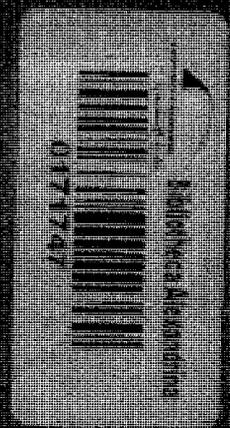


الله

وجوده ووحده
بين الفيلسوف والدين



اهداءات ٢٠٠٩

مكتبة

ا.د محمد الحميد بدوي

القاضي بمحكمة العدل الدولية

الله
وجوده ووحدانيته
بين الفلسفة والدين

الدكتور نظمي لوقا

الناشر

مكتبة غريب

٢٠١ شارع لال مدق (النهاية)

تلفون ٩٢١٠٧

الى السائرين فى الظلمة
ومن يـلـوح لهم
- من انفسهم -
فجر جديد

وايضا الى
صوفى عبد الله

الكاتبة الالعية ،

والزوجة الوفية ،

التي فى ظلها عاش عقلى .

الدكتور نغمى لوقا

ليست توفيقية

من الأمانة أن نجيب قارئنا الوقوع في لبس قد يجره إليه عنوان هذا الكتاب ، فوجود الله ربما غلب على الأذهان أنه مبحث ديني . وإجمالاً أنه ما هنا ليس مبحثاً دينياً . بل مبحث فلسفي خالص . ولقد كان الباعث الأول على هذا المنحى الفلسفي العقلي المحض ، صدمة نفسية في طفولة المؤلف قضت على كل ثقة لديه بالسمعيات والتلقينات ، فزعاً من الوقوع في مهاوى الغفلة . حتى إذا بلغ مرحلة المراهقة التي يتفتح فيها الذهن للتساؤل عن مسائل الوجود الكبرى ، صار منحاه الغالب على نفسه هو البحث العقلي المستقل . تمام الاستقلال بفرديته في مسألة وجود الله . وهل يمكن إثباتها بالعقل المستقل غيبة الاستقلال ، وعلى أي وجه يكون هذا الإثبات .

وكانت التجربة الأولى هي ذلك الكتاب الفيلسوف بطبعه يدعيه وخطبه محدوداً تجد أدنى (ص ٨) النسخة كلها نظرية لمحتوى من البرهان في سمارتس

١٩٣٧ ، وقد أثبت على غلافه الذي يحمل عنوان « الله في نظر الناس وكما أراه » كلمة تحمل معنى التحذير للقراء ، نصها « هذا كتاب فلسفة خالصة لا علاقة له بالدين » .

فاتجاه المؤلف منذ البداية ليس اتجاهاً توفيقياً بين الفلسفة والدين ، كما هو الحال لدى الفلاسفة المسلمين والفلاسفة المسيحيين . إلا أن هذا الاستقلال لا ينطوي على عداوة للإيمان الديني أو إنكار له . فليس هناك مانع على الإطلاق أن يجمع شخص ما بين الفلاسفة العقلية والإيمان الديني كما يجمع بين مجالي السمع والبصر مثلاً . وقصارى الأمر أن مجال العقل غير مجال الإيمان . وقد يجتمعان وقد لا يجتمعان ..

بعد نحو عشر سنين من نشر ذلك الكتاب الأول (الذي يستطيع القارىء أن يجد نصه في صدر مجموعة البحوث التي نشرت سنة ١٩٨٢ في كتاب جعلت عنوانه مستهدفاً من آخر تلك البحوث وهو الحقيقة عند فلاسفة المسلمين) - أقول بعد عشر سنين من نشر ذلك الكتاب الأول لم يتقطع خلالها انشغالي بمسألة الله ، كتبت حيناً جعلت عنوانه « سبيل اليقين » أو « دفاع عن العقل » أثبت فيه أن اللامتناهي هو المطلوب الأقصى للعقل . وأن هذا اللامتناهي هو قطب العقولوية . وقد أعدت بنشره لهذا البحث في سنة ١٩٨٢

في المجموعة معالفة الذكور التي تحتويها «الحقيقة عند فلاسفة المسلمين»
التي يرجع إليها من شاء متابعة مسارى الفكرى .

ومن تلك البذرة الأولى ، ومن هذه النبتة نمت نظرية القيمة
عندى من حيث هى السمة المميزة للعقل الانسانى والمفضية عند
تعميقها فى مدارجها إلى قطب المعقولة وهو معنى الوجود بالإطلاق
أول الله :

ولئن كان مفاد كتابى الأول أن الله هو معنى الوجود بالإطلاق
فذلك أيضاً ما توسعت فى الرهنة عليه فى أول صياغة متكاملة فى
ذلك الكتاب المسمى «الله والانسان والقيمة» والذي نشرته مكتبة
عالم الكتب بالقاهرة سنة ١٩٧٢ .

فى سنة ١٩٧٥ كتبت صياغة أخرى أكثر تبسيطاً من الأولى
أوضحت فيها أن الموجودات جميعاً - فى منظورنا الانسانى -
إنما هى تعبيرات عن معنى الوجود بالإطلاق . ومن ثم أطلقت
على مذهبي الفلسفى اسم «الفلسفة التعبيرية» وهذه الصياغة
البسيطة يتضمنها كتاب «نحو مفهوم إنسانى للانسان والوجود
والخطى» وقد نشرته مكتبة غريب بالقاهرة . وهى أيضاً التى
نشرت مجموعة بحوثى الأولى تحت عنوان «التحقيق عند فلاسفة
المسلمين» .

لوقى هذا الكتاب الذى بين يديك تجد القارئ ما مما اجهت اليه
من البحث بالمهج الوصوى عن إمكان العثور فى نشاط العقل ذاته
على إثبات لوجود الله .

وأود مرة أخرى أن أكون أميناً فى تجنب القارئ كل لبس :
فوجود الله فى هذا الكتاب نتيجة حتمية للتمعن فى قراءة « خريطة
المعرفة الانسانية » . بمعنى أن اللامتناهى الأحد (أو الله) فرض
حتمى لتفسير مسار العقل الانسانى . ولكن لفظ الفرض هنا ليس
بمعنى الفروض أو المسلمات التى يبدأ منها البحث أو البرهان .
بل إن هذا الفرض الذى أعنيه خاتمة ونتيجة وليس بداية ، إنه السطر
الأخير فى البرهان العقلى الذى يقال بعده مباشرة « وهو المطلوب
إثباته » وليس المعطى فى البداية على سبيل التسليم .

والعقل الأمين فى تفكيره يعرف أين يقف وأين يقول لا أدري ،
وهذا ما أخذت به نفسى بعد إثبات وجود الله بنظري الوصفية
للمعرفة والسلوك ، حيث أقررت بعجز العقل عن إدراك صفات
الربوبية بأنواره الخاصة المستقلة .

فمرة أخرى أقول إن العقل لا يمنع الإيمان ولا يتدخل فيه ،
وأنه بطورى لم يختص له المجالس

وبهذه الكلمة الموجزة أضبع نظريتي الوصفية المتممة لفلسفتي
التعبيرية بين يدي القارئ :

وغنى عن البيان أنه لا محل في مذهب فيلسوف مستقل لقائمة
مراجع ، كما أنه لا محل لهذه القائمة في لوحة رسام أو سيمفونية
موسيقى أو ملحمة شاعر : وقد فرغت من تدوين هذا الكتاب
في يناير سنة ١٩٧٩ ة

وسلام على الصادقين ة

دكتور نظمي لوقا

١٠ ش ابن سيناء

مصر الجديدة

**نظرية وصفية
للمعرفة**

بيت الداء هو التحديد التعسفي لموارد المعرفة . فتضييق المورد ،
يؤدي بالضرورة إلى تحديد النتائج طبقاً لهذا المورد .

وهذا ما فعله الحسيون ، وطاوعهم فيه كانط

وهذا ما فعله العقليون ، وطاوعهم فيه ديكرت ومن ساروا

مساره

فكل حزب أنكر ما عدا مورده ولج في الإنكار ،
وكل حزب بمذهبهم فرحون . وجاءت نتائج كل مذهب - بطبيعة
الحال - فرعا عن بداياته ، فصفق وانتشى طربا . مع أنه لم يثبت
بنلك على خصمه نصراً ، ولم يلزمه حجة . كزارع الخروع زاعما
في البداية أن لا بذرة للانبات غير بذرته ، حتى إذا أثمرت الشجرة
خروعا قال « ألم أقل لكم ؟ لا ثمرة شرعية لإنبات صحيح إلا
الخروع ! » وعذ ذلك حجة على زارعي الخوخ والشمش والبرتقال
وما شئت من الفاكهة ، وهو ليس حجة على أحد . فلا بد لكل
بذرة أن تنمو ثمراً من جنسها لا تتعداه إلى سواه !

وقد انتهت المنازعة بين الحسن والعقل إلى ذلك المذهب التصوري
للنبي الكينوني ، الذي التزم بمبدأ الحسين في مورد المعرفة الإوحد
وهو الحس - وأخذ عن العقليين فاعلية العقل « وصناعتة » الحقيقة
الإنسانية العلمية من تلك الحامة الحسية .

فلزم عن ذلك القول بفطرة الحس وفطرة العقل معا ، وبأنهما
مستقلتان . فالحسوس والمعقول متخارجان ؛ ولزم القول بتوفيق
مسبق بين الصورة والمادة في المعرفة ؛ فنتج عن تلاقيهما هذه
المعرفة الكلية الضرورية في صورتها ، الحسية في مادتها . فكانت
بداية الرحلة التي نعزمها للكشف عن « جغرافيا » المعرفة - أي
الواقع الفعلي لعملية المعرفة بما فيها العقل والتفعل - هي تقبل موارد
هذه المعرفة ، أو هذا العقل كما يتبدى لنا . والتقصي عن هذا
السؤال :

— أحقا لا مورد للمعرفة سوى الحس ؟

أو بالصيغة المألوفة في الفلسفة :

« أحقا ليس في العقل ما لم يكن من قبل في الحس ؟ »
حتى مع إضافة الاستدراك الذي أحقه بها « لا يبتز » .

« اللهم إلا العقل نفسه ! »

وهو بما يكاد يأخذو كخط ملخصها لتأويل المعرفة العقلية في

«نقد العقل النظري» فإن انتهى إلى مذهب في ذلك يخالف مذهب
«لا يبتز» بالابتزاز لانحياز انحياز آ. قصير همتة على خدمة تيار العلم
الطبيعي .. في مجال العقل النظري.

فهل البداية الوحيدة للمعرفة العقلية ، أو العقل ، هي التجربة
الحسية ؟

وهل هي بداية أصلاً ، أم أن هناك بداية تسبقها ولكننا
لا نلبي البالي إليها لشدة ألفتها نأخذها قضية مسلمة « أو » تحصيل
حاصل ، فنغفلها ؟

أجل من ها هنا تبدأ ؟

عالم الحس موجود ، أجل . ولكن القضية هي : هل الحس
وحده هو الموجود ؟

وهل كل موجود فهو فرع منه ، وإلا فهو موجود غير
شرعي ، أي وهم ؟

الحسيون المتعصبون للحس إلى هذه الدرجة أشبه بمن يدرس
النبات فيحصر بصره في جذوره وما تنغرس فيه من الطين والروث
أو السناد حتى إذا رأى الزهرة الفواحة بالعطر فتفتحت أعينها الشجرة

أو رأى ثمرتها الجنية الشهية هاله أمرها وأنكره أشد الإنكار ،
فلا وجود عنده إلا للطين والسباد ، ويفسر بهما الزهرة والثمرة ،
مع أن الطين والسباد حالهما وإحد في بحالة شجرة التوت وشجرة
الصبار وشجرة المشمش وشجرة العلقم أو ما شئت . وهما هما
أيضاً حيث لا شجرة ولا نبات . . . فلا إنتاج لهما في حد ذاتهما ،
بل هما أشبه بالوقود الذي لا بد من محرك ذي تركيب معين حتى
يجوله إلى طاقة تختلف باختلاف تركيب هذا المحرك :

ومعنى هذا أنهما « أداة » والأداة لا فعل لها بذاتها ، بل بحسب
الفاعل الذي يستخدمها .

فإذا نظرت إلى نبات مزهر أو مثمر ، فالثمرة أو الزهرة هي
الحقيقة التي لا يجوز ردها إلى الطين والسباد ، بل إلى طبيعة الشجرة
المعينة التي استعانت بالطين والسباد واستخدمتها لتزهر هذه الزهرة
المعينة ، أو لثمر هذه الثمرة المعينة . ولو كانت الشجرة غير الشجرة ،
لكان استخدامهما لنفس هذا الطين والسباد مؤدياً إلى زهرة مختلفة
وثمره مختلفة .

إن معطيات الحس واحدة ، أو قد تكون واجدة ، لدى إنسان
وحيوان أعجم . ولكن هذه المعطيات يستخرج منها الإنسان بعقله
نوعاً من المعرفة ، أو حقيقة ، أو يستخرج منها الحيوان الأعمى ،
ولا تطوف بخاطره إطلاقاً .

فالحقيقة معنى عقلي مجرد . وهذه المعاني المجردة هي ما ينكره
الحسيون المتعصبون لأنهم ينكرون شرعية الوجود على كل ما ليس
حسياً . والحس جزئى ، والمعنى المجرّد كلى غير جزئى .

وانكارهم هذا - لسوء حظهم - بحكم عقلى . فالحس ليس
حكماً . وإنما هو يقبل لواقع جزئى . والحكم بصواب شيء أو
خطئه ليس من عمل الحس ؛ وإن انصب على هبوطيات الحس .
لأن أحكام الصواب والخطأ قائمة على «مبادئ» مجردة أى قواعد
كلية غير حسية ، وإن كانت موضوعاتها التي تصدر عنها أحكامها
حسية وجزئية . فالأجلد بمن كان حسياً أصيلاً ألا يحكم بشيء
إطلاقاً . لأنه إذ ينكر العقل ومجرداته وكتباته ويحصر الموجود في
الحسيات المتعينة الجزئية ، يلغى كل وظائف الحكم . ولا سيما الحكم
السالىب . فلئن جاز الحكم الموجب لأنه حكم بوجود محسوس جزئى
أو يقبل لوجوده . فالحكم السالىب ينصب على عدم الوجود ، وغير
الموجود في الحس لا وجود له حسياً ، فليس هو موضوع تقبل ؟
فيمتنع قيامه إذن بناء على المذهب الحسى ، فالحكم السالىب هو الآية
الدامغة على استقلال مستوى الحكم ، وهو مستوى المعنى العقلى
المجرّد ، عن مستوى الحس الجزئى .

وبانعدام الحكم العقلى - لأنه ليس حسياً في حدود الحس -
يعجز الحس عن إثبات موقفه والدفاع عنه ، أو هدم المذهب

المخالف له ، لأن هذا كله محتاج إلى الاستدلال القائم على مبادئ مجردة - وهي مجردة بمعنى أنها غير شخصية أصلاً ، لا بمعنى أنها مستخرجة بالتجريد من المحسوس - هي معاك كلية ، ينكرها الحس أصلاً .

وبهذا تثبت فطرتان لا فطرة واحدة : فطرة الحس في جانب . وفطرة العقل في جانب آخر . وتثبت بينهما عملية تحويل في اتجاه واحد ، هو تجريد العقول من المحسوس أو تجريد المعنى من الحس . والتجريد إنما هو توطئة للحكم المحتمل (١) ، الذي هو فعل عقلي محض ، ربما جاء عكس العقل ، كالحكم بحجم القمر والشمس وحركة الأرض حول الشمس .

