهذا الامر الاول ليس جديداً ومبتدعاً يختص بمنطق «راسل» فان الرمز كان مستخدماً في القضايا الرياضية والمنطقية من قديم الازمان.

الامر الثاني: ان القضية انما تكون صحيحة فيما اذا جعل معلوم بدلاً من مجهول (الرمز) وهذا له حالات ثلاث:

الاولى: أن تكون القضية بعد الاستبدال صادقة كاستبدال «س انسان» بـ«سقراط انسان»

الثانية: أن تكون القضية بعد الاستبدال كاذبة، كاستبدال «س انسان» بـ«شيتا انسان»،
الثالثة: أن تكون القضية بعد الاستبدال كلاماً بغير معنى كاستبدال «س انسان» بـ«الفضيلة انسان». ان هذا
الامر أيضاً لا يخالفه احد من المنطقيين والرياضيين قديماً وحديثاً، فان الصدق والكذب عندهم يتبعان واقعاً
حقيقياً أو مفروضاً، وإذا لم يشر احد اجزاء القضية الى واقع فلا معنى حينئذ لملاحظة التطابق بين الجزء الذى
فرض خالياً عن المعنى والواقع كى تكون القضية صادقة أو كاذبة.

الامر الثالث: ان موضوع القضية قد يكون فرداً معيناً كما فى المثال السابق «سقراط انسان» وقد يتجاوز
الواحد المعين فيختلف قلة وكثرة فيكون الموضوع حينئذ دالة على الفئة. فهذه الامور الثلاثة ليس فيها اى
شئ جديد يختص به «راسل» والوضعيون لأن المنطق الماضى يقبلها أيضاً بل ويجعلها من الاصول الاولية.
الامر الرابع: ان كل موضوع دل على فئة لا بد من ان يشير الى فرد يمثل فى الحقيقة موضوع القضية فاذا
قلنا: «الانسان عاقل» كان لا بد لنا من ان نفهم هذه العبارة على انها دالة القضية (لا اصل القضية) وان القضية
الصريحة هى «سقراط» «انسان وهو عاقل» والصورة الاجمالية للامر الرابع ان نمط الفئة من القضايا دالة على
الصريح منها وهو ما لوحظ فيه الفرد لا غير. ان الامر الرابع ايضاً كالامور السابقة لا يعطينا شيئاً جديداً فى
المنطق حتى نجعله من خصائص المنطق الوضعى عدا تبديل لفظة الكل أو الكلى بالفئة ولا تناقش فى الالفاظ
أو أن تستبدل اللفظتان المذكورتان بالفئة كما اتنا لا نمنع احداً ان يقوم باستبدال الفئة بالطائفة والجماعة أو
الكل بالعام المجموعى والكلى بالعام الاستغراقى أو الاستيعابى. وان الموضوعات والمحمولات الكلية تنقسم
الى قسمين:²

فمنها ما يكون فيه الكلى منظوراً دون النظر الى افراد معينين كقولنا: الكلى مفهوم انتزع عن افراد جامع بينها،
وكذلك: الكلى امر ذهنى ليس له وجود فى الخارج كوجود الافراد القابلة للاشارة الحسية، وان الكلى يقابل

١- «الفضيلة انسان» من القضايا التى لا معنى لها حيث تصيح الفضيلة بنفسها ذات معنى كالانسان، واننا عند مانسمع القضية ترسم عندنا صورة من
الفضيلة وصورة من الانسان بلا شك.

ثم عند لحاظ النسبة بينهما نرى ان هذه النسبة الايجابية بينهما كاذبة، ولكن مقصود الكاتب واضح والمثال مما لا يناقش فيه.

٢- فليعلم ان انقسام الموضوعات فى القضايا المنطقية اوسع دائرة من انقسامها فيما يدلنا عليه المنطق الوضعى، فانه يكتفى بان يقرر الفئة على انها لا
بد من ان تشير الى افراد وأن قضية يكون موضوعها فئة (كلىاً) دالة القضية وليست بقضية صريحة، وعبارة واضحة يقطع النظر عن الناحية الا
بستمولوجية للمنطق ويحاول ان يجعله محصوراً فى القضايا الشخصية، واما المنطق المتداول فى دوائر العلم والفلسفة يقسم موضوع القضية الى كلى و
جزئى وشخصى وطبيعى ومهمل، ثم يقسم الكلى الى منطقى وطبيعى وعقلى

وعندنا ان ما يفعله المنطق المتداول اشمل واوفى بما نراه من انواع المعرفة العلمية والفلسفية والمعيارية مما يفعله المنطق الوضعى.

الجزئى، وغيرها من القضايا التى يكون النظر فيها الى نفس الكلية.

ومنها ما يكون دالاً ومشيراً الى الافراد المعيّنين وكل من القسمين مما يقبله المنطق القديم والحديث، وكذلك اختلاف دائرة الكلى أو الفئة سعةً وضيقاً، فهناك كلى أو فئة لا تشير الا «الى عشرة افراد وفئة اخرى تشير الى الف فرد.....» ولكن الأثار الطبيعية انما تترتب على الافراد دائماً، وليس هناك أثر يترتب على الكلى بما هو كلى أو على الفئة بما هي فئة وانما نستعمل القضايا الكلية فى العلوم والفلسفة لاجمال المعرفة واستغنائها بادراكها عن ادراك المنشئت من الافراد، وهذه حقيقة لم يخالف فيها أحد من المنطقيين. فمن اللغو ان نجتهد فى ان نلقى الخلاف بينهم بمجرد تبديل اللفظ، ثم مما يجعل الكاتب ثمرة للامور الاربعة التى بيناها تواءً بايجاز هو قضية المثل الافلاطونية ومسألة الوجود عند الفلاسفة، فيردهما معاً بأنهما انما صدرا من «افلاطون» والفلاسفة للخلط بين الانماط التى فصلناها فى الامور الاربعة، اما المثل الافلاطونية فيقول فيها:

هل تذكر ما قاله «افلاطون» فى المثل؟ ألم يقل ان الاسماء الكلية مثل «الانسان» تشير الى موجودات حقيقية واقعية؟ فعنده ان «الانسان» بصفة عامة موجود فى الواقع كما ان العقاد موجود فى عالم الواقع؛ فاذا قلت له: لكنى لا ارى بين الناس «انساناً» بصفة عامة، بل ان جميع ما اراهم من الناس افراد، ذوو صفات معينة مخصصة، فهذا الفرد من الناس متزوج وله ولدان وهو مدين بمائتى جنيه لجاره؛ فأين هذه الصفات المخصصة المعينة من «الانسان» العام الذى لا يكون له من الصفات الا «الجوهر»؟

