المعرفة بلغة الفطرة

الشهيد السيد محمد حسيني بهشتي

دار المودة
للترجمة والتحقيق والنشر

اســـم الـكـتـاب: المعرفة بلغة الفطرة

اســـم الـمـؤلـف: الشهيد الدكتور آية الله محمد حسيني بهشتي

تـاريـخ الـطـبـعـة: ٢٠١٧ م - ١٤٣٨ هـ

إخـــراج وطـبـاعـة: DB UK
00961 3 336218

ISBN: 978-614-464-021-0

Lebanon , Beirut , sfeir , Moukarzel street
Mob : 00961 70 724 300 | Telefax : 00961 1 270 664
info@diwan-kitab.com | Diwan.kitab.dm@gmail.com

المعرفة بلغة الفطرة

الشهيد السيد محمد حسيني بهشتي

الفهرس

مقدّمة الناشر	٧
الفصل الأوّل: المعرفة	٩
الفصل الثاني: أنواع الإدراكات	٢٥
الفصل الثالث: موضوع المعرفة	٣٣
الفصل الرابع: موضوع الذهنيات	٤٥
الفصل الخامس: أخطاء الذهن	٥٧
الفصل السادس: حدود العلوم التحليلية هي حدود لمعارف الذهن	٧١
الفصل السابع: قانون الديالكتيك	٨٧

مقدّمة الناشر

ما هي المعرفة؟ وما هي مصادرها، ومناهج تحصيلها؟ وما هي الإدراكات وكيفيّة تأثيرها على المعرفة؟ وما علاقة الإدراكات بعضها ببعض؟ ما هو دور الحواس في بناء المعرفة؟ وأيّ دور يبقى للذهن في هذه المعرفة؟

ما تأثير الفطرة على ما نحصل عليه من إدراكات؟

تعدّدت النظريّات التي عالجت قضيّة «المعرفة» بصفتها حاجة إنسانيّة لا يمكن الاستغناء عنها، كونها عصب الحياة الإنسانيّة، وقد اختلفت هذه النظريّات في تفسير المعرفة، ومصادرها، وطرق تحصيلها، وآليّات إثباتها أو نفيها.

يتشرّف دار المودّة بأن يقدّم إلى قرّائه كتابًا جديدًا من آثار آية الله الشهيد السيّد محمد حسيني البهشتي، تحت عنوان «المعرفة بلغة الفطرة»، وهي مجموعةٌ من المحاضرات الفكريّة القيّمة لسماحته (رضوان الله عليه)، يعالج فيها مفهوم المعرفة بلغة الفطرة.

الفصل الأوّل: المعرفة

يمكن لنا في بحث المعرفة انتهاج ثلاثة أساليب:

الأوّل: المعرفة بالأسلوب الفلسفي مع الاصطلاحات.

الثاني: المعرفة بتصوّر القرآن.

الثالث: المعرفة ومسائلها التي نتعامل معها إلى حدٍّ ما، ونكون بحاجة إليها.

وهذا يعني أنّ هناك جملةً من المسائل المطروحة أمامنا في مجال المعرفة. فما هي تلك المسائل؟ وما هو رأينا في كلّ واحدة منها؟

باعتقادي، إنّ الأسلوب الأخير هو الأنسب لمثل هذه اللقاءات والجلسات، إذ إنّنا نستطيع من خلال الجلسات المُدرَجة في هذا البرنامج أن نوصل بحثنا إلى المرحلة المطلوبة. واستنادًا إلى هذه الأفضليّة، فإنّ بحثنا حول المعرفة له نهجه الخاصّ. وإنّنا في الحقيقة

نريد أن نعرف أيّ نوع من الأسئلة سنواجه، وبماذا سنجيب عن كلّ سؤال في إطار موضوع المعرفة ومسائلها المختلفة؟ بغضّ النظر عمّا قاله الآخرون وما كتبوه. وإذا ما فرغنا من هذا البحث، فلن يصعب علينا فهم بحث المعرفة بتصوّر القرآن، أو بحث المعرفة بتصوّر المذاهب الفلسفية المختلفة للعالم. والمهمّ أن نرى ما هي الأجوبة والتوضيحات التي بإمكاننا أن نعطيها حول الأسئلة التي تتناول مسألة المعرفة.

لكن، وقبل كلّ شيء، يلزم أن نرى ما الذي نملكه حول كلّ موضوع. وعندما يتبيّن لنا ذلك، نتطرّق إلى ما يملكه الآخرون، ونرى ما هي النتيجة التي يمكن أن نحصل عليها من خلال المقارنة بين الاثنين؟ ومن الطبيعي أنّ هذا الكلام لا يعني أنّني سوف لن أشير خلال البحث إلى ما قاله الآخرون، بل على العكس فإنّني سأقوم بذلك العمل، ولكن في حدود الضرورة.

وقبل الدخول في البحث ينبغي لنا الوقوف على بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى:

تقوم بيني وبين محيط حياتي علاقات متعدّدة، منها الإدراك والمعرفة. ونحن البشر لدينا مع محيطنا أنواعٌ وأقسامٌ من العلاقات، منها العلاقة التي نُسمّيها «المعرفة» ومنها ما نسميها «الإدراك».

فالبعض يصرّ على أن يقول: إنّ العلاقة الوحيدة البنّاءة القائمة

بين الإنسان ومحيطه تتمثّل بالعمل (أصالة العمل). لا بأس، قولوا لا توجد هنالك معرفة، وإنّما عمل نؤدّيه طبقًا لعلاقتنا مع المحيط. نحن لا نبحث في هذا الأمر، لكنّني أسألكم: أليس العمل الذي نقوم به في مجال علاقتنا مع المحيط على نوعين؟ إنّكم في هذه اللحظة تؤدّون بعض الأعمال. ففي ما يتعلّق بالمحيط، أوّلًا إنّكم تتنفسون، كما أنّ أجهزتكم الدموية تواصل عملها. ومستوى علاقة هذا العمل بالمحيط واضح. وثانيًا إنّكم تصغون إلى حديثي، وتتمعّنون به. هل إنّ عملية التنفس التي تقومون بها في الوقت الحاضر عملية إراديّة وناتجة عن وعي؟ وبعبارة أخرى، هل تتنفّسون بإرادةٍ ووعي منكم، أم طبقًا لحركة طبيعية من جانب الرئة؟ وهل هي عملية ناتجة عن الوعي أم لا؟ إنّكم تتنفسون من دون أن تشعروا بذلك، وفي الوقت نفسه تصغون إلى حديثي. وهذا العمل هو عمل ناتج عن الوعي.

إذًا، يمكن لنا أن نقسّم العمل نفسه إلى نوعين: العمل الحاصل عن الوعي، والعمل الحاصل عن غير وعي. ونرى هنا أنّ مسألة الوعي تطرح نفسها مرّة أخرى، وأنّ الاستناد إلى العمل يضع مسألة الوعي جانبًا. الوعي نوع من العلاقة القائمة بيني وبين محيطي. ولكي نوضح هذا النوع من العلاقة، فإنّنا نضرب مثلًا: نقول إنّكم اليوم جئتم إلى هنا، وإنّ مجيئكم هذا حصل على أساس من العلاقة القائمة بينكم وبين هذا المحيط. كنتم تعلمون بوجود درس هنا، يتمّ فيه البحث حول المعرفة، ولو كنتم تجهلون هذا الأمر لما أتيتم إلى هنا. فإنّ

مجيئكم يُعدّ من العلاقة، وإنّ معرفتكم بوجود قاعة تحتوي على مقاعد، وتتوفر فيها إمكانيّات الجلوس وإمكانيّة الدرس تعتبر بحدّ ذاتها نوعًا من العلاقة. كما أنّ معرفتكم بهذا المكان، وأنّ بحثًا سيُطرح في هذه الساعة، تعتبر علاقة أخرى. إنّكم تستطيعون من دون أيّ عناء أن تفصلوا العلاقة الثالثة والثانية عن العلاقة الأولى، وتتعرّفوا عليها أيضًا. وبالنسبة إلينا، فإنّ معرفة علاقة خاصّة باسم «الوعي» أو «الإدراك» هي عملية بسيطة وبديهية واضحة، ونحن لسنا بحاجة إلى وسيلة أخرى، أو معينٍ ما، أو عامل آخر لمعرفة الوعي وإدراك المعرفة، وتمييزها عن العلاقات الأخرى القائمة بيننا وبين العالم.

لكن إذا كان من المقرّر أن نعي «المعرفة» بواسطة شيء آخر، فحينئذ نواجه السؤال الآتي:

هل إنّ ذلك الشيء الآخر معروفٌ لدينا أم لا؟ فإذا كان غير معروف، فهذا يعني أنّ مجهولًا قد ساعدنا في التعرّف على شيء مجهول! هل يمكن قبول هذا الكلام؟

وإذا كان ذلك الشيء أو العامل - الذي نريد بواسطته أن نعي المعرفة - معروفًا، فما هو الشيء الذي يكون معروفًا لدينا قبل إدراك المعرفة نفسها؟!

وعلى هذا، فإنّ السعي لتعريف المعرفة، والإتيان بتعريف لها - مثل التعريف الذي نأتي به للطاولة، أو للكتاب، أو للإنسان - لن

يجدي نفعًا للمعرفة. ذلك أنّ مثل هذه التعاريف غير كافية لتعريف المعرفة؛ لأنّ الشيء الأوّل الذي نعرفه نحن هو المعرفة، وليس هناك قبل ذلك أيّ شيء آخر يكون معروفًا لدينا، لكي نقوم من خلاله بتعريف المعرفة.

الملاحظة الثانية:

إنّني أعي بسهولة مثل هذا النوع من العلاقة (المعرفة)، ولن يستطيع أيّ شيءٍ أن يعرّف لي شيئًا آخر بدلًا من ذلك أو أفضل منه. وعلى هذا الأساس، فإنّ المعرفة غنيّة عن التعريف، أي إنّها من البديهيّات. إنّني أسير في هذه الأجواء، وأتنفّس فيها، وأنام فيها، وهذه الأمور تشكّل سلسلة من العلاقات التي أدركها، وأعلم بها، وهي غنيّة عن التعريف.

الملاحظة الثالثة:

هذه العلاقة هي علاقة قائمة بيني وبين محيطي من جهة، وبيني وبين نفسي - الإدراك الذاتي، معرفة الذات - من جهة أخرى.

وكذلك الحال، على سبيل المثال، فيما يخصّ طريق «طهران - شهريار»؛ حيث إنّ لي حالتين: حالة المعرفة، وحالة عدم المعرفة. (في بعض الأحيان، أعرف طريق «طهران - شهريار»، وفي أحيان أخرى لا أعرفه. وهناك حالتان فيما يخصّني وطريق «طهران - شهريار»:

الإدراك وعدم الإدراك، المعرفة وعدم المعرفة، العلم وعدم العلم). وكذلك الحال أيضًا بالنسبة إلى العلاقة القائمة بيني وبين ذاتي، فإنّ هاتين الحالتين تكونان موجودتين؛ حيث إنّني أعلم بأشياء عن نفسي وأجهل أشياءً أخرى. فعلى سبيل المثال، إنّني أعلم بأشياء عن الجسم، وأجهل أشياءً أخرى. أو طالما لم تقرؤوا «علم التشريح»، فإنّكم لن تعلموا أبدًا كم عظمًا تتكون منها أيديكم، وما عدد عضلاتها وأوردتها، وشرايينها وأعصابها، ومقدار الدم الذي يجري فيها، وميزان ما تحتويه من الأنسجة. لكن عندما تضعون كتاب علم التشريح أمامكم وتطالعونه بدقّة، أو أن يشرحوا لكم هذه المسائل في قاعة التشريح، فحينئذ تدركون الأمر، ويقول الواحد منكم: نعم، إنّني اكتسبت معلومات جديدة حول جسمي.

وكذلك الحال أيضًا بالنسبة إلى شخصياتكم الروحية، فمثلًا أنتم أُناس طيّبو الأخلاق، أو عكس ذلك، أناس صابرون أو غير صابرين. هذه معلومات تكتسبونها حول شخصياتكم الروحية من خلال التجارب، وحول تصرّفاتكم وأخلاقكم الشخصية أيضًا. فعلاقتكم إذًا على نوعين: المعرفة أحيانًا، وعدم المعرفة في أحيان أخرى. وعندما يحصل الإنسان على معلومات وافرة حول نفسه، فحينذاك يقولون عنه إنّه إنسان مدرك، يعي نفسه. لذلك، فإنّ علاقة المعرفة لا تتوفر بيني وبين محيطي فحسب، بل بيني وبين نفسي أيضًا، ونعبّر عنها بالإدراك أو الوعي الذاتي.

الملاحظة الرابعة:

الإدراكات، وتشكّل أذهاننا أو جزءًا منها. إنّكم تدركون بعض الشيء عن محيطكم، أو تدركون بعض الأشياء عن أنفسكم، وتُسمّى مجموعة من هذه الإدراكات بالذهن. والآن، يجب أن نعرف هل إنّ الذهن يتكون من مجموعة من الإدراكات المتراكمة، أم إنّه مجموعة إدراكات ليست متراكمة فحسب، بل توجد علاقات معيّنة بينها؟ أم إنّ الذهن عبارة عن جزء من وجود الإنسان، تقوم هذه الإدراكات بتنميته؛ يعني أن ينمو الذهن مع كلّ إدراك، وأن يلعب كلّ إدراك أمام الذهن دور جذب أنسجة جديدة، أم دور تنمية الذهن في هذه الإدراكات، كما ينمو الجنين على أثر المواد الغذائية التي يجذبها، أو كما تنمو النطفة. وعلى أيّ حال، فإنّ الإدراكات تشكّل جزءًا من أذهاننا. وعندما نطلق كلمة الذهن، فإنّنا نشير إلى هذه الإدراكات، الإدراكات لوحدها أو مع ماهيّاتها، أو أحيانًا مع أشياءٍ أخرى. لذلك، فعندما نطلق كلمة الذهن، فإنّنا نريد بها الإشارة إلى هذه الإدراكات المتراكمة والمتّصلة.

نحن نقول: الذهن - العين؛ أي إنّنا نستخدم الذهن مقابل العين، فنقول إنّ هذا الأمر ذهنيّ، وهذا الأمر عينيّ. لنضرب مثلًا: لنفرض أنّكم في هذه اللحظة تسيرون في مكان مظلم، وتمرّون من جانب حائط منخفض، فإنّكم تغرقون في بعض التصوّرات وتقولون في أنفسكم: يُحتمل أن يكون أحد الأشخاص متربّصًا لنا خلف الحائط

ويريد مهاجمتنا. ثمّ يتعاظم هذا التصوّر في نفوسكم، فتطلقون صيحة. فهل يوجد خلف الحائط واقع عينيّ لشخصٍ تتصورونه عدوًّا لكم، ويتربّص لكم هناك أم لا؟ إنّه موجود في أذهانكم. إذًا، فهو واقع ذهنيّ. وفي الحقيقة، إنّكم تصوّرتم أنّ شخصًا أو عدوًّا كان متربّصًا لكم فأطلقتم صيحةً.

وهنا، فإنّكم تفصلون الذهن والعين عن بعضهما، وتقولون إنّ العدوّ الذي واجهناهُ لم يكن له واقعٌ عينيٌّ بل واقعٌ ذهنيٌّ. أي في الحقيقة، مرّ في أذهاننا مثل هذا الشيء «الذهني - العيني». وهنالك أشياء كثيرة في العالم، لكنّنا نجهلها، ولم تخطر ببالنا أبدًا، فهي عينيّات لم تمرّ في أذهاننا مطلقًا.

حسنًا، فهذا السؤال مطروح أمامنا، وهو عندما نقول الذهن والعين، فهل يعني أنّ الذهن ليست له عينيّة؟

هذه ملاحظة هامّة، أرجو أن تُمعنوا فيها النظر بدقّةٍ. هل إنّنا عندما نقول الذهن والعين، ونستخدمهما الواحدة مقابل الأخرى، فإنّنا نعني بذلك أنّ الذهن هو شيء بحدّ ذاته، وأنّ العين هي شيء آخر؟ وعلى هذا الأساس، فهل إنّ الذهن ليس عينًا؟ هل إنّنا نتصوّر وجود رابطة إدراكية تقوم بيننا وبين محيطنا؟ وعندما نقول إنّنا كنّا نتصور، فإنّ التصور يصبح واقعًا، ويصبح عينًا، ولو استخدمت كلمة العين بمعنى الواقع أو مرادفة للواقع، فإنّ الذهن والتصور والتفكير والإدراك هي سلسلة من الأمور العينيّة. وإنّنا عادةً نستخدم العين

بهذا المعنى؛ حيث نستخدم العين بمعنى الواقع في معناها الأساس ومعناها الواسع.

الملاحظة الخامسة:

إنّ الذهن والعين يُستخدَم أحدهما مقابل الآخر، لكن يلزم القول إنّ الذهن هو جزءٌ من العين. فالذهن له واقع. ومثلما قلتُ، فإنّ الشخص الذي يسير في الظلام إلى جانب حائطٍ يقول في نفسه: ماذا لو كان أحد الأعداء متربّصًا لي خلف الحائط؟ ويتعاظم هذا التصوّر في داخله، ولذلك يصيح: «أيّها الناس أنقذوني من هذا المأزق». وهذا التصوّر هو ذهن، ذهن ليست له عينية. والواقع أنّه ليس هناك عدوّ خلف الحائط، إلا أنّ هذا التصوّر هو واقع عينيّ بحدّ ذاته. لقد تصوّر أنّ عدوًّا يكمن له خلف الحائط، ولهذا أطلق صيحةً. وإلاّ فإنّه لم يكن ليصيح. كلّ هذه الأشياء هي واقع عينيّ، سواءٌ أكان هذا الواقع هو تصوّره، أم ارتباكه، أم صياحه.

لاحظوا جيّدًا، عندما نستخدم الذهن والعين؛ أحدهما أمام الآخر، فهذا لا يعني أنّ الذهن شيء مفصول عن العين أساسًا. كلا، فالذهن جزء من العين، وجزء من الواقع الذي فيما لو قارنّاهُ مع الأجزاء الأخرى للواقع، فحينذاك نقول لهذا إنّه ذهن، ولذاك إنّه عين. وإنّنا عادة نستعمل كلمة ما في معنى خاصّ، ثمّ نستخدم الكلمة نفسها في جزء آخر من معناها.

فعلى سبيل المثال: يا سيّد فلان، هل كنت في مدينة مشهد؟ نعم. كم يومًا مكثت؟ سبعة أيّام. ماذا تعني بسبعة أيّام؟ هل تعني سبعة أوقات من الصباح إلى المساء؟ أو سبع ليالٍ وسبعة أيّام؟ وعادة يتكوّن اليوم من أربع وعشرين ساعة.

وفي مثال آخر، نقول: يا سيّد فلان، المناخ حارّ، فكيف تقضي الصيف؟ فيجيب قائلًا: إنّني في الأيام موجود هنا؛ أي إنّه في الليالي يخرج من طهران، ويذهب إلى ناحية أخرى. وهنا، فإنّ كلمة «اليوم» تستخدم مقابل «الليل». إذًا، فإنّنا، في بعض الأحيان، نستخدم لفظ «اليوم» بشكل يشمل الليل والنهار، وفي أحيان أخرى نستخدمه بشكل يقابل الليل، أي إنه يشمل الليل في معنى، ويقابله في معنى آخر. وكذلك الحال بالنسبة إلى العين، فهي تشمل الذهن في معنى، وتقابله في معنى آخر. وهذه ملاحظة دقيقة وهامّة في بحث المعرفة، بل حتى في موضوع الوجود وفهم الوجود.

وهنا أريد أن أشير إلى ملاحظة أخرى، وهي أنّ تباينًا جزئيًا يسفر عن المقارنة بين هذين المثالين مع الذهن والعين. إنّ الذهن والعين مرتبطان مع بعضهما، ويؤثّران بالدرجة نفسها الواحد في الآخر. أي:

- أوّلًا: إنّ العين تؤثّر في الذهن. مثلًا: إنّكم تذهبون إلى حديقةٍ ما، وتشاهدون فيها الورود والماء والأشجار. وفور رؤيتكم لذلك المنظر، فإنّه يرتسم في أذهانكم. إذًا، فإنّ تلك العين - أي منظر الورود والماء والأشجار - قد تركت أثرًا على

الذهن، وأضافت منظرًا جديدًا وصورة أخرى إلى الذهن. وهذا هو معنى أنّ العين لها أثرها في الذهن. إنّ أكثر ذهنياتنا وإدراكاتنا الذهنية، من مثل الرؤية والسمع والشم والذوق والتصفيق وما شابه ذلك، قد حصلنا عليها في تعاملنا مع العين. مثلًا: عندما تلمسون كأس الماء هذا تجدونه باردًا. فإنّ تشخيص ذهنكم لبرودة هذا الكأس هو إدراك ذهني وجد على أثر تعاملكم مع واقعٍ عيني.

- ثانيًا: إنّ الذهن يؤثر بدوره في العين. لقد ضربنا مثلًا، وقلنا إنّ شخصًا كان يسير لوحده إلى جانب حائطٍ، وتصوّر أنّ عدوًّا يقبع له خلف الحائط، لذلك أطلق صيحة وفرّ هاربًا. فالصيحة التي أطلقها كانت عملًا عينيًا. لكن ممّ نشأت هذه الصيحة؟ وممّ نشأ هروبه الذي يُعدُّ هو الآخر عملًا عينيًا؟ لقد نشأ كلّ منهما من ارتباكه، وإنّ هذا الارتباك نشأ من تصوراته الذهنية. إذًا، فالذهن يؤثر في العين.