فستجوزي الحكم الذي يستخدم المعاني المجردة ، غير مستوى الحس أصلاً ، وفطوره غير فطرة الحس ، ولا يبيض عن القول بقطبين للمعرفة الإنسانية ، لأحداهما - وهو الحكم - الخلقية كلها في مجال المعرفة ، حيث الحس خامة خرساء في حد ذاتها ، خاملة أشبه بالحجارة والحديد والملاط وما إليها ، التي يستخدمها المعمارى في إنشاء أبنيته المختلفة . ولكنها في حد ذاتها ليست علة هذه الأبنية . بل مجرد شرط لقيامها . فلوتركت أكوام الحديد والزلط والأسمنت

(١) الحكم الحسنى أو القضية الجمالية إما موجبة مثل الشيء هو كذا : وإما سالبة مثل الشيء ليس كذا .

ألف سنة لما أقامت معياراً لها، ولكنها بشرط ما أدى لتحقق المعيار
الذي يقيمه المعاري دون سواه، وعلى أنحاء متباينة هو صاحبها
وهو مصدرها الأوجد.

فعالم الحكم عالم، ثمعان وتقس، عالم محضات: أجل إن المعاني
مجردة من المحضات (التجزئية الحسية) ولكن هذه التجزئة الحسية
ليست داخلة بذاتها في نطاق الحكم العقلي، أو القضية الحملية.
كما أن ألوان الطعام ليست داخلة بذاتها في تكوين الجسم، وإن
كانت الهامات التي يستخلص منها الهضم طاقات الجسم الحيوية.

فعملية التحويل بالهضم، دليل على أن مواد الطعام بذاتها
لا تصلح للدخول في عمليات الجسم الحيوية، فحين هذه المواد
إذ إن فضتها معدة لم تنتج منها طاقة حيوية، بل قد يترتب عليها
داء، والفارق الضخم بين الصيخة والمرضى هاهنا هو الفارق الحاسم
فارق الهضم.

وعملية الهضم عملية تحويلية، تضاهيها بالضبط عملية التجزئة،
التي تحول التجربة الحسية إلى معنى عقلي.

وهنا يبرز السؤال الجوهرى فى هذه القضية:

ما دامت التجربة الحسية مجرد خامة لا يقبل منها إلا ما بهضمه

العقل، فيجرد منه المبنى الخالص، فعلى أي أساس يقول: قائل أن العقل مقيد بالعقل في حدود هذه التجربة الحسية، وليس العكس، يعمل بدونها؟

بإلزامه يستلزمها لأغراضه، فهي وسيلة وأداة... فكيف ترتب على هذا أنها أيضاً لكل أغراضه؟ لأن العمل لا غاية إلا الاشتغال بها، أي بالتجربة الحسية وتفسيرها؟ لا يدعي من ساقين كي أمشي، ولكن ساق لا تحددان لي إلى أين أذهب، وماذا أصنع عندما أصل إلى هذا المكان أو ذلك!

غير مفهوم إذن أن نقول: بما أن التجربة الحسية هي بداية المعرفة العلمية. صدقنا وأمانه ولكن هذا العقل الذي اعترفنا بفطرته الحاسمة، بأي حق تقصده على المعرفة العلمية المحدودة بموضوعات العلم؛ ولماذا لا يمارس فعله الطبيعي التلقائي في غير التجربة الحسية؟

لماذا لا يمارسه في مستوياته الخاصة وأغراضه التي تقع خارج نطاق الطبيعة الحسية؟

هذا التحديد قسري لا أساس له، وليس لنا أن نفرض على العقل قيوداً لممارسة نشاطه الخاص، فهذه وصاية على العقل فيها تبجح وليس لها أساس من الشرعية.

في كل ما يجوز لنا إذن هو أن نعتقد العقل لغيره كيف يعمل ،
ونستغل له مساره الفعلي بدون تدخل منا ... وبذلك وحده تقوم
نظرية وصفية سليمة للمعرفة .

الحس بداية المطاف : ولكنه ليس عملية المعرفة ، وليس
إطارها الوحيد ، ولا غايتها في نهاية المطاف :

أجل من هنا نبدأ : ولكن ليس ما هنا المنتهى !

في البدء كان الوجودان

كل شيء يبدأ عندنا بالوجدان : وقد يسميه بعض الناس « الوعى » فلا نجدده فى وجداننا ، أو لا نعيه ، فنحن لا نعرف عنه شيئاً . وبذلك يكون الوجدان مجلى الوجود لدى الانسان .

ولئن قال بارمنيدس إن الوجود واحد وأنه « كرة » ... فذلك له عندى صدى كلما فكرت فى أمر الوجدان ، الذى هو مجلى الوجود . فالوجدان يبدو لى ككرة واحدة عظيمة ، ولكنه ليس كالكرة الأرضية التى نعيش فوقها ، بل هو بالأحرى أشبه بكرة مغلقة خاوية الجوف ، نعيش نحن فى جوفها ولا نخرج لنا منها : فوجداننا محيط بنا ، ولا نخرج لنا منه .

وهذا الوجدان هو نحن . وهو وسيلتنا الوحيدة لمعرفة ذواتنا ، ومعرفة كل ما متصل إليه ذواتنا ، فهو نافذتنا الوحيدة إلى داخلنا وإلى خارجنا على السواء . فكل ما نعرفه عن ذواتنا وعن سوانا هو أيضاً وجدانات .

وهذا الوجدان الذى ليس أجادى المستوى ، بل هو أشبه

بالضوء الذي قد يتخلل منشوراً بلورياً فينثني سنانه ألواناً مختلفة ،
وكالضوء هو ، يكشف لنا كل ما يمكن أن ينكشف لنا ، وإذا
اعترضه جسم معتم شملتنا العتمة يرهة تطول أو تقصر ... فنقول
أنا غيبنا عن الوجدان أو الوعي . أو غاب شيء ما عن وجداننا ؛

فقضية المعرفة الانسانية برمتها مرتبطة بالوجدان ، ومنه تنبع
كل نايبة للمعرفة الإنسانية .

وكل قضية لها صلة بالوجود ، من المنظور الانساني ، فهي
لمرتبطة بالوجدان كذلك . وها هنا ينبغي أن تنبه إلى أن معرفتنا
محدودة ومتكيفة بوجداننا منذ اللحظة الأولى . ومتكيفة بفطرتنا
التي بدايتها وجداننا : وكل ما نستطيعه هو تعقب هذه الفطرة
وتسجيل مسار نشاطها . وليس لنا أن نفكر في الاعتراض عليها
أو تعديلها ... لأنه لا خروج على هذه الفطرة . مهمل أسئنا على أنها
مكيفة - أي نسبية - وتمنينا لو كانت مطلقة ، لأننا في النهاية
لسنا كائنات مطلقة بل كائنات « معينة » أي لها « كيف » معينة .
وما هو معين فهو « متناه » ولا يمكن أن يكون لا متناهياً أي
لا يمكن أن يكون مطلقاً .

ولكن أهذا الوجود المتناهي أو المعين قادر على إدراك موجود
لا متناه ؟ بل بعبارة أوضح : أيقدر المتناهي على إدراك الموجود
اللامتناهي ؟ لأن اللامتناهي يرفض التعدد بحكم لا تناهيه : فهو

بالضرورة لا متناه واحد - متى وجد - وبالتالي تلحق به (الك) التعريف لاختصاصه بالوحدانية .

هذا سؤال لا بد من الوصول إلى نهاية الشوط في هذا البرهان - وهو موضوع ما تبقى من هذا الكتاب - كي نجيب عنه .

وجداننا إذن هو رأسمالنا الوحيد لمعرفةنا الإنسانية واستمرارها كافة . وهو خاص بالإنسان . فلو كان هناك كائن آخر ذو طبيعة أخرى أو وجدان مختلف ، لاختلفت معرفته باختلاف منظوره الوجداني . فكل من اتصل إليه موسوم دائماً بأنه نتاج منظورنا الإنساني . وكل محاولة للنظر من منظور آخر فهي محاولة عقيمة ومستحيلة . فلن ترى إلا بعينك لا بعين سواك ، مهما حاولت .

ولا نظن إنسانياً على هذا المنظور ، فأبى مظعن لأبه أن يثبت على منظور مبادئ ، وإنما أن منظورنا الفريد بما نحن أناس ، فكل مظنن فهو مستحيل على أي بشر . وإذا ورد من كائن غير البشر فلا علم لنا به إلا من خلال وجداننا ، فما يحوله عن منظوره الأصيل إلى منظورنا ، وبذلك يصير غير ما هو .

إنها الكرة المحوفة التي تحيط بنا من كل جانب ، ولا مخرج لنا منها ، فلا بد من المحاولة أو الماخلة ، ولنحضر اهتمامنا في استنباط مشاركة ونشاطه .

ليذكر دائماً أن وجداننا هو واقعنا الإنساني الوحيد المتاح ،
وكل زعم المفارقة أو تباین بين واقعنا وبين واقع الموجودات بذاته
إنما هو وهم يذير الشقاق بين واقعنا الإدراكي وواقع مزعوم أو
مفترض للموجودات ، كما يترتب عليه الافتقار إلى ضمان يصدق
الإدراك أو مطابقة الأذهان للأعيان ، ذلك الضمان الذي نشبهه
بعضهم في الصديق الإلهي ، ونشده آخرون في التناسق المسبق ،
وكلاهما لا حاجة إليه ، ولا ضرورة له ، لقيامه على فرض
ثنائية الوجدان والوجود ، مع أن الوجدان — كما قلنا — هو مجلي
الوجود الوحيد لدينا ، ولا سهيل لنا إلى سواه .

فيحين نقول : في البدء كان الوجدان . فنحن نعني بهذا أن
الوجدان هو المنفذ أو المنبع الوحيد لواقعنا الإدراكي . وأن كل
محاولة للتفكير فيما وراءه محاولة عقيمة ، ومستحيلة . وكل مسأرة
لها جرى وراء فروض وهمية .

وباستمساكنا بهذه الحقيقة الأولى بأمن الضلال في هذه المناهات
التي تخبطت فيها الفلسفة زمناً طويلاً جداً .

معرفةنا معرفة إنسانية مجصص ، وحقائقها خاصة بالإنسان وفقاً
لقدرته الإدراكية . فلو كان تكوين الإنسان الإدراكي غير ماهون
لكانته معرفته غير ماهي .

فإن المنهج الطبيعي المشيخوخ لنا إذن هو أن نراقب عملياتنا الإدراكية
أولاً المعرفية لنرى كيف تعمل. الهندورنا هو المراقبة و فلسفتنا و بصفتها
تحليلية. لواقع عملياتنا المعرفية، كما نعرف أين تستطيع أن تبلغ بنا
و أين ينبغي أن تقف، ولا تتأخر في تمييز مجالها الطبيعي أو الواقعي
الذي تتيحه لها قوتها.

وهذا الوجدان الذي نأه في البدء، سيظل ملازماً لنا في كل
عملياتنا الإدراكية. فهو في البدء كان، وهو بنا محيط دائماً،
لأنه « غلافنا » المطبق علينا، وهو مساوق للوجود في المنظور
الإنساني. فكل ما نجده في وجداننا فهو موجود بالنسبة لنا
على نحو ما.

وماذا في هذا الوجدان ؟

فيه كل ما يمكن أن يكون له وجود بالنسبة لنا، لأنه — كما
قلنا — هو « محلي » الوجود لدينا. فكل ما فيه فهو موجود،
على تباين مستوى هذه الموجودات.

لذا وفي كتابنا « نحو مفهوم إنساني للإنسان » (ص ١٩٥ وما بعدها)
قلنا: « والوجدان الذي للمواضع المتعددة الوظائف والأدوات، نعرفها
بعضها باسم الحس الباطن، وبعضها باسم الحس الظاهر، وبعضها

باسم الإدراك (من إدراك حسى ومن تفكير نظرى أو تعقل بكل وظائفه وأجهزة استدلالته) وبعضها باسم الشعور العام ^{فنى} الوجدان يتجمع كل ما يحامر الإنسان ، لأن الوجدان العام هو الأخصية القصوى أو الشاملة ، والإطار العام الشامل لكل ما يمكن أن نجده لدينا ، أى ماله وجود بالنسبة لنا من أنواع مدرجاتنا ومتشوياتها ، ومالا إدراك عموماً لنا به من أى نوع ، مباشراً كان أو غير مباشر ، فلا سبيل لنا إلى الاتصال به ، ومن ثم لا سبيل لنا إلى القول بوجوده .

وقد يسمى بعض الناس ما نعبه نحن بالوجدان العام — بهذا المفهوم الشامل — «الإحساس أو الشعور المنعكس على نفسه» أى الإحساس بأنى أحسن الإحساسات المختلفة، أو الذى عن طريقه ندرى كل ما يحالنا من أفكار ومشاعر، أى كل ما نطلعنا عليه أجهزة الإدراك المتباينة لدينا .

وفيهما يكن من شىء فالوجدان العام — بالمفهوم الذى نعبه — هو وسيلتنا الشاملة والجيدة إلى الدراية بأى وجهة من وجوه الدراية — بوجود ذواتنا ، ووجود أى شىء على الاطلاق ، سواء ضمت ذواتنا ، أو أطلعنا الوجدان على أنه مباين لذواتنا

فهو المصب الذى يتجمع فيه ، ولا يتجمع إلا فيه — خصيات

جميع المنافع والعديسات وقرون الإستشعار وأجهزة الاستقبال التي
لدينا الظاهرة منها والباطنية .

ومن «خامات» هذا المصدر الأوجد تتكون معرفتنا البشرية
بالموجودات أيّ كان نوع هذه المعرفة ، وأيّا كانت أنواع
الموجودات وأقسامها ومراتبها ، وأيّا كان ما تتحول إليه هذه
«الخامات» من أبنية وتشكيلات من صيغ قدراتنا المختلفة ، وأيّا
كان استخدامها لها ، كما نجدها ، أو يتصرف وتحوير .

وعن طريق هذا الوجدان الأقصى أو الأعم ، نجد وعينا بوجود
ذواتنا ، على كل مستويات هذه الذوات ، وبكل ما يعتمل فيها
من حس باطن وظاهر ومن انفعال وتفكير ونزوع . وعن طريقه
ندري ما ندره عما يحدث لنا ويحدث فينا . وما نجدته نحن . فهو
أرضية كل إدراكاتنا الشعورية الظاهرة والباطنة ، والحسية المعينة
والشعورية العامة ، الواضحة أو الغامضة ، والفكرية بكل ضروبها
من وهم وتخيّل وتصوّر وتأمّل واستدلال . وكل ما نصبل إليه من
الإدراكات بطريق مباشر أو غير مباشر .

فإدراكنا أي موضوع هو عين إدراكنا وجوده بما هو ممثّل
في إدراكنا العام ، على أي نحو من الأنحاء كان هذا الموجود :
فرضياً أو وهمياً أو استدلالياً أو حدسياً أو محسوساً .

وهذا ما عيّنناه في بداية هذا الفصل من أن وجدانا ككرة
مجوّفة نعيش نخبيّسين في داخلها ، ولا سبيل لنا إلى معرفة الوجود
إلا من خلال ما يرتسم على صفتها الباطنة فيها .

نقول هذا لتؤكد منذ الآن أن تعريفنا لوجود كل موجود
يشمل كل ما يرتسم في وجدانا بلا تفرقة . ومخالفين من يخص
نوعاً منها بأنه وحده الموجود ، سواء في ذلك أصحاب المذهب الحنبي
الذين يقولون أن الموجود هو المحس . وأصحاب المذهب العقلي
الذين يقولون أن المعقول وحده هو الموجود . بل نحن نبدأ بجمع
كل محضوك للوجدان ونقر بأنه موجود بما هو في الوجدان .
وهلّا حسبه كى يكون موجوداً بالمفهوم الإنسانى — أو المنظور
الإنسانى — للوجود . ثم بعد هذا نتطرق للكلام عن أنواع
الموجودات والمستوياتها . لا ننقص منها شيئاً ولا نزيد عليها .