اقول انك لو سألت «افلاطون»: اين هذا «الانسان» العام فانه يجيبك بأنه موجود لا فى هذا العالم الارضى، عالم الجزئيات المادية المتغيرة، بل فى عالم علوى، هو عالم المثل الثابتة الازلية الخالدة. ولعلك تدرك الآن موضع الخطأ عند «افلاطون» ومصدره؛ فهو يخلط بين الانماط، فالكلمة التى تكون اسماً لفئة فى سياق ما، يجعلها فى نفس السياق اسماً لفرد واحد، اذ هو لا يمانع فى ان يقول «سقراط انسان» على اعتبار أن «انسان» فئة من افراد بينهم «سقراط» وغيره؛ ثم يعود فيقول ان «الانسان» اسم لفرد مثالى واحد، وبالطبع فلا فرق بين ان يجعل سكنى هذا الفرد المثالى فى الارض أو فى السماء، فيكفى انه قد تصوره فرداً، بعد ان جعله فئة من افراد، وهكذا تنشأ طائفة كبيرة من الاخطاء عند الفلاسفة المتمايزيين بسبب خلطهم الانماط الكلامية بعضها فى بعض.

قد بينا آنفاً ان اختلاط الانماط لم يغيب عن افكار الفلاسفة وهم يلاحظون جوانب الانماط دقيقاً وأوسع مما اهتدى اليه منطقتنا الحديث، الا اننا متعلمى القرون الحديثة قد تعودنا أن نفكر فيما قاله السلف سطحياً، ولسنا نتحمل الاعباء فى تتبع كلماتهم لكى نفهم وجهات نظرهم لنرى بعد ذلك اننا نوافقهم فيها أو نخالفهم، والانصاف ان ملاحظة الحقيقة تغرب عنا عندما نسمع ان قائلها من القدماء أو من مفكرى العصور الوسيطة،

وعلى اى حال، «لكل امرء من دهره ما تعودا»، وان الكتب والاقلام والافكار اخذت تسير فى طرق لا يعلم احد من المفكرين انها ماذا يقصد بها، وهل تصل الى حقيقة ام لا؟ سؤال بسيط فى ظاهر النظر، ولكنه اشد غموضاً من اثبات ان المنطق الوضعى هو الآلة المطلقة لتوزين المعارف. ونحن قد بحثنا عن المثل الافلاطونية فى كتابنا الآخر وابطلناها بما لا مزيد عليه عندنا. وعليه فما نوردته من المباحث هنا ليست محاولة للدفاع عنها، وعندنا انها خيال محض لا يقررها برهان ولا يؤيدها شاهد كما انه لا ينافيها ايضاً، وانما الذى اردنا ان نقول ان اعتقاد «افلاطون» بالمثل لم ينشأ من الخلط بين الانماط الكلامية بل انها لا ترتبط بالمنطق اصلاً، بمعنى ان مسألة المثل ليست مسألة منطقية وان كان من الممكن ان يستعمل «افلاطون» فى اثباتها اصولاً منطقية كما فى اثبات سائر الحقائق.

نقول: قد تحقق فى محله ان «أفلاطون» لا يعنى بالمثل انواعاً بصفات عامة كـ«الانسان» بما انه عام شامل لجميع الافراد. فان «أفلاطون» أعقل من ان يشتهه عليه الامر فيتخيل ان للانسان العام بما هو عام وجوداً خارجياً مستقلاً؛ بل ولا يظن بأصغر المتعلمين ذلك، وما نقله «السبزواري» فى مسألة الكلى الطبيعى عن «ابن سينا» فى هذا الموضوع انما هو شىء قيل للاستهزاء، فالكلى أو العام بما هو كلى أو عام لا يوجد فى الخارج عند جميع الفلاسفة اشراقيين كانوا أو مشائيين، فلا بد حينئذ من زيادة التدقيق فى حقيقة المثل التى قررها «افلاطون» وتبعه فيها جمع من الاوائل، فمن الضرورى اذن ان ننقل العبارات التى ينسبها «أفلاطون» الى «سقراط» وهو يحاور «غلوكون» فى مسألة المثل وقد نقلنا المحاوره بالفاظها عن «جمهورية أفلاطون» (قبل ان ننقل العبارات عن جمهورية يلزم التنبه الى نقطة موجزة وهى ان الفلاسفة ومؤرخيهم قد اختلفوا فى ان نظرية المثل هل ابتدعها «سقراط» (شيخ أفلاطون) أو ان «أفلاطون» هو الذى جاء بها؟ الظاهر من المحاوره ومما اختاره جمع من الفلاسفة ان المثل مما ابتكره «سقراط» وان المحاوره التى أوردها «أفلاطون» ماهى الا تقرير لنظرية «سقراط». وأما العبارات:

«سقراط»: تقابل حالنا الطبيعية، باعتبار الجهل والتهذيب بالمثل التالى: تصور طائفة من الناس تعيش فى كهف سفلى مستطيل، يدخله النور من باب فى طوله، وقد سجن فيه اولئك الاقوام منذ نعومة اظفارهم، والسلاسل فى اعناقهم وارجلهم فاضطرتهم الى الجمود والنظر الى الامام فقط، لحيلولة الاغلال دون التفاتهم. ثم تصور ان وراءهم ناراً ملتهبه فى موضع اعلى من موقفهم. وان بينهم وبينها سلّم، عليه جدار منخفض، كسياج المشعوذين الذى ينصبونه تجاه مشاهديهم، وعليه يجرون ألعابهم المدهشة.

«غلوكون»: أتصور ذلك.

س: وتصور أناساً يمشون وراء ذلك الجدار، حاملين تماثيل بشرية وحيوانية مصنوعة من حجارة وأخشاب ضخمة، مع كل أنواع الاواني، مرفوعة فوق الجدار. افرض ان بعض اولئك المارة يتكلم كما هو المنتظر، وبعضهم صامت.

غ: انك تصور مشهداً غريباً وسجناء مستغربين.