ولنضرب مثلًا آخر: إنّ هذه القاعة عندما أرادوا بناءها لم تكن حينئذ سوى قطعة أرض خالية لا غير، فما الذي فعلوه في الوهلة الأولى؟ في البداية، جاء المهندس، ورسم في ذهنه خريطة هذه القاعة، ومن ثمّ نقلها إلى الورقة، فأوجد خريطةً. وتلك الخريطة كانت حصيلةً لخريطته الذهنيّة، ثم سلّم الخريطة إلى المعمار. وبذلك انتقلت الخريطة إلى ذهن المعمار الذي بدأ ببناء القاعة طبقًا لتلك

الخريطة. وفي كلّ عمل كان يؤدّيه المعمار، فإنّ هذه العينية كانت حصيلة لتلك الخريطة. وفي كل عمل كان يؤدّيه المعمار، فإنّ هذه العينية كانت حصيلة لتلك الذهنية، أي ذلك التصوّر الذهني الذي حصل عليه من خلال رؤيته لتلك الخريطة. إذًا، لاحظوا استمرار التأثير المتقابل للعين والذهن.

الملاحظة السادسة:

إنّ الذهن والعين يؤثّران بالدرجة نفسها، أحدهما في الآخر. فهمنا - إلى حدّ الآن - أنّنا نملك ذهنًا وعينًا، وتقوم بين ذهننا هذا وهذه العين علاقةٌ باسم علاقة الإدراك والمعرفة التي فهمناها ببساطة. والسؤال المطروح هو: ما هي توقعاتكم من هذا الذهن ومن ذهنيّاتكم؟

إنّ أهمّ وأكبر توقّع للإنسان من هذه الإدراكات الذهنيّة هي أن تعرّف له الواقعيّات العينيّة، أن تبيّنها له، وأن تدلّه عليها. إنّ أسمى القيم التي يطمح الإنسان إليها من هذه الإدراكات هي الواقع، وواقع تلك الإدراكات «الأشياء». إنّني عندما أفتح عينيّ وأنظر إلى اللوحة الموجودة أمامي، فإنّني أريد أن أقرأ العبارة المدوّنة على اللوحة بشكل صحيح. وعلى هذا الأساس، فإذا ظهرت من خلال قراءتي صورة خاطئة، أيّ صورة متباينة مع ما هو مكتوب على اللوحة، فحينذاك أشعر بالاستياء وأقول لماذا أخطأتُ؟ ولو أنّ ذهنية ما لم تُرِنا واقعًا

عينيًّا، وتخلق لنا تصوّرًا غير ذلك بمثابة واقع، ففي تلك الحالة نكون قد خُدِعنا بهذه الذهنيّة.

الملاحظة السابعة:

إنّ أهمّ قيم الإدراك والمعرفة بالنسبة إلى الإنسان هي تلك التي تبيّن له الواقع، أي أن تكون واقعية. والآن، لنضع ذهنياتنا هذه على محكّ الاختبار من ناحية الواقعية. فلو اختبرناها لمرات عدّة، فإنّنا سنصل إلى هذه النتيجة الواضحة، وهي أنّ جزءًا من ذهنياتنا هو واقعيّ بلا شك، ويرينا الواقع، كما أنّ جزءًا آخر منها ليس واقعيًا، وإنّ ما يبديه لنا ليس له واقعًا؛ إذ إنّ الواقع هو غير ذلك.

ونحن نحصل من خلال وضع الذهنيات على محكّ الاختبار على هاتين النتيجتين ببساطة، ولا نشكّ في أيٍّ منهما مطلقًا.

الملاحظة الثامنة:

نرى بوضوح من خلال اختبار ذهنياتنا أنّ جزءًا من هذه الذهنيات يشكّل واقعيّات تُرينا الواقع، وأنّ الجزء الآخر لا يضمّ واقعيات، وأنّ الواقع العينيّ هو شيء آخر، عدا الذي يوجد في أذهاننا، ونحن لا نتردد في هذا الأمر. إنّ الذهنية التي لا تكون واقعية وتبيّن خلاف الواقع، فإنّها لا تُعدّ إدراكًا.

وعلى هذا الأساس، فإنّ المسألة المهمَّة في بحث المعرفة هي

مسألة الحصول على المعايير والمناهج والأساليب التي تساعدنا على اكتساب إدراك واقعيّ (المعيار، النهج، والأسلوب الصحيح للمعرفة). ولو استندنا في بحث المعرفة إلى هذا الأمر وَوُفِّقنا، فهذا يعني أنّنا حقّقنا الهدف الأساس من بحث المعرفة. وبعبارة أُخرى، إنّنا استطعنا أن نعي واقع العالم، وواقع أنفسنا، ومحيطنا كما هو، أو كما يجب أن يكون، وبكلمة أُخرى، ماذا نفعل لندرك الحقيقة والواقع؟

لقد طلب منّي أحد الإخوة أن أُبيّن له الحقيقة والواقع، وها أنا أقوم بهذا العمل. إنّنا بحاجة إلى أن نعي الواقع والحقائق بشكل صحيح.

«الواقع» تعبير عمّا هو موجود، بينما «الحقيقة» تعبير عمّا يجب أن يكون عليه الشيء. لكن ما هي الصلة بين الواقع والحقيقة؟ هل إنّ كلّ واقع حقيقة؟ وهل إنّ كلّ حقيقة متصلة بالواقع؟ الجواب: لا، إنّ الصلة بين الحقيقة والواقع هي على النحو الآتي:

- إنّ بعض الوقائع هي حقٌّ وحقيقة.
- إنّ بعض الوقائع ليست حقًّا ولا حقيقة، بل هي باطلة.
- إنّ بعض الحقائق والحقوق لم تصبح واقعيّةً بعد.

ففي ما يتعلّق بالشطر الأوّل، لنفرض أنّ نظامًا اقتصاديًا وأخلاقيًا واجتماعيًا عادلًا سيُقام في وقتٍ ما، فإنّ مثل هذا النظام سيكون نظامًا واقعيًا وحقًا. أو إنّكم عندما تضحّون بأنفسكم لثورة تعمل في سبيل

الله، فإنّ عملكم حينذاك سيكون عملًا حقًا وعملًا واقعيًا؛ أي إنّكم في الواقع ضحّيتم، وإنّ تضحيتكم هي عملٌ حقّ. وفيما يتعلّق بالشطر الثاني، فإنّكم - لا سمح الله - لو اعتديتم على إنسان وعلى حقوقه، وظلمتم ذلك الإنسان، فإنّ ظلمكم هو واقعٌ؛ لأنّكم قمتم بممارسته، لكنّه ليس حقيقة، بل باطلًا ينافي الحقيقة.

أمّا بالنسبة إلى الشطر الثالث، فإنّ القيم والمُثل، التي يميل إليها الإنسان ويطمح لها باعتبارها حقيقة وحقًا، تشكّل جملة من الحقائق والحقوق التي لم تُكتسب بعد واقعيّة عينيّة. وبذلك اتّضحت لدينا الصلة بين الحقيقة والواقع. إنّ بعض الوقائع هي حقائق، كما أنّ بعض الحقائق هي وقائع. وتتوفر في بعض الأحيان أشياءٌ حقيقية لكنّها غير واقعية؛ كالمُثُلِ التي نطمح إليها لنجعلها واقعية. وعندما نسير خلف الإدراكات المتعلّقة بالواقع، فإنّنا نريد منها أن تريَنا الواقع كما هو. وعندما نسير خلف الإدراكات المتعلّقة بالحقيقة، فإنّنا نريد منها أن تُريَنا الحقيقة كما هي من أجل أن نمنحها واقعية، لئلّا يتراءى لنا نهج باطل بصورة حقّة، وتذهب هباءً جميع المساعي التي بذلناها.

إذًا، فإنّ دور الإدراك الذي يتمثل في معرفة الحقّ والحقيقة يجب أن يكون بشكل يكشف لنا عن الحق والحقيقة كما هما، حتى وإن لم يصبحا بَعدُ واقعًا.

الملاحظة التاسعة:

إنّنا ننتظر من الإدراك أن يكشف لنا الواقع بعينه، أو الحقائق بعينها. ولذلك، فإنّ أهمّ فصل في بحث المعرفة يتمثل بالفصل المتعلّق بأسلوب أو نهج المعرفة ومعاييرها ومحكاتها. أي ما الأسلوب أو النهج الذي يجب أن نستخدمه؟ وما المعايير والمحكات التي نستفيد منها لكي تكون ذهنيّاتنا (إدراكنا) مظهرًا للواقع والحقيقة؟

هنا تلزم الإشارة إلى ملاحظة هامّة جدًّا، وهي أنّنا بهذا الأسلوب الذي انتهجناه قد انتهينا من مسائل جمّة. وبعبارة أخرى، إنّنا فهمنا مسائل معقّدة في مجال المعرفة بواسطة الأسلوب، أو بعبارة أدقّ، النهج الذي انتخبناه. واعلموا أنّنا لسنا بحاجة إلى المسائل المعقّدة والاصطلاحات المتعِبة. ذلك أنّ الإنسان بإمكانه أن يعيَ المسائل بأسلوب أو نهج واضح يتطابق والفطرة. كما أنّنا لو تناقشنا معًا حول البحوث المعقّدة مستخدمين الاصطلاحات، فنتردّد في بعض الأحيان ونقول إنّ المسألة الفلانية هي هكذا أو ليست هكذا، في حين يلزم علينا أن نحصل على النتيجة بهذه الوسيلة. إنّنا نضع هذه الوسيلة التي يستخدمها الآخرون في نهاية المطاف أمامنا وأمام الآخرين، ولكنّنا في الوقت نفسه مستعدّون لأن نستمع لما يقوله الآخرون.

الفصل الثاني: أنواع الإدراكات

١ - الإدراكات التي تُكتسَب عن طريق الحواس ونظائرها.

٢ - الإدراكات التي تُكتسَب عن طريق تحليل وتركيب إدراكات النوع الأوّل.

٣ - إدراكات ليست من النوع الأول التي تُكتسبُ عن طريق الحواس ونظائرها، ولا عن طريق تحليل وتركيب تلك الإدراكات، بل تلك التي يُسمّيها بعض العلماء بـ «إدراكات ما قبل التجربة».

٤ - إدراكات تُكتسبُ بهيئة إشراق وعرفان.

٥ - إدراكات تُكتسبُ عن طريق الوحي.

سنركّز في هذا الفصل على النوعين الأول والثاني من الإدراكات. أمّا حقيقة إدراكات النوع الثالث والرابع والخامس، هل إنّها من نوع واحد أو من أنواع مختلفة، فهو بحث آخر لا نرى حاجة إلى دراسته. ومن البديهيّ أنّ معرفة الوحي مسألة لا بُدَّ من الإشارة إليها، ولكن

في الوقت المناسب. لذلك، فإنّ المسألة الأساسيّة هنا هي أن نعي إدراكات النوعين الأوّل والثاني بشكلٍ جيّد.

النوع الأوّل:

مثلًا إنّكم تفتحون أعينكم، فتجدون هذا الكرسيّ هنا. فبأيّة وسيلة علمتم أنّ هذا الكرسيّ موجود هنا؟ بوسيلة العين. إذًا، فلا حاجة لأن نمارس عملية التحليل والتركيب. وكذلك الحال بالنسبة إلى حديثي، وسماعكم لصوتي. أمّا ماذا أقولُ هنا، فهو أمرٌ يستلزم التفكير. إلّا أنّ سماعكم لصوت ما، لا يستلزم عملية التحليل والتركيب.

وللإنسان سبلٌ وطرق متعدّدة للحصول على مثل هذه الإدركات، وإنّ قسمًا منها يشكّل الحواس الظاهرية. إنّ العين التي نرى بها، والأُذن التي نسمعُ بها، والأنف وأنسجته التي نشمّ بها، واللسان وغدده وأنسجته التي نتذوّق بها، وجلد الجسم مع الأنسجة الموجودة تحته التي نلمس بها؛ كلّ هذه الأشياء هي جملة من الحواس التي نكتسِبُ من خلالها إدراكات تُسمَّى بـ«المشاهدات الظاهريّة».

هناك جملة من المشاهدات الأخرى التي تُسمّى بـ «المشاهدات الباطنية»، وتشبه النوع الأوّل، أي «المشاهدات الظاهرية». على سبيل المثال، عندما أقول: «إنّ قلبي يؤلمني»، فإنّني لم أتحسّس بهذا الألم بواسطة الحواس الخمس، بل بواسطة سلسلة من الأعصاب الداخليّة التي تنقل الألم. لكنّ الأعصابَ - في الحقيقة - لا تُشعِرُ الإنسانَ بالألم،

بل توجدُ حالة مؤلمة في الإنسان، يشعر معها بالألم. وعلى أيّة حال، يسمَّون هذه الأعصاب - عادةً - بالأعصاب التي توصل الألم إلى شعور الإنسان.

والآن، لِنَرَ كيفيّة الحزن والسعادة؟ عندما يقول الواحد منّا: «أنا سعيد أو حزين»، فمن أين نفهم ذلك؟ عن طريق العين، أم الأُذن، أم الأنف، أم الفم، أم اللسان، أم الجلد؟ أم عن طريق أعصاب تنقل الألم؟ عن أيّ طريق؟ هل إنّنا نمتلك جملة من الأعصاب التي تمنحنا إمكانيّة معرفة السعادة والحزن، والعطف والحقد؟ وكيف نعي حالاتنا الروحية والعاطفية؛ بمعناها الواقع في علم النفس؟ هل بواسطة تدخّل الأعصاب والجسم، أم بواسطة شيء آخر؟ وعلى أيّة حال، فهي مشاهدات باطنية.

والأهم من كلّ ذلك، نقول: «إنّنا نعي هذه المسألة ولا نعي المسألة الفلانية» (المعرفة وعدم المعرفة). والسؤال هو: من أين ندري أنّنا نعلم بمسألة ولا نعلم بمسألة أخرى؟ هل هناك سلسلة من الأعصاب التي تمنحنا هذا النوع من المعرفة؟ على كلّ حال، هي مشاهدات باطنية. فهي تشبه الحواس، وبعبارة ثانية إنّنا نعمل للحصول على مثل هذه المعارف والإدراكات كما لو كنا نعمل للحصول على الإدراكات الحسية. فإدراكات هذين النوعين يتمّ الحصول عليها من دون القيام بأيّ تحليل وتركيب. وعلى هذا الأساس، فهي متشابهة.

وهنا نواجه أكثر من مسألة متفرّعة. مثلًا: هل إنّ الإدراكات الخاصة

بالمشاهدات الباطنية تأتي عن طريق تدخّل الأعصاب والأعضاء التي لم يكتشفها علم الإنسان بعد، أم إنّ الأعضاء - على الأصول - ليس لها أيّ تدخل؟ مثل هذه المسائل لا تعود بالفائدة علينا. إنّ ما نعرفه هو أنّ تطوّر العلم وتطوّر علم أعضاء الإنسان وفَّر للإنسان إمكانية اكتشاف أكثر الأعضاء المختصّة بالإدراكات، الأعضاء التي لم تكن معروفةً بالنسبة إلى أفراد البشر.

مثلًا: هل كنتم تتصوّرون وجود عضو في آذانكم يمنحكم إمكانية التعادل؟ وتفقدون قدرتكم على إدراك حالة تعادلكم فيما إذا توقّف هذا العضو عن العمل؟

جميع هذه المسائل هي حصيلة العلم التجريبيّ، ومن الممكن أن يؤدّيَ تطوّر العلم في يوم ما إلى اكتشاف جميع الأعضاء الموجودة في أجسامنا، والمختصّة باكتساب الإدراكات، وإعطائها لنا. نحن لدينا مبدأ، ألا وهو أنّ عدم المعرفة ليس دليلًا على عدم الوجود. فلو كنّا - إلى حدّ الآن - نجهل أعضاء هذا الإدراك، لمّا كنّا قادرين على أن نقول إنّ الأعضاء لا تتدخل في هذه الإدراكات. يمكن أن تتدخل، ومثل هذا البحث ليس مطروحًا لنا أساسًا، فهو لن يجديَ نفعًا.

إذًا، فإنّ النوع الأوّل من الإدراكات عبارة عن الإدراكات التي تُكتسبُ عن طريق الحواس ونظائرها (المشاهدات الظاهرية والباطنية). وبما أنّه لا يتمّ الحصول عليها من خلال التحليل والتركيب، فهي متشابهة.

النوع الثاني:

ممّا لا شكّ فيه أنّنا نملك سلسلة من المعلومات والإدراكات التي لا نكتسبها عن طريق الحواس ونظائرها، بل عن طريق تحليل وتركيب إدراكات النوع الأوّل، أو عن طريق تحليل وتركيب إدراكات النوع الأوّل، وجزء من إدراكات النوع الثاني.

على سبيل المثال: يمكن أن تقولوا لنا كيف تعرّفتم على قانون الجذب؟ هل بواسطة العين، الأُذن، اللسان، الفم، الأنف، جلد الجسم، أم الأعصاب التي تنقل الألم؟ أو بواسطة المشاهدات الباطنيّة؟ بواسطة أيّ شيء؟ وهل إنّ نيوتن تعرّف - في الواقع - على قانون الجذب من خلال نظرة واحدة إلى عمليّة سقوط التفاحة من الشجرة؟! أو بواسطة الإدراكات الحاصلة عن طريق الحواس ونظائرها، والتمعّن فيها ودراستها وتحليلها، ومن ثمّ تركيبها والحصول بعد عملية التحليل والتركيب على النتيجة التالية، وهي أنّ رابطة تقوم بين الأجسام المادية، تجذب الواحدة نحو الأخرى، ثمّ اكتشف جزءًا من قانون الجذب، وبعد ذلك كشف قانونين، أوّلهما: قانون الانجذاب نحو المركز، وثانيهما: قانون الانفلات من المركز، وتمّ في النهاية اكتشاف معادلة قانون الجذب بمثابة معادلة فيزيائية علمية؟

الإنسان - عادة - غير قادر على اكتساب جزء معيّن من الإدراكات

بالمشاهدات الظاهرية والباطنية ونظائرها؛ لأنّ اكتسابها يستلزم التفكير، وبعبارة أدقّ يستلزم تحليل وتركيب إدراكات النوع الأوّل والاستنتاج منها.

وبتعبير المرحوم الحاج ملا هادي السبزواري: «الفكر حركة إلى المبادئ، ومن المبادئ إلى المراد». عندما يواجهكم سؤال، تلجؤون إلى التحليل والتركيب لإيجاد الجواب. وبعبارة أخرى، تلجؤون إلى العناصر الأساسية، فتختارون - مثلًا - سلسلة من العناصر الأساسية للإدراك، ثمّ تضعون الواحدة إلى جانب الأخرى وترتبونها، بغية الحصول على النتيجة المطلوبة. أي إنّكم تتحرّكون من هذه المبادئ والعناصر الأولية للإدراك نحو الهدف المطلوب بحركة فكرية، وبعبارة أخرى القيام بالتحليل والتركيب بهدف الاستنتاج.

إنّ تطور العلوم والمعارف البشرية يتوقّف بدرجة كبيرة على الفكر؛ أي إنّ استخدام قوّة التحليل والتركيب، واستنتاج إدراكات النوع الثاني، يُعدُّ مسألة هامّةً لنا، خاصّة أنّ هناك بعض الأشخاص الذين يتحدثون بشكل كأنّهم يرفضون هذه المسألة. وسنتطرّق - بالطبع - إلى هؤلاء خلال بحثنا.

النوع الثالث:

إدراكات ما قبل التجربة. في هذا المجال، يصل «كانط» في نقده للعقل النظري إلى النتيجة الآتية، وهي أنّ للإنسان سلسلة من

الإدراكات ما قبل التجربة، يولد معها، وتُسمى بـ «المقولات». ويعتقد أنّ الإدراكات الحاصلة عن طريق المشاهدات الظاهرية والباطنية - أي النوع الأوّل - لا يحصل عليها الإنسان في قالب هذه المقولات. وهذه الإدراكات تُنظّم تلك الإدراكات. لكنّ هذا البحث ليس ضروريًا لنا في الوقت الحاضر، وكلّ ما في الأمر هو أنّنا أردنا التنويه له، وسوف نتطرق إليه إن شاء الله، ولكن في وقت آخر، ومن زاوية أخرى.

النوع الرابع:

إدراكات هذا النوع تُسمّى بالإشراق والمشهود والعرفان. لكن هل إنّها مشاهدات باطنية أم شيء آخر؟ فهي مسألة بحدّ ذاتها. كما أنّ العرفاء والإشراقيّين لهم ادّعاءات يُفهمُ منها بوجود سلسلة من الإدراكات والمعارف فيما وراء بقية الإدراكات، وهي ليست من النوع الأوّل، ولا من النوعين الثاني والثالث، بل هي هبات إلهية بهيئة أشعّة وأنوار وأضواء، تشكّل جميعها شمسًا تسطع علينا في داخلنا. وهذه المسألة هي الأخرى القابلة للبحث. لكنّنا في غنى عن التطرّق إليها في هذا المبحث.

النوع الخامس:

الوحي. فالأنبياء والمرسلون يستلهمون من مصدر الوحي. فهل إنّ الوحي هو المشاهدات الباطنية نفسها؟ أم إنّه مشاهدات ظاهرية، ولكن بأفق أوسع؟ وهل إنّه يشكل معارف وإدراكات ما قبل التجربة؟

أم إنه إشراق وعرفان؟ أم كلًّا، له عالمه الخاص؟ إنّه إشراق، ولكن ليس الإشراق المصطلح، بل هو شيء آخر.

وهذا أيضًا بحثٌ آخر تستلزم الإشارة إليه في الأيديولوجيات الإلهية، وسوف نتطرّق إليه - إن شاء الله - في موضوع معرفة الوحي.

الفصل الثالث: موضوع المعرفة

ما الذي نعرفه؟

١ - المعرفة نفسها (الذهن والأمور الذهنية):

عندما نجلس معًا ونتناقش حول الذهن، فما الذي نريد أن نعيَه في مثل هذا البحث؟ الذهن نفسه. حتى إنّنا عندما نريد أن نعي المعرفة وخصائصها، فإنّ موضوع بحثنا ليس إلّا المعرفة نفسها: الذهن نفسه، المعرفة، الأمور الذهنية، التصوّر، التصديق، وأقسام التصور والتصديق: البديهيات، النظريات، الكليّات، الجزئيّات.