ولكن علينا قبل أن نخصى في هذا الشوط أن نتلبث قليلاً عند
قضية الوجدان — لأن للوجدان قضية من أهم القضايا فيما نحن
بمسيله ، وقضية الوجدان أشد ما تكون الصلا بقضية الوجود
بعمامة وبقضية المعرفة بحاضنة .

وتبلغ قضية الوجدان ذروة التأزم في ذلك المنظور الحسى
الذى يمثله ما أفيد هيووم .

إن هيوم ينكر جواهرية الوجدان : أي ينكر أنه وحدة ثابتة
لها تغيرات وتنوعات موضوعاتها . ويقول أنه كلما وجه انتباهه
إلى وجدانه ، أو ما يسمى الآن الحاضر الخاص به لا يجد فيه إلا وجدانات
جزئية : أي موضوعات أو ظاهرات جزئية ..

والحق أنه ينكر وجود الجواهر ، وهذا طبيعي لأنه نحس ،
والحس لا يطلعنا إلا على ظواهر جزئية هي التي يسميها العقليون
أعراضاً .

ولكن فات هيوم — فيما اعتقد — أنه بهذا التفسير نفسه قد
أثبت — من حيث لا يدري — وجود ذاته وجوداً متصلاً مناسباً
منفصلاً عن هذه الظواهر من حيث هو مراقب . وفاحص لها .
حين يقول : « أنا لا أجد بل ذاتاً تستمر فيما يجاوز الظاهرة الجزئية
الوجدانية ، أو تنظم الظاهرات الوجدانية المتباينة المتعاقبة »
بذلك قد أصدر حكمه هذا إلا بصفته ظاهرة عارضة . بل بصفته
ذاتاً متصلةً مناسبةً تحكم بأن شدة ظواهر عارضة لا يرى سواها على
مجرد وجدانه فمثل كمثل من يرى أشياء في ضوء لا يرى
مصدره . فيقول إنى لا أرى الضوء ولكنى أرى الأشياء
لولا الضوء ما رأها

أو كمثل من يقول إنى أرى الأشياء المنفردة ، ولكنى لا أرى

عيناً لى ترى هذه الأشياء المتفرقة ، فلا أستطيع أن أقول أن لى
عيناً ، فالموجود عنده هو المبصرات ، ولا وجود للبصرة .

كبوة - هى قاصمة الظهر عند الحسين جميعاً ، مصدرها
غفلتهم عن الهوة - التى تفصل الحس عن الحكم . فلا حكم
إلا عن مستوى كلى له وحدة وثبات . فكل فلسفة حسية ترتكب
الغفلة عن مصدر أحكامها الفلسفية (خطأ كانت أو صواباً)
وأن هذا المصدر لا يمكن إلا أن يكون غير حسى . أى لا يمكن
إلا أن يكون عقلياً ... صادراً عن موجود ثابت غير جزئى ..
عن جوهر .

فالحسنى الأصيل لا يمكنه أن يحكم ، وإلا اعترف - أياً كان
مضمون حكمه - بأن هناك حكماً ، وهناك حاكماً يظل هو هو ،
وفى مستوى يعلو على المحكوم به أو المحكوم فيه ، ويصدر أحكامه
بناء على مبادئه الخاصة به .

إن الحس محض تقبل سلبى أو انطباع . هذا صحيح . ولكن
هذا الانطباع لا بد أن يفترض إما ينطبع فيه . حتى إذا وصلنا
إلى حكم سلبى - ومن قبيل الحكم السلبى أن الذات أو الأنا الثابتة
المتقومة بذاتها غير ماثلة فى وجداننا - وجدنا الحس أى التقبل
الجزئى أو الانطباع لا يفسر حكماً بعدم الانطباع أو عدم وجود
الظاهرة موضوع الحكم ، بل لا بد لصدور هذا الحكم من مستوى

غير مستوى الحس ، أو ملكة غير ملكة التقبل والانطباع اللذين لا يكونان إلا موجبين ، ولا يمكن أن يكونا سلبيين . فأنا – مثلاً – أحس حرارة أو أحس برودة ، هذا تقبل إيجابي لظاهرة الحرارة أو البرودة . أما إذا قلت أنى لا أحس حرارة . أو لا أحس برودة . فهذا ليس مجرد تقبل أو انطباع . بل هذا «حكم» يقتضى ملكة أخرى غير التقبل ، لديها معنى أو معيار لما هو مفقود فى الحس .

فمن جميع الوجوه ، لابد من أحكام خامتها المحسات . والأحكام لا يمكن أن تفسر بملكة التقبل أو الانطباع ، بل بملكة أخرى مستقلة ، تفرض المعايير الثابتة والمبادئ الكلية التى تصدر بناء عليها الأحكام . وبذلك يثبت – من الوهلة الأولى – مستوى للأحكام الكلية – أى ملكة للتعقل – عند الإنسان ، إلى جانب ملكة الحس الجزئى .

ويحسن بنا أن نتلث هنا قليلاً . لتأمل حصيلتنا الأولى من معطيات الوجدان . فقد ثبت أن لنا وجداناً ، أى ذاتاً مثقومة بلذاتها ، فنتقوم بها وجداناتنا جميعاً ، وهى محل لها ، بل هى محلها الأوحد ...

ولعل شعورنا البدهى التلقائى بجوهرية ذواتنا ، أى وجداننا ،

هو أصل كل قول عندنا بجواهر هي محل جميع ما ينتابها ويتداول
الظهور فيها من الأعراض .

أقول: لعل ... وإن لم يكن هذا مما يدخل في مهمتنا الوصفية
حالياً . إلا أنه مؤشر إلى ما سنجد عقولنا تجنح إليه من تقسيم
الموجودات - التي تشير إليها امثالات الوجدان - إلى ما يتقوم
بذاته ، وله الدوام ، فهو جوهر ، وإلى ما يتغير من مظاهر فهو
عرض ...

ولا مخرج من الثنائية

أول ما نجد في الوجدان هو تلك الثنائية التي تنقسم إليها الامتثالات على غرار ثنائية نظرنا إلى الوجدان وما يمثل فيه . . . فجنحنا إلى القول بجوهرية الوجدان ، وإنه محل للظواهر أو الامتثالات الوجدانية كافة .

كذلك الامتثالات نفسها ، نجد منها ما يشير إلى ما لا يتعدى ذاتي ، ومنها ما يشير إلى موجودات مستقلة عن ذاتي

فأنواع المشاعر من ارتياح وسرور ونفور وتقزز وغیظ وما إلى ذلك نعرف بداهة أنها موجودات ذاتية ، لا يتعدى نطاق وجودها ذاتي ، ولا يشعر بها - من حيث هي - أحد سواي ، مهما تحدثت عن المشاركة الوجدانية . فحين أتألم يكون ألمي خاصاً بي ، مهما تألم لي أحبائي ؛ ولذا توصف هذه الموجودات بأنها ذاتية .

أما الامتثالات الوجدانية التي تشير إلى موجودات مستقلة عني ، فهي موضوعية. ما دأبت مدرساتي يتساوى في إدراكها جميع

الإسوياء الميسرين لإدراكها . . . فتكون امثالاتها لدى جميعهم متطابقة ومتعلقة بنفس الموضوع أى نفس الموجود ، ولا يتعدد الموجود فى هذه الحالة بتعدد مدركيه .

وبذلك تتجلى لنا أصالة الثنائية فى معرفتنا : فهناك ثنائية الذات الجوهرية أو الأنا أو الوجدان أو الوعى — فهذه كلها مترادفات — فى جانب ، والامثالات أو الوجدانات فى جانب آخر ، من حيث هى بمثابة أعراض للوجدان أو الأنا أو الذات . وهناك أيضاً ثنائية فى الامثالات ، فبما ما يشير إلى موجودات ذاتية ، ومنها ما يشير إلى موجودات موضوعية . والموجودات الموضوعية محل ثنائية بدورها ، فللموجود الموضوعى وجوده المقوم بنفسه أى وجوده الجوهرى ، وله أيضاً أعراضه المتغيرة .

ومنذ هذه اللحظة يتحدد الموجود بالمعنى الإنسانى بما هو ذو امثال فى الوجدان . ويتحدد الموجود الذاتى بأنه لا يتجاوز امثاله ووجدان فرد واحد . ويتحدد الموجود الموضوعى بأنه ملتقى امثالات متعددة — أو قابلية للتعدد — بتعدد مدركيه . بحيث لا تكون لهم حيلة فى تمثله على نفس النحو متى اكتملت لهم مقومات الإدراك السوى . . .

ولسائل هنا أن يتساءل

أتصورية هى ؟ .

ولا يحيص عن الجواب ؛ تصورية هي فعلا • ولا مخرج من
التصورية .

ألم نبدأ حديثنا : أو مسيرتنا هذه بأن الوجدان كرة جوفاء
نعيش بداخلها ؟

ولكن هل معنى هذه التصورية أن الموجود تابع في وجوده
لوجداني به . إذا وعيته وجد : وإذا غاب عن وعيي ، أو غبت
أنا عن وعيه لم يعد موجوداً ؟ وهل إذا عدت إلى وعيه أو إلى
وعيي عاد إلى الوجود ؟

سؤال لا بد منه حقاً لتحديد علاقة الوجود بالوعى منذ الآن •
حسباً لكل ليس . ولتحديد « كيف » هذه التصورية التي نعيشها •
هذه الكراسة التي أدون فيها هذه الكلمات - مثلاً - أعياها
الآن فهي موجودة ، وأقوم إلى حجرة أخرى وأترك الكراسة
حيث هي ، وهناك قد يخطر بالبال إنى لا أراها وليس لي بها
وعى مائل فعلاً • فهل معنى هذا أنها لم تغد موجودة ؟ ؟ إن امتثالها
في وجداني يشير إلى أن لها وجوداً مستقلاً عن ذاتي . أى أن وجودها
ليس من النوع الذاتي ، بل من النوع الموضوعي •

ومن علامات موضوعيتها أنها تظل موجودة سواء كان امتثالها
حاضراً لدى أو غير حاضر في وجداني • كأن أنتقل إلى حجرة

أخرى وأتركها في الحجرة الأولى . وفي هذه الحجرة الأخرى
قد أوجه إلى الكراسة تفكيرى فتكون موضوع امتثال لى على
مستوى التخيل أو التذكر . وقد أنصرف عن التفكير فيها كل
الانصراف فلا يكون لها امتثال حاضر على أى مستوى من
مستويات وجدانى :

وفي هذه الحالة أيضاً لا يندم وجودها المستقل .

ولو انعدم لكان وجود كل شىء تابعاً لوعى به . وهو ما نهض
الشواهد جميعاً على أنه غير صحيح . فالناس فى كل يوم يموتون
— ولا أقول يغيبون عن الوعى أو عن المكان فحسب — وتظل
موضوعات وعيهم الموضوعية ذات الوجود المستقل قائمة بعد موتهم
— بما فيهم المشيعون — ولا يندم وجودها بانعدام كل امتثال لها
فى وجدانهم ، نتيجة زوال وجدانهم .

فما الرابطة إذن بين الامتثال الوجدانى والموجود الذى يشير
إليه هذا الامتثال ؟

تختلف هذه الرابطة تبعاً لنوع الامتثال ، فالامتثال الذاتى ،
يشير إلى وجود شعور ذاتى لا يتجاوز ذاتى ، وبالتالي لا يتجاوز
وعى أو وجدانى . فبمضى غبت عن الوجدان بالنوم أو الإغماء أو غير
ذلك تلاشى مع تلاشى الوعى كل ما يتصل بذاتى من المشاعر ، كالألم

والسرور والغبط وما إلى ذلك... وهو ما أعبر عنه بأنه «موجودات لها مجال انتشار ذاتي ، ولا يمكن أن يتجاوز ذاتي» . لأنه مجال انتشار ليس له بعد ثالث . مجال انتشار مسطح مساوق للشعور أو الإحساس . مها تعلق هذا الشعور الذاتي بوجود له مجال انتشار موضوعي ، أي يشير وجداني إلى أن له وجوداً مستقلاً .

لنفرض أنني أرقب منظر شروب الشمس على كورنيش الإسكندرية ، وأشعر لذلك المنظر بنشوة تغمرني وتهزني . إن هذه النشوة الممتثلة في وجداني يشير امثالها إلى أنها ذاتية خاصة بي في كل من بعدها ، وهما العمق والامتداد . ووجود هذا الشعور بالنشوة متوقف على وجداني ، بحيث لو انتقلت من المكان المكشوف إلى حجرة مغلقة ، أو غيبت عن الوجدان لمرض مفاجيء أو حقتة مخدر ، لتلاشى كل وجود لهذا الشعور بالنشوة مع تلاشي رؤيتي لمنظر الغروب .

ولكن امثال منظر الغروب وأنا أراه وأنتشى به يصاحب بالضرورة شعوري باللذة ، فلو لم أر هذا المنظر لما حدثت اللذة الذاتية التي تحدثت عنها آنفاً وقلت إنها ذات بعدين في العمق والامتداد أو الطول .

ولكن رؤية المنظر لها امثال آخر في وجداني يشير إلى استقلال هذا المنظر عني ، بحيث يوجد و « يمكن » أن يشهده الناس

في وقت البصر الموجودون في هذا المكان والزمان... وحتى ولو لم أشهده
أنا ، أو حتى لو لمحتته وإنشيت به لحظة ثم أغيت عن وجداني ،
أو غاب هو عن وجداني لأي سبب من الأسباب .

وهذا الامتثال لا يشير إلى شعور أي موجود ذاتي هو اللذة ،
بل يشير إلى موجود موضوعي له ثلاثة أبعاد : العمق والامتداد ،
وبعد ثالث هو « التخارج » .

وهذا « التخارج » هو استقلال هذا الموجود عن وجداني
إلذاني . فالوجدان الذاتي هنا ليس « وجاه » يحتوي شعوراً (كما في
حالة اللذة أو الألم أو ما إلى ذلك) بل يغدو صفحة مرآة تنعكس
فيها صور ، ولا تحتوى المرآة الموضوعات التي تمثلها هذه الصور ،
فلو حاولت المشاهدة في المرآة لم تجد شيئاً إلا ضويرة يدك منطبعة في
صفحتها ، بل تشير هذه الصور فقط إلى وجود خارجي مستقل
للموضوعات هذه « الامتثالات » ولك أن تدرسها في امتثالها
لديك ما استطعت ، ولكن عليك أن تعلم أنك لا تستطيع التصرف
فيها ، لأنها مستقلة عنك .

هل معنى هذا العودة إلى ما يضاهاى « تشبيه » الكهف عند
أفلاطون ؟

إلى حد ما بالطبع ! فيما عدا أننا نرى امتثالنا في الوجدان على

ضربين : منها ما يشير إلى موجودات محدودة بذاتي ؛ ومتوقفة على وجداني ، ويمكن أن أتصرف فيها إلى حد ما بتغيير اتجاهات تفكيري ، واهتمامي وحركات أعضائي ؛ وهي الامتثالات ذات المحتوى الذاتي .

ومنها ما يشير إلى موجودات مستقلة بنفسها عن ذاتي : أي ذات مجال انتشار خارج ذاتي . ومن آيات استقلالها أن جميع الأسوياء متى وجدوا في مجال انتشارها تطابقت امتثالاتهم لها .