س: ولكنهم يمثلوننا. أسألك أولاً هل تظن ان اولئك السجناء يقدرّون أن يروا بعضهم بعضاً، أو يرون (كذلك في النسخة التي بين ايدينا الا ان الصحيح: «أو لا يرون» شيئاً سوى الظلال التي احدثها اللهب وراءهم؟

غ: مؤكّد انهم لا يرون سواها لانهم ارغموا ألا يلتفتوا مدى الحياة.

س: أو ليست معرفتهم بما يمرّ امامهم من الاشياء محدودة على القياس نفسه.

غ: بكل بدّ.

س: ولو أنهم تمكنوا من المحادثة أفلا تظن انهم كانوا يسمّون الاشياء التي يرونها تمر امامهم.

غ: يسمونها بلا شك.

س: ولو رد الجدار تجاههم الصدى، كلما فتح احد المارة فاه، افترض ان السجناء يحسبون المتكلم الا تلك

الظلال التي يرونها على الجدار.

غ: بكل بدّ انهم يعزون الكلام اليها.

س: فاليقينيات الوحيدة عندهم هي ظلال الادوات المصنوعة.

غ: لاشك في ان اشخاصاً كهؤلاء يحسبونها كذلك.

س: فتأمل في ما يحدث لهم اذا افضى مجرى الامور الطبيعي الى تحريرهم من القيود، وشفائهم من جنونهم

على ما يأتي: لنفرض ان احدهم حلت اغلاله ونهض واقفاً على قدميه، فتمكن من الالتفات الى الورا، والسير

بعينين مفتوحتين في جهة النور. ولنفرض ان عينيه تتألمان لان النور بهرهما، فعجزتا عن رؤية الاشياء التي

كان يرى ظلالها فيما سلف.

فما ظنك فيما لو اخبره احد ان ما كان يراه سابقاً ليس الا اشباحاً، وانه الان يرى حقائقها واصولها، فهو الآن

ادنى الى الحقيقة منه قبلاً، لانه اتجه نحو ما هو اكثر يقينية ووضوحاً، وعلاوة على ذلك انه يرى ما يمر امامه

من الامور المصنوعة فيسأله عنها، ويحمله على الاجابة عما رآه؟ افلا تظن انه يتحير في امره ويحسب الاشباح

التي كان يراها فيما مضى، حقائق اكثر من الحقائق التي يراها الآن؟

غ: نعم بأكثر تدقيق.

س: واذا اجبر على النظر الى النور، افلا تتألم عيناه فيتحاشاه ويحوّل نظره الى الاشباح لانه يستطيع التحديق بها، فيزعم انها اكثر وضوحاً من تلك.

غ: تماماً هكذا.

س: واذا جذبه احد بعنف الى فوق فى مرتقى صعب، ولم يتركه حتى اوصله الى نور الشمس، افلا يستاء ويتألم من اجراء عنيف كهذا؟ ومتى وصل الى الاعالى الا يجد ان عينيه قد بهرتا، حتى تتعذر رؤية شىء من الاشياء التى تدعى حقيقية؟

غ: نعم هذا هو حاله فى البداية.

س: ولذا ارى من الضرورة ان يأتلف اشياء العالم الاعلى ليفهمها. فيصيب اولاً اعظم قسط من النجاح فى تمييز الظلال. ثم يميز صور الناس وصور غيرهم، منعكسة عن الماء وبعدها يرى اليقينيات بعينها. ثم يرفع عينيه الى القمر والنجوم فى الليل، فيجد دراسة الاجرام السماوية، والسماء معها، اسهل عليه ليلاً من دراسة الشمس ونورها نهاراً.

غ: بلا شك.

س: ويخيل الى - انه يتمكن اخيراً من رؤية الشمس ذاتها، والتفكر بها، لا معكوسة عن سطح الماء أو ممثلة باشباح، بل يراها ذاتها فى منطقتها.

غ: هذا أمر بديهي.

س: والخطوة الثانية هى انه يستنتج ان الشمس علة توالى الفصول والسنين، وانها الحاكم الاعلى على العالم، وانها علة كل ما كان يراه ورفاقه من الاشياء.

غ: واضح ان هذه ثانى خطواته.

س: وحين يذكر مسكنه الاول، وما فيه من حكمة، واصحابه فى الاغلال، افلا تظن انه يحسب نفسه سعيداً، فيغتنب ويشفق عليهم؟

غ: ذلك اكيد.

س: واذا كان من عادتهم ان ينال الشرف والمكافأة من كان اكثرهم تدقيقاً فى ما يمر امام عيونهم من الصور، ويمتلك ذاكرة أقوى فى معرفة السابق واللاحق، وما رافق الصور، حتى صار قادراً ان ينبىء بما بعدها. افنتظن ان صاحبنا يطمع فى تلك الجمالات، ويحسد من احرز مجداً ونفوذاً بينهم؟ أو لا تظن انه يؤثر بالاحرى ان يتحمل ما قاله «هوميروس»:

أرى استعباد نفسى
لفقير فى الانام
هو خير من عروش
فى أعاميق الظلام

مؤثراً احتمال كل شىء على الاستسلام للتصورات الوهمية، والمعيشة على ذلك النحو.

غ: اما انا فانى من هذا رأى. واظن انه يؤثر احتمال اى شىء كان على تلك المعيشة.

س: فتصور ما يحدث اذا هبط ذلك الانسان ثانياً الى الكهف، واستعاد مقره السابق افلا يغشى الظلام عينيه

لانتقاله فجأة من نور الشمس الساطع الى ظلمات ذلك المكان؟

غ: مؤكداً انه يغشاها.

س: واذا اضطر الى ابداء رأيه فى تلك الظلال، ومجادلة الراسفين فى القيود كل الدهر بخصوصها، حال كون

عينيه حسييرتين، واذا ظل على تلك الحال زمناً طويلاً، أفلا يصير موضوع هزة؟ أو لا يقولون انه صعد سليم

النظر وعاد عليه، فليس من الصواب يراح هذا الكهف: واذا حاول احد فك اغلالهم، واصعادهم الى النور، افلا

يستأوون منه الى حد انهم يغتالونه، اذا كان فى طاقة يدهم الايقاع به؟

غ: انهم يغتالونه.