وكذلك الحال بالنسبة إلى البحث حول المعرفة ومنهج المعرفة في العلوم التجريبية والعلوم الرياضية، أو حول المنطق: المنطق الصوري والشكلي، والمنطق الرياضي، والمنطق التجريبي، والمنطق الديالكتيكي مقابل المنطق الأرسطوي؛ حيث نبحث في جميع هذه الأمور حول المعرفة، ومنهج المعرفة، وأنواع الاستدلال، والذهن والأمور الذهنية، والتي تشكّل جزءًا من مواضيع المعرفة التي نريد أن نعيها بأسلوب أو منهج معين.

٢ - المسائل المتعلّقة بالإنسان أو علم الإنسان:

علم النفس، الأخلاق، التاريخ، علم الاجتماع، الحقوق، الاقتصاد وكلّ العلوم التي تُسمّى اليوم بالعلوم الإنسانية، وتشكل معًا مواضيع للمعرفة.

توجد في علم الإنسان ملاحظة قيّمة ألا وهي أنّ جزءًا من هذه «مختصّ» بالإنسان كما هو، وجزءًا آخر «مختصّ» بالإنسان كما يجب أن يكون.

ففي الشطر الأول - الإنسان كما هو - الموضوع معلوم: العلاقة القائمة بين الذهن والوقائع. لكن ماذا تعني المعرفة في الشطر الثاني - الإنسان كما يجب أن يكون؟ على سبيل المثال: عن أيّ شيء يريد أن يتحدّث «ماركس» عند طرحه للمجتمع الاشتراكي المتطوّر؟ عن واقع موجود؟ عن شيء ليس موجودًا، وسيحدث فيما بعد؟ أو عن شيء يجب أن يحدُث؟

من البديهيّ أنّ الافتراض الأوّل ليس صحيحًا. بعبارة أخرى، إنّ المجتمع الاشتراكي الذي تهدف إليه الماركسية لم يتحقّق في العالم لهذه اللحظة.

أما بالنسبة إلى الافتراض الثاني، أي ما سيحدث في المستقبل، ما المقصود؟ هل هو تنبّؤ علميّ؟ مثل علم الأفلاك الذي يستطيع - اليوم - أن يتنبّأ مثلًا بحدوث خسوف في إيران بعد أربعين عامًا، ويحدّد يوم وساعة الحدوث.

ذلك الخسوف لم يحدث إلى حدّ الآن، ولكن يمكن التنبّؤ به. وهذا التنبؤ يأتي على ضوء علاقة طبيعيّة بين الأرض والشمس والقمر قابلة للحساب رياضيًا، بشكل يستطيع معها علم الأفلاك أن يتنبّأ بحدوث خسوف بعد أربعين عامًا في مثل هذا اليوم وهذه الساعة، وفي هذا الجزء من إيران. وهنا، فإنّ المعرفة لا ترتبط بما هو موجود، بل بما سيحدُث في المستقبل. يعني واقعًا لم يحدث إلى حدّ هذه الساعة، لكنّنا نتنبّأ به على ضوء حساب خاصّ بوضع الأرض والشمس والقمر على طول الزمان.

فهل إنّ البحث حول المجتمع الاشتراكي هو من هذا القبيل؟ مثلما نعرف، فإنّ الاشتراكية العلمية تدّعي مثل هذا الادّعاء، تدّعي بأنّها تقوم بعمل علمي، حيث تقول: إنّ المجتمع البشري بدأ هكذا، ومرّ بالمرحلة الفلانية، وسيصل بلا شك إلى مرحلة مرسومة. أسئلة عدّة تطرح نفسها هنا، مثلًا عندما يقول الماركسيون إنّ المجتمع البشري سيصل بلا شكّ إلى تلك المرحلة «الشيوعية»، فهل تعتبر هذه المسألة جبرًا تاريخيًا؟ من البديهيّ أنّهم سيجيبون بالقول: نعم، إنّه جبر تاريخيّ.

هل إنّ إرادة البشر لها دور في هذا التغيير أم لا؟ وبعبارة ثانية، هل إنّ قيام الناس سيؤثّر في تحقّق مثل هذا المستقبل أم لا؟ فمرة يقولون: إنّ الناس لا يلعبون دورًا رئيسًا في ذلك التحول، بل يؤثّرون من ناحية التعجيل به. لكن إذا كانت إرادة الناس تلعب دورًا من

الناحية المذكورة، فكيف يمكن لنا أن نتنبّأ بأنّ الناس سوف يؤدّون عملهم الثوري هذا بعد عشر سنوات أو لا يؤدّونه؟ فما هو هذا النوع من المعرفة؟ وإلى أين تريد أن تذهب المعرفة؟ هل تريد الوقائع الإنسانية كما هي، أم كما كانت عليه في السابق (التاريخ)؟ والوقائع الإنسانية التي لم تحدث إلى حدّ الآن، ولكنها ستحدث في المستقبل؟ وهل ستحدث من دون تدخل الناس وأعمالهم الإرادية، أو بتدخل الناس وأعمالهم الإرادية واختيارهم؟ كلّ هذه الأشياء تشكّل جزءًا من مجالات المعرفة في إطار المسائل المتعلقة بالإنسان.

٣ - المسائل المتعلقة بالطبيعة أو علم الطبيعة:

إنّ الفيزياء - بالمعنى العام للكلمة - وعلم الأرض، وعلم المعادن، وعلم الأحياء، وعلم الفضاء، تشكل جميعها مواضيع لمعرفة الطبيعة، بجميع ميادينها وأنواعها وأقسامها.

٤ - الوجود والحياة (معرفة الوجود):

قد يقول أحد الأشخاص: إنّ الوجود ليس سوى الإنسان والطبيعة، أو ذهن الإنسان، وليس هنالك وجود خارج هذا الإطار. فهل إنّ الوجود والحياة محدود بالذهن والإنسان والطبيعة، أم إنّ الوجود له وجود حقيقي خارج هذه الإطارات؟ فإذا قيل إنّه ليس بحثًا بحدّ ذاته؟ إذًا، فإنّ الوجود - معرفة الوجود - هو بحث بحدّ ذاته.

٥ - الله ومعرفة الله:

هناك بحثٌ باسم الله، فالله بمثابة مجال للمعرفة.

٦ - الوحي ومعرفة الوحي:

إنّ معرفة الوحي هي الأخرى بحث بحدّ ذاتها. لكن هل يوجد وحي أم لا؟ وهل هو ذهن؟ أم الأمور الإنسانية نفسها، أم هو الطبيعة نفسها؟ أم شيء آخر؟ هذه مسائل قابلة للبحث.

٧ - المعاد:

إنّ المعاد مطروح لنا بمثابة مسألة مهمّة، حتى وإن كان من ضمن التقسيمات التي جرت، ويكون مهمًّا لنا فيما لو طرحناه بشكل مستقلّ: معرفة المعاد.

وبقطع النظر عمّا إذا كان ضمن المواضيع السابقة، أم لا، يجب أن نبحث عن «علوم ومعارف أخرى». وسوف نكتفي بهذه الموارد فقط في الوقت الحاضر.

والواضح أنّ المعرفة لها عالمها الخاصّ. ولو قلنا ببساطة، إنّ المعرفة عبارة عن انعكاس عالم الطبيعة على الدماغ، فلم نحلّ المشكلة؛ حيث لا يمكن العبور بسرعة من جانب مسألة المعرفة. فحياة الإنسان ترتبط بمعرفته وانتخابه، وإنّ جزءًا كبيرًا من إنسانية الإنسان يرتبط بمعرفته وإدراكه، ومن ثم بانتخابه الواعي. إذن يلزم فهم المعرفة بشكل جيّد.

وهناك مسألة أخرى مهمّة، ألا وهي أنّ لموضوع المعرفة حالتين:

١- حالة التحرّك والتطوّر: بمعنى أنّ موضوع المعرفة موضوع في تغيّر مستمر، وأنّنا نريد دراسة هذا التغيُّر: علم الحركة، علم التغيُّر.

الحركة عبارة عن «صيرورة» وواقع متغيّر. فحركة اليد تعني تغيّر مكان اليد. إذًا، فإنّ موضوع المعرفة يكون في وقت ما، الحركة نفسها، والتغيّر نفسه. وإنّنا نقوم بمعرفة التغيّر.

٢- حالة الثبات وعدم التغيّر: الآن يمكن أن يُقال: «هل يوجد أمر ثابت في العالم؟ مثلما نعرف، فإنّ العالم والوجود هما عالم المادة ووجودها اللذان يتغيّران باستمرار. وعلى هذا الأساس، فليس لنا - على الإطلاق - موضوع ثابت للمعرفة».

يجب القول مقابل هذا الكلام: لا، ليس هكذا. إنّ الماديّين الذين يتميزون بعدم اعتقادهم بالأمر الثابت، ويعتقدون بالمادّة والمادّيات، ويقولون إنّ الصفة الكبيرة للمادّة هي أنّها في حالة تغيّر دائم، يعتقدون في الوقت نفسه بالأمر الثابت! فكيف ذلك؟ وما هو ذلك الأمر الذي نعتقد به بدورنا؟

يقول الماديّون: إنّ الطبيعة عبارة عن متغيرات ومتباينات تسودها قوانين ثابتة، تتحكّم بتغيّراتها. فما الذي يريدونه من خلال دراستهم للعلوم الطبيعية؟ وما الدليل الذي يستندون عليه في قولهم: إنّ

خسوفًا سيحدث في إيران في اليوم الفلاني، والساعة الفلانية، والنقطة الفلانية، وسيكون خسوفًا جزئيًا، أو كليًا، وبالدرجة الفلانية؟ فلو لم يكن هنالك قانون ثابت يسود العلاقة بين الأرض والشمس والقمر، وحركتهم ومحاذاتهم، وكيفية استقرار الواحد منهم ضمن علاقته بالآخر، فهل كان بمقدور الماديّين أن يتنبّؤوا بمثل هذا التنبّؤ العلمي؟

إذًا، فإنّ جملة من القوانين الثابتة تسود الأرض والشمس والعلاقة القائمة بينهما، حتى إن كان ثبوتها نسبيًا. وبتعبير آخر، إنّ تنبّؤهم هو أنّ هذا القانون سيكون موجودًا إلى السنوات الأربعين القادمة، ولو باحتمال ٩٩٪.

صحيح أنّه يمكن باحتمال ١٪ أن تتغيّر أوضاع العالم خلال الأربعين سنة القادمة، ولكن يتّضح باحتمال ٩٩٪ بل ٩٩٩ بالألف وجود مثل هذا الأمر الثابت.

وأتذكّر أنّني عندما طرحت هذه المسألة في إحدى الجلسات، قال لي أحد الماديّين: «إنّك تتحدّث عن القوانين الثابتة، في حين ليس للقانون واقع؛ لأنّه عبارة عن أمر ذهني نستنتجه من المتغيرات المتشابهة. على سبيل المثال، عندما تقولون إنّنا نحصل على الماء - دائمًا - من خلال تفاعل ذرتين من الهيدروجين وذرة أخرى من الأوكسيجين، فإنّ كلّ تركيب يتباين مع التركيب الآخر؛ أي إنّ هاتين الذرتين من الهيدروجين تتفاعل مع تلك الذرة من الأوكسيجين فنحصل على الماء، ثمّ تتفاعل ذرتان أخريان من الهيدروجين مع

ذرة أخرى من الأوكسيجين فنحصل بذلك على ماء آخر، وعلى هذا المنوال. ولذلك، تأتون وتقارنون بين هذه الأشياء فتستنتجون قانونًا، وتقولون إنّنا نحصل على الماء - دائمًا - من خلال تفاعل ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأوكسيجين. مثل هذا القانون ليس له واقع خارجي، بل إنّ الهيدروجين والأوكسيجين لهما واقع خارجي، وهما متغيران ومتباينان».

ولكنّنا نسأل هؤلاء: لو لم يكن للقوانين التي تسود الطبيعة واقع عيني كما تدّعون، فما هي تلك القوانين؟ هل هي ذهنية؟ وهمية؟ يا للعجب! هل إنّهم يريدون أن يقولوا إنّ هذا العالم تسوده جملة من الخرافات؟

من البديهي أنّ نقاشنا مع الماديّين يدور حول هذا الأمر. فعالم الطبيعة - الذي يتحدّث الماديون عنه - ليس هو هذه المتغيرات بشكل محض. هذه المتغيرات مع مقدار من هذه الثوابت تشكل الطبيعة. ولو قال هؤلاء إنّ القوانين الثابتة ليست سوى أمورٍ استنتاجية للذهن، فهل يعتقدون بأنّ الذهن قد توّهم ويتوّهمُ؟ أم لا، يريدون أن يقولوا إنّ الذهن قد اكتشف واقعًا؟ وهل إنّهم، الذين يدّعون دائمًا بسعيهم لكشف القوانين العلمية، يقصدون بكلامهم جملة من الأمور الذهنية الخيالية الفردية، أم الأمور الواقعية؟ أيّهما؟

إذن يتضح لدينا أنّ القوانين العلميّة العامة، والتي تسود الطبيعة، لها واقعيات عينية، لكنّها غير الواقعيات العينية التي تحدّثنا عنها في

المثال الآنف الذكر (أي تفاعل ذرتين من الهيدروجين وذرة أخرى من الأوكسجين). وبعبارة ثانية، هي شيء آخر يسود تلك الواقعيات.

ومن المهم لنا أن نعرف بأنّ الشخص المادي شاء أم أبى فهو يعتقد بجملة من الواقعيات العينية الثابتة، حتى وإن كانت درجة الواقعية العينية لهذه الأشياء مثل علاقة الثابت والنسبة الثابتة بين قطارين على خط السكة الحديدية، يسيران بسرعة واحدة. هذا مثال طبيعي وفيزيائي محض. ففي مثل هذه الحالة، تتقابل عربات القطارين؛ أي إنّ تقابل هذه العربة وتلك لساعات عدّة ليس إلّا واقعًا عينيًا ثابتًا، مع أنّ هذا الواقع العيني الثابت هو حصيلة واقع عيني متحرك، ألا وهو أنّ القطارين يسيران بالسرعة نفسها.

هذه المسألة تحمل في طيّاتها نتيجةً لنا: نريد أن نرى لو سار قطاران كلٌّ بسرعة معينة، فهل إنّ الأشخاص الذين يجلسون في إحدى العربتين يرون - على الدوام - الأشخاص الذين يجلسون في العربة المقابلة؟ كلّا. لكن إذا سار القطاران بالسرعة نفسها، فإنّ أشخاص كلّ عربتين متقابلتين في القطارين، يرى بعضهم بعضًا. فهل إنّ قدرة الرؤية هذه وإمكانية أشخاص العربتين لرؤية بعضهم بعضًا هما أمران واقعيان أم خياليان؟ وهذه النتيجة هي علاقة ثابتة بين أمرين متغيرين.

ومن هنا، يتبين أنّ المسألة ليست بهذه البساطة كما يدّعي هؤلاء، من خلال تكرارهم لكلمة المتغيّر؛ حيث يمكن الحصول على

ثوابت جمّة في هذه المتغيّرات. كما أنّ معرفة هذه الثوابت تلعب دورًا في حياة الإنسان. إذًا، فإنّ موضوع المعرفة يكون متغيّرًا في حالات، وثابتًا في حالات أخرى.

ثمّ إنّ المسألة هي أوسع نطاقًا. هل إنّ هذه الطاولة الموجودة هنا، والتي أجلس خلفها يوميًا، ومنذ أسابيع، وأتباحث معكم، ثابتة أم متغيّرة. يمكن أن تقولوا إنّها ثابتة ومتغيرة في الوقت نفسه. حسنًا، لكن هل تتفضلون وتقولون لي: إلى أية جهة من هذه الطاولة أتوجه عندما أجيء من الخارج؟ إلى جهتها الثابتة. لو تركتم الدرس وعدتم إليه لكنتم تتعجبون إن لم تكن مقاعدكم في أماكنها، وإلّا لماذا جئتم؟ جئتم متوجهين إلى الجهة الثابتة من المقاعد. من الطبيعي أنّ المقاعد التي تجلسون عليها في هذه اللحظة، مليئة بالفوضى؛ حيث توجد في كل ذرة من ذراتها أنواع مختلفة من الحركات. لكن هل تفكرون أو بالأحرى تشعرون بذلك؟ هل أقمتم علاقاتكم مع هذه المقاعد على أساس هذه الحركات؟ أم لا، إنكم تبحثون عن مقعد تستطيعون الجلوس عليه؟

لذلك نرى أنّ الإنسان في هذا العالم المتغيّر يبحث عن كثير من الجوانب الثابتة للأشياء. حتّى إنّ أمر هذا المقعد الذي يكتسب ويعطي أمواجًا على الدوام ليس مهمًا لي أنا الذي تعرفت من خلال التحقيقات العلمية للعلماء بأنّ هذا المقعد غير ثابت؛ حيث يتفاعل مع محيطه على الدوام. إنّني أجلس على هذا المقعد كما يفعل بقيّة

الأشخاص. فكلنا نأتي لنرى مقاعد ونجلس عليها، وأن يكون وضعها بشكل يستطيع معه بعضنا التحدث إلى بعضنا الآخر.

وعلى هذا الأساس، فإنّ ذهن الإنسان في عالم الطبيعة هذا لا يبحث على الدوام عن التغييرات والمتغيّرات استنادًا إلى صفتها هذه، حيث إنّ الذهن يبحث عن ثوابت جمّة. والآن لِنَر هل إنّنا - عادة - ننظّم حياتنا بواسطة هذه المتغيرات أم بواسطة الثوابت؟

مثلًا: عندما تريدون أن تناموا في الليل، تخلعون ثيابكم وتضعونها في مكان ما، وفي الصباح تتوجهون نحوها. لذلك فإنّ علاقتكم تُنظّم على أساس الوضع الثابت للثياب. أما أن توجد - على الدوام - حركات متنوعة في كلّ ذرّة من ذرّات ثيابكم، ولا تعلمون ولا تشعرون بها، أو تشعرون بمقدار منها، وتجهلون مقدارًا آخر، فهو أمر لا يلعب دورًا في تنظيم علاقاتكم مع حياتكم اليومية.

لذلك علينا في هذه الحياة أن نملك مقدارًا كبيرًا من المعرفة من جهاتها الثابتة. ومن الطبيعي، لا أقول ثابتًا على الدوام إلى يوم القيامة، بل ثابتًا ولو لأيام عدّة، أو لأسابيع أو سنين عدّة.

إذًا، اتّضح لنا أنّ مواضيع المعرفة ومجالاتها متنوعة. وعندما نريد أن نعيَ المعرفة بشكل سليم علينا أن نعيَها في إطار علاقتها مع هذه المجالات والمواضيع.

الفصل الرابع: موضوع الذهنيات

سنتطرق في هذا الفصل إلى المعرفة الذهنية، والصور الذهنية.

لكن، وقبل كل شيء نتساءلُ: هل إنّ الصور الذهنية متغيّرة أم ثابتة؟ وإذا كانت متغيّرة، فما القاعدة التي تُبتنى عليها تلك التغيُّرات؟ نحن نلاحظ الثبات والتغيُّر في أُمورنا الذهنية وذهنياتنا.

١ - نقول: في بعض الأحيان، إنَّ ذهنياتنا تتغيّر إزاء الأشياء. على سبيل المثال نقول: «عندما جئنا في العام الماضي إلى هذه المنطقة، فإنّ مساحة كبيرة من أراضيها كانت متروكة، لكنّها اليوم عادت تضمّ أبنية كثيرة».

وهذا التغيُّر يعتبره الأفراد العاديّون تغيُّرًا في الذهنية، حيث يقولون: «إنَّ الصورة الذهنية التي كنتم تحملونها في العام الماضي حول هذه المنطقة قد تغيَّرت اليوم، إذ إنّكم حصلتم على صورة ذهنية أخرى».

في حين أنّ الصورة الذهنية لم تتغير هنا، والذي حصل هو أنّ

موضوع المعرفة قد تغيَّر. فالصورة الذهنية يجب أن تبقى على حالها، لكي يكون بمقدرونا أن نقول: إنَّ أراضيَ هذه المنطقة كانت متروكة في العام الماضي، بينما أُحْدِثت عليها بعض الأبنية في هذا العام.

فعندما نقول بتعجب: «لقد أُحدِثت أبنية عديدة في هذه المدّة»، فإنَّ كلامنا هذا يعني أنّ الصورة الذهنية التي كُنَّا نحملها في العام الماضي عن هذه الأرض، أو هذه المنطقة، ما زالت باقية في أذهاننا. وفي هذه المرة، نحصل على صورة ذهنية جديدة عن هذه الأرض، ثم تقوم أذهاننا بمقارنة الصورة الذهنية التي كانت تحملها في العام الماضي، ولا تزال، مع الصورة التي تحملها في الوقت الحاضر، بعدها نقول بتعجب: «إنَّ أبنيةً كثيرة قد أُحْدِثت في العام الماضي!».

إذًا، فإنّ هذا التغيير الذي طرأ على صورتنا الذهنية، لا يمكن اعتباره تغيّرًا في صورتنا الذهنية التي حصلنا عليها في العام الماضي. إذ إن الصورة السابقة باقية على حالها، كما أنّنا نملك صورة جديدة في هذا العام. وعندما نقارن هاتين الصورتين مع بعضهما، نشاهد تغيُّرًا في موضوع المعرفة؛ أي تغيُّرًا في وضع الأرض.

٢ - أحيانًا يكون التغيير في الصورة نفسها، كأنْ تزوروا مدينةً وتتجولوا في شوارعها وأزقّتها وتتعرفوا عليها، فتبقى صورة من المدينة، أو منطقة من المدينة، مع شوارعها وأزقتها، وأبنيتها ومحلّاتها في أذهانكم. ثمّ تسافرون بعد عامٍ إلى المدينة نفسها، وأنتم تحملون صورة سابقة عنها، فتجدون اختفاء بعض

المناطق من الصورة السابقة؛ أي إنّ بعض الأماكن التي كانت معروفة لكم في العام الماضي قد أصبحت غريبةً عليكم في هذا العام. وحين تمعنون النظر فيها بشكل جيّد، تتذكرون أنّكم زرتموها في العام الماضي.