فثنائيتنا ليست بنت الفرض ، بل وليدة ملاحظة معطيات للوجدان .

وهكذا نجد أنفسنا على خط المواجهة مع عالم الموجودات ثنائي المستوى : موجودات ذات مجال انتشار ذاتي ، وموجودات ذات مجال انتشار موضوعي أو متخارج ، ولكل منهما امثال في وجداني .

فقد رأينا مثال منظر الغروب يقابله امثال مزدوج المستوى : أحدهما امثال لذاتي الذاتية وهو مخصصي بذلك المنظر وحدي ، والثاني امثال الوجود المتخارج أو المستقل لذلك المنظر الذي يشاركني في رؤيته كل من أتاحت له رؤيته ، بلا اختلاف ، وبلا انتقاض من حظي في الرؤية .

وبذلك تضعنا هذه الملاحظة أمام فكرة جديدة هي فكرة تباين مجالات الانتشار التي تتباين على أساسها الموجودات التي يمكن أن تكون لها امثالات في وجداني .

وفكرة تباين مجالات الانتشار تفتح أمامنا باباً واسعاً لتنوع فئات ومراتب الموجودات الموضوعية الثلاثية الأبعاد؛ عندما تتداخل معها أو تتلاقح بها الموجودات الذاتية الثنائية الأبعاد . وما يمكن أن يكون لهذا التداخل أو التلاقح من تأثير على المعرفة الإنسانية .

وفى الموضوعية ثنائية أيضا !

هذا الموجود المتخارج ، الموضوعى . أنواع أو مستوى واحد هو ، أم فيه ثنائية أيضاً ؟

بل فيه ثنائية . فمنه ما هو موضوعى جزئى ، يدرك بالحواس
كهذا القلم ، وهذه الكراسة ، وهذه القهوة إلخ . . . ومنه ما هو موضوعى كلى يدرك بالعقل أو الذهن .

وما رأينا - غالباً - من يمارى فى موضوعية الموجود الجزئى الحسى المتخارج ، المدرك لكثيرين بالحس على نحو واحد . ولأنه مدرك لكثيرين قلنا إنه موضوعى ولكن القول فى الموجود الكلى يختلف ، فهناك من يزعمونه غير موضوعى ، لأنه لا يوجد إلا فى الذهن . فى حين يرون أن الحسى موجود فى الحس . وهاهنا لبس : فالجزئى ليس موجوداً « فى » الحس ، بل هو متخارج ، أى مستقل بوجوده ، ولكن هذا الوجود مدرك بالحس أى بواسطة الحس أو عن طريق الحس : وهو موضوعى لا بما هو فى الحس - فهو ليس فى الحس - بل بما هو مدرك بالحس أى بواسطة الحس

لكثيرين على نحو واحد : ويمكن الغياب عنه والعودة إليه فيلنقى
موجوداً — بسبب تخارجه — على حالة . ويفرض خصائصه على
حواس مدركيه على نحو واحد .

وإذا رجعنا إلى عناصر الموضوعية والتخارج التي حددناها على
النحو المتقدم ، ألفيناها متوفرة أيضاً للموجود الذهني الكلي : فهو
متخارج ، أى مستقل بوجوده وأعراضه ، ومدرك على نفس النحو
لكثيرين ، أى للمؤهلين للادراك الذهني أو العقلي . ويفرض
خصائصه على أذهانهم ، وإذا غابوا عنه وعادوا إليه وجدوه على
حاله بسبب تخارجه .

لنفرض أنني أدرك معنى الحصان . فهذا الإدراك شيء غير
التخيل لأن التخيل لإضفاء خصائص جسمية وكيان جسمي على
تصورات ، وتشكيل وتعديل هذا الكيان حسب مشيئة من يتخيله ،
لا طبقاً لطبيعة هذا الجسم . فقد أتخيل حصاناً له جناحان أو ستة
أجنحة ، وأتخيله يطير كما في الخرافات . أما فكرة الحصان أو معناه
فموجود عقلي كلي له خصائصه الخاصة أو ماهيته التي تفرض نفسها
على تفكيري ، ولا أستطيع أن أفرض على هذا المعنى الكلي ما تشاء
أهوائى ، وإذا صرف ذهني عن هذا المعنى ولم أعد أفكر فيه ، فإنني
عند عودتي للتفكير فيه أجده على حاله ، بخصائصه . وهذا عنصر
من عناصر الموضوعية . أما العنصر الآخر وهو كونه مدركاً لكثيرين

على نحو واحد ، فهو أشد وضوحاً وبيداهة . فمعنى الحصان - إذئ
موجود عقلي أو ذهني موضوعي اكتملت له كل مواصفات
الموضوعية .

ولنضرب مثلاً آخر ، لنفرض أنني أدرك لا معنى حصان (أو
أى شيء له مقابل جزئي جسمي محس ، بل معنى موجود ذهني
قلياً وقالباً ، كالدائرة أو المثلث المتساوي الساقين مثلاً) أجل لأنها
لا تقابل معنى أى موجود طبيعي جزئي محس ، فهو موجود ذهني .
ولكن وجوده ليس في الذهن ، بل هو متدرك بواسطة الذهن ،
وامتثاله يشير إلى ذلك .

مما يدل على أنه كائن متخارج ، أى له وجوده المستقل عن
ذهني ، كما أن الكراسي لها وجودها المستقل عن حواسي . بدليل أنه
متدرك لكثيرين على نحو واحد . ويفرض خصائصه الموضوعية
على أذهان أو عقول كل المؤهلين لإدراكه ، وتتطابق متدركاتهم
ونتايجها عنه كل التطابق . ومن انحرف منهم أمكن أن يرده الباقون
بلفت نظره إلى ما أخطأ إدراكه ، فيرثد إلى الصواب - تماماً على
نحو ما يتفق الأسوياء في إدراك هذه الكراسي بلونها وحنجها
وملمستها ، وإذا التبس الأمر على أحدهم رده إلى الصواب بلفت
نظره إلى ما وقع فيه من خداع الحواس مثلاً . فصنخت حواسه
الأخرى حاسته الخاطئة ، فتتطابق إدراكات كل الأسوياء بالحسن

في شأن الكراسية . كخطاب : إدراكات كل الأسوياء بالذهن في
شأن الدائرة أو المثلث المتساوي الساقين .

فركن التخارج هنا ثابت . وإذا غاب عن ذهن مدرك الدائرة
أو المثلث متساوي الساقين هذا الإدراك فترة ، كأن ينصرف إلى
التفكير في أمور أخرى تماماً تاركاً كل ما يخص الهندسة .
فإنه متى عاد إلى التفكير في هذه المعاني وجدها على حالها . وإذا
أقام منها أبنية ذهنية أو عقلية مهما كان تعقيدها ، فهذه الأبنية أيضاً
ليست ذاتية — أى ليست خاصة بذهنه — لأن صوابها عقلياً أو
هندسياً كقيل بأن يسلم به لكل الأسوياء القادزين على إدراكها .
ولذا تتفق مدركات كل الرياضيين على صواب واحد ، متى توصل
إليه أحدهم .

وهذا التطابق إذا أضيف إلى العنصر السالف ذكره تمت به صفة
التخارج التي هي آية الموضوعية .

« ورب قائل يقول : « أنا أقم هنا بناء رياضياً لا يعلم به أحد .
فهو إذن حبيس عقلي ، وليس موجوداً موضوعياً » .

ونقول له : إن الرسام السجين في زنزانه — إمعانا منا في عزله
عن سائر الناس — إذا رسم بطباشيرة على جدار زنزانه شكلاً ما ،
لا يرى ولا يحس ولا يعلم ولا يدرك هذا الشكل أحد سواه .

ولكن هذا الشكل ليس موجوداً ذاتياً ، بل هو موجود موضوعى حسى . أى مدرك بالحس . لأنه « فؤهل » لأن يدركه جميع الأسوياء متى وجدوا فى مجال انتشاره ، وبصرف النظر عن إدراك أى أحد له فعلاً من علمه . فهو شكل لابد لكل سوى يوجد فى مجال انتشار إدراكه أن يدركه على نفس النحو إجمالاً . ولذا فهو موجود متخارج ، أى موضوعى . ولأنه مدرك بالحس ، فهو موجود موضوعى حسى جزئى ..

وبالمثل . من يستخدم قواعد الرياضة ليحل تمريناً هندسياً أو جبرياً فى عزلة تامة عن الناس ، يقيم موجوداً متخارجاً ذهنياً موضوعياً ، سواء أدرك أو عرف وجوده هذا آخرون بالفعل أم لا

فمواصفات التخارج والموضوعية واحدة ، على المستوى الحسى الجزئى ، وعلى المستوى ذهنى أو العقلى الكلى :
ومتى توفرت لموجود حكمنا بأنه موضوعى . سواء وجدناه ابتداءً ، أو صنعناه نحن ، ويستوى أن يثمر الصنع الإيجابى الحسى ، أو الإيجاد ذهنى

وفي الوجود العقلي
الموضوعي ثنائية أيضا !

وهذه الموجودات العقلية موضوعية متخارجة على نحو ما رأينا آنفاً . وهي بدورها ليست من مستوى واحد ، ففها ما هو بالعقل أصلاً ، شأنه شأن الموجودات الطبيعية في العالم المحسوس . هكذا يجدها الإدراك العقلي ، على نحو ما يجد الإدراك الحسي الموجودات الطبيعية من جبال وأنهار وبحار وأحجار وما شئت من تلك الأشياء . ومنها أيضاً ما هو من صنعة العقل وتركيباته وأبنيته التي يستحدثها ، على نحو ما يستحدثه الانسان من المصنوعات والأبنية الحسية التي يركبها من المحسوسات الطبيعية .

وننظر فيما يجده الانسان في العقل من الموجودات الطبيعية ، فنجد أنه ليس صنفاً واحداً ، بل يرجع إلى مستويين أيضاً . أحدهما مستوى التجريد من المحسوسات ، لصنع تلك المعاني الكلية المجردة التي تستغرق كل الأفراد المحسوسة المندرجة تحتها ، وهي في الوقت نفسه مفارقة لكل هذه المحسوسات ، فهي موجودات واردة إلى المستوى العقلي . وتختلف عن أصولها المحسوسة وإن كانت موضوعية متخارجة مثلها ، ووجه الاختلاف فيما بينهما أن

أصنوها أو أفرادها أو أعيانها المحسوسة جزئية متعينة الزمان والمكان .
وأن هذه الموجودات المعقولة كلية ليست متعينة الزمان والمكان .
بل ليست زمانية ولا مكانية ، وإن كانت مستغرقة لكل أعيانها
الجزئية الزمانية والمكانية . وهى بهذا مفارقة لها تمام المفارقة ،
بمعنى أنها من « مستوى » آخر للوجود ، أى فى « مجال انتشار »
آخر ...

وهذه الموجودات الكلية الموضوعية المعقولة لها كل مواصفات
الوجود الموضوعى المتخارج التى أشرنا إليها فيما تقدم .

وعلى نحو ما يتناول الانسان الموجودات الطبيعية المحسوسة ،
من المواد الأولية فيؤلف منها أبلية أو مركبات أو مصنوعات .
كذلك يتناول العقل المعانى المجردة الكلية فينشئ منها أبلية معقولة ،
يصبح لها وجودها الذى يكتسب صفة الموضوعية على نحو ما تكتسب
المصنوعات المحسوسة صفة الوجود الموضوعى .

ومرة أخرى قد يقول قائل على غرار من قال : إن المصنوعات
المحسوسة قد لا يعلم بوجودها إلا صانعها . فنقول إن هذا - كما
ذكرنا فى الفصل السابق - لا يمنع أنها موجودات موضوعية
بما هى « مؤهلة » لإدراك كل من [] يكون من الأسوياء فى مجال
انتشارها المحسوس . . . كذلك تلك الأبلية أو المصنوعات العقلية
التي يقيمها العقل من مادة أولية هى المعانى المجردة قد لا يعلم بوجودها

الإلا منشأها ، ولكنها موجودات موضوعية عقلية متخارجة بما لها من وجود مستقل عن صانعها « يؤهلها » لأن يدركها كل عقل سوى ميسر الإدراكها . أى لتفهم المعيار العقلي المستخدم في إنشائها .

وهنا يبرز لنا العامل الثانى فى ثنائية العقل : تلك الثنائية التى كان أول طرفها التجريد من المحسات بما يثمر المعانى الكلية المجردة ...

أما الطرف الآخر فهو فطرة العقل نفسه التى تقوم بعملية التجريد ، والتى تقوم أيضاً بعملية « المعيار العقلي » لصنع الأبنية العقلية التى وصفناها أيضاً بالموضوعية ، وفقاً لفطرة العقل المشتركة بين أسوياء العقلاء - على غرار اشتراك أسوياء الناس فى فطرة الحس .

هذه الفطرة هى أساس كل « معقولية » ، وبالاشتراك فيها يقوم مستوى المعقولية : الذى تتخارج فيه الموجودات المعقولة ، على نحو ما تتخارج الموجودات المحسوسة فى مستوى الحساسية . فتقوم فى مستوى المعقولية موجودات كلية موضوعية ، إما بسيطة أو مجردة من المحسوس . وإما مركبة ، بمقامة بقانون المعقولية من تلك المعانى المجردة . وتقوم فى مستوى الحساسية موجودات موضوعية ولكنها جزئية . إما طبيعية أولية لم ينشأها الإنسان وإما مركبة مصنوعة من تلك الموجودات الأولية .

ولكل نوع من الموجودات مجال انتشاره بالنسبة لما يشاركه في هذا المجال ، وبالنسبة لغيره من المجالات . سواء أكانت مجالات انتشار موضوعية أو مجالات انتشار ذاتية :

ولعله من المستحسن أن نذكر منذ الآن أن للموجودات الذاتية مجالات انتشارها الذاتية حتماً : وأن نذكر كذلك أن نشاط النفس المسمى « بالاسقاط » يقوم أحياناً بطرح أو إسقاط محتوى مجال انتشار معين على مجال انتشار آخر : فتحدث أنواع الأوهام التي تتفاوت بين التخيلات السوية أو المألوفة وبين التخيلات الهلوسية وما إليها من الأوهام المرضية التي يعرفها دارسو علم النفس المرضى والعصاب بوجه عام .

وكثير من أنواع الخلط في التفكير ، أو الالتباس ، نابعة من هذه الاسقاطات التي كثيراً ما تتكرر في الحياة اليومية ، ما لم يتدبر المرء بيقظة ذهنية يحاذر فيها من هذه الاسقاطات ، التي قد يكون من أشيعها « منطق الرغبة أو الأمنية » . . وهو منطوق واسع الانتشار على مستوى الجماعات والجمهير من جانب أصحاب المصلحة في توجيههم كرجال الاعلان والدعاية والإعلام ومن إليهم .:

ونكتفي بهذه الإشارة ونعود إلى الكلام عن فطرة المعقولة أو قانونها الأساسي ، وما أشبهها بفطرة الكائن الحي الذي يمتص

من البيئة العناصر اللازمة له ، فيحولها بقوته الخاصة من التباين إلى المحانسة .

وقد رأينا فطرة المعقولة هذه تمارس نشاطها الخاص للقيام بعملية تجريد المعاني الكلية من المحسوسات الجزئية . وهي العملية التي استرعت أنظار الحسين فقالوا :

— ليس في العقل ما لم يكن من قبل في الحس ؟

وأكل لا يبتز هذه العبارة باستدراكه الثاقب الصائب ..

— ... اللهم إلا العقل نفسه !

أى فطرة المعقولة .. تلك الفطرة التي أقرها كمنظ طرفاً أساسياً للمعرفة اليقينية ، حين قال أن مقولات العقل (أى قوائمه أو معاييرهِ الصورية) سابقة على كل تجربة حسية .