س: فيلزم تطبيق هذا المثال الخيالى بأجمعه، يا صديقى «غلوكون»، على حالنا السالفة، مقابلين مدى النظر

فى النظر فى السجن، واللهب التى فيه بنور الشمس الساطع، واذا قابلت الصعود الى سطح الارض، ورؤية ما

عليها من الاشياء بارتقاء النفس من سجن جهلها، الى العالم العقلى الاعلى، فانك حينذاك تلمس ظنونى ما

دمت ترغب فى معرفتها. والله وحده يعلم اصحيتها هى ام لا. وعلى كل حال فان رأى الذى اخترته بهذا

الشأن يتماشى ما يأتى: ان «صورة الخير» الجوهرية فى عالم المعرفة هى حد ابحاثنا، وآخر ما يمكن فهمه.

ولكن متى ادركناها لا يمكننا الا ان نستنتج انها، فى كل حال، اصل كل ما هو جميل وباه. ففى العالم

المنظور تلد النور وربه وفى العالم العقلى تمنح، بمنطق سلطانها، الحق والعقل، وكل من رام ان يتصرف بحكمة

فرداً كان أو مجموعاً يجب ان يضع نصب عينيه «صورة الخير» الجوهرية.

غ: أوافقك فى ذلك جهد الامكان.¹

ربما يتوهم بعض المستعجلين فى المعرفة ان نقل العبارات بأجمعها مما لا طائل له، وان نقل المضمون يكفى

عما صنعناه. ونحن لا نرى مورداً لهذا التوهم بالنظر الى المفاصد التى يجرها التقطيع الذى يترك مقصود القائل

ابترأ وغير مفهوم^١. ونحن ايضاً نعلم بأن امر المثل ليس مما تناله ايدى الحس والعيان والتجربة لنستفيد منه فى معارفنا اليوم، الا أن أعظم ما يدعوننا اليه نقل العبارات والتحقيق فيها هو ان امر المثل فى نظر الوضعيين فى العصر الراهن نموذج فذل انكار المطلق وحذفه من قائمة العلم والفلسفة مباشرة، ولا يريد الوضعيون ان ينظروا فى حقيقة المطلق بمنظاره ثم يبحثوا عن المثل الافلاطونية: هل لها واقعية أم هى ليست الا تخيلات تدور فى خلد الفلاسفة. ان الوظيفة الهامة التى لا بد من ان يأخذها المنطق الوضعى بعين الاعتبار فى انكار المطلق هى تفسيره أولاً، ثم ملاحظه ادلتها الاثباتية ثانياً، ثم الانتقاد الوضعى فى انكار المطلق رأساً. ونحن لا نقول ان المثل حقائق اثبتها العلم أو تبنتها الفلسفة كما اشرنا اليه، وان ما تصدى الكاتب لانكار المثل ليس مما يخالف العلم أو الفلسفة، بل نعترض عليه فى كيفية استدلاله على الانكار وجعل المثل نماذج لسائر المطلقات التى يعتنقها المثبتون فيلزم لنا «قبل ان نشير الى التباس الكاتب» تفسير الجمل المرتبطة بالمقصود من العبارات التى نقلناها. لقد جاء فى المحاوره ان سقراطاً سأل «غلوكون»: «أولست معرفتهم بما يمر امامهم من الاشياء محدودة، فان ما يراه المفكر فى عالم الوجود ان هو الا اشباح وظلال محدودة»، وقد اثبتنا فيما سبق ان الافكار العالية جميعاً تشترك فى الاعتراف بالعجز عن الوصول الى اقصى المعارف القطعية، وكانوا ينادون متهافتين ان دوائر ما علمناه عن الكون تعتبر محدودة للغاية، فالتعبير عن الموجودات بالاشباح وظلال الحقائق الكامنة يكشف عن ان استاذ «أفلاطون» كان يرى الحقائق المطلقة من وراء الظلال لا محالة، وان اضفنا الى هذه الجملة: التشبيه المذكور فى اول المحاوره رأينا ان الظلال المتعددة تكشف عن حقائق متعددة. فالنتيجة الحاسمة من مجموعة العبارات هى ان كل موجود يكتنف «شبحاً» حقيقياً ورائه، لذلك نرى أن للمحتمل فى نسبة الموجودات الى حقائقها وجوه:

الاول: أن يكون الموجود الحقيقي هو ما وراء هذه الموجودات وتلك أشباحها التى لن يمتلك أدنى حظاً من

١- وقد غاب عن فكرة بعض المشتغلين بالعلم والفلسفة اليوم: ان تفسير العبارات يختلف باختلاف الناظر فيها. فربما تقع العبارة بنظرة صافية لا يشوبها اى غرض يوجب تأويلها وتفسيرها فلا تخرج عن الغرض المفروض، وقد يكون الامر على العكس من هذا وعلى التقديرين ان الناظرين المذكورين ينقلان المضمون حينئذ على ما أدركاه من مضمون العبارة وان تشخيص الحق من الباطل فى مثل هذه الحالات أشد ما يكون من الغموض لان ماقصده القائل فى عبارته تتلاعب به تيارات آراء الناظرين فيها، وبالنتيجة لا يمكن ان يتق المحقق بنقل المضمون الذى استخرجه الناظر على ضوء اجتهاده، وان لم ينظر فى العبارة الا لى يصل الى مقصود القائل حقيقة، لانه ليس معصوماً من ان يخطأ فى تحقيق المراد لاشتمال العبارة على معارف أخرى ربما لم ينتبه اليها الناظر اصلاً أو اشتبه عليه الامر فى ربط الجمل وغيرهما من الامور التى توجب اختفاء مقصود القائل.

ونحن نظن الكاتب المعترض على حديث المثل الافلاطونية قد تسامح فى تحقيق مقصود القائل بالمثل تسامحاً اجتهادياً حيث وجد فى نفسه ان العبارة لا تدل على اكثر من ان يثبت للانسان «بما هو مجموع» حقيقة مغايرة للفرد المحسوس خارجاً. ولهذا السبب نقلنا العبارة بطولها وجعلناها فى مرأى من القارى المحقق ولعله يفسرها بما يغير ما عرفنا منها فتتضح الحقيقة على ما هى عليه.