أو على سبيل المثال، عندما تمرون في شارع تقولون مع أنفسكم: صحيح، إنّنا جئنا إلى هذا الشارع في العام الماضي، في حين تصوّرنا أنّنا لم نَرَ هذا الشارع من قبل. وهذا يعني أنّ الصورة التي كنتم تحملونها عن الشارع قد تغيَّرت بعض الشيء، وبعبارة ثانية إنّ جزءًا منها قد حذف. لذلك، عندما تزورون تلك المدينة مرة أخرى، فإنّ الصورة الباقية في أذهانكم حول تلك المدينة تختلف بعض الشيء عن الصورة التي كنتم تحملونها في العام الماضي.

٣ - تكون الصورة في بعض الأحيان مزيّفة. مثلًا إنّكم تحملون صورة عن منطقة ما، إلا أنّ تصوّراتكم قد أضافت أشياءً جديدة إلى تلك الصورة؛ أي إنّ صورة العام الماضي كانت صحيحة وقد اختفت أجزاءٌ منها مع مرور الزمان، بينما أضافت تصوراتكم بعض الأشياء الجديدة إلى تلك الصورة. وعندما تزورون المنطقة من جديد، تلاحظون أنّ هذه المنطقة لا تشبه المنطقة التي كانت صورتها في أذهانكم، بمعنى أنّ أذهانكم أضافت أشياءً جديدة لهذه المنطقة.

على سبيل المثال: إنّكم ذهبتم في العام الماضي إلى بُستان، وكان

هنالك بناء، وأمامه حوض ماء من نوع الأحواض العادية الموجودة في أكثر البساتين، وذهبتم أيضًا إلى مكان آخر فيه حوض مجهّز ومنظّم. ومع مرور الزمان، تختلط الصورتان في أذهانكم؛ بحيث تتصورون أنّ الحوض المنظّم يوجد في ذلك البستان. وعندما يقولون لكم أتأتون معنا إلى البستان؟ تجيبون بنعم وتقولون مع أنفسكم: حسنًا، سنذهب إلى البستان ونستفيد من بنائه، وأيضًا من حوضه المنظّم والمجهّز. لكن عندما تدخلون البستان تلاحظون أنّ الحوض الذي كنتم تحلمون به غير موجود هنا، ثمّ تتذكرون أنّ الحوض لم يكن في ذلك البستان، بل في مكان آخر.

وعلى هذا الأساس، فإنّكم في هذا العام تذهبون إلى ذلك البستان وأنتم تحملون صورة ذهنية عنه، لكن تلك الصورة قد تغيَّرت، ويتمثّل التغيّر بما يلي: وهو أنّ شيئًا جديدًا - صورة الحوض المنظّم والمجهّز - قد جاء من مكان آخر وأضيف إلى «صورة البستان».

فالتغيُّر في التصورات الذهنية يتمثل باختفاء جزء من الصورة، أو إضافة أشياء جديدة عليها.

أما كيف تغيَّرت هذه الصورة الذهنية؟ فهو بحث بحدّ ذاته، لكنّنا الآن لا ننوي خوضه، حيث نريد أن ندفع ببحثنا نحو جهة معينة.

في المثال الأول الذي قلنا فيه: إنّنا ذهبنا في العام الماضي إلى منطقة كانت أبنيتها قليلة، وحين ذهبنا إليها في هذا العام وجدنا

أبنية كثيرة، فإنّ تغييرًا طرأ على صورتنا الذهنية عن تلك المنطقة. وهذا التغيير تابع لمتغير آخر ألا وهو موضوع المعرفة؛ أي وضع الأرض المتغيرة لتلك المنطقة. إذًا، فإنّ التغيير الذي طرأ على الصورة الذهنية تابع لتغيّر في الموضوع الخارجي نفسه.

أما في المثالين الثاني والثالث، فإنّ التغيير حصل في ذهنياتكم؛ حيث لا المدينة تغيَّرت، ولا البستان، وإنّ التغيير الحاصل في ذهنياتكم وصوركم الذهنية ليس تابعًا لتغيير في موضوع المعرفة. لكن لأيّ شيء يتبع؟ يتبع لأمر آخر سنتعرّف عليه فيما بعد.

وهناك تغيّر آخر، ألا وهو التغيير الذي يطرأ على الدماغ وبقية أعضاء المعرفة. فدماغ الإنسان يتغير بعض الشيء بالضبط مثل بقية أعضاء الجسم حيث يخضع.

- أوّلًا: لتغييرات مستمرّة: فكلّ ذرة من ذرات الدماغ تحتوي على حركة في داخلها، مثل سائر الذرات الأخرى، فهي تتجزّأ وتبدأ بالتغذية.
- ثانيًا: مثلما تنمو بقية أعضاء جسم الإنسان، فإنّ الدماغ ينمو في مرحلة النمو، ويتجزّأ بعد تلك المرحلة، ثمّ يبدأ بالتغذية، فينمو من جديد. لكن بأيّ ميزان، هل مثل بقية الأعضاء أو بميزان آخر؟ فهو بحث لا نريد خوضه.

وبصورة عامة، توجد حالة من التغيُّر والتجدّد في الدماغ، وفي الأجهزة العصبية، وفي الأعضاء الأخرى.

لكن، هل إنّ التغييرات التي تطرأ على إدراكاتنا تابعة لهذا المتغير؛ أي التغييرات التي تطرأ على الدماغ والأعصاب وأعضاء الجسم؟ أم إنّها غير تابعة لهذا المتغير؟ وهذا سؤال في غاية الأهمية.

ويتمّ في التفسير المادّي للإدراك والذهن الاهتمام بهذه المسألة، وهي أنّ هذه التغييرات هي جملة من التغييرات الفيزيائية في الدماغ وفي الأعصاب.

هل هذا الكلام صحيح؟

لنضرب مثالًا: لو سُئِلَ إنسان عاديّ لم يقرأ في حياته كتابًا، ولا يتابع البرامج التعليمية للإذاعة والتلفزيون، عن كيفية حصول الليل؟ فإنّه يقول إنّ الشمس تهبط في مكان فيحصل الغروب. وعندما يُسأَل عن السبب في عدم إضاءة القمر؟ يقول: إنّ القمر يتحرك من المشرق إلى المغرب، ويهبط هناك، وهذا كلّ ما أعرفه. فإذا قيل له: إنّ الأرض كروية، يقول: لقد فهمت! إنّ الشمس تدور حول هذه الكرة، وكذلك الحال بالنسبة إلى القمر.

فعندما نُزوّده ببعض المعلومات ونُفهمه بأنّ شروق الشمس وغروبها وطلوع القمر وغروبه لا علاقة لها بحركة الشمس والقمر، بل إنّ الأرض وما فيها تدور كل يوم، وبذلك نواجه الشمس في مرة والقمر

في مرة أخرى. فشروق الشمس وغروبها يتوقفان على حركة الكرة الأرضية، لا على الحركة الانتقالية للقمر أو الشمس. وبعد أن يفهم ماهية الأمر يتغيّر إدراكه، وأيضًا تتغيّر معرفته للأشياء.

ففي الأمس، كان ذلك الشخص يتصوّر أنّ القمر والشمس يتحركان في الفضاء، ويدوران حول الأرض، بينما يفهم اليوم أن شروق الشمس وغروبها، أو طلوع القمر وغروبه، لا يحصلان نتيجةً لحركة الشمس أو القمر، بل نتيجة لحركة الكرة الأرضية التي تدور حول نفسها.

والآن نسأل: هل إنّ تغيرَ الرأي والمعرفة يعتبر تغيّرًا في إدراكات ذلك الشخص؟ أم إنّه حصل على إدراكات جديدة؟ وهل تغير إدراكه السابق؟ أم لم يتغير إدراكه السابق، بل فهم أنّه كان على خطأ في كلامه السابق، ذلك أنّه كان إلى حدّ اليوم يقول إنّ الشمس تدور حول الأرض، وهكذا الحال بالنسبة إلى القمر؟

إذًا، فالذي تغيَّر هو أنّه كان يتصور بأنّ إدراكه صحيح، لكنه يعي - الآن - بطلان وخطأ تصوّره، وبذلك حصل على إدراك جديد.

فالشيء الذي تعتبرونه تغيُّرًا في الإدراك ليس صحيحًا، حيث إنّ الإدراك السابق باقٍ على حاله، وقد ظهر إدراك جديد وذهنية جديدة، وتقول هذه الذهنية الجديدة إنّ ذهنيتي السابقة كانت باطلة.

ولنفرض أنّ هذا التغيير يُدعى تغيُّر الإدراك، فهل إنّ التغيير الذي طرأ على إدراك ذلك الشخص تابع لمتغيَّر الدماغ؟ أي بما أنّ هذه

المادة الرمادية اللون للدماغ قد تغيَّرت خلال هذه المدة من ناحية التغيُّرات الفيزيائية والتغيُّرات المادية، لذلك حصل تغيير في إدراك الشخص وفي رأيه ومعرفته.

هل هذا الكلام له أساس من الصحة؟ أم لا، إنّ منشأ هذا التغيُّر في الرأي والمعرفة ليس إلّا المعلومات التي أعطيت له؟ أيّهما؟

فلو لم يُزوَّد ذلك الشخص بهذه المعلومات، فهل إنّ تغييرات فيزيائية كانت لا تطرأ على دماغه نتيجة للتغذية؟ الجواب: نعم كانت تطرأ.

وهل إنّ ذلك النمو للدماغ وتغذيته وتجزؤه ونموه من جديد لم تكن كافية لإعطائه مثل هذا الإدراك الجدي، الجواب: لا.

إذًا، لا نستطيع أن نقول: إنّ التغيير الذي طرأ على معرفة ذلك الشخص كان تابعًا لذلك المتغيِّر.

صحيح أنّ ذلك الشخص قد نما دماغه، وتجزَّأت خلاياه، وحصل دماغه على خلايا جديدة بمساعدة جهاز التغذية ودوران الدم. كلّ هذه الأشياء صحيحة، لكن لا علاقة لها بشكل مباشر، وليست لها علاقة كاملة مع تغيُّر رأي ذلك الشخص في نظام الشروق والغروب؛ حيث إنّ منشأ هذا التغيير في فكر الإنسان ليس التغيُّرات الفيزيائية للدماغ، بل شيء آخر، ألا وهو المعلومات التي أعطيت له.

وعلى هذا الأساس، فإنّ التغييرات التي تطرأ على الإدراكات،

ليست تابعة - على الدوام - لتغيُّر في الوضع المادي والفيزيائي للدماغ وأجهزة الإدراك والأعصاب.

والمهمّ هنا هو أنّ التغيُّر في إدراكاتنا يمكن أن يكون منشأ لتغيُّرات جينية دقيقة؛ أي إنّه من الممكن أن نقبل بأنّ مع كل تفكّر وتصور جدي ومع أية معلومات جديدة، يحدث تحول جديد في جينات (مورِّثات) الدماغ. على سبيل المثال، إنّني في الوقت الحاضر أتحدّث معكم، وأشرح لكم مواضيع جديدة. لذلك يمكن أن يحدث تحول فيزيائي في جينات أدمغتكم مع كل موضوع أطرحه. لكنّنا لا نستطيع أن نقول إنّ التغييرات التي تطرأ على إدراكاتنا تابعة لهذه التغييرات الجينية، بل على العكس، يبدو أنّ التغييرات الجينية التي تطرأ على أدمغتكم على أثر التعلم واكتساب معلومات جديدة تابعة لهذه الإدراكات الذهنية الجديدة والتغيُّر في الإدراكات.

والمسألة المهمّة الأخرى هي: هل إنّ هذا الأثر المادّي الجيني، والذي يظهر في خلايا الدماغ على أثر التعلم يبقى في الجينات (الجينات التي تشكل الآلاف منها خلية واحدة) أم لا، أي إنّ هذا الأثر الجديد يزول ولن يبقى ثابتًا في مقطع زماني على الدوام؟ وبعبارة ثانية، هل إنّ الأثر الفيزيائي الجيني الذي يطرأ على جين من خلية الدماغ نتيجة للتعلم، يبقى في ذلك الجين؟ أم إنّ هذا الأثر يزول على أثر التغييرات الفيزيائية؟.

فلو قلتم إنّ هذا الأثر الجيني يبقى في خلية الدماغ، فهذا يعني

أنّنا نواجه في مجال الأمور الذهنية سلسلة من الواقعيات العينية الثابتة في الجينات المكوّنة للدماغ؟

كما لو قلتم إنّ هذه الآثار الجينية لا تبقى على حالها وتزول بمرور الزمان، فإنّنا سنواجه سؤالًا هامًا يتوجب الإجابة عنه وهو: ممّا لا شك فيه أنّنا نملك ذهنيات بقيت في أذهاننا لفترة قصيرة، فكيف ذلك؟

لنضرب مثالًا عينيًا: أغلقوا أعينكم، ثمّ افتحوها وانظروا إلى هذه اللوحة. هذه اللوحة مدوّن فيها عبارة «بسم الله الرحمن الرحيم». فهل هناك عدا هذه العبارة كلمة أخرى وحرف آخر؟ لا. ثمّ أغلقوا أعينكم مرة أخرى وافتحوها من جديد وانظروا إلى اللوحة. والسؤال هو: هل إنَّ حرفًا حذف خلال هذه المدة الزمنية من عبارة «بسم الله الرحمن الرحيم» أم لم يحذف؟ وهل أُضيف حرف جديد إلى اللوحة؟ الجواب: لا. إذًا كيف أجبتم بكلمة: لا؟ وكيف تستطيعون أن تجيبوا قائلين: إنّه لم يُحذف أيّ حرفٍ من العبارة، ولم يضف لها حرف خلال هذه المدة الزمنية؟

من البديهي أنّكم تحملون في الوهلة الأولى صورة عن اللوحة، وتحملون صورة أخرى في المرة الثانية، وعندما تقارنون الصورتين مع بعضهما تقولون: لم يضف أيُّ حرف للعبارة، ولم يُحذف شيء. وهل يوجد جواب غير هذا؟ واضح أنّه لا يوجد غير هذا الجواب.

لكن هل تستطيعون الآن أن تقولوا كيف احتفظتم في أذهانكم

بالصورة الذهنية التي حصلتم عليها في المرة الأولى إلى وقت حصولكم على صورة ذهنية أخرى، وحتى مقايستهما مع بعضهما وإصدار الحكم بشأنهما؟

هذا الأمر لا يخرج عن نطاق إحدى الحالتين التاليتين:

إمَّا أن تقولوا إنَّ الصورة الذهنية الأولى قد ظهرت بصورة أثر مادي جيني في خلايا الدماغ، ولا زلنا نحتفظ بهذا الأمر، بشكل ثابت أو لثانيتين، وهذا يعني أنَّ القبول العيني الجيني ثابت. أو أن تقولوا بما أنّ الأمر المادّي في حالة تغيّر مستمر، فإنّ صورتنا الذهنية هذه مستقلّة عن ذلك التغيُّر المادّي المتواجد دائمًا في جينات أدمغتنا. لذلك، فإنّ الصورة الذهنية تبقى ثابتة لنا في أذهاننا، سواء لخمس دقائق أم لخمس ثوانٍ. وعلى هذا، فإنّنا تعرَّفنا على أمر ذهني وذهنية ثابتة غير متغيرة، وليست تابعة لتغيُّرات الدماغ.

وأقول مرةً أُخرى: إنّنا خلال دراستنا لهذا الحدث الذهني البسيط والواضح، توصَّلنا إلى النتيجة التالية وهي: أمّا إن حصل أثر جيني وصورة جينية على مادة أدمغتنا من خلال النظرة الأولى إلى اللوحة، ولم يتغير إلى زمان النظرة الثانية. وإنّنا استطعنا من خلال بقاء الأثر المادي الجيني، مقارنة ما استطعنا أن نحصل عليه في المرة الثانية، مع ما حصلنا عليه في المرة الأولى. وفي هذا الحال، فإنّنا اعترفنا بقبول ثبوتية الواقع العيني الخارجي في أدمغتنا، وإن كان بمقدار معين، ولفترة زمنية قصيرة. أو نقول إنّنا استطعنا أن نقارن الصورة الذهنية

التي ظلّت في أذهاننا مع الصورة التي حصلنا عليها في النظرة الثانية. وإنّ الآثار الجينية قد ظلّت في أذهاننا. وفي هذه الحالة نتوصل أيضًا إلى أمر ذهني ثابت.

والنتيجة هي:

توجد في الأذهان أمور ثابتة حتى ولو لفترة زمنية قصيرة. وهذه الأمور الثابتة يمكن أن تكون عبارة عن صور جينية ثابتة في خلايا الدماغ وفي الجينات المكوِّنة لخلايا الدماغ. ويمكن أن تكون مستقلة عن الدماغ وتغيراته المستمرة. إلا أنّ النتيجة هي واحدة لا غير وهي أنّنا نمتلك أمورًا ذهنية ثابتة حتى ولو لفترة قصيرة.

لذلك، اتّضح لدينا أنّ الفكر المادي لو استطاع أن يقنع شخصًا على أنّ المادة هي في حالة تغيّر مستمر، وليس لنا واقع ثابت في العالم، فإنّ دراسة الأمور الذهنية توضح لنا أنّ هنالك واقعًا ثابتًا في العالم. وذلك الواقع الثابت أو الأثر الثابت يتواجد في جينات الدماغ، أو مستقلّ عنه «أمر ذهني مستقل عن الجينات وثباتها وتغيراتها».

الفصل الخامس: أخطاء الذهن

تعرّفنا - بقدر الإمكان - في الفصول الماضية على المعرفة، الذهن، العين، ومواضيع المعرفة ومجالاتها، وأنواع المعرفة. وسنتطرّق في هذا الفصل إلى الموضوع الرئيس والمتمثل بكيفية تأكّدنا من صحة معرفتنا وواقعيتها.

وكما قلنا مسبقًا، فإنّ المشاهدة تعتبر نوعًا من أنواع المعرفة وسبيلًا من سبلها. ومع أنّها تطلق على الرؤية فقط، لكننا نجعلها تشمل: اللمس، والشم والتذوق أيضًا. ونسمي جميع هذه الأمور بـ«المشاهدات». وقبل كل شيء نتناول مسألة الخطأ في الحواس.

إنّنا نضع بالمشاهدة جملة من الأشياء في معرض إدراكنا. وإنّ هذا الإدراك؛ أي الاستنتاج الذهني والمعرفة التي نكتسبها حول تلك الأشياء، يرافقه بعض الأخطاء. على سبيل المثال: عندما تنظرون إلى السماء، تجدون النجوم بهيئة نقاط صغيرة مضيئة، وتتصورون بأنّ النجوم هي صغيرة في الأصل، في حين أنّ المسافة البعيدة هي التي

تجعلكم ترون النجوم بأحجام صغيرة، إذ إنّ أحجامها ستبدو كبيرة إذا ما اقتربت منّا إلى درجة أنّه يمكن أن تكون نقطة مضيئة في السماء أكبر بملايين المرات من مساحة الكرة الأرضية.

لذلك، فإنّ رؤية الأشياء من بعيد بأحجام صغيرة تدخل ضمن الأخطاء التي تكمن في الإدراكات (المعرفة) التي نكتسبها عن طريق المشاهدة.

وإليكم مثال آخر: إنّكم لو أدخلتم خشبة مستقيمة في الماء فإنها ستبدو مكسورة. فعندما يخترق نظركم الماء، ويقع على تلك الخشبة، تلاحظون أنّ الخشبة مكسورة. في حين أنّ الخشبة - في الواقع - مستقيمة وغير مكسورة. وهذه الظاهرة التي تُسمّى بظاهرة الانكسار، تحصل نتيجة انكسار الأشعة في الماء. لذلك تبدو الصورة المكوّنة من هذه الأشعة، مكسورة لكم.

وكذلك الحال بالنسبة إلى المشعل، فعندما يُدار إلى مختلف الجهات، فإنّه يبدو لنا بشكل حلقة نارية. فإذا كُنّا لا نعلم أنّ مشعلًا يُدارُ، فإنّنا نتصور أنّ حلقة نارية تتواجد في الفضاء. بينما الحقيقة هي عكس ذلك، حيث تخبرنا أنظارنا بوجود حلقة نارية في الفضاء.

وهناك - مثلًا - ظاهرة السراب، فعندما تعبرون على الطرقات الخارجية، أو من الصحارى، ويكون بعض تلك الطرقات متعرّجًا، ويسطع عليه النور، فإنكم تتصوّرون بوجود ماء فيه. وكلّما تقدمتم إلى الأمام، فلا تجدون قطرة ماء؛ لأنَّ ما كنتم ترونه ليس إلا سرابًا؛ أي إنَّ نورًا يسطع على سطح الطريق بالضبط كما ينعكس النور من على سطح الماء.

أما السماء التي تبدو بنظرنا كتلة زرقاء، تكون شفافة في النهار، وغامقة في الليل، ونعتبرها سقفًا للسماء، فإنّها - في الحقيقة - ليست سقفًا، بل عبارة عن ذلك الفضاء؛ أي ذلك المقدار من الهواء والغاز المحيط بالأرض. ولذلك، فإنّ هذه النماذج والنماذج الأخرى التي نشاهدها لا تمنحنا إدراكات صحيحة على الدوام.

إذن ماذا نفعل؟ وما الوسيلة التي نستخدمها لنتأكّد من صحة الإدراكات التي تمنحها لنا مشاهداتنا؟

من البديهي أنّ جميع تلك الأمثلة كانت تختصّ بالرؤية، لكنّها تنطبق على سائر أنواع المشاهدات الأخرى. مثلًا عندما نغسل أسناننا بالمعجون، ثمّ نتناول شيئًا، فإنّنا نشعر بمرارة ذلك الشيء، في حين إذا تناولنا الشيء نفسه قبل غسل أسناننا بالمعجون لشعرنا بحلاوته ولذّته.