هذه الفطرة العقلية إذن هي التي تمارس نشاطها لتجريد المعاني الكلية من المحسوسات . ولكن أهذا كل ما لها من نشاط ؟

كلا .. بل هناك نشاطها على المستوى اللاحق لذلك التجريد .

هي عملية المعاز ، وفقاً لفطرتها الخاصة ، أى قانونها الطبيعي .

وهنا نتوقف لحظة عند فطرة العقل هذه ، فراها على مستويين أيضاً . فهناك العقل الشرع وهناك أيضاً العقل المتقدم وشيبه

هذا بما يحدث في عملية التغذية أو التمثيل الغذائي - وهو التشبيه الذي أراه دائما يلح على ذهني كلما تعرضت لعمليات العقل - فأنهم يقومون بتحويل الطعام المبين للجسم الحي إلى مخاض لهذا الجسم كذلك يفعل العقل مع الحسيات الجزئية . ولكن الأغذية المهضومة أو المتمثلة ليست هي الجهاز الهضمي . وكذلك المعاني الكلية المحررة من الحسيات الجزئية ليست هي الجهاز القائم بالتجريد ، أي الفطرة العقلية . أو نظام العقولية . أو القوة العاقلة .

وهذه الفطرة أو القوة العاقلة هي التي عنها لا يبدؤ بقولها :

— اللهم إلا العقل نفسه !

وهي أيضا التي نعنيها نحن حين نقول « العقل المشرع » الذي يسن القوانين التي يتم تنفيذها على مستوى التجريد من الحسيات ثم بعد ذلك على مستوى البناء المعاري من لبنات هي هذه المعاني الكلية المحررة . وغني عن البيان أن المعمار شيء غير البنات التي تستخدم في هذا المعمار .

وحين نقول العقل المحرد (بكسر الراء) ينبغي أن نتخذ من الالتباس بينه وبين ما هو مجرد (بفتح الراء) فالعقل ليس مجرداً من شيء آخر حسي ، بل هو دائماً الذي يقوم بالتجريد من الحسيات ، طبقاً لفطرته الخاصة .

وهكذا نجد الثنائية دائماً في مواجهتنا ونحن ندرس واقع النشاط المعرفي في الإنسان ! نجدها في ثنائية الحس الجزئي بين ذاتي وموضوعي . ونجدها في ثنائية الموضوعي بين جزئي ومعنى كلي مجرد .

ونجدها في ثنائية المعنى الكلي المجرد (بفتح الراء) بين لبنات معنوية كلية مستخرجة من الحسيات ، وبين معمار يستخدم هذه اللبنات طبقاً لممارعتي خالص لا شأن له بالحسيات ، ونجدها أخيراً في ثنائية العقل بين قائم بالتجريد من الحسيات وبين نظرة مستقلة مهيمنة على التجريد ، أي في ثنائية العقل المشرع والعقل المنفذ :

وهنا يجب أن ننبه إلى أن فطرة العقل المشرع سابقة على أي تجريد من الحسيات . كما أن فطرة الجهاز الهضمي سابقة على أي هضم للمأكولات . . .

وخلق بنا أيضاً ، ومنذ الآن : أن ننبه إلى أن موضع المعنى الكلي من الحسي الجزئي هو بعينه مصدر الوضع الإنساني الخاص للقاعدة الكلية من الأفعال أو السلوك الجزئي . وأنه كما تكون القاعدة أساساً للعقل وعملياته . تكون كذلك منبع الأخلاق - التي هي قاعدة - يقاس إليها السلوك الجزئي ، ليكون محل حكم له أو عليه . فالقاعدة الكلية التي ينفرد بظايرتها الإنسان هي أساس القانون بالمعنى

المنطق والمعنى الخلقى على السواء . والعقل العملى الذى ذهب إليه
فلاسفة أشهرهم كمنط .

ووراء وحدة علاقة المعنى الكلى بمفرداته التى يستغرقها
بالإطلاق ، وحدة « معيارية » أو « قيمية » العقل . . .

هذه المعيارية التى هى أساس واحد لكل من المنطق
والأخلاق . . :

قطرة العقل وكيف تبدو لنا

والآن نريد أن نلمح فطرة العقل وهى تقوم بأولى عملياتها ،
عسى أن نتبين منها لبابها وقانونها الخاص .

نعود إلى الوجدان - تلك الكرة الجوفاء المحيطة بكياننا المعرفى
من كل جانب ولا مخرج لنا منها - لنرى كيف يتعامل الإدراك مع
معطياته . وقد أسلفنا أن كل ما نجده فى وجداننا فهو موجود على
نحو ما ، طبقا لمجال انتشاره بما هو موجود . وإدراكنا لهذا الموجود
- بما هو ذو امثال فى وجداننا - يعنى أول ما يعنى أنه موجود
معين متناه : أى : له خصائصه المعينة كما تبدو فى وجداننا ، تلك
الخصائص التى تجعله هو هو ، وبواسطتها نتعرف عليه . ونميزه
عن غيره من معطيات وجداننا الأخرى . أى أنه ليس ما « ليس » هو .
أو أنه هو وليس الآخر :

وهنا أيضا نواجه ثنائية فعل الإدراك أو التعقل أو الحكم .
ثنائية تقوم - فى آن واحد - على قانون الهوية وقانون عدم التناقض :
أو قانون الثباين عموما . . . فلا إدراك إلا على أساس أن المدرك

هو ما هو . أى أنه متناه . خصائص معينة : وأنه ليس أى مدرك آخر له خصائص مبادئة لخصائصه من أى وجه كان هذا التباين .

فأساس الإدراك هو التناهي : فحيث ينتهى مدرك أى موجود ما فى رأى العقل ، يبدأ مدرك آخر مباين له ، ليس هو الموجود الأول . والأول ليس هو الآخر .

فمعطيات الإدراك تبدأ بمعطيات الوجدان نفسه ، الذى لا إدراك له لدينا ، لأنه بما هو غير متناه فهو غير قابل للإدراك المباشرة بل ندرکه إدراكا غير مباشر ، عن طريق الافتراض الختمى ، نتيجة شعورنا بامتداد حياتنا الوجدانية الإدراكية : وحالنا فى هذا أشبه بحال من يرى المرئيات والمبصرات ، ولكنه لا يرى عينه ، إلا أنه « يفترض » حتما وظيفتها بالاستدلال . فيعرف أن العين بها يرى كل ما يرى ، أما هى فلا يراها . وإذا استعان بمرآة ، فهو أيضا لا يراها - أى عينه - إلا بها .

فادراكاتنا المباشرة مقصورة على ما هو معطى فى الوجدان ، وكل معطى فهو متناه ، لأنه ممايز مما يباينه من المعطيات .

فالقانون الأقصوى للتعقل كما يتجلى منذ البداية إنما هو قانون مزدوج لطبيعة التناهي ، الذى هو السمة المشتركة لمعطيات الوجدان ، وهى المعطيات القصوى التى تنصب عليها كل عملياتنا الإدراكية .

وهذا القانون المزدوج - أو الثنائي - هو :

أولاً : أ هي أ - وهذه هي قاعدة الهوية

ثانياً : ألا يمكن أن تكون لا أ في نفس الوقت ومن نفس الوجه :

وهذه هي قاعدة عدم التناقض - أو التباين .

وبهذا القانون المزدوج الوجهين تم كل عمليات الإدراك والحكم العقلي ، وكل عمليات المعار العقلي أيضا .

ومن نتائج تناهي الموجود المدرك بماهيته المتناهية (ما هو) ينبع تصور « ما ليس هو » ، وهذا هو منشأ تصور العدم ، الملازم لتصور الوجود المتناهي . بمعنى أنه « عدم موجود معين ما »

فلا يمكن إدراك شيء إدراكاً عقلياً ، أي تصوره ، ومن ثم الحكم عليه ، إلا من حيث هو متناه ، له هويته الخاصة ، وبالتالي تباينه عن كل ما يباينه بأي وجه من وجوه المباينة .

والهوية الخاصة هي موضوع الماهية الكلية . وينبغي ألا ننسى أن تعامل العقل لا يكون إلا بالمعاني أو الماهيات الكلية : وينبغي أيضاً ألا ننسى في الوقت نفسه أن التناهي هو لباب كل ماهية كلية ... فلا تكون الماهية ماهية لها هويتها إلا بما هي متناهية ومباينة لما ليس لها .

وهنا يجب أن ننتبه إلى أن هذا التناهي ملازم للماهية: برغم اتصافها بكلية غير محدودة. إذ أن غير المحدود ليس هو اللامتناهي. ذلك أن غير المحدود لا يوصف بأنه مطلق إلا من حيث قابليته لاستغراق عدد غير محدود من المفردات الجزئية الحسية. فلاستغراق هنا مطلق ، ولكن إطلاقه محدود بنوعية معينة من المفردات قابلة للزيادة بلا توقف. وأيا كانت سعة الاستغراق هنا ، فهي قابلة للمزيد من الاتساع . أما المطلق بمعنى أنه شامل لكل بالفعل لا بالقابلية فحسب ، فأمر غير وارد في صفة المعنى أو الماهية الكلية . وعدم التحرز للفارق بين ما هو بالفعل ها هنا وما هو بالقوة أو بالقابلية يمكن أن يؤدي إلى كثير من اللبس المفضى إلى نتائج مضللة .

فعمليات العقل — من حيث هي تجريد من حسيات متناهية جزئية — تفضى إلى معان كلية تضمنى الإطلاق على أحكامها وأبنياتها العقلية ، أى أنها ترتفع بالمتناهي بالفعل إلى مستوى من المطلق من حيث القابلية غير المحدودة للاستغراق الفعلى ، لا بمعنى المطلق اللامتناهي بالفعل . .

ولكن من أين يأتي هذا اللبس الذى يخلط — أو يميل للتورط فى الخلط — بين اللامحدود واللامتناهي ؟ . .

مزيد من التأمل فى عمليات المعار العقلى توصلنا إلى بداية الخيط :



العقل يتعامل بالكليات — التي هي معان مجردة من حسيات ، تستغرقها استغراقاً مطلقاً غير محدود — ومنذ البداية يستخدم العقل مقولة التصنيف التي بدأ بها ، على أساس من قانونه المزدوج: الهوية والتباين . فهو يرى هوية وتبايناً في معطيات الوجدان المباشرة المتناهية . وبعد التجريد يرتب المعاني أو الماهيات الكلية على حسب هويتها وتباينها ، في مستويات وفتات ليجرد من الماهيات المتشابهة من وجه ماهية كلية أشمل ، تستغرق تلك الماهيات الأولى المتشابهة من وجهها آخر ، ويظل العقل يصعد هكذا في تصنيفاته ، إلى أن يصل إلى ماهية كلية أو معنى كلي هو أعم وأشمل المعاني الكلية ، بحيث لا يستطيع التجريد منه إلى ما هو أعم منه وأشمل ، وذلك هو معنى الوجود بالاطلاق . . وهو أعلى مستوى يمكن أن يصل إليه العقل .

فهو يستغرق كل أنحاء ومستويات ومجالات انتشار الموجودات جميعاً بلا استثناء . إنه اللامتناهي بالفعل ، لأنه يستغرق بالفعل كل أنحاء الوجود ومستوياته ومجالات انتشاره . فما من موجود إلا وترجع وجوديته إلى مشاركته في الوجود بالاطلاق الذي يستغرقه هو وكافة الموجودات ، وما من مستوى للوجود إلا ويستمد كونه وجوداً من مشاركته في الوجود المطلق الذي هو الوجود اللامتناهي وليس مجرد وجود غير محدود بل هو الوجود المطلق بالاطلاق .

ولئن كان معنى العدم ملازماً لمعنى الوجود المتناهي في الحس
وفي العقل على السواء فعنى الوجود اللامتناهي لا يلازمه ولا يمكن
أن يلازمه عدم إطلاقاً لأنه اللامتناهي بالفعل لا بالقوة .

وها هنا نقف أمام ظاهرة في عمليات التعقل لا مرأى فيها ،
ولابد من استجلاء مدلولاتها وخوافيها .

فها نحن أولاء أولاً أمام قطبين متقابلين تمام التقابل، متضادين تمام
التضاد : ففي جانب نجد الوجود الحسي المتناهي المنحصر داخل
حدوده الفردية أو الجزئية المعينة. وهو وجود زماني مكاني بالضرورة ،
وفي الجانب الآخر المقابل له نجد الوجود العقلي الذي ينزع إلى
نقيض التناهي . . إلى اللامتناهي . ويتدرج ابتداءً من المعنى الكلي
المجرد من الحسيات، فإذا هو معنى كلي غير جزئي : له استغراق كلي
لا زماني ولا مكاني لما يتدرج تحته بلا حدود . . . وهكذا يمضي
الاتجاه المطرد إلى التباعد عن التناهي ، وعن الحد ، مع الصعود
في مدارج المعاني الكلية مستوى وراء مستوى ، حتى نصل إلى
معنى الوجود بالإطلاق ، غير المتناهي بالفعل .

ها نحن أولاء إذن نجد الحسي الجزئي قطب التناهي والحدود القصور
الذاتي . . . فلا يمكن أن يكون ما يتوخاه العقل ويجهد فيه باطراد
واصرار من الاتجاه صوب اللامتناهي ، مستمداً من هذا القطب
الذي هو نقيض نشاطه المتميز . ولا بد بالتالي أن يكون مصدر

هذا الاتجاه إلى اللامتناهى هو الوجود اللامتناهى المطلق بالاطلاق... بحيث يكون لباب المعقولة هو تحويل العقل لكل ما يبين اللامتناهى أو المطلق بالاطلاق الذى فطر عليه ، إلى ما يجانسه جهده المجانسة ، صاعدا باطراد إلى كليات تزايد سعة استغراقها غير المحدود ، حتى تصل إلى كلى الكليات الذى وسع استغراقه كل شيء ، لأنه اللامتناهى بالفعل .

ها هنا أيضا ينبغى ألا يغيب عن ذهننا أن دأب العقل فى نشاطه الخاص أن يقترن استغراقه الكلى لما يندرج تحته بسمة أخرى ملازمة للاستغراق لا تنفصل عنه أبدا ، وهى سمة المفارقة .

فالكلى المستغرق مفارق لمستوى ما يستغرقه ، مستعمل بمستواه . وبسمة المفارقة مع الاستغراق تنبئ شبهة وحدة الوجود ، ولا يكون الكلى شيئا واحدا هو وما يستغرقه من المفردات أو الموجودات . بل تكون المشاركة ها هنا فى الوجود غير جامعة للطرفين فى مستوى واحد من الوجود . فالكلى يفسر الجزئى أو المحدود المندرج تحته ، ولكن الجزئى لا يفسر الكلى . فبالكلى تناط المعقولة . وتزداد بازدياده . بحيث يكون الوجود بالاطلاق قمة المعقولة ولباها ، وهو أيضا قمة الموجودية ولباها . وبذلك يكون الموجود هو المعقول .

فبالوجود المطلق نجد التفسير للنشاط العقلى الجانص ، فى مقابل الواقع الحسى الذى لا نجد فيه ما يفسره من حيث هو .

وهذا ما يفسر عدم تقبل العقل للتناهي في الحسيات . فهو إذ
يبدأ به يسعى باستمرار إلى التخلص منه على مراحل تبدأ بكلّي خير
محدود الاستغراق ، وترداد مع اتساع شمول الكلّيات حتى تصل
إلى نقيض هذا التناهي ، وهو الموجود الكلّي بالاطلاق . . .
اللامتناهي بالفعل .