الوجود؛ كما قال قائلهم :

كل ما فى الكون وهم أو خيال أو عكوس فى مرايا وظلال

فحينئذ كل ما يقال عن الاشباح من الوجود والماهية والآثار والقوانين فهى تعبير مجازى لا محالة، أو انه شبح الى شبح آخر حقيقةً، فان اراد «سقراط» وتلميذه الناقل للمحاورة من مسألة المثل، هذا الوجه؛ فهذا مذهب مثالى فوق مثاليه «بركلى» و«فيخته» و«شلينج» و«ارنست ماخ» و«هيغل» جميعاً، لانه لا يرى فى الموجودات الخارجية شيئاً يستحق بان يؤخذ ويتعنون بعنوان الحقيقة ادركه الانسان ام لم يدركه، وكان الشئ المفروض «الانا» المدرك ام «اللا أنا» وكان عقلاً أو مادة، فحينئذ لو أردنا ان نتخاض هذه المثالية الافراطية بان فكرة «افلاطون» أو «سقراط» ايضا من الموجودات الخارجية التى ليست الا اشباحا وظلالا وليس لها اية حقيقة، يقال لنا دفاعاً عن «افلاطون»: افرض ان الفكرة نفسها ايضا من الاشباح، وهل هى غير شبح مطابق للحقيقة؟ فالفكرة بنفسها تحكى عن حقيقه منتزعة كحكاية المرآة وانعكاسها لصورة الحقيقة فينحصر رد المثل حينئذ باثبات الموجودات المحسوسة على أساس حقائق واقعية. فحينئذ تكون الخصومة فى المثل بين المثالية والواقعية، وان من اراد ان يجيب عنه لا بد له من اثبات ان «افلاطون» فى هذه الحكومة يحلم ولا يكشف حلمه هذا شيئاً من الواقع ولا يمكن ان نرده بأنه جهل الانماط المنطقية واستعمل اللفظ الموضوع للفرد فى الكل. فان المسألة كما رأينا ليست منطقية، بل النزاع انما هو فى تعيين الحقيقة والواقع. فلو قدرنا على ان نجيب عن مثالية بركلى بانه جهل الانماط المنطقية لا يمكننا الاجابه عن المثل الافلاطونية بانها نتيجة الخلط فى الانماط المنطقية أيضاً.

الثانى : ان تكون الحقائق الاصلية وسائط وآليات لوجود ما نراه من الكائنات على حد قول بعض الفلاسفة الالهيين فى نسبة العقول العشرة الى الموجودات الخارجية الجزئية، فان الموجودات على هذه الطريقة ليست اشباحا محضة لم تجد من التحقق أية ميزة ومنفعة، بل ان تحققها لم يثبت استقلالاً وبلا واسطة، فلا ينافى هذا النحو من الوجود التحقق الاصيل، وان كان بواسطة، فعلى هذا الوجه لا بد لنا من ان نثبت ان الله لن يعجز عن الخلقة المستقيمة وبلا واسطة فالخالق للعقول العشرة والمثل الافلاطونية هو خالق الموجودات الجزئية بعينه، وان كان الدليل على ثبوت المثل كالدليل على اثبات العقول العشرة فهو مردود كصاحبه^١ وعلى تقدير ان

١- لا يخفى انا لم نعر على دليل فى اثبات المثل الافلاطونية، وكم راجعنا الكتب الفلسفية القديمة والحديثة التى تعرضت لها ولم نجد من نقل عن افلاطون أو استاذة سقراط نفسه شيئاً استدل به على دعواه. والمذكور فى الكتب التى تتضمن شرح المثل وتحليلها انما هى وجوه استحسانها المؤلفون ان تكون ادلة على المثل وان لا يتركوا لدعوى بلا دليل. فهذه المسألة كنظرية برغسون فى الابداع الحيوى «الاندفاع الحيوى» لطيفه ذوقيه لا يثبتها دليل ولا يمنع عنها مانع عقلى.

يكون المقصود من المثل انها وسائط الموجودات فى الخلقه فهى أيضاً مسألة فلسفية لا ترتبط بعدم استعمال الانماط المنطقية فى موضعها، فانه لو كان هناك ما يثبت المثل وصحة وجودها وقال «افلاطون» انها هى الوجودات الاصلية، وان الموجودات المحسوسة تتبعها فى الوجود، فأى خلط منطقي يضمنه هذا القول؟
الثالث: ما استفاده الشيخ الرئيس «ابن سينا» حين الاشارة الى المثل «فى الهيات الشفاء»:

ظن قوم ان القسمة توجب وجود وجهين لكل شىء كانسانيين فى معنى الانسانية: انسان فاسد محسوس، وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغير، وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة وايها يتلقى العقل اذا كان العقل شيئا لا يفسد، وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وايها يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه «سقراط» انهما يفرطان فى هذا الراى ويقولان ان للانسانية معنى واحد موجود يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو معنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق.^١

ويبعد هذا الوجه عن الاول والثانى من جهة ان الموجودات فى هذا الوجه ليست أشباحا محضة وان كانت متكثرة فاسدة لكونها فى معرض الطبيعة المتغيرة، وانها ليست وسائط وجودية للموجودات كما قيل تربطهما الفناء والبقاء، حيث ان المثل باقية فى العالم الالهى فى حين ان الموجودات تفنى فى مجرى القوانين الطبيعية المحسوسة، وقد انكر بعض الفلاسفة ان يكون المقصود من المثل ما ذكره «ابن سينا» بانه يوجب ان ننسب الى «افلاطون» أموراً موهومة كعدم الفرق بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود وبين الماهية لا بشرط اقتران شىء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران والخلط بين الواحد بالعدد، والواحد بالمعنى وعلى اى حال لا يوجد فى تفسير «ابن سينا» للمثل غموض من ناحية الانماط المنطقية وكان «افلاطون» استعمال الكلمة الموضوعية للفرد «الانسان مثلا» فى المجموع وان كان فيه خلط فى معنى الوحدة على ما زعمه الفيلسوف الناقد.

الرابع: وعن «الفارابى» من «المصدر المذكور نقلا عن كتاب الجمع بين الرايين»:

اشارة الى أن للموجودات صوراً فى علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير. ويبين ذلك بعض المتأخرين حيث قالوا ان فى عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعى، ولا شك فى انه يتحقق شىء هو الانسان منظوراً الى ذاته من حيث هو غير مأخوذ معه ما خالطه من

نعم ان للفلاسفة فى اثبات العقول العشرة ادلة يزعمونها وافية باثباتها كقولهم: الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولكنها مدخولة لا توجب ادنى ظن بشئها بل نفس هذه القاعدة مما يهدم العقول العشرة مباشرة.

١- نقلناه عن السفر الاول من الاسفار الاربعة، صدر التأليف، ص ١١٨ .

الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية، وهو المعنى الذى يحمل على كثيرين من زيد وعمرو، والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصيات العقلية، فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو يلتفت الى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق. فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما أن يكون ذلك الوجود فى الخارج، أو فى العقل. فعلى الاول يلزم ان يكون المتشخص عرضاً خارجياً مؤخراً عن الماهية فى الوجود فتعين الثانى وهو كونه موجوداً فى العقل متشخصاً بتشخص عقلى بحيث يمكن ان يلتفت اليه دون التوجه الى تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملاً اتحادياً، فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية فى العقول وتكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجية، وهذا هو بعينه مذهب «افلاطون». فان قيل المشهور ان «افلاطون» اثبت الجواهر العقلية فى الاعيان بحيث تكون ماهيات كلية للأفراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحسى وهو ظل لها عنده.

وقد ذكر الفلاسفة فى المثل وجوهاً أخرى لم نر فى شىء منها ما يوجب اتهام «أفلاطون» بغفلته عن شىء لا يمكن اسناده الى طالب المنطق فضلاً الى «أفلاطون» أفهل يمكن أن يقال ان «أفلاطون» لم يفرق بين الفرد من الانسان ومجموعته المؤلفه من أفراد كثيرين؟ وها نحن نختم البحث عن احتمالات المثل الافلاطونية بكلام أورده «صدرالمتألهين» فى الاسفار وهو كما نعرفه من الفلاسفة المتعمقين فى فلسفه المشاء والاشراق والجمع بين استدلال الاولى وشهود الثانية. فقد قال:

تنبيه: فالحرى ان يحمل كلام الاوائل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فرداً كاملاً تاماً فى عالم الابداع هو الاصل والمبدأ وسائر افراد النوع فروع ومعاليل وآثار له، وذلك لا يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها مفتقرة الى مادة فى ذاتها أو فى فعلها، وقد علمنا جواز اختلاف افراد نوع واحد كاملاً ونقصاً. بذلك عرفنا ان «افلاطون» يجعل المثل فرداً حقيقياً متعيناً بحسبه الا انه نوع بصفة عامة كى يستشكل عليه باننا لا نرى فى الخارج والطبيعة الا افراداً فأين هذا الانسان بصفة عامة، وهو يجعل المثل فرداً كاملاً واصلاً لسائر الافراد، ويجعل سائر الافراد فروعاً ومعاليله، فان اردت ان تمثل الموضوع فمثل بالشمس اذا طلعت وقابلت زجاجات متلونة فان كل زجاجة تأخذ نور الشمس وتلون بها حسب لونها الذى هى عليه، فالنور الساطع من وراء الزجاجه فرد من النور ونور الشمس ايضا فرد من النور حقيقة الا ان نور الشمس هو الاصل والمبدأ وضوء الزجاجات معاليل واعراض (مع تسامح فى المثل). فان اردت حينئذ ان ترد على المثل الافلاطونية فأت بدليل حاسم لتنكر به، أما ما وراء هذه العوالم الحسية واما تغاير فردى نوع واحد حقيقى كما نوهنا اليه فى المجلد الثانى. ويبدو بعد التعمق والتدقيق ليست المثل الا كعقنة فهو حقيقة عند بعض وكوجود خيالى لا يتجاوز التجسيم النفسى عند آخر، وكما ان سبيل رد العنقاء ان تقول انا لم نجد من الحس والعقل ما يؤيد وجودها كذلك السبيل الى رد المثل ليس الا ان تقول ان شيئاً من الحس والعقل لا يقرر

وجودها إلا انه يفقد لحاظ الانماط المنطقية.^١

وقد انبرى صاحب كتاب «خرافة المتافيزيقا» الى انتقاد مسألة عظيمة ليهدم بناءها من اصلها حيث قال:
نتنقل من هذا المثل الى مثل شبيه به عميق الاثر في الفلسفة المتافيزيقية التأميلية التى نعمل على محوها
وهدمها، فكم من فيلسوف يحدثك عن «الوجود» حين يقصد «بالوجود» كل الموجودات جملة واحدة،
أرأيت الآن كيف يجيء كل كلام عن «الوجود» كله دفعة واحدة، كلاما فارغا بغير معنى؟ لان «الوجود»
تعميم لمفردات، ولا يكون التعميم مفرداً من المفردات كانه واحد منها، لانه نمط اعلى من نمطها، فما يجوز
ان تحكم به على كل فرد على حدة، لا يجوز ان تحكم به هو نفسه على مجموعها كأنه هو الاخر فرد منها.
بعد تكرار ما أسلفه من القضايا، يقول الكاتب:

نعود الى مثل «الوجود» فلو قال فيلسوف مثالي «الوجود واحد» فيكفيك للرد عليه ان تحلل له هذه العبارة
نفسها، تحليلاً يكشف عن تركيبها، وعند ذلك سيرى معك انها لا تحمل معنى، وبالتالي لا تعبر عن
«نظرية» كائنة ما كانت... لان دالة القضية «واحد» يحتاج رمزها «س» الى قيمة من الاشياء التى تعد
بالواحد، أعنى تحتاج الى شىء من نطاق «الافراد» كى تصيح قضية مفهومة، اما اذا احللت محل الرمز «س»
فئة، فقد قفزت من نمط الى نمط اخر، وقد أسلفنا القول بأن الكلام الفارغ منطقياً هو الذى يجعل قيمة
المجهول فى دالة القضية من نمط غير النمط المطلوب، ان كلمة «الوجود» تساوى «كل الموجودات»، لان
العبارة التى تبدأ بقولنا «كل الموجودات» هى عبارة تعمم احكاما كثيرة متفرقة قيلت عن الموجودات
وهي فرادى، اى انها تلخيص لاحكام سبق الحكم بها على مفردات فلا ينبغى ان تكون هي بدورها موضوع
حكم، ولو فعلنا لما اقتصرنا على الوقوع فى الخطأ بل لتجاوزنا حدود الخطأ الى حيث الكلام الخالى من
المعنى.^٢

ان هذه العبارة التى نقلناها بحذافيرها تتركب من دعوى ولعلها أعظم الدعاوى فى ميادين العلوم والفلسفة
جميعاً، أقيم دلائل على اثباتها. اما الدعوى فهى التى قررها فى صدر العبارة: ان الكاتب يعمل على محو
الفلسفة المتافيزيقية وهدمها، واما الدليل فهو ان العام أو الكلى ليس فرداً على حدة كى يحكم عليها استقلالاً.
اما الدعوى فتمثل كما قلنا اعظم الدعاوى العلمية والفلسفية عامة وقد قام لها بعض المفكرين وليس مما
يمكن الشك فيه، ولكن معنى المحو والهدم (بحيث لا يكون مجرد كلمة فارغة من المعنى) هو اعدام صورة
لبناء حقيقى أو مفروض، وعلى هذا الاساس فان أول سؤال يتوجه الى الهادم انه هل وجد بناء وصورة فى

١- الاسفار، صدر المتألهين، السفر الاول، ص ١٢٤.