إذًا، فإنّ وجود بقايا المعجون بين أسناننا، يجعلنا نحِسُّ بمرارة شيء هو حلو في الواقع. فماذا نفعل لكي لا تمنحنا هذه المشاهدة - التي تعتبر من أفضل الأساليب لاكتساب الإدراكات - إدراكات خاطئة؟ (وبالطبع إنّ عبارة «الإدراك الخاطئ» لا معنى لها، إذ إنّ الإدراك لا يستطيع أن يكون خطأ، لكننا نستعمل هذه العبارة بصورة مجازية). وهذه هي أول مسألة مهمة في أسلوب المعرفة.

ولكي يتضح لنا الموضوع، فإنّنا نقوم في الوهلة الأولى بدراسة هذا المثال والأمثلة الأخرى لنعي حقيقة الموضوع وأين يكمن الخطأ؟ هل في عمل حاسة البصر؟ أم في مكان آخر؟

فعندما ندير شعلة من النار، ونرى حلقة نارية في الفضاء، فأين يكمن الخطأ؟ هل حصل خطأ على أثر تكون حلقة نارية في أعيننا وشبكيّاتنا؟ أم إن الخطأ موجود في مكان آخر؟

والحقيقة هي أنّ أعيننا لم ترتكب الخطأ، فحاسّة البصر لم ترتكب خطأ عند رؤيتها للحلقة النارية. حيث إنّ حلقة نارية كانت - حقًا - موجودة في الفضاء، إلّا أنّ هذه الحلقة تستطيع أن تتكوّن من خلال تدوير الشعلة النارية تدويرًا سريعًا في الفضاء؛ أي إنّها تأتي نتيجة للحركة. كما أنّها تستطيع أن تتكون نتيجة لوجود حلقة نارية ثابتة.

فلو زوّدنا الحرارة لحلقة حديدية بواسطة التيار الكهربائي، لأصبحت الحلقة حمراء، ولشاهدنا حلقة نارية حمراء اللون. ولو أدرنا الشعلة النارية بسرعة، لتكونت حلقة نارية حمراء اللون. والفارق هو أنّ الحلقة الأولى ثابتة، بينما الثانية تنشأ نتيجةً للحركة، وإلّا فإنّ الحلقتين متساويتان من حيث تكوين حلقة نارية في الفضاء.

لذلك، فإنّ الخطأ الذي نمتلكه لا يكمن في مشاهداتنا ورؤيتنا، بل هو حصيلة التفسير الخاطئ للحس، ولا يكمن في الحسّ نفسه. بعبارة أدقّ، إنّنا اعتبرنا الحلقة النارية الناشئة من الحركة السريعة للمشعل حلقة ثابتة. ولهذا، فإنّ الخطأ يكمن في تفسيرنا، وليس في حِسِّنا.

ففي مثال السراب، أي عندما تنظر من بعيد، فإنّ ما يبدو للنظر هو انعكاس للنور من على سطح مضيء. سطح مضيء يجسّم اللون

الأزرق في أعيننا. وممّا لا شك فيه أنّ نورًا كان يوجد هنالك، وكان له انعكاس، وكان يجسّد لنا من بعيد لونًا أزرقَ.

كلّ هذه الأشياء لها واقع. أمّا الشيء الخطأ فهو أنّ ذهن الإنسان العطشان يَعتبر ذلك النور ماءً.

إنّ انعكاس النور، والسطح العاكس للنور، واللون الأزرق للسماء...، كلّ هذه الأشياء كان لها واقع، وإنّ الشيء الذي لم يكن له واقع هو أنّ هذه الأشياء كانت قادرة على أن تحصل من الماء أو من الرمال أيضًا، وإنّنا اعتبرنا ذلك الشيء ماءً، وذلك لعادةٍ فينا، أو لرغبتنا في الماء.

إذًا، أين يكمن الخطأ؟ الخطأ يكمن في تفسير تلك الصورة الحسية، إذ لا وجود لأي خطأ في الصورة الحسية نفسها.

على سبيل المثال، عندما تتواجد نقطة مضيئة في الفضاء، ونشاهدها بأنفسنا، فإنّنا لم نخطئ؛ لأنّنا نرى نقطة مضيئة. وبما أنّها بعيدة، فإنّنا نتصورها صغيرة! لكن إذا حصلنا على معلومات أكبر، فإنّنا سنفهم بأن هذه النقطة المضيئة هي أكبر من مساحة الكرة الأرضية. وفي الحقيقة، إنّنا لم نكن مخطئين عندما نرى النجوم من بعيد بأحجام صغيرة، أي بهيئة نقاط مضيئة.

وإذا تناولنا شيئًا حلوًا ولذيذًا فور غسلنا لأسناننا بالمعجون، فإنّنا نشعر بمرارة ذلك الشيء، وهذا واقع بحدّ ذاته. إذ إنّ تركيبًا كيميائيًا مُرًّا يحصل من خلال تفاعل بقايا المعجون بين الأسنان مع المواد

الحلوة المذاق. في حين أنّنا في تلك الحالة نعتقد بأنّ السبب يكمن في الطعام لكونه مُرًّا.

لكنّ المسألة هي شيء آخر؛ حيث إنّ مادة مُرَّة قد نتجت عن تفاعل بقايا المعجون مع عنصر من العناصر المكونة لذلك الطعام، وهي مُرَّة في الواقع. في حين أنّنا تصوَّرنا بأنّ الطعام مُرٌّ.

ولذلك، فإنّ الخطأ لا يكمن في الحسّ، بل في تفسيرنا لما حصلنا عليه قياسًا بالواقع العيني. فعندما ندخل خشبة مستقيمة في الماء، فإنّ أشعة النور التي يكون انعكاسها أشبه بالأشعة المنكسرة، وتبدو لنا منكسرة فإنّها تكون منكسرة فعلًا.

والحقيقة هي أنّ هذه النقاط المكونة لشعاع منكسر موجودة في تلك النقطة من الفضاء التي ينعكس النور فيها. في حين أنّنا تصورنا بأنّ الخشبة هي المكسورة. فالخشبة ليست مكسورة؛ حيث إنّ أشعة الضوء المنعكسة من الخشبة هي التي تقوم بإحداث خط منكسر في الفضاء.

إذًا، فإنّ ما يحصل عليه الحس في جميع هذه الحالات يعتبر واقعًا وليس خطأً، فالخطأ يتمثل بتفسيرنا الخاطئ للصورة التي نشاهدها.

وإذا فهمنا أين يكمن الخطأ، فسنكون قادرين على اكتشاف السُّبل الرامية إلى الحيلولة، دون وقوعه مجددًا. ولو كنّا نتصور بأنّ الخطأ يكمن في الحسِّ، لكنّا دققنا أكثر لئلّا نكون على خطأ في مشاهدتنا للأشياء. لكن إذا دقّقنا بشكل أكبر، وقمنا بتنظيف أعيننا، فإنّنا نرى

الخشبة مكسورة. وهكذا نرى السراب ماءً، لكنّه في الواقع ليس إلّا انعكاسًا للنور.

ولذلك، فإنّ النقص لا يكمن في العيون لكي نعالجها، بل في أذهاننا التي تفسر هذه الحالات بشكل صحيح، وتخطئ فيه.

وعلى هذا، يجب إصلاح الذهن قبل أيّ شيء آخر.

وإليكم مثالًا آخر حول اليرقان: لنفرض أنّ إنسانًا ما مصابٌ باليرقان. واليرقان يشبه بقايا المعجون بين الأسنان؛ أي إنّ الشخص المصاب باليرقان لن يرى هذه اللوحة بلون أخضر، إذ إنّه يرى لونًا أصفر. لكن ما السبب؟

الجواب: إنّ أشعة صفراء تظهر أمام عين الشخص المريض نتيجةً لليرقان، حيث إنّ الأشعة التي تصطدم بذلك الشيء الأصفر اللون المحيط بالعين تعطي لشبكيّته ما تحسُّ به عين سالمة عند رؤيتها لشيء أصفر اللون.

وهذا الأمر يحدث نتيجة لعبور الأشعة من ذلك الشيء الأصفر اللون المتواجد حول العين. وهنا، فإنّ النقص يكمن في تفسير الحسّ؛ أي إنّ الشخص المريض يعتبر الأشعة نابعة من سطح اللوحة، في حين أنّ هذه الأشعة لم تعبر بشكل نقيّ، بل عبرت من جسم أصفر اللون. وبذلك، يتّضح لدينا مرة أخرى أنّ حاسة البصر لم ترتكب أيّ خطأ.

ولمعالجة هذه الأخطاء، نستعين في بعض الأحيان بحاسة أخرى.

يقول القرآن ما معناه: إنّ ملكة سبأ المعروفة ببلقيس عندما

جاءت للقاء سليمان عليه السلام، فإنّهم أشاروا إلى قصر زجاجي لتدخله. وكان زجاج القصر من النوع الشفاف؛ بحيث إنّ الملكة عندما أرادت أن تدخله تصوَّرت أنّه ماء، وأنّ عليها أن تعبر من الماء، اعتقادًا منها بأنّ هذا الأمر يدخل ضمن رسوم الشخصيات؛ بحيث يجب على الإنسان أن يعبر من الماء أوّلًا! ولذلك لملمت أطراف ثوبها لكي لا تبتلّ بالماء، لكنّها أحسَّت بأنّها ارتكبت خطأ، إذ لم يكن هنالك ماء.

إنّ عينها رأت سطحًا أشبه بسطح الماء، فاعتبر ذهنها ذلك السطح ماءً، لكنّ رجلها (حاسة اللمس) أخبرتها بأنّها لم تلامس ماءً. وعلى الفور، قام ذهنها بتغيير استنتاجه بعد أن تأكّدت أنّ الذي رأته بصورة ماء كان - في الواقع - زجاجًا.

وعلى هذا الأساس، يمكن من خلال الاستعانة بحاسة أخرى، إصلاح الخطأ الذي يرتكبه الذهن. ففي ما يتعلق بالمثال الذي ضربناه حول الخشبة، نقول إنّنا لو أدخلنا أيدينا في الماء، ولمسنا الخشبة لرأيناها مستقيمة غير مكسورة.

لكن هل إنّ الخطأ يكمن في الحس أو في التفسير؟

لنقم في الوهلة الأولى بإصلاح ذلك الخطأ. إنَّ الخطأ لم يكن في الحسِّ، ويجب علينا عدم استخدام عبارة «أخطاء الحواس» بعد اليوم؛ لأنَّ الخطأ يكمن في تفسيرنا لما حصلنا عليه بواسطة الحواس.

وعلى هذا الأساس، يمكن إصلاح أخطاء الذهن في الإدراكات المكتسبة

عن طريق المشاهدة. وإنّنا لا نستطيع من خلال الاستعانة بالمشاهدة نفسها من جهة، وعمل الذهن من جهة أخرى، أن نحصل على إدراك حسيّ قطعي وواضح. ولذلك نقول إنّنا لا نستطيع أن نتأكّد من صحة إدراك مكتسب عن طريق حاسة ما، إلّا بمعونة إدراك آخر ناتج عن حاسة أخرى. ونستطيع حينذاك أن نحصل على إدراك حسّي ونظري موثوق.

إذًا، ففي الحالات التي يكون فيها إدراك حسي غير قابل للتقييم والاختبار بواسطة حاسة أخرى، فلا يمكن - آنذاك - الحصول على مشاهدة قابلة للثقة.

بعبارة أخرى، إنّ الأشخاص الذين يؤكّدون على أخطاء الحواس، ويريدون أن يزرعوا الشك في نفوس الناس، ابتداءً من هذه النقطة، ويدَّعون أنّ الإنسان لا يصل إلى اليقين، حتّى عن طريق الحسّ، فإنهم يصرّحون قائلين: إنّنا لو استطعنا أن نستعين بحس آخر لمساعدة حاسة أخرى، فإنّنا سنحصل - بلا شكّ - على إدراك صحيح وواضح وقطعي، وإلّا فإنّنا سنواجه العكس.

والآن، يتحتّم علينا أن نتحدّى تلك الفئة بهذا الأسلوب. وقبل كل شيء، نسأل: ما هو لون اللوحة الموجودة أمامكم؟

الجواب: أخضر.

يمكن أن تكونوا مخطئين في تصورّكم. لذا افتحوا أعينكم جيّدًا، واختبروا أذهانكم بدقة، وتأكدوا من لون اللوحة. تقدّموا إلى الأمام،

انظروا من بعيد، فَسَترون اللوحة بلون أخضر. ابذلوا جميع المساعي للتأكّد من لون اللوحة. ومن البديهي أن جميع هذه المساعي لا تملك إلاَّ طريقًا واحدًا، ألا وهو استخدام العين.

هل تستطيعون أن تستخدموا حاسة أخرى لتتعرّفوا على لون اللوحة. وهل توجد - حقًّا - حاسة أخرى لتساعدكم في هذا المجال؟

والآن أسألكم: هل إنّ اليقين الذي حصلت عليه ملكة سبأ هو أكبر من يقين منهاجكم في التعرف على لون اللوحة؟

بالنسبة إليّ، إنّ اليقين من أنَّ لون اللوحة الموجودة أمامي هو أخضر، لا يتباين مطلقًا مع اليقين الذي أحصل عليه من خلال إدخال يدي في الماء لمعرفة استقامة الخشبة، أو اليقين الذي حصلت عليه الملكة بعد أن تأكدت بواسطة رجلها من عدم وجود ماء هناك.

إنَّ ملكة سبأ قد أزالت خطأ تفسيرها بواسطة إدراك حسي آخر؛ أي ذلك الإدراك الذي أخبرها بعدم وجود الماء (ولم يكن ذلك الإدراك الحسي سوى الرجل)، إذ إنّ العين كانت قد أخبرتها بوجود الماء. فهل إنّ الشيء الذي منحها اليقين كان متكوّنًا من حسَّين أم من حسٍّ واحد؟ أيّهما؟

الجواب: كان يتكون من حسٍّ واحدٍ. إذ إنّ ملكة سبأ اتخذت حاسة اللمس ملاكًا لإثبات بطلان الإدراك الحسي الذي حصلت عليه بواسطة العين. وكذلك الحال بالنسبة إلى الخشبة الموجودة داخل الماء، فبواسطة حاسة اللمس نتعرّف على استقامة الخشبة، ونثبت بطلان تفسير العين لوضع الخشبة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الفئة المذكورة هي على خطأ؛ لأنّه يمكن التأكّد من ماهية الأشياء بواسطة حسٍّ واحدٍ، وحتى في الحالات التي تسمى بتركيب حِسَّين.

والحقيقة هي أنّ الإنسان يخطئ في تفسيره للإدراكات المكتسبة بواسطة الحس والمشاهدة، ويجب اكتشاف سبيل تجنّب الوقوع في الأخطاء. وإنّ الذين يتصورون أنّه يمكن من خلال تركيب الإدراكات الحسية الحدّ من أخطاء الذهن في تفسيره للصور الحسية، فهم خاطئون.

ونقول: إنّ الإنسان يستطيع بواسطة المشاهدة العينية أن يحصل على إدراكات قطعية وبيِّنة من عالم العين. وإنّه في بعض الأحيان - وليس على الدوام - يخطئ في تفسيره لهذه الإدراكات.

ولذا يلزم على الإنسان اكتشاف السبل الرامية إلى الحدّ من الأخطاء التي يرتكبها ذهنه عند تفسيره للصورة التي يحصل عليها بواسطة الحواس. بعبارة أخرى، إنّ الإنسان يحصل - بلا شك - على إدراكات صحيحة بواسطة المشاهدات العينية والحسية. لكنّ الذهن يخطئ في بعض الأحيان عند تفسيره لهذه الصور الذهنية المكتسبة عن طريق المشاهدة الحسية. ولذلك يلزم اكتشاف الوسيلة المناسبة للحدّ من الخطأ في التفسير الحسي. وإذا كان هناك من يقول إنّ السبيل الوحيد لاكتشاف الخطأ في الحواس يتمثل بالاستعانة بحاسة أخرى، أو حاستين أخريين، فإنّ كلامه هذا يبقى ناقصًا؛ لأنَّ اكتشافنا لخطأ حاسة بواسطة حاسة أخرى لا يعني سوى الاتّكاء على الحاسة الثانية. وأكبر دليل على

ذلك هو المثال المضروب حول الخشبة الموجودة في الماء، أو قضيّة ملكة سبأ. ولنرجع الآن إلى اللوحة الموجودة أمامنا.

إنَّ الشخص الذي يدرس الفيزياء يفهم عدم وجود لون أخضر مطلقًا، إذ إنّ اللون الأخضر عبارة عن حدٍّ معينٍ من أشعة النور؛ بحيث لو ارتفعت هذه الأشعة أو انخفضت، فإنّ اللون سيتغيّر.

والحقيقة، أنّ اللون ليس له واقع، وأنّ الشيء الذي له واقع هو عبارة عن مقدار أشعة النور التي تشعّ على السطح. فعندما ترتفع الأشعة وتنخفض، فإنّنا نحصل على اللون الأخضر والأحمر وبقيّة الألوان الأخرى.

الجواب: لا يغيّر من الموضوع شيئًا.

إنّنا لو درسنا الفيزياء لفهمنا بأنّ الألوان هي كيفيّات ناتجة عن الكميات، وأنّ هذه الكيفيات ليست أصلًا، وتشكّل الكمية العددية لأشعة النور، منشأ رؤيتنا للّون الأحمر والأصفر، والأزرق، والأبيض والأسود، إلخ. وكذلك الحال بالنسبة إلى اللون الأخضر. فهل يغيّر من الموضوع شيئًا؟

إنّنا مهما فعلنا، فإنّ لون اللوحة سيبقى أخضر، وليس لونًا آخر. وكلّ ما في الأمر هو أنَّ أذهاننا كانت ترى كيفية اللون الأخضر، كيفية متجسّمة على سطح اللوحة (هكذا كان تفسيرها). لكنّنا نقول الآن إنّ القضية ترجع إلى كيفية ناشئة عن تداخل عدد معين من أشعة النور مع حاسة البصر.

حسنًا، لكنّ الموضوع لم يتغيّر.

وإذا قيل: إنّ هذه اللوحة لا تحتوي على مقدار معيّن من أشعة النور التي تعكس اللون الأزرق مثلًا، فإنّنا لا نشكّ في هذا القول. فالعبارة تغيّرت، لكنّ الموضوع واحد، واللوحة خضراء اللون.

هل طلبنا من الصَّبَّاغ أن يستعمل اللون الأسود لتلوين اللوحة أم اللون الأخضر؟

الجواب: اللون الأخضر.

نحن لا نشكّ في هذا الجواب، ونحن لا نشكّ باستخدام الصبّاغ للون الأخضر لتلوين هذه اللوحة.

إنَّ هذه التحقيقات والدراسات والمطالعات الممتعة والمهمّة حقًا يجب أن لا تجرّنا من مبادئ اليقين إلى عالم الشكّ. فالمبادئ اليقينية باقية على حالها، حيث إنّنا فهمنا أنّه يمكن بواسطة الحواس - حتى في الحالات التي لا يمكن فيها أن نستخدم حاسة أخرى لتقييم الإدراكات المكتسبة بواسطة حاسة ما - اكتساب إدراكات واضحة وقطعية.

النتيجة: إنّ البحوث الفيزيائية الخاصة باللون وحدوده، وأصالته، وعلاقة الكمية بالكيفية، لا تستطيع أن تؤثّر على النتيجة التي حصلنا عليها في بحثنا.

وعلى أيّة حال، فإنّنا توصلنا إلى النتيجة التالية، وهي أنّنا نستطيع بالمشاهدات العينية أن نكتسب إدراكات غير حقيقية وواضحة، وقابلة للثقة، سواء في حالة الاستعانة بحاسة أخرى لا ثبات صحة أو بطلان

الإدراكات الحسية لحاسة ما، أم في عدم توفر مثل هذه الإمكانية.

مثال: إنّنا نرى اللوحة بلون أخضر، ولا نشكّ في هذه المسألة مطلقًا؛ أي لا نشك في استخدام اللون الأخضر لتلوين اللوحة.

فهل هناك من يشكّ - بعد كلّ هذه التحقيقات - في الإدراكات القطعية، والواضحة لجزء من المشاهدة؟

وهذه هي النتيجة الأولى لموضوع بحث الأساليب. إنّنا سنصل بعونه تعالى إلى مرحلة يجب أن تستند فيها أساليبنا على هذه الأنواع من اليقين. ولو استطاع أصحاب النفوس المريضة سلب هذه الأشياء منّا، فلن نعرف ماذا سيكون مصيرنا.

وحينذاك لن يستطيع المنطق الأرسطي أو المنطق الديناميكي، ولا المنطق العلمي والرياضي والتجريبي أو الإستاتيكي والصوري والمادي أن تعالج مشكلتنا. إذ إنّه يلزم علينا في الوهلة الأولى أن نبيّن هذه المسائل.

إذن يجب علينا قبل خوض تلك البحوث أن نطرح أصل البحث ونواصل بحثنا فيه. وإذا كنتم تشعرون أنّنا تقدّمنا إلى الأمام، واكتسبنا إدراكات صحيحة، فإنّكم تستطيعون من هذه اللحظة أن تتنبؤوا بوصولنا إلى نتائج قطعية في ختام بحثنا.

الفصل السادس: حدود العلوم التحليلية هي حدود لمعارف الذهن

ذكرنا في موضوع أخطاء الذهن أنّنا نحصل من خلال المشاهدات العينية على إدراكات ومعارف، لكنّنا في الوقت نفسه، نقع في بعض الأخطاء. ثمّ واصلنا بحثنا لنرى أين يكمن الخطأ؟ هل إنّ الحواس هي التي تقع في الخطأ؟ أم إنّ الذهن هو الذي يخطئ عند تفسيره للإدراكات الحسِّية؟ وقد خرجنا من بحثنا السابق بالنتيجة التالية وهي: إنّ الخطأ يكمن في التفسير الحسي. وعندما نفهم أين يكمن الخطأ، فمن الطبيعي أنّنا سنستطيع أن نكتشف السبل الكفيلة بالحدّ من الوقوع في الأخطاء.