ومن ثمّ عدم التساوق أو التراطؤ بين المطلق بمعنى اللامتناهي
وبين المطلقات المستغرقة للموضوعات المتناهية .

فالوجود المطلق اللامتناهي هو مقولة العقل القضيوي التي ليس
لها مقابل في موضوعاته المتناهية ، ولكنها تتجلى دائماً في ظاهرة
الاستغراق مع المفارقة ، التي هي الإضافة العقلية الخالصة إلى المعطيات
الحسية عند تحويلها إلى معانٍ ، والمعاني لا تكون إلا كلية .

وهذا هو السر في اتجاه العقل دائماً - بنشاطه الخاص - إلى
نقيض ما هو حسي متناهٍ ، كي يحوله ويرده إلى ما يجانس - بقدر
الإمكان - منيعه ودافعه إلى ممارسة فعله الخاص .



الوجود المطلق هو فطرة العقل والمعقولة . ولا يلحقه عدم .
ومن وراء هذه الفطرة عجز العقل عن فهم واقعة الموت .
أجل إن الإنسان يخضع لهذا الواقع ، ولكنه لا يستطيع أن يفهمه

أو يعقله . لأنه لا يستطيع أن يفهم العدم المطلق الذى هو نقيض الوجود المطلق . فالوجود المطلق أساس نشاط العقل كله . ولذا نجد ذلك النزوع القديم عند البشر إلى الاعتقاد بحياة أبدية ، أى حياة لا تعرف الموت ، أو وجود لا يعرف العدم . . . الذى يرفضه العقل !

فمن لم يؤمن بخلود الروح آمن بخلود المادة وأبديتها !
ولأنه فطر على الوجود ، أى على الدوام ، يجب التغير فى الحسيات ، فيرفضه ويقوم من وراء هذا التغير الجزئى ما يبلغه فى العقل ، وهو معنى النظام الثابت ، والدالة الرياضية . . . كى يرد التغير إلى دوام من مستوى أعلى من مستوى التغيرات الحسية :

وهكذا تتجلى ثنائية عالم الإنسان ، بين الحسى والعقلى ، وهى ثنائية يسعى فيها العقل باستمرار إلى « عقلنة » الحسيات . . . بحيث يرد فيها الجزئى إلى الكلى ، والمتناهى إلى اللامتناهى . . . والمحدود إلى المطلق : والكثرة إلى الواحد :

هل الوجود المطلق : وهم ؟

ما أكثر ما تعرض « الوجود » المطلق للانكار تارة ، وللتنقص تارة أخرى . فهناك من قال : إن الوجود المطلق أفقر المعانى . بل إننى إذا ركزت تفكيرى فيه وأبعدت عن فكرى كل تصور لموجود معين من أى نوع ، تلاشت فكرة الوجود ، وصارت عدماً ! ونترك هؤلاء مؤقتاً ، وننظر فى أمر من قالوا إن الموجود المطلق وهم . لأنه ليس موضوع تجربة حسية ، ولا يمكن أن يكون موضوعاً لها .

والى هؤلاء نوجه كلامنا أولاً : فعندهم — بالمنظور الكنطى — أن التجربة الحسية هى المصدر الوحيد لأحكام الوجود ، أى للمعرفة بالموجودات . وهكذا تكوّن الموجودات المتناهية ، هى الأوثق وجوداً (فى منظورنا البشرى) من الموجود المطلق أى اللامتناهى . ويصبح الموجود اللامتناهى فى منظورنا البشرى (بالمفهوم الكنطى) مجرد وهم !

والى هؤلاء نقول أن إعادة صياغتنا لمعنى الموجود بأنه كل ما له امتثال فى وجداننا ، وأن هذه الامتثالات منها ما يشير إلى موجودات ذاتية لا تتعدنا إلى غيرنا ولا يشترك معنا فى امتثالها

سوانا ، ومنها ما يشير إلى موجودات موضوعية ، وهي التي يمكن أن يشترك معنا في امثالاتها سوانا على حد سواء . وأن آية موضوعية الموجود هذه تتجلى في موجودات موضوعية جزئية حسية ، وفي موجودات موضوعية عقلية كلية . وأن الموجودات العقلية بهذا المنظور موضوعية تمام الموضوعية متى استوفت شرط الموضوعية الذي ذكرناه .

وان الأبنية العقلية من هذه الموجودات العقلية الكلية ملزمة لكل العقول القادرة على تتبع البرهان والنظر العقلي . : . وأن هذه « الشركة العقلية » بين العقلاء مساوقة « للشركة الحسية » بين الأسوياء . فكما يلتزم الأسوياء بموضوعية الأبنية التي هي موجودات حسية ، كذلك يلتزم العقلاء بموضوعية الأبنية التي هي موجودات عقلية .

وإن النشاط العقلي ينتزع من الحسى الجزئى الختامد المتناهى معنى يحول جزئيته إلى كلية تلغى جموده وترفع تناهيه إلى أقصى درجة تقرب به من اللاتناهى ، وهي درجة الإطلاق غير المحدود ، الذى هو اللاتناهى بالقوة أو بالقابلية . ومن هذا المعنى الكلى الأولى ، تظل عمليات العقل صاعدة فى مراتب الكلية المتزايدة باطراد ، إلى أن تبلغ الذروة التى لا عروج إلى ذروة وراءها ، وهى ذروة « كلى الكليات » بالإطلاق . ذروة الوجود المطلق ، اللامتناهى بالفعل (بسبب وحدانيته) لا بالقابلية فحسب ، لأنه الكلى الذى يشارك فيه كل ما دونه من الكليات وما تحتها : من

الأفراد ، أما هو فلا مشاركة له في شيء فوقه ، ولا شريك له في مستواه المطلق .

وفي هذا العروج العقلي تتجلى سمة الاستغراق غير المحدود ، مع المفارقة التامة .

وفي هذه الذروة العليا نجد «كلى الكليات» وهو الوجود مع مفارقتها التامة لها ، فهي جميعها به ، أما هو فليس بها ولا بشيء عنها إطلاقاً .

وبهذه الرؤية لا يكون الموجود الوحيد هو المنتهى ، بل يكون هو المنطلق فحسب إلى مراقى الوجود التي تنتهى بتناهيها إلى معدن الوجود ولبابه الوحيد ، وهو الوجود اللامتناهي ، الذي طبعت فطرة العقل عليه ، وهي قطب نشاطه الخاص الذي يستقطب الموجودات المتناهية ليردها إليه... إلى قطب التعمق نفسه ، ولا يعدو هذا الوجود المنتهى معقولاً إلا برده إلى الوجود اللامتناهي .

فالأمر إذن يكاد أن يكون على عكس ما يقول هؤلاء الذين يرون الوجود اللامتناهي وهما : بل إنه الحقيقة الوحيدة والمعقولة ، التي يعيد العقل تشكيل الموجود الحسي المتناهي كي يفصره ويفهمه في ضوء الوجود اللامتناهي ، ويرده إليه... لأنه في نظر العقل هو الأصل الأوحد لكل نحو من أنحاء الوجود... وهو النبط الأعلى للمعقولة .

هم يقولون «المتناهي هو الموجود وحده واللامتناهي وهم» . ونحن نقول لهم «بل اللامتناهي — بشهادة النشاط العقلي الواقعي —

هو الوجود ، وبه وحده يمكن تفسير أى موجود ، بما فى ذلك المتناهى . . .

وما نحن - بما ذكرناه من معنى الموضوعية - نرى الوجود اللامتناهى موضوعياً . فكل ذى عقل ملزم إذا وجه ذهنه إلى مسار النشاط العقلى أن يرى بوضوح تام ذروة هذا النشاط تقوم على ذلك المعنى الفطرى الذى ليس وراءه ما هو أبسط منه ، وهو معنى الوجود بالإطلاق . وهو معنى لا يدرك بالتعريف أو الحد أو الماهية ، بل بالإشارة . والإشارة إليه تكفى ، فالسائط الأولية فى العقل أساس كل برهان ، ولكن لا برهان عليها ، ولا حاجة لها إلى برهان عليها . إذ البرهان وسيلة للمعرفة بالواسطة حين نفتقر إلى العيان المباشر . وهذه المعانى البسيطة - وعلى رأسها معنى الوجود - تجليات مباشرة لا معنى لطلبها بوسيلة وسيطة هى البرهان ونحن نرى أن المعقولة - أى نشاط العقل ، تقوم فى فطرته على هذا المعنى - معنى الوجود المطلق - وعلى ثلاث دعائم أو معارج أولها مبدأ الهوية : أى أن الموجود المعين أو المتناهى هو هو .

وهذه الهوية هى صورة الموجود اللامتناهى (الذى هو هو على الدوام ومن كل وجه وبكل اعتبار) فى الصياغة التى تلامس الموجودات المتناهية التى يتعامل معها العقل ويفسرها بربدها إلى معنى الوجود اللامتناهى . وكل ما يقع عليه الثقل فهو متناه ، ويقع ثقلها والاتساق بينها بردها جميعاً إلى اللامتناهى . عن طريق هذه الصياغة الوسيطة بين اللامتناهى والمتناهى ، ألا وهى مبدأ الهوية ،

الذى مجرد من المتناهى المحدود ماهية معينة ذات استغراق غير محدود..
والمبدأ الثانى هو مراعاة التباين بين المتناهيات ، أى مبدأ عدم
التناقض . فكل متناه فهو مابين لما ليس هو بالضرورة . وهكذا
يكون الموجود المتناهى ذا معنى معين أو ماهية مابينة لما يخالفها من
معانى الموجودات المتناهية . فالتباين أو عدم التناقض نتيجة للتناهى
المنشئ للهوية المعينة . وبضدها تميز الأشياء .

والمبدأ الثالث هو مبدأ العلية الذى يتجلى أول ما يتجلى للوجدان
فى العلاقة بين الذات وأفعالها . وبين نشاط العقل وأفعاله . فادراكه
للمتناهى وتمييزه مما يباينه يجعل من هذا التمييز نتيجة لتعقل المتناهى
وتعيينه المحدد ، ولا يستطيع العقل أن ينكر نسبه هذا التميز الضرورى
إلى نشاطه المعرفى ، ولا يستطيع أن ينكر حتميته . ومن ثم العلاقة
الحتمية بين السبب والنتيجة ، أو بين الذهن الموجد والموجود
الذهنى بما يدركه بداهة من أن كل نشاط فهو فعل .

وهكذا يدرك العقل أنه « جوهر » من حيث أن الجوهر
مصدر كل نشاط ذى نتائج ضرورية . وفى الجوهر الذى يتجلى
من خلال علاقة العلية يتجلى مبدأ الهوية الذى هو أعلى المبادئ ،
وأقربها إلى الوجود اللامتناهى ، الذى هو هو من جميع الوجوه ،
وبكل الاعتبارات ولا يمكن أن تكون للوجود . اللامتناهى
ماهية - حيث الماهية حده وتناه - بل أقصى ما يوصف به من
الهوية : أنه هو هو ولا زيادة !

وهل هو أفقر المعاني؟

في بداية كتاب المنطق (لوجيك) يقول هيجل أنه لا توجد لدى الفكر أى فكرة أقل محتوى ، أى أفقر من فكرة الكينونة (الوجود المعنوى) اللهم إلا فكرة الوجود الخارجى المحسوس ! ويقول أننا لو ركزنا فكرنا على معنى الكينونة ، (أى على معنى الوجود العقلى المجرد) منفصلا عن كل صفة أخرى ، أو كيف ، لاكتشفنا بعد ثوان أننا لا نفكر فى شىء ! فهذه الكينونة الخالصة تجريد خالص ، أى سلب مطلق . لو تناولناه بفكرنا بطريق مباشر لكان العدم ! ...

وبذلك يقول هيجل أن الفكر يمضى بصورة طبيعية من فكرة الوجود المعنوى (الكينونة) إلى فكرة العدم ...

ولا يقف هيجل عند هذا الحد، بل يقول أن الربط بين فكرتي الكينونة والعدم تعطينا فكرة ثالثة هي « الصيرورة » المتولدة منهما. وهذه الصيرورة لا تبقى على حالها ، بل تتطور إلى كائن معين Dasein . ومن تأمل الفكر لهذا المعنى تتولد الماهية التى هي

توحيد للتقيضين : الهوية والاختلاف ، وعن الماهية يتولده أساساً
الوجود المعين . فالوجود المعين هو توحيد الكينونة والمظهر
وهكذا تتجلى الكينونة (الوجود العقلي) لثالث مرة . وكانت المرة
الثانية هي الكائن المعين ، وأما الأولى فهي التجريد الخفض الذي
يساوق العدم ...

وشيثاً فشيثاً يمضي الجدل الهيجلي حتى نصل إلى الكائن لذاته
وهو « المثال » أو الفكر المطلق الذي ينطوي فيه كل كائن . . .
ويمثل فيه الثراء اللامتناهي للكينونة . . . لأنها الروح الذي يضم
الكينونة والتفكير معا ، وليس معنى مجردا هزيلا للوجود العقلي
المجرد . . . (الكينونة) .

ولم نسق هذا الحديث عن هيجل ومنطقه وجدله إلا لتساؤل :
هل معنى الوجود المطلق - كما تمثلناه في مذهبنا أو تعقبنا لنشاط
العقل إلى أقصى مداه - هو أفقر المعاني حقا ، كما يقول هيجل ؟
حتى أنه ليساوق العدم ؟

ها هنا يجب التفريق بين أمرين ، لأن هذا التفريق على أعظم
جانب من الأهمية : المعرفة بما هي مضمون . والمعرفة بما هي
دلالة أو إشارة إلى يدهى هو نسيج العقل العارف نفسه .

لتفرض شخصا ما لا يعترف بما المرآة وما إليها من المستلوح

العالمية . وبيده مقيدتان وراء ظهره المنيذ . جاء إلى الدنيا . ولكنه يتمتع بجواسم المهدودة في سائر الأسوياء . هذا الشخص يرى سائر الأشياء المرئية ، فيما غدا عينه التي يرى بها هذه الأشياء . ولا يمكنه أن يتأكد من وجودها باللمس . بل هو يمارس النظر إليها فحسب . فالمعرفة بالمشاهدة هنا هي معرفة بالمضمون أو الإحتواء البصرى . وهذه المعرفة تنصب على جميع المرثيات . أما معرفته بمصدر قوة الإبصار عنده ، وهو عينه ، فليست من هذا النوع ، لأنه لا يستطيع أن يرى عينه . ولذا كانت معرفته بعينه ليست معرفة بالمضمون ، بل بالدلالة أو الإشارة ...

وهذه المعرفة بالدلالة لا يجوز أن يقال عنها — فيما يتعلق بالعين — أنها « أفقر » من المعرفة بالمضمون أى بالمشاهدة . . . ذلك أن عدم الإحتواء هنا لمشهد العين ليس راجعا إلى عدم وجودها بل إلى أنها مصدر المشاهدة الذي يستحيل — لهذا السبب — مشاهدته ولكن الدلالة عليه مستمدة من ممارسة رؤية كل ما هو مشاهد ... لأنه « علة » هذه الممارسة ومصدرها الذى لا مصدر لها سواه .

كذلك عدم احتواء الفكر لمعنى الوجود بالإطلاق لا يجعله أفقر من جميع المعانى التي « يحتوى » الفكر ماهياتها . . . والتفسير هنا أوضح ما يكون : فعنى الوجود بالإطلاق — كما بينا آنفا — هو نسيج العقل نفسه ، الذى بفضلها وفي ضوءه وحده يحتوى الفكر

تشكل المعاني الميحددة الكليية - أى ذات المالميات - مثلما يبيصر المرء كل المرثيات المعينة بفضل عينه وإن لم تكن عينه مرئية له .