٢- خرافة المتافيزيقا، ص ١٩٧ و ١٩٩.

فكرته حتى قام على هدمه أو انه يقرع آلة الهدم على اللاشيء؟ لا شك في انه فرض في نفسه بناءً ثم قام بهدمه لا محالة، فما هو البناء؟ يتخيل الكاتب انه عبارة عن قولنا: كل الموجودات حكمها كذا، ولا شك انه بهذا التصور قد اخطأ في تعيين البناء الذي جعل وظيفته العلمية والفلسفية منحصرة في هدمه، فان هذا الحكم بناء فيزيقي يحس ويلمس وهو من الاستحكام بمرتبة لا تؤثر فيه اية آلة للهدم. نهاية الامر يُلقى على عاتقنا تكليف في غاية السهولة وهو ان لا نتكلم بعد ذلك بكلمة كل الموجودات، بل نقول كل فرد منها حكمه كذا وبذلك الاستبدال الاسمي نكون قد خلصنا العلم والفلسفة عن كل ريبه وايهام، وخدمنا الحضارة التي نسعى لتحقيقها.

قلت ان قولنا «كل الموجودات حكمه كذا» بناء فيزيقي لا يهدم لوضوح ان المقصود بالعبارة المذكورة الوف من الفئات المجتمعة في حكم واحد، في حين ان كلا من تلك الفئات يشير الى افراده المعينين. فاذا قال العالم (لا الفيلسوف ولا الشاعر) فئة الانسان بجميع افرادها جسم، وفئة النباتات بجميع اصنافها جسم، وفئة الجمادات بجميع حصصها جسم، هل ترى قد اخطأ في هذه الاحكام أو انه على صواب دل عليه الحس والعيان دلالاته على شيء موضوع؟ ثم بعد ذلك اذا جمع العالم الفئات المذكورة وقال: انها جميعاً اجسام فهل ترى ان هذه العبارة خالية عن معنى معقول أو ان مضمونها يتضمن تناقضا منطقياً أو رياضياً؟ كلا. لكن لو اسخطت عبارة «جميع الفئات المذكورة اجسام» الكاتب الوضعي، فتركها وتقول بدلا منها: ان كل فرد من افراد الفئة (والذي هو فرد من افراد جميع الفئات) جسم، لارتفع النزاع حينئذ بالمرّة، ولكن قد كررنا ان هذه مسألة طبيعية وعرفنا انها من المحسوسات، وليست مسألة ميتافيزيقية كي نجتهد في هدمها أو بنائها. أما ترى ان المادى المنكر لما وراء الطبيعة يقول ان كل الموجودات مادة أو مادية؟

أو ان جميع الموجودات معروضة للحركة؟

أو ان الوجود لا يتناهي أزلا وأبداً وهو قديم؟

أو ان الموجودات بأجمعها قائمة بنفسها بلا احتياج الى علة خلفها تدفعها الى التقدم والتطور؟

أما يقول الفيزيواوى ان كل جسم قابل للتجزئة الى ما هو اصغر منه؟ من البديهي انهم لا يقصدون بامثال القضايا المذكورة الا كل فرد، ويعتبر الفرد كلمة تجمعها لفظة الوجود والمادة والجميع والكل.

لقد رأينا وسنرى كذلك ان كل من قام بانكار المتافيزيقا لم يكن له بدّ من استعمال هذه الالفاظ وما شابهها، فليختر المنكر سبيلا الى الانكار كقوله: لا أرى شيئاً غير طبيعي في معملى أو تفحصت جميع العوالم فرداً فرداً ولم أر شيئاً خلاف الطبيعة كي اسميه بما وراء الطبيعة، أو ان يدعى انى كنت موجودا من الازل الى الابد

فاطلعت على جميع الاجرام الكونية فلم أر شيئاً يخالف القوانين المحسوسة؟ فان استدلت على هذه المزاعم فأثبتها فقد نال من المعرفة ما لا يتصور حدّه.

ثم ان المنطقى الوضعى يدعى ان الكلمات المتافيزيقية خالية من المعنى فيستحيل عنده وجود المتافيزيقا، والعبارة التى تكشف عن هذا المعنى هى ان استحالة المعرفة المتافيزيقية عند «كانت» حقيقة نفسية وليست هى بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الوضعى المنطقى^١.

وما قرره من التقابل بين الاستحاليتين يكشف عن ان الوضعى يرى استحالة وجود المتافيزيقا فى حين لا يراه «كانت» مستحيل الوجود وانما يقول باستحالة معرفته. على ان فى الكتاب عبارات اخرى وجدناها دالة على الاستحالة من حيث الوجود دلالة صريحة، فنحن عندما نلاحظ الجملة المذكورة مع سائر الجمل التى صيغت لان تعبر عن المسائل المتافيزيقية بانها خالية عن المعنى، تحيرنا اشد الحيرة فان كون اللفظ ذا معنى معقول يتبع تفاهم العقلاء فى الالفاظ، وليس الوضع واستعمال اللفظ، من المفاهيم الرياضية والمنطقية كى يطبق اللفظ والوضع والاستعمال عليهما ويكونا مما توزن به الامور المذكورة. فقولنا: لفظه الحديد ذات معنى، اى انها عند الاستعمال فى القضايا الشخصية والكلية تعطى معنى مشيراً الى الواقع الذى نعرفه، والذهب، والفضة، والانسان، والشجر أيضاً كذلك، ولا يمكن ان يقال ان الالفاظ المذكورة خالية من المعنى لانها لا تدل على افراد محددين. وبعبارة أوضح اذا قلنا ان قيمة الذهب اعلى من قيمة الحديد والفضة، لا نفهم من هذه القضية ان الذهب الموضوع فى القضية هو ذهبى الخاص الذى اشترينته يوم فلان من الصائغ الفلانى، أو ذهبى الذى وضعته فى المكان الخاص وذو الوزن المحدد. كما ان المقصود منه ليس الذهب الذى يقال له الكلى المنطقى لان الكلى المنطقى مما لا يوجد عند الصائغ وليس بجسم حتى يوضع فى مكان خاص به وان يكون ذا وزن وله قيمة، بل ان المقصود بالذهب فى القضية المذكورة طبيعته وعنصره الموجود فى الخارج الذى يكون منشأً لآثاره الطبيعية من قابلية الانبساط واللون والشكل... وما اليها من الخواص^٢، والحس والمشهود العلمى

١- المصدر السابق، ص ٥١.