لقد قلنا إنّ الاستعانة بحواس أخرى هي من جملة السبل الكفيلة بمعرفة الأخطاء، وضربنا مثالًا حول ظاهرة الانكسار وقلنا: لو وضعنا خشبة داخل الماء، ونظرنا إليها، لرأيناها مكسورة، لكن لو لمسنا الخشبة، لاتّضح لنا بأنّها غير مكسورة.

إذًا، فالخشبة لم تكن مكسورة، إذ إنّنا علمنا بعد المطالعات الفيزيائية بأنّ الانكسار كان في أشعة النور.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الاستعانة بحواس أُخرى تمكّننا من التعرف على أخطاء أذهاننا في تفسيرها للإدراكات الحسّيَة، ونسمِّي هذه العملية بـ «التجربة». فعندما نقول: لنستخدم أيدينا ونرَ هل إنّ الخشبة مكسورة أم لا؟ فإنّنا في الحقيقة نقوم بتجربة؛ حيث نختبر صحة أو عدم صحة إدراكنا السابق، أي الإدراك المكتسب.

فكيف نحصل على اليقين؟

الجواب: بواسطة حاسة اللمس؛ فنشعر حينذاك بأنّ إدراكنا السابق لم يكن صحيحًا. إذًا، فإنّ التجربة تُسهِّل علينا الأَمر. وهذه التجربة هي مشاهدة، أي اختبار صحة أو عدم صحة مشاهدة ما، وذلك عن طريق الاستعانة بمشاهدة أُخرى.

والآن أريد أن أقول إنّنا نستطيع في المسائل الحسّيّة وتفسير الإدراكات الحسّية أن نستخدم المنهج التجريبي للحدّ من أخطاء الذهن، ونحن نؤيد أهمية المنهج التجريبي في هذا المجال.

ولهذا، فإنّنا نؤكّد في «بحث المعرفة» على فائدة التجربة الحسّية، وأهميتها ضمن حدودها. لكن لا ينبغي أن ننسى أنّ الشيء الذي يُستخدم في التجربة الحسّية والعينية لمعرفة الخطأ وأخطاء الذهن لا يتمثل بالحسِّ، بل بقدرة الذهن على التحليل والتركيب. فالذهن

هو الذي يأتي ويربط بين إدراك حسي سابق وإدراك حسي جديد، ثمّ يباشر بعملية التحليل والتركيب، ويقول إنّني أخطأت في المرة السابقة، ثمّ يبدأ بالبحث للتعرف على منشأ الخطأ ومكانه.

وفيما يتعلق بالخشبة التي توضع في الماء، نتصور بأنّ الخشبة مكسورة، لكن عندما ندخل أيدينا في الماء نراها غير مكسورة، وآنذاك تقوم أذهاننا بوضع الإدراك الحسي السابق بجانب الإدراك الحسي الجديد، وتقول إنّ التفسير الذي جئنا به حول الإدراك الحسي الأوّل يعني رؤية الخشبة مكسورة قد نُسب إلى الخشبة نفسها، وهذا خطأ، إذْ إنّ صورة الخشبة وهي مكسورة والتي تأتي للحسّ لا تتعلّق بالخشبة. لكن بماذا؟

الجواب: هذه هي بداية نشاط الذهن.

فالذهن يُلزم أن يدرس مسألة الرؤية في سياق مبحث أشعة النور، وفي سياق انعكاس أشعة النور من على سطح مرئي، وانكسار هذه الأشعة خلال عبورها من جسم آخر. ثم إنّ هذا الانكسار يوجد في تلك النقطة من الفضاء، التي تتكون فيها الصورة الفضائية للخشبة، بعدها ينتقل إلى شبكية العين.

وهذه الأعمال يؤدّيها الذهن. فهل يقوم الحس بمثل هذه الأعمال؟ وما العمل الذي يستطيع أن يؤديه الحس من بين هذه الأعمال؟

الجواب: إنَّ العين تساعدنا على الدوام، لكنّها لا تؤدّي العمل

بنفسها؛ لأنّ الذهن هو الذي يؤدّي العمل. الذهن الذي بإمكانه أن يحلّل ويستنتج، وأنّ أداته هي الحس.

إذًا، فالحس ليس إلّا أداة للذهن؛ لأنَّ القدر الأكبر من هذه المعارف يقع على عاتقه.

النتيجة:

إنَّ الأساليب التجريبية الصحيحة لها فائدة كبيرة للحدّ من أخطاء الذهن عند تفسيره للإدراكات الحسِّيَّة؛ إذ إنّ الذهن في مثل هذه الأساليب يزاول نشاطاته بمساعدة الحس. إلا أنّ الدور الأساس يقع على عاتق الذهن، وأنّ الحس ليس إلّا أداة في خدمة الفكر، وذهن الإنسان في عملية التحليل والتركيب والاستنتاج.

قلنا إنّ الذهن يقوم بعملية التحليل والتركيب والاستنتاج، ثمّ يشكّ في استنتاجه، بعدها يلجأ إلى تجارب عديدة؛ ليثبت صحة أو عدم صحة استنتاجه. وفي كلّ تجاربه، يلعب الذهن الدور الأهم ويستعين بالحواس لإتمام أعماله.

مثال: كان الاعتقاد السائد بين الناس هو أنّ الشمس ترتفع من نقطة على سطح الأرض، وتتحرّك نحو نقطة أخرى من الأرض، وتهبط فيها، وإنّ مكان الشمس يتغيّر خلال ساعات النهار. وكانوا يشعرون بأنّ محاذاة الشمس لهم، وللمنطقة التي يعيشون فيها تتغيّر باستمرار.

إنَّ الحس لم يكن مخطئًا هنا؛ لأنَّ وضع الشمس كان خلال ساعات النهار يتباين مع النقطة التي يعيشون فيها.

نحن لا نشكّ في هذا الكلام؛ لأنَّ أذهانهم كانت تفسِّر الإدراك الحسي. وبذلك كانوا يقولون إنّ الشمس تتحرك من المشرق إلى المغرب، وكذلك الحال بالنسبة إلى القمر، إذ إنّهم كانوا يرون أنّ القمر يسير من المغرب إلى المشرق. وعلى هذا الأساس، كانوا يقولون إنّ القمر هو الآخر يتحرك بدوره.

وبعد مطالعات جمَّة، توصّلوا إلى النتيجة التالية وهي أنّ هناك أفلاكًا تدور حول الكرة الأرضية، وأنّ الشمس تستقرّ على فلك من هذه الأفلاك، بينما يستقرّ القمر على فلك آخر، وتدور هذه الأفلاك في كلّ يوم دورةً حول الكرة الأرضية، بمساعدة الفلك الكبير - الفلك المسمى بالأطلس أو الفلك التاسع الذي يخلو من النجوم والكواكب. كما أنّ هذه الأفلاك تدور داخل نفسها، بالضبط كما تدور كرة كبيرة حول مركزها. وإنّ الأفلاك الثمانية الأخرى تتواجد داخل هذا الفلك الكبير، ويدور كلّ منها في الآخر. ونتيجةً للحركة اليومية للفلك الكبير الذي يحيط بجميع هذه الأفلاك، فإنّ الأخيرة تدور كلّ ٢٤ ساعة حول مركز الفلك الكبير.

وبهذه الفرضية جاؤوا وتابعوا مسألة الخسوف والكسوف، فرأوا أنّهم قادرون على حلّ المسألة، وأنّ الكسوف ينشأ - كما كانوا يتصورون - من استقرار القمر بين الشمس والأرض؛ أي إنّ القمر

يستقر أمام الشمس نتيجةً لحركته الداخلية، وبعبارة أخرى إنّ الغلاف الذي يستقر فيه ينزلق كلّ شهر مرَّة، كما أنّ الغلاف الذي تتواجد فيه الشمس ينزلق هو الآخر، ولكن ليس كلّ شهر مرَّة، وإنّما كلّ عام مرَّة. وعندما يستقر القمر أمام الشمس، فإنّه يحجب ضوءها عنَّا، فنقول آنذاك إنَّ كسوفًا قد حدث.

وعلى هذا الأساس، فإنهم كانوا يتنبؤون بحدوث الكسوف، وكانوا مثلًا يقولون إن كسوفًا سيحدث في المنطقة الفلانية بعد ثلاثة أعوام، أو عشرة أعوام، وفي اليوم الفلاني، والساعة الفلانية، وكانوا يتأكدون من صحة تنبُّئِهم بالتجربة؛ أي إنّهم اختبروا معلوماتهم بهذا التنبؤ، وأثبتت التجربة صحة تنبُّئِهم، فاتّضح لهم بأنّ تنبؤَهم كان صحيحًا.

لقد أرادوا بهذه التجربة أن يؤكدوا على صحة التفسير الذي جاؤوا به حول إدراكهم الحسي، وذلك بالشكل التالي: إنّ الشمس تتحرّك من المشرق إلى المغرب، بينما القمر يتحرك من المغرب إلى المشرق. وتنشأ هذه الحركة اليومية للفلك الكبير حول الأرض (الفلك التاسع الذي يخلو من النجوم والكواكب). كما أرادوا بهذا الكلام أن يؤكدوا على صحة عمل أذهانهم.

إذًا، فإنّهم اطمأنّوا بأنّ المسألة هي هكذا، أي إنّ الأرض ثابتة، وإنّ الشمس تستقر على أحد الأفلاك، بينما يستقرّ القمر على فلك آخر، وتتحرك الأفلاك الثمانية حول بعضها، لكنّها على أية حال تستقرّ في فلك أكبر يخلو من النجوم ويسمى عادة بـ«فلك الأفلاك». وإنّ هذا

الفلك يدور كل يوم حول مركزه المتمثّل بالأرض، وتتواجد الأرض في مركز فلك الأفلاك. وبعد كل هذا بدؤوا مرحلة الاختبار ليثبتوا صحة تنبُّئِهم.

لكن هل كان تصورهم صحيحًا؟

الجواب: لا، إنّهم كانوا على خطأ.

ما الذي وقع في الخطأ؟ هل هو الحسّ؟

الجواب: لا، إنّ الذهن هو الذي أخطأ.

لكن كيف أدرك هؤلاء الخطأ الذي وقعت فيه أذهانهم؟

الجواب: طالعوا كثيرًا، وإنّ التجارب المتعددة - مثل تجربة الباندول وبقية التجارب الأخرى - ساعدتهم لكي يشكّكوا في صحة تجربتهم. واستمروا في المطالعة وكسب المعلومات، وأخيرًا فهموا بأنّ التفسير الذي جاؤوا به حول إدراكهم الحسي كان خطأ من الأساس؛ لأنَّ مجموع العالم ليس هو الذي يدور حول الأرض كل ٢٤ ساعة، بل إنّ الأرض هي التي تدور حول نفسها دورة كاملة في كل يوم، وتبدأ الحركة من المغرب إلى المشرق.

إذًا، فإنّ الحركة لا تبدأ من المشرق إلى المغرب، وإنّما من المغرب إلى المشرق، وإنَّ ما يتحرّك ليس فلك الأفلاك أو الشمس أو القمر، بل إنّ الأرض هي التي تتحرك.

والسؤال المطروح هو: هل إنّ تجاربهم ومحاسباتهم العلمية السابقة حول زمان ومكان كسوف الشمس لم تكن صحيحة؟

الجواب: لا، لأنَّ كسوفًا قد حدث كما كانوا يتوقعون من قبل.

ولهذا نرى أنّ التنبؤ كان صحيحًا، إلّا أنّ التفسير كان خطأ. ففي الوهلة الأولى، كانوا يتصورون أنّ العالم بمجموعه يدور حول الأرض، لكنّهم اليوم باتوا يعلمون بأنّ الأرض هي التي تدور حول نفسها.

وعلى هذا الأساس، نستنتج بأنّ تفسير الذهن المحلل هذا ليس خطأ، وإنّ ما كان خطأ هو التصور السابق للذهن من أنَّ الأرض ثابتة، وأنّ الشمس هي التي تدور. والآن يفهم هؤلاء بأنّ القمر يقف حائلًا بين الأرض المتحركة والشمس الثابتة.

وجميع هذه الأمور تدعونا لاستخدام الذهن المحلل في المنهج التجريبي. فالحس يعتبر أداة للذهن المحلل في هذا المنهج.

وهنا أُريد أن أقول إنّه يلزم على البعض أن لا يتصور بأنّنا نبيِّن معجزة الحس في المنهج الحسي والتجريبي. لا، ليس هكذا.

الجواب: قابلية الذهن ومعجزته، الذهن المحلل الذي يتمكن من وضع الحسّ في خدمة نفسه. نعم، نريد أن نبيِّن ذلك.

إذًا، فإنّ جميع القابليات هي من اختصاص الذهن المحلل.

ويجب أن لا ننسى بأنّنا نستند إلى المنهج التجريبي في بحثنا هذا

الخاص بالإدراكات الحسِّيَّة، ولا يتصور البعض بأنّ المنهج التجريبي هو من اختصاص «فرانسيس بيكون». كما يلزم عدم التصور أنّه تمّ خلال القرون الخمسة الماضية الاستناد إلى المنهج التجريبي.

إنَّ الأشخاص كافّة الذين لهم معرفة بتاريخ العلم والفكر البشريين يعلمون جيدًا أنّ أرسطو كان يلجأ إلى المنهج التجريبي في المجالات التجريبية. كما أنّ ابن سينا كان هو الآخر يلجأ إلى المنهج نفسه في البحوث الخاصة بالمشاهدات والمطالعات العينية الحسِّيَّة.

وخلاصة القول، إنّ المنهج التجريبي ليس من اختصاص «بيكون» فقط؛ حيث يلزم أن نعرف المسائل التي كان يستند إليها هذا الشخص، وإلّا فإنّ المنهج التجريبي كان متداولًا في عمل أرسطو وأمثاله من المفكّرين.

والمسألة الأخرى التي أودُّ الإشارة إليها هي أنّ تأثير المنهج التجريبي يكمن في مجال العلوم التجريبية. وإذا أراد البعض أن يعمّم هذا المنهج، ويقول إنّه لا يوجد هناك منهج آخر للحدّ من أخطاء الذهن سوى المنهج التجريبي، فإنّه على خطأ. لماذا؟ لأنّ الناس يستخدمون أذهانهم المحللة في المجالات الفكرية الأخرى، في حين أنّ الحس لا يلعب أيّ دور في تلك المجالات مثل العلوم الرياضية.

مثال: عندما نحلُّ مسألة هندسية، فإنّنا نتوصل إلى نتيجة ما، لكنّنا في بعض الأحيان نريد أن نتأكّد من صحة النتيجة التي خرجنا بها أو

عدمها. فما الوسيلة التي نستعين بها في هذا المجال؟ هل نستعين بالحس؟

الجواب: لا.

وإليكم مثالًا أبسط: عندما يباشر محاسب البنك أعماله، فإنّه يبدأ بدفع أو استلام النقود. وعندما ينتهي من العمل، فإنّه يريد أن يتأكد من قوائم الاستلام والدفع، ومحتويات الصندوق. فإذا كان المجموع ينقصه ريالان أو أضيف إليه ريالان، فكيف يحلّ هذه المسألة؟ هل يبدأ بجمع وطرح وتقسيم الأرقام من جديد؟

لا، لو فكَّر قليلًا لتذكّر أنّه لم يدفع ريالين إلى أحد الأشخاص، وذلك لعدم وجود ريالين لديه. ولكي يكون قد أدّى عمله بصورة جيدة- عليه أن يستخرج الريالين من المجموع. فهل إنَّ حلّه للمسألة يأتي عن طريق التجربة الحسية؟ أم عن طريق بعض الأمور الذهنية؟ أيّهما؟

الجواب: إنّه يقوم بعمل ذهني ولا حسي. ففي مثل هذه الحالات، قد يكون ذهن الإنسان بدرجة من القوة؛ بحيث لا يحتاج الإنسان لاستخدام القلم والورق، بل إنّه يحل المسألة في ذهنه. ولذلك، فإنّ الإنسان في بعض الأحيان لا يستخدم القلم والورق في الحسابات البسيطة.

ونحن نقوم بهذا العمل في أكثر المسائل الرياضية المعقّدة. ففي العلوم الرياضية، يبدأ الذهن بالعمل للتعرف على الأخطاء.

وهنا، فإنّ الخطأ لا ينشأ من الحس؛ لأنَّ الذهن هو المخطئ وهو الذي يكتشف الأخطاء، ولكن بالأساليب الرياضية، لا الحسِّيَّة أو التجريبية.

لقد قلنا مسبقًا إنّ الأساليب التجريبية تلعب دورًا مفيدًا للحدّ من أخطاء الذهن في مجال علاقته مع الحس، وإنّ الذهن يستعين بالحس في المنهج التجريبي. لكن لا يشعر المحتكرون الفكريون أنّهم حقّقوا فوزًا بكلامنا هذا، ويقولون إنّنا أكدنا مرارًا بأنّ المنهج التجريبي هو الكفيل بحلّ مسائل المعرفة إلى درجة أنّ هؤلاء قد اتفقوا معنا في هذا المجال.

لا، إنّنا وأسلافنا كنّا نقبل هذه المسألة من زمن بعيد، وليست هناك مسألة جديدة في البين. والفارق هو أنّ هؤلاء قد أخطؤوا. فنحن كنّا نقول إنّ حدود المعرفة لا تنحصر في التجربة أو في الحس فقط. كما أنّ أسلوب المعرفة وأسلوب الحدّ من الأخطاء في المعرفة لا ينحصران بدورهما في المنهج التجريبي، إذ إنّنا نملك أساليب ذهنية أخرى من مثل العلوم الرياضية التي يؤمن بها التجريبيون (من الضروري أن نعرف بأنّ الاعتقاد السائد في أوروبا - كان وما يزال - هو أنّ العلوم الرياضية تستطيع أن تمنحنا إدراكات قابلة للثقة).

لذلك يلزم على أفراد البشر إرجاع العلوم الحسِّيَّة والتجريبية إلى العلوم الرياضية. وقد قاموا بهذا الأمر فعلًا.

واليوم، فإنّنا نكتشف أكثر الأخطاء المختبرية بواسطة إعادة النظر

في الحسابات الرياضية، لا بواسطة تكرار تلك التجارب. لماذا؟ لأنّنا نتصور بأنّ العلوم التجريبية قد تبدّلت إلى علوم رياضية.

ونتيجة للتنسيق بين العلوم الرياضية والعلوم التجريبية، فإنّنا نتعرَّف على أكثر الأخطاء المتعلقة بالتجارب، عن طريق إعادة النظر في الحسابات الرياضية.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الأسلوب الثاني يتمثّل بالأسلوب الرياضي؛ كالهندسة، والحساب، والجبر، وبقية العلوم الأخرى المتفرّعة عن هذه العلوم الثلاثة، أو بالأحرى عن علمَي الهندسة والحساب؛ لأنَّ الجبر هو في الحقيقة نوع من الحساب.

إذًا، اتّضح لنا بأنّ الأسلوب الخاص للحدّ من الأخطاء لا يقتصر على التجربة والأساليب التجريبية فقط.

- **حدود العلوم التحليلية هي حدود لمعارف الذهن**

الآن نريد أن نذهب أبعد من ذلك، فعندما يكون العبء الرئيس للمعرفة على عاتق الذهن المحلّل، فإنّ الذهن المحلّل سيكون له، في خارج حدود العلوم الحسِّيَّة والتجريبية والعلوم الرياضية، حدود للمعرفة، ألا وهي حدود العلوم التحليلية.

وهنا أسألكم: كيف يمكن لنا من خلال الدقة الأكبر في الأساليب التحليلية أن نجعل من التعاريف الموجودة في العلوم الرياضية أكثر دقة في علم الهندسة؟

الجواب: نحن لدينا سلسلة من الإدراكات والمعارف التحليلية، وإنّ أذهاننا خارج حدود الإدراكات الحسِّيَّة والمسائل المتعلقة بالأعداد والأشكال الهندسية، لها جملة من الإدراكات.

إنَّ التحاليل التي كان يقوم بها «هيغل» في مجال فلسفته الوجودية لم تكن مسائل رياضية، ولا مسائل حسية.

هذا بالنسبة لهيغل، لكن ماذا كان يفعل ماركس في تحليلاته حول المسائل المختلفة؟ وأيّ شيء كان يستخدم؟

الجواب: كان يستخدم ذهنه لدراسة ما وضعه المحقّقون تحت اختياره حول تاريخ البشر في مجال تكامل آلة الإنتاج، وإقامة علاقة بين تكامل الآلة والتكامل الاقتصادي والثقافي للبشر، ومن ثمّ عَرض قانون جديد حول المجتمع.

هل إنّ مسائل ماركس قابلة للاختبارات التجريبية؟

نحن نعلم أنّ مسائل علم الاجتماع غير قابلة للاختبارات التجريبية بمثل هذه السهولة. وهل إنّ ماركس وصل إلى هذه النتائج عن طريق الأساليب الرياضية، وإعادة النظر في المحاسبات العددية، أو بواسطة حلّ مسألة الأشكال الهندسية؟

الجواب: لا، إنّه استخدم ذهنه، وإنّه لم يأتِ بنظريته عن طريق التجربة، أو المحاسبات الرياضية، بل عن طريق ذهنه الذي يقيم في البداية علاقة، ثمّ يرى عدم وجود علاقة منطقية بين المقدمات

والنتائج، ومرةً أخرى يأتي بفرضية جديدة، ويقيم علاقة أخرى، إلى أن يتوصل إلى نتيجة مطلوبة.

ومن الضروري أن نشير إلى أنّنا لا نريد هنا أن نبحث في صحة أو عدم صحة ادّعاءات ماركس.