وإذا فرضنا زهرة فى أعلى قمة شجرة تعقبت أصل وجودها فهبطت إلى الأوراق والأغصان المتشابكة ، وواصلت التقدم حتى بلغت الجذع ، وجاوزته إلى الجذور الغائرة والشعيرات الجذرية المنتشرة فى باطن الأرض ، ثم وجدت الأرض التى لا تستطيع احتواءها على رحبها ، فهل يحق لها أن تقول أن وجود الأرض « أفقر » وجود ، لأنه مستعص على الاحتواء ؟ . . .

ولو نزلنا درجة واحدة من مستوى معنى الوجود بالإطلاق ؛ الذى فطر الفكر على إدراك وجود أى موجود ، لوجدنا أنفسنا - بحسب مذهبنا فى الترقى من كلى أشمل ، على رأس معانى العقل الأولية ، وهو معنى الهوية ، الذى هو مبدأ أول للتمقل .

إن مبدأ الهوية لا يقوم عليه برهان ، وهو أساس كل برهان كما نعلم . ولا يقابله موجود معين فى عالم الحس أو عالم العقل ، ولكن هذه الكليية الشاملة ليست مطعنا على هذا المبدأ ولا مبرراً لنعته بأنه « أفقر المعانى » . . .

مبدأ الهوية هو تجلر شجرة المعرفة الضارب فى أرض لا تستطيع الشجرة احتواءها ، لا لشيء إلا لأنها قائمة فيها . . .

أتى تحتوى الجذر ، أما الجذر فلا يحتويها . . . هيات ! وبدونها
لا جذر ولا شجرة على الإطلاق !

فمعنى الوجود بالاطلاق هو مبدأ المبادئ جميعاً - وفي
طليعتها مبدأ الهوية - وهو بهذا أغنى المعاني ، بل معنى المعاني في
حين نخال - لغفلتنا - أنه أفقرها - إذ نقيسه بمعيار إمكانية
احتواء جذر الشجرة للكرة الأرضية جمعاء !

معرفة الاحتواء - التي هي معرفة ماهيات - لا تكون إلا
للموجودات المعنية ، فهي بما هي معينة ذات حد ، أى ماهية ،
أما معنى الوجود بالاطلاق ، فلا تكون معرفته إلا بالدلالة . أى
من حيث هو فرض حتمى لا يمكن بدونه تفسير نشاط العقل
النظري !

أى النشاط المعرفى الإنسانى .

وهو بهذا لا يمكن أن يكون مساوقاً للعدم . فعنى العدم ليس
فطرة فى العقل ، بل هو ثمرة « فجوة التصديق » التى يبتلى بها
العقل الإنسانى ، « بين » الوجود اللامتناهى « الذى فطر عليه ،
وبين الموجودات المتناهية التى يجدها فى المحسات ، وبالتالى فى
معانيها المجردة .

فكل آة أيسى (أى موجود متناه) نذى حد ، يقتضى

« ليسا » أى . ما ليس ذلك الأيس الموجود المتناهى أى سلب ! وليس هذا « السلب » عندما حقيقياً (فالعقل لم يفطر إلا على الوجود اللامتناهى) بل هو فرض عقلى لنوع من الوجود يشغل « فئة » الجلاء من الوجود المتناهى المعين الذى يواجه العقل فى الموجودات المتناهية : فالسلب هنا ليس ثمرة معنى العدم ، بل هو محاولة للتغلب على الإقرار بمعنى العدم الذى لا يفهمه العقل . . . فيضع مكانه هذا النوع من « الوجود المعكوس » الملاء هذا الفراغ أو هذا الغياب : ففطرة العقل على الوجود اللامتناهى تأتى كل ما يخالف الحضور ، ولذا تجعل من « فئة » الغياب نوعاً من المقتد ، هو السلب الذى تضطر إليه ، ولا تفهمه . . . ولذا يظل دائماً مصدر قلق أو هم . . وهذا القلق أو الهم هو الدليل (أو الإشارة) على أنه مخالف لتلك الفطرة الأصيلة فى الإنسان . . . ومؤسس لفجوة التصديق لديه . فالعقل لا يمكنه أن يسلم بما يخالف فطرته ، التى هى الوجود اللامتناهى . ولذا يجتهد — بلا توقف — أن يحول كل وجود متناه يواجهه بسلسلة متصلة من العمليات العقلية إلى ما يقربه من قدرته الوحيدة ، وهى الوجود اللامتناهى .

فمعنى الوجود بالإطلاق ، هو اللامتناهى الذى فطر عليه العقل الإنسافى ، وهو بالتالى نقيض ما ذهب إليه هيكل . بل

تقول : إنه معنى المعاني ، ومصدر كل ثراء بل كل نشاط معرفي في الفكر الانساني . . . وليس أفقرها . إنه ليس مساوقا للعدم بل هو مصدر قلقنا بل فزعنا من السلب الذي تفرضه علينا الموجودات المتناهية ، وهو وسيلتنا لرفض العدم الذي لا نفهمه ولا نقره فطرنا الأصلية .

كل موجود معين أى متناه فله في وجدانا امثال ، أما الوجود اللامتناهى فلا امثال له ، بل به تفسر جميع الامثالات ، وإليه ترد بالنشاط المعرفي للانسان .

وماذا عن علاقتنا به ؟

معنى الوجود بالاطلاق . هل له وجود موضوعي ؟

لقد فرغنا من أن الوجود الموضوعي قد يكون جزئياً متناهماً ،
زمانياً مكانياً . . . وهو الوجود المحسوس ، وقد يكون معنى كلياً
لا زمانياً ولا مكانياً ، وهو الوجود المعقول ... وهو بالتالي ليس
متناهماً تماماً ، لأنه لا متناه بالقوة .

ومعنى الوجود بالاطلاق هو اللامتناهى بالفعل ، وبالاطلاق
تتوفر له كل متطلبات الوجود الموضوعي ، وهو إدراك وجوده
على نحو واحد في جميع العقول السوية « المؤهلة » لإدراكه .

وهنا قد يثور سؤال أو تساؤل :

— وهل كل البشر العقلاء مؤهلون لإدراكه ... ؟

وهو سؤال وثيق الصلة بالتصور الدماغوجي الذي مؤداه أن
جميع البشر سواسية في القدرة العقلية ... مع أن هؤلاء أنفسهم
لا يزعمون أن جميع البشر سواسية في القدرة البدنية ... فلا يدعون

مثلا أن كل إنسان قادر على تسلق أعلى قمم الجبال مثل قمة إفرست في الهمالايا أو الجبل الأبيض في الألب . ويسلمون بأن ذلك يحتاج إلى استعداد خاص ، وتدريب شاق لتحصيل اللياقة البدنية التي تؤهل لهذه البطولات ... والتفكير المجرد يحتاج أيضا إلى استعداد خاص تجرى تنميته للوصول إلى « اللياقة العقلية » العالية . وأصحاب هذه اللياقة الرفيعة المستوى هم المؤهلون لإدراك هذه المستويات العالية من المعاني المجردة ... كما أن ذوى اللياقة البدنية العالية هم المؤهلون للمستويات للرفيعة من الرياضة الشاقة .

ولعل من أطف الأشارات إلى هذا المعنى ما ذكره ابن رشد عن المصابين بالعشى العقلي ، مثلما يعشى الخفاش عن الرؤية في ضوء النهار ... ونظير هذا قول من قال إن المبصر حجة على المكفوف ، لا العكس !

فذوو العقول المؤهلة لإدراك المعاني المجردة على مستوى رفيع يجدون في قمة المعاني كلها معنى جميع المعاني ، وكلى جميع الكليات ، وهو معنى الوجود بالاطلاق . يجدونه على نحو متطابق في عقولهم كافة ، مثلما يجد جميع المبصرين ضوء الشمس على نحو واحد في عيونهم كافة . فمعنى الوجود اللامتناهي بالاطلاق موجود معقول موضوعي . . .

ولكن ذلك يميلنا إلى سؤال حاسم .

— وهل يمكن أن نتعلل معنى الوجود اللامتناهي بالاطلاق ؟

لقد تبين لنا قولنا أنها لم تجزم بوجوده الموضوعي .
 وأن وجوده مستغرق لكل معاني الموجودات ، بكافة مستوياتها ،
 وهو مفارق لها جميعا في الوقت نفسه ، مثلما يفارق كل منها
 ما يندرج تحته من استغراق له .
 وتبين لعقولنا أيضا أن وجوده سر معقولة عقولنا وسر نشاطها ،
 كى تفسر به سائر الموجودات . . . بتقريبها المطرد إليه ، حتى
 يتلاشى نتائجها في لا تنهايه .

فوقف العقل من معنى الوجود اللامتناهي ، مثل الموقف
 الذى تصور عمر الخيام به أن قطرة الماء نقطة من البحر المحيط :
 إن تسأل القطرة عن سرها فى مداه منتهى أمرها !
 لولا ما فى هذا البيت من « وحدة الوجود » وعلاقة الجزء
 بالكل ، وهذا المنحى يخالف منحانا التعبيري .

ولقد قلنا آنفا أنه ليس تعقل استيعاب أو احتواء ، لأنه معنى
 الوجود اللامتناهي ، مبدأ المبادئ ومصدر معنوية المعاني أو معقولة
 العقل ، فليس تعقلنا له بما هو ماهية متناهية ، لأنه لا ماهية متناهية له
 بل قد يجوز القول أن ماهيته أنه لا متناه ، فلا يمكن أن يقال ماهو ،
 ولكننا - بناء على المفارقة - نستطيع أن نقول ما هو الذى ليس هو .
 وما ليس هو ! هو سائر الموجودات ذات الماهيات المتناهية .
 نه الواحد اللامتناهي ، الذى ليس كمثل شىء ، من حيث إن كل
 الأشياء - فيما عداه - متناهية .

إنه الفرض الحتمى الذى لا بد منه لتفسير معقولية العقل ، أى نشاطه الخاص فى تعقل سائر الأشياء ...

وكل متناه يفترض بتناهيه ما يبينه ، أى ما هو سلبه . أى يفترض تصورا للعدم هو القابلية غير المعينة لوجود ماهيات متناهية مباينة للماهية المثبتة أمام العقل ...

أما اللامتناهى فلا يفترض مثل هذا العدم فى مستواه . لأنه موجود فى مستواه هذا بالإطلاق ... فهو وجود محض لا يقابله ولا يشوبه عدم . ووجود السلوب ، أو العدم الافتراضى ليس فى مستواه ، بل فى مستويات الموجودات المتناهية ، ذات الماهيات المحدودة .

فتعقل الموجود اللامتناهى إنما هو التعقل الذى يناسبه ، أى هو تعقل وجوده الحتمى بما هو لا متناه ، ليس كمثل شىء ، وليس تعقل الاحتواء بالماهية المحدودة .

وكما أن الجذر الغائر فى أغوار الأرض لا يستوعب الأرض ، وإن كان يعرف أنه لا وجود له إلا فيها ، ولا حياة له إلا بما يستمد منها . وإنه ليستوعب المواد الجزئية التى يستمد منها ، ولكنه هيات أن يستوعب الأرض فى جملتها ... كذلك العقل يدرك أن هذا الموجود اللامتناهى هو سر معقوليته ، ولكنه لا يمكن أن يتعقله تعقل احتواء .

فالعلاقة بين العقل والموجود اللامتناهى هي علاقة الجهاز
بفطرته . فالعقل تعبير عن الموجود اللامتناهى فى مستوى وجوده
الخاص بما هو عقل .

وكل موجود - فى نظرنا الإنسانية - إنما هو موجود متناه
بما هو تعبير عن معنى الوجود اللامتناهى ، أى عن الموجود
بالإطلاق . وكل تعبير متناه عن هذا المعنى اللامتناهى إنما يكون
بحسب مستوى هذا الموجود المتناهى ، وبحسب مجال انتشاره المتناهى
وهذه التعبيرية الشاملة هى التى تفسر ما تنطق به الكائنات إجمالاً
نظام شمولي مطرد ...

كيف يمكننا إذن أن نتكلم عنه ؟ أو نصفه ؟

لو تأملنا جيداً معنى أنه ليس كشيء عرفنا أننا نستطيع أن
نتحدث عما ليس هو - لأن كل ما ليس هو فهو ذو ماهية محدودة -
أما عنه هو فلا بد أن نصمت !

أنتحدث عن « ذاته » و « صفاته »

مثل هذا الحديث يطرح تصوراً له على غرار أنفسنا . . . ولعل
مثل هذا الحديث هو ما دفع بعض المفكرين إلى القول بأن البشر هم
الذين خلقوا الآلهة على صورتهم ، لا العكس !
أنتحدث عن علمه وعقله وإرادته وقدرته ؟

كل هذه مشاهات لما لدى البشر من نظائر هذه المسميات .

ولا يتفق هذا مع يقيننا بأنه ليس كمثل شيء ...
أليس الأوفق والأليق أن نقول عنه ، ما ذكر أنه قاله عن
نفسه لموسى ، على جبل سيناء :
- أنا « هو »

أتحدث عن القيم الأخلاقية للموجود المطلق ؟
أنحوض فيما نحاض فيه من يقولون :
- إن الله يفعل الأصلح ... ؟؟

مثل هذا الحديث ينطوي أيضا على جهل فاجش بموضوع
الكلام !

لأنه يفترض أن القواعد الكلية يمكن أن تحكم سلوك
أو أفعال المطلق ، كما تحكم سلوكنا الجزئي نحن البشر ... فنحن من
حيث إننا كائنات حية ذات مستوى جزئي ومستوى كلي توجد لدينا
هذه الحاكمة للقاعدة الكلية على سلوكنا الجزئي ... وهذه هي الوظيفة
التقييمية الخلقية للعقل لدى الإنسان ... أما للمطلق اللامتناهي فليس
موجودا متناهيا ذا مستويين مثلنا ، وبالتالي لا يمكن أن توجد لديه
هذه الوظيفة التقييمية التي « تخضع » لها أفعاله .. ؟

فما نعرفه من قواعد الأخلاق ، أو قواعد « الحسن » و « القبح » =
على حد تعبير المعتزلة ، ليس له وجود إلا لسبب تكويننا البشري
الثنائي المستوى . وبالتالي لا وجود له لدى الموجود المطلق .

بل إن فعله لا يمكننا أن نتصوره ، لأن تصورنا للأفعال إنما هو على غرار ما نأنسه في ذواتنا ، وفي الآخرين من أناس وغير أناس و إذا سأل العقل أيضا عن الموجودات المتناهية - تلك التي شهد العقل أنها تعبيرات عن الموجود الا متناهي - أيستطيع الجزم بأنها مخلوقة له ؟ . . .

والجواب أن هذا الجزم غير ممكن للعقل بما هو عقل .. لأن القول بفعل الخلق أيضا سيكون تصورا على غرار الابداع الفني أو الصناعي الذي يمارسه الناس وهو تصور تعسفي لا يجوز إسقاطه على المطلق . . . ، وليس لدى العقل بما هو عقل مشاهدة تبرر علمه به .

ويترب على هذا الجهل أو الإظلام الذي يكتنف التساؤل عن الخلق ، ظلام آخر فيما يتعلق بالتساؤل عن الموت والبعث والمعاد والثواب والعقاب في عالم أخروي . وماذا يريد المطلق منا . . .

هذه كلها أمور لا يعرف عنها العقل شيئا بما هو عقل .
وليس لديه عنها جواب قاطع شاف . . .

فأله في هذا المنظور الفلسفي لا تازم منه صفات الربوبية التي تستفاد من الإيمان الديني .