٢- ومما لا بد من توجيه الباحث اليه هو ان انكار الكلى فى الخارج المحسوس ليس من ابتكار المنطق الوضعى بالعلماء والفلاسفة بأجمعهم من الفيزيائيين والمتافيزيقيين واللاهيين والماديين وغيرهم قد انقسموا من قديماً لا زمان الى طائفتين - الاولى منهما تذهب الى ان الكلى موجود فى الخارج، واخرى ترى ان الموجود فى الخارج هو الفرد لاغير. وهذا الاختلاف ليس امراً جديداً، وكما ان القول بوجود الكلى فى الخارج ليس من خصائص المذهب المتافيزيقي كذلك انكاره لا يختص بالوضعيين.

وها نحن نوافق الوضعيين فى المسألة موافقة صريحة، وليس لها اى تال فاسد منطقياً أو رياضياً، ومع ذلك لا يمكننا الشك فى ان عدة من القضايا لا يختص موضوعها بفرد دون فرد كما فى القضايا التى صيغت لبيان قانون كل يعلمى أو فلسفى.

الخارجي يشهدان بصحة القضايا العامة في القوانين العلمية والمحاوير الانسانية قاطبة.

واما زعم استحالة الحقيقة المتافيزيقية التي توجب سلب الثقة بدعاوى المنطق الوضعي فمن الحق استدراجه بمراحل، لان اللفظ اذا كان خالياً عن المعنى فان المنطق والعقل والحس تتفق على ان يحكم عليه بالسكوت لا ان يتخرص ويدعى استحالة ما لم يعرف. أليس اللزوم والامكان والاستحالة اموراً تلحق المفاهيم بعد تصورهما؟

فاذا قلنا: ان «a يلزمه b» فهل لنا ان نقول ان اللزوم امر قائم بشيئين لا نعرفهما، فهما ممتنعان؟ أو نقول: بدّل دالة القضية وضع مكان الرمزين «a و b» شيئين ذوى مفهومات حتى نرى هل يوجد هناك رابطة للزوم بينهما؟ فاذا استبدلنا a بالنار و b بالحرارة وجعلنا صيغة القضية «النار تلزمها الحرارة» فعندئذ نقول: نعم انها قضيه صحيحة نعرفها بالحس والعيان.

وكذلك لو قيل ان «a يمكن ان يكون b» فماذا نقول بعد سماع القضية المذكورة؟ لا شك فى اننا سوف نتساءل: ضع مكان الرمزين فى دالة القضية حقيقتين مفهومات حتى نعرف ما قصدته بالقضية. فاذا استبدلنا a بطالب الفيزياء (زيد) و b باستاذ الفيزياء فصارت القضية بعد الاستبدال «طالب الفيزياء (زيد) يمكن ان يكون استاذ الفيزياء» فنقول حينئذ نعم يمكن ان يكون زيد استاذاً للفيزياء.

وكذلك الاستحالة فاذا قلنا: «ان a يستحيل ان يكون b» فهل لنا ان نصدق به بمجرد سماعنا دالة القضية، أو نعود بعد ذلك سائلين: ما نريد و نقصد بـ a و b بدل الدالة لئلا نرى ان الاول منهما يستحيل ان يكون ثانياً ام لا؟ فاذا استبدلنا دالة القضية ووضعنا مكان رمزيها: «سقراط» يستحيل ان يكون حجراً حين هو «سقراط» فعندئذ ندعن بالاستحالة فاننا عرفنا بعد صيرورة القضية صريحة ان سقراطاً فرد من الانسان، والحجر جسم جامد له خواصه فحينما يكون الشيء «سقراط» يستحيل ان يكون «حجراً». وانى استبعد غايته ان لا يكون كتاب المنطق الوضعي ملتفتين الى مثل هذه البديهة، بل وانّ ما أكدوا القول فيه بأن دالة القضية غير القضية الصريحة، بنفسه يدل على البديهة المذكورة. فعليه وبعدها سلمنا بأن الحقائق المتافيزيقية غير مفهومة للوضعيين وان كل كلمة استعملت فيها، خالية من المعنى فبالنتيجة قد وقف المنطقى الوضعي امام قضية تشتمل على رمزين لا يدلان على معنى عنده.

وبعبارة تمثيلية فلنكن قضية «الله موجود» كقولنا «a = b» فهل للمنطق الوضعي ان يحكم باستحالة هذه القضية لانه لا يعرف فى ميادين المحسوس ان كلاً من a و b يشير الى أى معنى مفهوم، فاذا حكم باستحالتها فيسأل: ماذا فهمت بقولى a و b حتى استعجلت بالحكم باستحالة ان تكون بينهما رابطة ولا شك فى انه

يتحير في الجواب.

ومما رأينا التنبيه عليه ضرورياً - ولعلنا قد اشرنا اليه سابقاً ايضاً - ان بعضاً من طلبة المنطق الوضعي لا يعرفون المنطق معرفةً جديرةً به بل يحملون على اكتافه ما يعجز عن حمله وكأنهم سلكوا سبيلاً الى انكار المتأزيقا بمقدمات لا ترتبط بالمنطق الوضعي من قبل ان يفهموا نتائجهم وقوانينه. وبعبارة واضحة قد غرتهم الفلسفات السلبية بمبانيها التي تخفف العقول وتريحها عن الفعالية الفكرية وايضاً يسلبون بها عن الوجدان والفطرة حاكميتها ويجبرون انفسهم على ان يتعبدوا بعقائد غير وضعية؟ فأرادوا ان يلونوا عقائدهم بصبغة المنطق على انه وضعي بحكم ما يحسه الانسان ويلمسه، ولا اظن ان مهرة الفن غافلون عن انه أحد وسائل المعرفة في ميدانة الخاص لا غير.

WWW.Ostad-Jafari.com