وخلاصة القول، إنّ الأعمال التي يقوم بها المحققون وعلماء الاجتماع وأمثالهم هي أعمال ذهنية في كثير من الأحيان. بعبارة أخرى، عندما يقيم الذهن علاقة بين المقدمات والنتائج، وتثبت هذه العلاقة صحتها خلال هذه العملية الفكرية، فإنّنا نقتنع حينذاك بأنّ أذهاننا عملت بشكل صحيح. لكن عندما نرى أنّ هذه العلاقة لم تسفر عن نتيجة، فنفهم آنئذ بأنّ أذهاننا لم تعمل بشكل صحيح. وبذلك نلجأ إلى فرضية ثانية بل وثالثة ورابعة و...، إلى أن نخرج بنتيجة منطقية من دراستنا لمسألة ما. لماذا؟ لأنَّ إمكانية التجربة تكاد تكون معدومة في المسائل الاجتماعية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل هناك من يستطيع أن يشاهد في عصره الإقطاعية وهي تنمِّي البرجوازية المحلية في داخلها لتخوض هذه البرجوازية صراعًا ضدها وتقضي عليها؟ أم لا إطلاقًا؟ أم نادرًا ما يحصل هذا الأمر، ولن يستطيع أن يجرّب هذه المسألة سوى الأشخاص الموجودين في المجتمع خلال مرحلة الانتقال من الإقطاعية إلى البرجوازية المحلية؟

من الطبيعي أنّه بعد ظهور الرأسمالية العالمية أنّ إمكانية تجربة البرجوازية المحلية تكون معدومة. يعني لو كانت هناك مجتمعات إقطاعية، وكان هناك وجود للرأسمالية التابعة التي تعتمد على الرأسمالية العالمية، فإنّ إمكانية تجربة البرجوازية المحلية أو الرأسمالية غير التابعة ضد الإقطاعية تكون معدومة أو موجودة ولكن بنسبة قليلة.

إذًا، فإن العبء الرئيس في بعض المسائل؛ كالمسائل الاجتماعية، يكون على عاتق الذهن، وإنّ الأساليب يجب أن تكون أساليب تحليلية وصحيحة.

يقول ماركس: «إن المنهج التحليلي هو منهج ديالكتيكي». وإنّنا سنرى في الفصل الأخير الذي يلي هذا الفصل ما هي الديالكتيكية؟ وهل إنّها شيء جديد أم قديم؟ وماذا تعني المادية الديالكتيكية؟ وسنصل بعونه تعالى في ختام بحثنا إلى النتيجة النهائية المطلوبة.

الفصل السابع: قانون الديالكتيك

فهمنا من أبحاثنا السابقة:

١. أنّ الإنسان موجود له ذهن، يقيم بواسطته علاقة مع العالم العيني تسمى بـ «العلم، والإدراك، والمعرفة». كما أنّه يقيم علاقة أخرى من هذا النوع بين نفسه وتصوراته (معرفة الذهن لنفسه).

٢. يقام جزء من هذه العلاقة بواسطة الحواس (الحواس الظاهرية والأعضاء الأخرى).

٣. إنّ نوعين من العمل يتمّان من خلال هذه العلاقة الحسية (العلاقة التي تقام بواسطة الحس)، وهما:

أ- عمل فيزيائي: أي الأثر الذي تتركه العين على الأعصاب والأعضاء الحسية، والذي يعبر من المراكز الحسية ليصل إلى المراكز الرئيسية في الدماغ (مثل المركز السمعي والمركز البصري).

ب- عمل أكبر من العمل الفيزيائي: يتمثل هذا العمل بإدراك ذلك الأثر الحسي وتفسيره.

والآن، لإكمال هذه الخلاصة نقول: إنّ هذا الإدراك، وهذا التفسير، وإدراك الأثر الحسي هو عمل وواقع منفصل عن هذه العلاقة الفيزيائية. لماذا؟

الجواب: لأنّ الإنسان يستطيع بهذه الوسيلة أن يدرك بعض الأشياء التي قد لا يحصل عليها بالوسائل الفيزيائية.

لنضرب مثالًا: إنّ أعينكم التي لا تتعدّى مساحة الواحدة منها عشرة سنتيمترات ترى هذه الصالة الكبيرة بوضوح. وهذا يعني أنّ صورة الصالة التي تقع على أعينكم هي صغيرة.

والسؤال هو: كيف تستطيعون رؤية هذه الصالة التي يفوق حجمها حجم أجسامكم؟ وكيف تفهمون سعتها؟ وكيف تتمكنون من رؤية السماء التي تفوق مساحتها مساحة أجسامكم بملايين المرات؟

إنَّ إدراك هذه المساحة الكبيرة - التي تتجاوز حجم الإنسان - لن يستطيع أن يكون ذا علاقة بتلك الصورة - سواء الصورة الموجودة في الفضاء أم التي في أعينكم - وأيضًا الصورة التي تتكون في سلسلة الأعصاب، والتي تتجه فيما بعد إلى المركز البصري في الدماغ والأماكن الأخرى.

فلو تابعنا سير هذه الصورة من الناحيتين المادية والفيزيائية،

واكتشفنا تفاصيل هذا السير، لعلمنا حينذاك بعدم تناسب أي جزء من الصورة - من حيث الحجم - مع حجم الصالة والعالم والكرة الأرضية.

إذًا، لمّا كان الإنسان يفهم هذا الحجم ويدركه، فإنّ الفقرة (ب) ستكون عبارة عن: الإدراك الحسي، وفهم تلك الصورة الحسية، وتفسيرها والتي تتعدى جميعها نطاق الأعمال الفيزيائية التي تتمّ على الأعضاء الحسية.

٤. إنّنا نستطيع من خلال تحليل وتركيب هذه الإدراكات المكتسبة بواسطة الحس وما شابه ذلك، الحصول على إدراكات جديدة (عملية الاستنتاج).

والذهن هو الذي يعمل في هذا الاستنتاج (دور الذهن في الإدراك وفي إقامة علاقة إدراكية بين الذهن والعين).

وخلاصة القول، إنّ هناك إدراكات بديهية وأخرى نظرية. فأمّا البديهية فهي من النوع الأوّل، أي إنّ الإنسان لن يحتاج إلى عملية التحليل والتركيب للحصول عليها، بعبارة أخرى إنّه غير ملزم لاستخدام ذهنه. بينما لا يتمّ الحصول على الإدراكات النظرية إلا من خلال عملية التحليل والتركيب والاستنتاج.

٥. إنَّ هذه الصور - أي الصور الذهنية - تشكّل أحيانًا وسيلة للتعرف على «العين». وفي أحيان أخرى، نحصل على معلومات حول بعض الأشياء من دون الاستعانة بأية وسيلة كانت. بعبارة

ثانية، إنّ الصورة الذهنية لا تعتبر وسيلة للحصول على تلك المعلومات أو الإدراكات، مثل المعلومات التي نمتلكها حول أذهاننا. ولو أنّنا بذلنا الدقة، لفهمنا أنّنا منشغلون بالتفكير، وندرك هذا الأمر من دون الاستعانة بأيّة واسطة. فعندما يستطيع الذهن التعرف على شيء من دون الاستعانة بواسطة ما، فآنذاك يسمّى هذا العلم بالعلم الحضوري. لكن عندما يستعين الذهن بواسطة ما لإدراك شيء من الأشياء، فإنّ هذه العملية تسمى بـ«العلم الحصولي»؛ أي العلم الذي يكتسب عن طريق تكوّن صورة في الذهن، أو العمل الحاصل عن وساطة صورة ذهنية.

٦. تقيم أذهاننا نوعًا من أنواع علاقات المعرفة والإدراك. ففي بعض الأحيان، تعمل بشكل صحيح - بمعنى أنّها تدرك الواقع بشكل صحيح - بينما تخطئ في أحيان أُخرى. ونحن لا نشكّ في هذين الأمرين.

٧. المهم أنّ نعرف كيف يجب أن نعمل للحدّ من هذه الأخطاء؟

ولكي نتمكّن من الحد من هذه الأخطاء، سعينا في الوهلة الأولى لمعرفة مكان الخطأ.

كانت هذه جملة من المسائل التي تطرّقنا إليها فيما مضى. وما قمنا به إلى حدّ الآن كان ديالكتيكًا، أي إنّنا كنّا خلال بحثنا حول المعرفة منشغلين بالديالكتيك. أما الديالكتيك فيعني من

ناحية أصل الكلمة، مناظرات ومناقشات تحقيقية وهادفة. والآن أسألكم: هل كنّا فيما مضى نقوم بعملية الديالكتيك أم لا؟

لاحظوا أنّه توجد في اللغة الفارسية كلمة مطابقة لكلمة الديالكتيك. وهذا المصطلح له جذر عربي؛ أي إنّه مشتق من العربية، لكنّه متداول إلى حدّ ما في اللغة الفارسية، ويتمثل بكلمة «المباحثة». وكما نعلم، فإنّ «المباحثة» مشتقّة من «البحث»؛ أي التحقيق.

«﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾: لقد ورد في قصة هابيل وقابيل أنّ الله جلَّ بعث غرابًا ليبحث في الأرض بمخالبه، أو بمنقاره، بغية اكتشاف بعض الأسرار الكامنة فيها. إذًا، فإنّ البحث يعني التحقيق الرامي إلى كشف الأسرار، بينما المباحثة تعني تعاون شخصين من أجل البحث والتحقيق - التحقيق المشترك - وهذا هو عين الديالكتيك.

ومن الطبيعي أنّ المباحثة يجب أن تكون بهدف التحقيق، في حين أنّ الوضع الذي يسود البشرية في الوقت الراهن ليس إلّا جدالًا وتعنّتًا. ففي أكثر الأحيان، عندما يتناقش شخصان، فإنّ كلًّا منهما لا يستمع لما يقوله الطرف المقابل، بل ينتظر انتهاء حديثه ليبدأ هو الآخر حديثه. وأثناء حديث أحدهما، فإنّ الآخر ينشغل بترتيب كلماته في ذهنه؛ ليتمكن من مواصلة كلامه حال انتهاء حديث صاحبه. وعلى هذا المنوال،

يفعل الآخر الشيء نفسه وتستمر العملية بالتناوب. بعبارة أخرى، إنّ كلًّا منهما يريد إسكات الآخر. لكن هذا النوع من النقاش، أو بالأحرى هذا الجدل، لن يفيد ولا يرجى منه أيّ نفعٍ؛ أي إنّ الطرفين ليسا بصدد التحقيق في الحق والحقيقة؛ لأنَّ كلًّا منهما غير مستعد للاستفادة من كلام صاحبه بغية التوصل إلى نتيجة مطلوبة، إذ يفكّر أنّ الحق يتلخص بالشيء الذي يعيه هو.

لكنّ المباحثة أو المناظرة تعني تبادل الآراء حول مسألة ما. إنَّ المباحثة لها مراحل هي بالترتيب:

١- الإثبات: مثلًا إنّ لي كلامًا أعتبره صحيحًا، ولذلك أقوله لكم. فإذا كنتم تتفقون مع ما أقوله، فلا خلاف بيننا، ولن تكون هناك أية مباحثة، لكن إذا تحدّثتم بدوركم، فهذا يعني أنكم ترفضون جزءًا من كلامي أو كلّه.

فإذا كانت هناك مباحثة حقّة وليست جَدَلًا، فإنّ إثباتي ونفيكم يجب أن يسفرا عن نتيجة ثالثة تتضمن كمالات كلامي وكلامكم؛ أي إنّ النتيجة ستكون كاملة وشاملة. وبتعبير آخر، إنّني أقول كلامًا وإنّكم غير ملزمين بنفيه، بل تأتون بكلام آخر وتقولون إنّنا نريد بكلامك وكلامنا أن نصل إلى نتيجة مطلوبة، بل أكمل من كلامك وكلامنا، هكذا تكون المباحثة.

والآن لنوضح المسألة بهذا الشكل:

أ. الشخص الأوّل يقول كلامًا.

ب. الشخص الثاني يقول هو الآخر كلامه مقابل كلام الشخص الأول.

ج. الاثنان يصلان إلى نتيجة جديدة.

وفي بعض الأحيان، يتوقف النقاش عند هذا الحدّ. لكنّ النقاش ليس هكذا - على الدوام - فعندما يصل النقاش مثلًا إلى هذه المرحلة، فإنّ الاثنين يتناقشان من جديد ويصلان إلى نتيجة ثانية. وهذا المنوال إلى أن يصلا إلى نتيجة ثالثة ورابعة وخامسة و...، وتاليًا إلى نتيجة نهائية. إذًا، يكون طرفا النقاش منشغلين بالديالكتيك.

وفي اللاتينية، تتغيّر الأسماء، أي إنَّ ما يقوله الشخص رقم (١) يُسمّى Thesis؛ أي «الأطروحة»، وما يقوله الشخص الثاني يسمى Anti Thesis؛ أي «الطباق». بينما النتيجة أو التركيب الجديد يسمى «Synthesis» أي «التركيب»، وفي تعبير آخر: الإثبات، النفي، ونفي النفي.

وهذا التركيب الجديد يجد أمامه إثباتًا جديدًا، وتتكرّر العملية من جديد، فنحصل على تركيب ثالث ورابع، وعلى هذا المنوال.

وباعتقادنا أنّنا لو استخدمنا بدلًا عن كلمات: الإثبات والنفي، ونفي النفي، الكلمات التالية: الإثبات، مقابل الإثبات، تركيب الإثباتين. فإنّنا

سنكون قد عملنا بشكل أدقّ. ولو تعمّقنا في المصطلحات الآنفة لتأكّدنا من صحة أقوالنا.

ومثلما قلنا، فإنّ المتعارف عليه في الديالكتيك هو أنّ شخصًا ما يقول شيئًا، ويأتي آخر ويرفض كلامه، وتستمرّ هذه العملية دون أن يتوصّلا إلى نتيجة. غير أنّنا لا نعمل بهذا الشكل، بل نقول إنّ شخصًا ما يقول شيئًا، بينما يقول الطرف الآخر ما عنده من كلام، ثمّ يشعران أنّ أشياءً تكمن في كلامهما، وبذلك يتوصّلان إلى نتيجة مطلوبة، ويستمران في المناظرة أو المباحثة.

إذن يكون الإنسان منشغلًا بالديالكتيك في كلّ نقاش ومباحثة ومناظرة وتحقيق. فأرسطو كان له نوع من الديالكتيك، وهكذا الحال بالنسبة إلى ديالكتيك «فرانسيس بيكون» وديالكتيك «دكارت» وديالكتيك «كانت»، و«هيغل» و«فيورباخ»، و«ماركس» وأنواع الديالكتيكات التي أعقبت ماركس.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الديالكتيك ليس اسمًا خاصًّا بمذهب ما، لكنّنا لا ننكر أنّ المادية الديالكتيكية عبارة عن ديالكتيك يؤمن بالمادية؛ أي أصالة المادة التي تنفي كلّ ما هو ليس مادة. ومع ذلك، فإنّ هذا النوع له أنواع وأقسام أخرى. فالمادية الديالكتيكية لا تختصّ بمادية فيورباخ وماركس وأمثالهما، إذ إنّ جميع ماديّي العالم كانوا ديالكتيكيّين، فإنّه - في الواقع - يستخدم الديالكتيك بشكل واسع،

وذلك لطرح آرائه وأفكاره، كما أنّه يعرف بأب الديالكتيك في القرن الراهن، ومع ذلك فإنّه ليس ماديًا أو ملحدًا.

إذًا، فكلمة الديالكتيك ليست مرعبة كما يتصورها البعض، وليست غريبة، مثلًا إنّنا ديالكتيكيون منذ فترة طويلة لكنّنا كنّا نجهل ذلك. فباعتبارنا طُلابًا للعلوم الدينية، كُنّا نقضي معظم أوقاتنا في النقاش والمناظرة؛ أي الديالكتيك.

والآن، لنتطرق إلى أصل الموضوع هو أنّ بحوثنا وتحقيقاتنا ومناظراتنا المشتركة يجب أن تكون وفق منهج صحيح. فما هو هذا المنهج؟

وهنا تتباين آراء المذاهب حول هذه المسألة، فالتجريبيون يعتبرون التجربة الأساس الوحيد للحكم السليم والمقياس العالم.

لكن ما هو المنهج التجريبي؟

الجواب: إنَّ المعنى الكامل لهذا المنهج ينطوي على ما يلي:

١. المشاهدة: أي إنّنا نحصل على الوقائع من خلال استخدامنا للحواس.

٢. تحليل وتركيب ما نحصل عليه من خلال حواسنا، والحصول على أشياء جديدة من هذه المشاهدات (الاستنتاج).

٣. لكي نتأكد من صحة استنتاجنا، فإنّنا نقارن النتيجة الجديدة مع

الواقع العيني، وهذا هو عين التجربة. فلو كانت النتيجة مثبتة، فإنّ استنتاجنا يكون صحيحًا، وإلّا فإنّه خطأ.

لكن كيف هي علاقتنا بالمنهج التجريبي؟ هل هي وطيدة أم لا؟ وهل إنّنا نرفض المنهج التجريبي أو نتفق معه؟

نحن باعتبارنا متحرّرين فكريًّا، وقد حصلنا على هذا التحرر من خلال تربيتنا الإسلامية، فإنّنا نؤمن بهذا المنهج، وندعو لاستخدامه، كما ننظر إليه نظرة احترام. لكن:

- أولًا: إنّنا لا نحصر مجالات المعرفة في نطاق التجربة؛ لأنّنا نعتبر هذا المنهج مفيدًا في حدّ نطاق التجربة، لكنّ قسمًا من الإدراكات لا يتواجد - أساسًا - في نطاق التجربة. إنّه يتواجد - بشكل محض - ضمن نطاق التحليل والتركيب، مثل العلوم الرياضية والعلوم الفلسفية التي قلنا عنها إنّها تتواجد ضمن نطاق التحليل والتركيب. حتى إنّنا قلنا إنّ أكثر إدراكاتنا غير قابلة للتجربة. مثلًا: إنّنا نرى اللوحة الموجودة أمامنا بلون أخضر، فللتأكد من صحة هذا اللون، ليس هناك حلٌّ سوى استخدام العين. وهنا، فإنَّ الدقة في المشاهدة هي المطلوبة. ومن البديهي أن الإنسان يتصور في بعض الأحيان أنّه يرى اللوحة، بلون أخضر؛ لأنّ عدسات النظارة التي يضعها على عينيه هي خضراء اللون. وبذلك يضع النظارة جانبًا ليرى

بشكل صحيح. وممّا لا شك فيه أنه يقوم بالتجربة. لكن وعلى أي حال، فإنّ المنهج التجريبي ينحصر في نطاق التجربة.

- **ثانيًا:** لو تأكدنا من صحة استنتاجنا من مشاهداتنا بواسطة التجربة، فيلزم أن لا نفكر على الفور بأنَّ المسألة حتمية. إذ يمكن أن نقوم بمئة تجربة، وتظلّ المسألة غير حتمية. لماذا؟ لأنّ الجزم في العلوم التجريبية لا يصل - عادةً - إلى مئة في المئة.

إذًا، علينا أن نعي المسألتين التاليتين:

١. إنّ المنهج التجريبي له نطاق وميدان خاص لا نستطيع أن نستخدمه في مختلف الحالات.

٢. ليست له حتمية كاملة، أي مئة في المئة.

- ثالثًا: كما يلزم ملاحظة مسألة مهمة أخرى في العلوم التجريبية، وهي أنّ نتائج هذه العلوم حتى وإن وصلت إلى الحتمية، فلا لزوم لها أن تكون شاملة، بل إنّها في بعض الأحيان لها شمولية في النطاق الخاص بها. على سبيل المثال، تصوّروا أنّنا الآن نقوم بتجربة فيزيائية على الأرض ونستنتج قانونًا منها. ومهما كررنا التجربة، فإنّها تتكرر على سطح الأرض، وليس هناك أيّ دليل على تشابه نتيجة التجربة في الفضاء الخارجي. حتى وإن حصلنا على الحتمية والشمولية، فإنّهما تنحصران في نطاق الكرة

الأرضية. وعسى أن تعطي هذه المسألة نتيجة أخرى في مكان ثان (مثلًا في القمر). ونطلق على هذا الأمر اسم «النسبية».

إنَّ التجارب التي نقوم بها في مجال العلوم الطبيعية، تتمّ في جميع الأحوال في جو الأرض. ومن الطبيعي أنّ القضية تعود إلى الأزمنة التي لم يكن البشر فيها بعد قد وصلوا إلى الفضاء. والآن يستطيع أفراد البشر أن يذهبوا إلى الفضاء، ويقوموا بتجاربهم هناك، ليروا هل إنّ التجارب التي يقومون بها هناك تتشابه نتائجها مع التجارب المماثلة التي يقومون بها في الأرض؟ وهل إن نتائج التجارب في الفضاء هي الأخرى مثبتة أم لا؟

والسؤال هو: عندما يقوم الإنسان بتجاربه خارج محيط الأرض، فأين يقوم بها؟

الجواب: مهما ذهب، فإنّه لا يتعدى نطاق المجموعة الشمسية؛ لأنَّ الإنسان لم يخرج بعد عن نطاق المجموعة الشمسية. وإذا كانت نتائج التجارب في المجموعة الشمسية واحدة، فهذا لا يعني أن النتائج تكون متشابهة في مجموعة أخرى.

وعلى هذا الأساس، فإنّ صحة نتائج تجاربنا تكون - عادة - منحصرة في نطاق تلك التجارب. ومهما بلغت من الحتمية والشمولية، فإنّها تبقى حتمية نسبية وشاملة نسبية، وليست مطلقة وشاملة للكون كله.

وإنّنا، بهذه الملاحظات، نؤيد - دائمًا - المنهج التجريبي. كما أنّ

القرآن يدعونا إلى المشاهدة. وفوق ذلك، ينقل عن إبراهيم عليه السلام أنّه أراد برهانًا من الله حول مسألة ما ليعمق إيمانه بواسطة التجربة العينية. فقد قال لربه: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾، فقال له ربّه: ﴿أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ﴾؟»، فقال إبراهيم عليه السلام: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾.

ماذا حصل بعد ذلك؟

حصلت تجربة؛ لأنَّ الله قال لإبراهيم عليه السلام: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

وبهذه التجربة، فهم إبراهيم عليه السلام أنّ الله على كل شيء قدير، أي إنّه أراد أن يقوي اعتقاده بالمعاد من خلال تجربة واحدة، وأن يزيل شكوكه حول هذه المسألة. وليس المقصود هنا أنّ إبراهيم عليه السلام آمن بالمعاد بواسطة تجربة طبيعية، لكنّه برؤيته لقدرة الله هذه فهم أنّ المعاد أمرٌ لا بدّ منه.

إنَّ السير في الطبيعة، وفي التاريخ، هو أمر طبيعي في الإسلام، وإنّ القرآن يعتقد بالأصول التالية الخاصة بالمنهج التجريبي:

١. إنَّ عالم الطبيعة وعالم المادة هما في حالة تغيُّر مستمر: يؤكد القرآن على هذه المسألة كثيرًا، فيقول إنّ الطبيعة في تغير مستمر، حتى أنّه يضرب مثلًا، ويدعو الإنسان للسير في الطبيعة، كيف تتغير وكيف يهطل المطر حين تستقر بذرة

من الحنطة في جوف الأرض! فعندما تمطر السماء تنمو هذه البذرة، وتعطي حنطة وافرة. إنّه يناشد الإنسان مؤكدًا له أنّ عمله في معترك الحياة يشبه الحنطة والأرض، إذ يطرأ عليه التغيير دائمًا.

وكان هذا الوضع سائدًا حتى قبل نزول القرآن الكريم وإشارته إليه؛ لأنَّ هذه المسألة ليست شيئًا جديدًا فهمها البشر اليوم. فلقد كان يعلم بها منذ القدم، وكان أفراد البشر يعلمون جيّدًا أنّ القروي عندما يريد أن تزداد دجاجاته فإنّه يبحث عن البيض، ويضعه تحتها لتجلس عليها فترة من الزمن، وتمنحها حرارة بدنها ليفقس البيض ويتكاثر الدجاج.

لذلك، فإنّ المسألة التالية هي أنّ عالم الطبيعة عالم في حركة دائمة، وحركة مولدة تخرج فيه الأشياء من بعضها البعض، هي مسألة طبيعية جدًّا.

٢. وجود قوانين ثابتة تسود هذا التطور والتغيير: كان أفراد البشر يعلمون أنّ الشمس تشرق في الصباح من جهة المشرق، وتغرب من جهة المغرب. وعندما يطلّ الليل يبدأ الناس بانتظار الصباح، أي إنّ الناس كانوا يشعرون بالقانون الثابت للشروق والغروب. كما أنّ القرآن الكريم يستند بدوره إلى هذا القانون الثابت. مثلًا: ينقل عن إبراهيم عليه السلام قوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ﴾. بعدها يخاطب المشركين

ويطلب منهم أن يأتوا بالشمس من المغرب إذا كانوا صادقين في ادّعاءاتهم.

هذا الكلام إنّما يدل على وجود قانون ثابت يتجسّد في إرادة الله، وأنّ إبراهيم عليه السلام يستند إليه في معرفته لله.

٣. عالم الطبيعة، عالم موحّد ومنسّق: القرآن يؤكد على هذا الأمر. إذًا، تلاحظون أنّ المنهج التجريبي، وحتى المنهج التجريبي الديالكتيكي في نطاق عالم الطبيعة والمسائل المادية هما أمران معروفان لنا، إذ يسهل علينا فهمهما ببساطة. أمّا ما ننفيه نحن، فيتمثل بادّعاء البعض من أنّنا لا نملك سوى منهج واحد للمعرفة والإدراك، ألا وهو المنهج التجريبي الديالكتيكي، إذ يوجد هناك أكثر من منهج واحد.

لقد قلنا إنّ المباحثة هي كلمة مرادفة للديالكتيك، وتكون في بعض الأحيان واقعية، وفي أحيان أخرى فرضية، أي أن يقوم شخص ما بإجراء هذه المباحثة مع نفسه. ونحن نشاهد هذا الأمر في كتب الأصول - أصول الفقه - وكذلك في كتب الفقه والفلسفة، والكتب التحليلية الأخرى. مثلًا نرى في معظم الكتب التحليلية أنّ الكاتب يأتي بنوع من الديالكتيك في كتابه؛ حيث يطرح في بداية الأمر مسألةً، فيقول على سبيل المثال: إنّ الحق يتمثل بالأمر الفلاني. ثمّ يقول: «إنْ قيل»، أو «إنْ قلت»، ويستمرّ في البحث. وبذلك فهو يتابع مسألة ما

من خلال مناظرة أو مباحثة فرضية. إذًا، فالمسألة ليست جديدة علينا.

لكن المادية الديالكتيكية تتابع الديالكتيك من خلال نظرة مادية، ووفق الاعتقاد بأصالة المادة ونفي الأشياء اللامادية، أي إنّها تنقل هذه المسألة الذهنية إلى العين. وبعبارة أخرى، تقول إنّنا نملك هذه المسألة الذهنية نفسها في عالم العين، وأنّ ما يطرحه الديالكتيك في عالم العين هو عبارة عن كيفية قيام ظاهرة من الظواهر المادية بإيجاد ضدّ لها في داخلها.

وعلى هذا الأساس، فإنّ كلّ إثبات يحوي في داخله على عامل نفيه، ويتحرّك هذا العالم ليتغيّر الإثبات الأوّل، ويحصل تركيب جديد، أو إثبات جديد.

إنَّ نواة المشمش تستطيع فيما لو وضعت داخل التراب وزودوها بالماء والحرارة أن تتحول إلى نبتة، وإلى شجرة مع مرور الزمان. فهي نواة جماد، ولو تركناها على حالها، فلن تنمو. لذلك نواة المشمش هي إثبات جامد. لكن ما هو نقيض هذا الجماد؟

الجواب: النقيض يتمثّل بالنبتة، إذ يوجد في داخل نواة المشمش استعداد لتبديل النواة إلى نبتة فيما لو توفرت الظروف الملائمة لها من مثل الماء والتراب والحرارة. وفي هذه العملية، لا يبقى أيّ أثر لنواة المشمش؛ حيث تظهر منها نبتة، وهي التي تنفي النواة، ولها صفة نباتية.

ونحن نطرح هذه المسائل كأمثلة تقريبية للإثبات والنفي، ونفي النفي في عملية السير المادي.

إذًا، فإنّ المادية الديالكتيكية تنقل الذهن إلى عالم العين والواقع العيني، ثم تقول: إنّ منشأ ظهور هذه الظواهر كافّة في عالم العين هو وجود استعداد للنمو في هذه الأشياء، ويشكّل هذا الاستعداد دافعًا لحركة تلك الأشياء من حالة الجماد إلى حالة الحركة.

ومن هنا، فإن عالم المادة بامتلاكه لمثل هذا العامل المحرك في داخله يكون متحركًا على الدوام، وتكون لهذه الحركة خلاقية، وأنّ الخلقة تأتي عن هذا الطريق.

لذلك، فالمادية الديالكتيكية عبارة عن نقل هذه المسألة الديالكتيكية والتطور الذهني إلى عالم المادة، وأنّ عالم العين وظهور التطور هما حصيلة عين في خط التضاد.

وهنا نريد أن نعرف ما هو هذا التضاد الذي تطرحه المادية الديالكتيكية؟ وماذا تريد أن تقول؟ وما المقصود من التضاد؟

نحن نملك في اصطلاحاتنا بعض الكلمات من مثل: التقابل، التضاد والتناقض. ففي بعض الأحيان، نقول إنّ هذين الشيئين متناقضان، وفي أحيان نقول إنّهما متضادان، وأحيانًا أُخرى نقول إنّهما متقابلان؛ لذلك يلزم علينا فهم هذه الأمور.

إنَّ تقابل شيئين لا يعني تضادهما، إذ من الممكن أن يتقابل شيئان دون أن يكونا متضادين. فمثلًا لو وضعنا مرآتين إحداهما مقابل الأُخرى، فهل يعني أنّهما متضادتان؟ إذًا، فإنّ التقابل لا يعني التضاد في مختلف الأحوال.

أما في التناقض، فإنّ شيئين يكونان متناقضين؛ أي إنّ كلًّا منهما هو نفي للآخر. لكنّنا في بعض الأحيان نستخدم كلمتي «الضد» و«النقيض» بمعنى واحد. مثلًا نقول: يا لهما من ضدين ونقيضين! وفي الفلسفة تطلق كلمة التناقض على تقابل النفي والإثبات.

والسؤال هو: هل إنّ الوجود والعدم متضادان أم متناقضان؟

من البديهي أنّهما متناقضان. فعندما تكون لدينا حالة من النفي والإثبات نقول إنّ الشيئين متناقضان. وحين يكون هناك شيئان موجودان لكنّهما متقابلان، مثل «السواد» و«البياض»، فإنّنا نواجه حينذاك حالة من التضاد.

نحن نقول: إنّ السواد والبياض هما لونان، لكنهّما - في الحقيقة - متضادان. والسؤال المطروح هو: ماذا يوجد في كلّ ديالكتيك، هل يوجد تناقض أم تضاد؟

إنَّ الديالكتيكيين المعاصرين يستخدمون التضاد والتناقض بمعنى واحد لا بمعنيين. لكن يجب أن نعلم أنّ التناقض يوجد - بشكل محض - في عالم المفاهيم، إذ لا معنى له في العالم الخارجي. لماذا؟

لأنّه كما قلنا عبارة عن تقابل الوجود والعدم. وأنتم تعلمون جيّدًا أنّ العدم لا معنى له في العالم الخارجي؛ بحيث لا يصح أن نقول إنّ «العدم» موجود، باعتبار أنّه مفهوم ذهني مقابل مفهوم الوجود. على سبيل المثال، إنّ الماء واللاماء هما مفهومان ذهنيان.

إذًا، فإنّ التناقض يعني علاقة مفهومين في الذهن. بينما التضاد يكون بين واقعين عينيين، مثل السواد والبياض. حيث يمكن القول إنّ هذا السواد الذي يُعدُّ واقعًا عينيًّا، وهذا البياض الذي هو بدوره واقع عيني آخر، هما متضادان. والاثنان موجودان في العالم الخارجي، لكنّهما غير مجتمعين. وهذا يعني أنّ الأضداد لا تجتمع معًا، إذ لا يمكن أن تكون لوحة ما سوداء وبيضاء في الوقت نفسه.

لذلك، فالتضاد هو نسبة بين واقعين عينيين لا يجتمعان معًا في زمان ومكان معينين، إلاّ إذا اختلفت الأزمان والأماكن. مثلًا إنّ هذه اللوحة هي اليوم سوداء، ويمكن أن تصبح خضراء في يوم آخر بعد تلوينها. إذًا، فإنّ الزمان هو الذي يتباين هنا.

هذا بالنسبة إلى التضاد، بينما المادية الديالكتيكية تفسره كما يلي: مثلًا إن بذرة الحنطة التي تعتبر جمادًا تحوي في داخلها على قابلية النمو، وإنّ قابلية النمو الموجودة بالقوة داخل بذرة الحنطة هي مضادة لصورة بذرة الحنطة (حالة الجماد).

لكن واقع المسألة ليس هكذا، إذ إنّ الحالة المضادة لجماد بذرة

الحنطة - أي قابلية النمو - توجد في بذرة الحنطة بالقوة، وإنّ ما هو موجود هو ضدّ بالقوة؛ حيث لا يوجد ضد بالفعل؛ لأنّ بذرة الحنطة هي جماد بالفعل ونبتة بالقوة. وكلمة بالقوة تعني أنّ بذرة الحنطة لها في داخلها قابلية النمو.

وتؤكد المادية الديالكتيكية أنّ القوة الكامنة في بذرة الحنطة هي المحرك لعملية تحول البذرة من جماد إلى حي، أي لا تحتاج البذرة إلى محرك آخر.

لذلك، فإنّ المسألة المطروحة في المادية الديالكتيكية هي عبارة عن مسألة القوة والفعل. بالإضافة إلى ذلك، تقوم المادية الديالكتيكية بتعميم هذه المسألة على الإنسان وحياته الاجتماعية. فتقول إنّ الحياة الاجتماعية للإنسان كانت في البداية تتمثل بالاشتراكية البدائية التي لا وجود فيها للملكية والاستثمار وأمثالهما. ومن الطبيعي أنّ جميع فروع المادية الديالكتيكية لا تؤكد على هذا الأمر، بل إنّ فرعًا واحدًا منها يصرّ على ذلك.

وبعد ذلك، طرأت تغيُّرات على هذا المجتمع؛ بحيث بدأ الإنسان يزرع ويستقرّ في مكان واحد، بدلًا من التنقل هنا وهناك. ولكي يحصل على محاصيل كثيرة، اضطرّ لاستعباد بني نوعه، فظهرت المرحلة الإقطاعية. ثمّ حاولت الإقطاعية رفع ميزان الإنتاج، فظهرت المدن وبدأ التعامل بين المدن والقرى في مجال تبادل المنتوجات وظهرت البرجوازية الصغيرة.

ومن أين تنشأ هذه البرجوازية الصغيرة؟

الجواب: من داخل الإقطاعية.

ولكي تتمكن البرجوازية من القضاء على الإقطاعية، فإنّها تبدأ بحماية المستضعفين، وتطالب بتحريرهم، ثمّ تنمو باستمرار وتسيطر على السلطة. فتتطور الصناعة وتظهر صناعات كبيرة، وتتشكل الاتّحادات العمالية. وفي النتيجة، تحلّ رؤوس الأموال محل الأراضي (مرحلة الرأسمالية).

إذًا، فإنّ الرأسمالية تنمو من البرجوازية، بينما تنمو البرجوازية من الإقطاعية. ثمّ تنمو هذه الرأسمالية أكثر فأكثر، فلا تكتفي برؤوس الأموال فقط، حيث تفكر بامتلاك قوة عسكرية كبيرة وفرض سيطرتها على الدول الأخرى، وبذلك تتحول إلى إمبريالية. ثم تظهر فوارق طبقية ويتعاظم استياء المحرومين؛ بحيث يشكلون خطرًا على المترفين فيقضون عليهم. وبذلك تظهر دكتاتورية البروليتاريا.

وعلى هذا الأساس، تنمو دكتاتورية البروليتاريا من قلب الرأسمالية والإمبريالية، وتأخذ بيد المجتمع نحو الاشتراكية التي توفر الحرية والتطور الصناعي والاقتصادي والاجتماعي. هذه هي نظرية المادية الديالكتيكية.

والسؤال هنا: ما مدى صحة هذه النظرية؟ أنا أكتفي بأنّنا نرفض هذه النظرية. لماذا؟

الجواب: لأنّ دور الإرادة الحرة للإنسان قد تمّ تجاهله في هذه النظرية التي تخضع الإنسان لميكانيكية جبرية مطلقة. في حين أنّ الإنسان هو كائن يبني مستقبله ويقرر مصيره بنفسه. فالإنسان الذي يبني نفسه ومستقبله بيديه، لا يستطيع أن يكون أسيرًا بيد جبر مادي.

فلو سُئلنا عن غد المجتمع الإنساني، فإنّنا نجيب قائلين إنّه لا يمكن التنبؤ بشكل صحيح حول هذه المسألة، إذ إنّ غد المجتمع الإنساني يتوقف على عمل الإنسان نفسه؛ لأنّ القرآن يرى أنّ التغييرات التي تطرأ على حياة أفراد البشر تنبع من التغييرات التي تحصل في داخلهم. فطالما لا نغيّر أنفسنا، فإنَّ أوضاعنا لن تتغير.

ومن هنا، يتضح لدينا أنّ دور الإنسان الحر من الإرادة في عملية بناء نفسه أو عدم بناء نفسه، يشكل عاملًا مؤثرًا لبناء محيطه ومجتمعه، حتى أنّ الفلسفة الوجودية تفكر من هذه الناحية بشكل أكبر وأفضل من المادية الديالكتيكية. مثلًا: هناك عبارة معروفة لسارتر تقول: «إذا جاء إلى الحياة طفل مصاب بالشلل، ولم يصبح بطلًا في الركض فإن اللوم سيقع عليه!». لكن كيف يستطيع الطفل المصاب بالشلل أن يصبح بطلًا في الركض؟

من الطبيعي أنّ هذا الكلام ليس كلامًا شاعريًّا مبالغًا فيه لإثبات أنّ الإنسان والمجتمع لا يستسلمان للجبر الطبيعي؛ لأن الإنسان هو الذي يبني الطبيعة والمجتمع.

هذا الكلام لطيف، وإذا أمعنّا النظر فيه لرأينا في طيّاته معنًى منطقيًّا؛ لأنّ الإنسان يستطيع أن يستخدم ذكاءه والاستعدادات الكامنة فيه بشكل يستطيع معه أن يعالج مرضه، ويصبح بطلًا في الركض. لذلك يلزم عدم تجاهل عامل الإرادة الحرة للإنسان في علم الاجتماع.

هذه هي وجهات نظرنا إزاء مسألة تعميم الديالكتيك على المجتمع. إنَّ المادية الديالكتيكية تصرح من جهة أخرى بأنّ التضاد يسود الوجود كله، بمعنى أنّها تؤمن بأنّ الوجود ككل يتواجد ضمن نطاق سلطة المادية الديالكتيكية، وأنّ كلّ ظاهرة من ظواهر العالم تنشأ من الحركة الميكانيكية العامة للمادية الديالكتيكية.

ونحن نرفض هذا الادّعاء بشدة؛ لأنّنا قلنا مسبقًا بأنّ القوانين الطبيعية التي تسود الطبيعة هي قوانين ثابتة. فالقوانين الثابتة لا تستطيع أن تحوي في داخلها على عامل نفيها. مثلًا: إنّنا نحصل على الماء من خلال اتّحاد ذرتين من الهايدروجين مع ذرة من الأوكسيجين، وهذا قانون ثابت لم يطرأ عليه أيّ تغيير.

والمسألة الأخرى هي أنّ أنصار المادية الديالكتيكية يدَّعون بأنّ عوامل نفي الأشياء موجودة داخل الأشياء نفسها، لكننا نرفض هذا الكلام.

نحن نقول إنّ بذرة الحنطة لا تتبدل إلى نبتة فيما لو تركناها في مكان جاف ومظلم. فطالما لا يتوفر عامل آخر أو عوامل أخرى، فإنّ بذرة الحنطة لا تتبدل إلى نبتة.

إذًا، فإنّ ما يكمن في بذرة الحنطة هو القابلية لتبديل البذرة الجافة إلى نبتة. لكنّ هذه القابلية لا تؤثّر ما لم تدعم بعوامل أخرى ترجع في النهاية إلى خالق الكون.

نعم، هذه هي نقاط الاختلاف بيننا وبين المادية الديالكتيكية، وإلّا فإنّنا نؤمن بدورنا بوجود حركة في عالم الطبيعة، واحتواء الأشياء على قابلية التبدل.

وأمّا الادّعاء القائل بأنّ الديالكتيك يسود الوضع الاجتماعي لحياة البشر فإنّنا لا نؤيده.

نحن نقول إنّ الديالكتيك ليس مجرّدًا من التأثير، لكنّه يفتقر إلى الحاكمية المطلقة. لماذا؟ لأنَّ الإنسان حرّ الانتخاب. فهذا الموجود يقوم أحيانًا ببعض الأشياء التي لا تصدق كما حصل في إيران، فحتى الشياطين الأميركيون كانوا لا يصدقون أن تتغير أوضاع إيران من حالتها السابقة إلى الحالة الراهنة.

كما تؤكّد المادية الديالكتيكية وتصرّ على مسألة التضاد والنزاع، في حين أنّ مسألة النزاع في العالم هي بعد واحد من القضية؛ لأنّ التنسيق هو بحد ذاته بعد هامّ من القضية.

والسؤال هو: هل إنّ الرجل والمرأة هما ضد للآخر، أم مكمّلان لأحدهما الآخر؟

لو نظرنا من زاوية أخرى لرأينا أنّ الرجل والمرأة ليسا متضادين، بل يكمّل أحدهما الآخر.

هل إنّ الإلكترون المثبت والإلكترون السالب هما ضدان، أم يكمّل أحدهما الآخر؟

والإجابة عن هذا السؤال تتوقف على نظرتنا، فلو وضعنا نظارة التضاد على أعيننا، لقلنا إنّهما متضادان.

إنّ هذين الإلكترونين حين يتحدان معًا ينتجان الكهرباء والنور والحرارة وأشياء أخرى. فهل هما متضادان أم يكمّل أحدهما الآخر؟

حتى أنّ الحروب هي في الحقيقة سلام بهيئة حرب، إذ هي مقدّمة لتوفير الظروف الملائمة للكمال، وهذا ما يعترف به أنصار المادية الديالكتيكية الذين يقولون إنّ مثل هذا التضاد يرافقه كمال.

كانت هذه خلاصة حول قانون الديالكتيك والاصطلاحات الأخرى مثل: الإثبات والنفي، ونفي النفي، ونقل الديالكتيك من الذهن - أي المباحثة - إلى العين - أي التضاد العيني الخارجي.

إنّ السعي لتعريف المعرفة، والإتيان بتعريف لها - مثل الذي نأتي به للطاولة، أو للكتاب، أو للإنسان - لن يجدي نفعاً. ذلك أنّ مثل هذه التعاريف غير كافية؛ لأنّ الشيء الأوّل الذي نعرفه هو المعرفة، وليس هناك قبل ذلك أيّ شيء آخر معروفٌ لدينا، لكي نقوم من خلاله بتعريف المعرفة.

ISBN: 978-614-464-021-0

دار المودة
للترجمة والتحقيق والنشر