وماذا بعد خريطة
المنظور الانستائي للمطلق؟

هذا المنظور الانساني الخالص الذى ينتزغ من الوجود المحسوس المتناهى ما يترأى لعقله كينونة محضا ، ليتابع عروج العقل بكينوناته نحو مزيد مطرد من الإطلاق ، صوب الكينونة اللامتناهية ، أى نحو الموجود أو الكائن المطلق الذى يفرض العقل وجوده حتما وجودا موضوعيا كليا غير حسى وغير جزئى وغير محدود بأى وجه من وجوه الحد .: أى أن هذا الموجود المطلق يفرض وجوده هذا على العقل الانسانى ، باعتباره مصدر فطرته ونشاطه: الذى لا يمكن بدوننه تفسير هذا للنشاط :

أقول ماذا بعد هذه الخريطة للوجود بمعناه الحسى ، وللكينونة بعالمها العقلى المحض ؟ ... لقد تبين لنا أن « بوصلة » التعقل تتجه دواما نحو المطلق للامتناهى ، مهما غاب عنا هذا فى بداية الأمر ، بل ولو غاب عن بعضنا طيلة أعمارهم الناشطة بالتعقل ، شأن الفطرة التى تعمل فىنا وتوجهنا ولو لم نلق إليها بالنظر .: ماذا بعد ذلك النظرة ؟

إن الإنسان يعيش في عالم الحسن ، ولا ينفك « يعقل » في عالم الحس ويتعامل معه بلا انقطاع ... وله فيه أنواع شتى من السلوك . ففنه السلوك الذي غايته معرفة الأشياء ... وهذا يرده إلى « تعقلها » . فيكون ذلك النشاط العلمي المعهود الذي يقف على قوانين الطبيعة ... أي على تلك « المعاني » الكلية المطلقة التي « تفسر » هذه الموجودات المتناهية .

ومن السلوك البشري أيضاً ذلك التعامل مع الناس ، ومع « المصالح » التي يتنافسون فيها أو يتعاونون عليها ، وفقاً لأنماط معينة وقواعد لا يحصى عن كونها كلية أي مطلقة ... سواء في ذلك القوانين الوضعية أو غير الوضعية ... أو قواعد ما يسمى بالأخلاق الاجتماعية أو العرفية والعقلية أي الفلسفية .

وما يعيننا هنا هو المنظور العقلي للأخلاق . أي كيف تكون الأخلاق في هذا المنظور « التعبيري » للإنسان ...

ونبدأ بالتركيز على أن الأخلاق ليست مجرد السلوك . فللحيوان أيضاً سلوك ، ولكنه سلوك ذاتي محض ، تنظمه غريزته . أما البشر فلهيهم حرية اختيار السلوك ... فمن كان سلوكه في حدود « ذاته » المتناهية المحدودة ، يجلب إليها ما يوافقها من الملائم أو يدفع عنها الإيذاء والجحمان ، فهو بسلوكه لا يتجاوز النمط الحيواني . أو الحيوي . - إن شئنا تجنبنا ما في لفظ الحيواني .

من نبر قيمي يتجاوز الوصف الموضوعي الذي هو ديدنا في هذه « الخريطة » الوصفية للنشاط الإنساني .

ولكن من السلوك البشري ما يتجه اتجاهاً عكسياً إلى جانب الاتجاه الذاتي (أى إلى جانب الاتجاه المركزي الجاذب الذي يتعامل مع ما يبين الذات المتناهية بطريقة الجذب إلى هذه الذات المتناهية ، لاسهلاكه أو الانتقاع الذاتي به فهو أشبه بالاتجاه الامتصاصي) . وهذا الاتجاه العكسي هو تجاوز الذاتية أى الجذب إليها .

إنه اتجاه غير آخذ أو ممتص بل هو اتجاه مانح ، على درجات متفاوتة في مدى هذا العطاء ... كأنه « الأشعاع » الذي يتفاوت مداه المتجه من منبع الضوء إلى محيطه .. أى أنه اتجاه يتفاوت في مجال انتشاره .

وهذا السلوك اللاذاتي ، يمكن أن تسميه سلوكاً موضوعياً . ويتسم بتجاوز الذات المتناهية إلى درجات متفاوتة من التغلب على التناهي ، أى من الاتجاه إلى الموضوعية الكلية المطلقة ...

وقد أفضنا في شرح هذا الجانب من النشاط الإنساني - أى شرح الجانب الأخلاقي من الفلسفة التعيزية في كتابنا « نحو مفهوم إنساني للإنسان » . ولا نريد هنا أن نركز هذا الإسهاب ، وكل همنا أن نستعين بملاحظة « مسان » هذا النشاط السلوكي البشري :

لإتمام الخريطة التعبيرية للانسان وعلاقته - من حيث هو. موجوداً
متناه ذو سلوك. متناه - بالموجود اللامتناهي الذي اهتمدنا إلى
أنه وراء فطره نشاطه القيمي العقلي .. لرى أنه أيضاً وراء فطرة
نشاطه القيمي السلوكى ، أى نشاطه الخلقى ...

وكل حكم عقلى فهو قيمي : يخضع المتناهي الجزئى الزمانى
المكانى لقيمة هى مبدأ أو قاعدة أو معنى كلى لازمانى لامكانى ...

لأنه « كينونة » معقولة ... وتتوالى هذه الكليات فى تفاوت
مدى كليتها لتنتهى إلى الكينونة القصوى ، فى المنظور الإنسانى ،
وهى الكينونة أو الوجود العقلى اللامتناهى ... الذى يفسر النشاط
القيمي كله .

وكذلك النشاط السلوكى الجزئى الحادث فى الزمان والمكان ،
متى تجاوز الذاتية ، كان هذا التجاوز فى الوقت نفسه اتجاهها من
تناهى الذاتية إلى لا تنهى الموضوعية ... أى لا تنهى أو إطلاع
القاعدة الكلية اللازمانية اللامكانية التى تسوى بين الذات المتناهية
والذوات المتناهية الأخرى فى الخضوع لكليتها المستغرقة لكل أنواع
السلوك الجارى فى الزمان والمكان .

وهنا نجد مقابل الأثرة الباصبة تلك الموضوعية المشعة بدرجات
متفاوتة من الإشعاع ... الذى يقيم معنى العدل ويتوخاه فى

السلوك... فلا يجوز ولا يفتات على « حقوق » الدوات المتناهية الأخرى في المحيط - أو مجال الانتشار - الذى يمتد إليه هذا السلوك « الأشعاعى »... سواء أكان القبيلة أو الوطن أو الجلة أو المحيط البشرى المعاصر ، أو المحيط البشرى فى أجياله القادمة .

فهذه البؤثر هي التي تحدد « مجال انتشار » المبدأ أو القاعدة الموضوعية الكلية التي هي « القيمة » لذلك السلوك... تحدد صوابه أو خطأه على نحو ما تحدد مبادئ العقل المنطقية صواب الاستدلال أو خطأه... فالنشاط فى التفكير النظرى وفى الأخلاق معا قيمى محض.. قوامه الوحيد حاكمية القاعدة الكلية غير المتناهية ، على الموضوعات المتناهية - أو الأقل فى عدم التناهي - التي تستغرقها مع مفارقة هذه القاعدة لكل ما تستغرقه.

وهذه هي الدرجة الأولى من درجات النشاط القيمي فى مجال السلوك ، أى النشاط الأخلاقى... باعتبار كل سلوك بشرى « تعبيراً » عن قيمة كلية تستوى فى ميزاتها ذات الفاعل والدوات الأخرى التي فى مجال انتشار هذا التجاوز للذات .

ولابد فى هذا التجاوز للذات من مجاهدة لنوازح اللذاتية المشتركة بيننا كموجودات حسية مع الكائنات الحية الأخرى . وهذه المجاهدة أشبه بمقاومة الجاذبية الأرضية التي تقوم بها الكائنات والقذائف المتجهة فى عكس هذه الجاذبية .

وبهذا يقوم عدل متفاوت في المدى أو مجالات الانتشار ،
فالعدل مع الأصدقاء وحدهم تغير مدى العدل الذي يشمل العدو
والصديق ... ذلك العدل الذي يرعى « المبدأ » وبغض النظر تماماً
عن « المصلحة » الذاتية مهما اتسع نطاقها ...

وفي هذا التفاوت في « مجال انتشار » أو في مستوى « تجاوز
الذات » يرتفع مستوى اكلية القاعدة إلى مزيد من عدم التناهي .
أى صوب اللامتناهي المطلق ... الذي يتمثل في تقيض الأثرة ،
وهو « الإيثار التام » ... وذلك شوط بلا انتهاء ، كما وضحناه
في كتابنا « نحو مفهوم إنساني للإنسان » .

وهكذا يرسم المفهوم التعبيري للساوك اتجاهها لا يقف عند
حد ، من تناهي الذات وتناهي السلوك صوب اللاتناهي المطلق الذي
هو وراء فطرة العقل القيمي ... حيث يجتهد كل سلوك متناه
زمانى مكافئ أن يعبر عن اللامتناهي الموضوعى ...

فالنشاط العقلى قيمي بشقيه الفكرى والسلوكى .. ومن وراء
فطرته القيمية رد المتناهي إلى اللامتناهي المطلق ... ليكون تعبيراً
عنه في مستواه المتناهي ..

وهكذا يتمثل السلوك الإيثارى .. ضرباً من المحبة تتجاوز
الذات المتناهية إلى الآخر ، لا بما هو آخر ، بل بما هو « تعبير »

يتمثل فيه «الأخر المطلق»... وهو الموجود الموضوعى اللامتناهى..
الذى ليست فطرتنا القيمية - الفكرية والسلوكية - إلا تعبيراً
عنه... ويصل هذا التعبير إلى قته حين نكون واعين به، ويتسلسله
وعروجه، أى واعين بخريطته، فلا يكون تعبيرنا خبط عشواء
بليل، بل على هدى وبصيرة...

وهذا المنظور التعبيري للمطلق هو أقصى تصور نراه لله في
فطرة النشاط العقلي الإنسانى.

ولكن علامات استفهام كثيرة تترتب على هذا المنظور ولا بد
من التعرض لها بوضوح...

الفلسفية التغييرية
وموقفها من الدين

ها هنا يقف العقل ويقول :

— لا أدري !

ففي واقعه ما يقطع بالتعبير أو الفطرة التعبيرية عن اللامتناهي لأنه يراها ويحيط بمسارها ففي وسعه أن يرسم اتجاهها ويصفها ... ولكنه لم ير عملية خلق كي يقررها في خريطته الوصفية وكل ما يحسه هو « الانتماء » إلى اللامتناهي وبالتالي الولاء له . . . بحيث يتحقق هذا الولاء للموضوعية الأمنية في التفكير والسلوك ، واعتبار أن كل نشاطه الفكري والسلوكي ينبغى أن يكون تحقيقا للتعبير عنه والاتجاه إليه قدر المستطاع .

فهذا الولاء هو الصوت الأقصى لنداء « ما ينبغى » لدى الانسان .

ذَوِّلِدَا قَلْبِنَا إِنَّا لِلْقِيَمَةِ الَّتِي يَتَجَلَّى فِيهَا « مَا يَنْبَغِي » . هِيَ
الْبَصْلَةُ الْهَيَوَانِيَّةُ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَاللَّهِ . . . ومنها يتفرع مسار النشاط

الفكرى والأخلاقى معا... من غير أن تكون هناك علاقة تعبدية بأى شكل .

وهكذا يكون منه الوجود - كما بينا - وإليه الاتجاه ، أى إليه « المنتهى » . . . بالمعنى التعبيري . . . فهو المصدر ، وهو الغاية أو هو الأول والآخر .

والآخر هنا ليس بمعنى نهاية المطاف الحسى ، بل نهاية المطاف هنا والآن وفى كل وقت . . . الآخر هنا بمعنى الغاية المرجو رد كل ما هو موجود إليها . . . سواء فى التعقل أو الفعل . . .

وليس لدينا بوصلة « عقلية » أخرى ترشدنا إلى أفعال معينة يريدنا المطلق منا .

وليس جميع الناس فلاسفة . . . وليس كنى الفلاسفة تعبيرين .

فكيف إذن تتحدد صلة « مجسمة » لله بالبشر - وأقول صلة « مجسمة » كى يكون هذا التجسيم ملائماً لطبيعة البشر بما هم موجودات فى عالم الحس .

لابد للكافة من سبيل آخر يمكن أن يعرف الكافة منه صلتهم بالمطلق - أى الله - وبالتالي ما قد يريد لهم وما قد يريد منهم .

ولا يكون ذلك بالطريق الصاعد عقليا إلى معرفة تسامت المطاق.
فالعقل انتهى بالتوقف حين قال :

— أعرف أنه الموجود اللامتناهي بالاطلاق ولكنى لا أستطيع أن « أصفه » أو أعرف به أكثر من أنه « الموجود اللامتناهي بالاطلاق » وأنه مستغرق بالاطلاق للموجودات ومفارق بالاطلاق لها أيضا . فأنا لا قبل لى بمعرفته معرفة فهم أو احتواء . فلا بد هنا من « التلقين » الذى لا يدخل فى نطاق العقل ، أى بمعرفة هابطة من أعلى بحيث تصلح موضوعا لفهم الكافة — والفهم لدى الكافة يتم باحتواء الموضوعات ، أى بأن تكون لها ماهيات ومعان غير مسرفة فى تمام التجريد—أما ما هو مسرف فى التجريد مما يثور أذهان بعضهم فيفاد أن التسليم به واجب ، وتفويض الأمر فيه لله المحجوب عن العقول الإنسية . . . أى أن المعارف فى هذا السبيل . محصلة لا بالاجتهاد العقلى المستقل ، بل مجعولة على قدر المدارك المحدودة .

وهنا لا بد أن يكون « التصديق » بها غير مستلزم بالضرورة بالعقل المستقل — الذى لا يحصى له عن التصديق بنتائج نشاطه دون سواها — بل عن طريق غير ضرورى ، لأنه طريق اختيارى هو طريق الإيمان . . .

وما دام ليس وليد البرهان الضرورى الموضوعى ، فهو

طريق وجداني ذاتي ، يطغى على وجدان المؤمن به فينساق له عقله
ويسلم بمعطيائه . . . ويتحول العقل عندئذ من سالك مستقل
بمساره إلى تابع . . . أى يتحول من مشرع إلى منفذ
للإيمان . . .

والعقل الموضوعي الضروري المستقل لا يقول بامتناع هذا
الطريق الإيماني الاختياري . . . الذي يخل المشكلات والتساؤلات
لدى المؤمن فتطمئن نفسه ، إذ يسلم بأن المطلق هو الله الخالق
الفعال الكلي القدرة ، هو المحيي والرازق والمميت وإليه المآب
للثواب والعقاب .

يعرف الإنسان المؤمن كل هذا بالدين الذي يصف فيه الله
نفسه للأنام بما تطيقه مداركهم ، يعرفه الإنسان حينئذ بمعنى أنه
يسلم به ويستريح إليه ويطمئن به ، لا بمعنى أنه يفهمه . . .
فالدين طريقه الطمأنينة ، لا العلم والفهم . . .

ولكن ما القول فيمن لا تطمئن نفسه بالإيمان ؟

لا قول سوى أنه بالخيار وامرؤ وما اختار . طريقان ، كلاهما
يؤدي إلى الوجود بالإطلاق . . . طريقان لا يتعارضان :
فطريق مذهبنا التعبيري هو الطريق « الوصفي » الذي لا يجب
الطريق « الصوفي » أو « الطريق الديني » عموماً ، وهما يعتمدان على

الإلهام الذي «يحدد» للناس صلواتهم بالله : وللغرض أن يجمع بينهما ،
فيكون له انتماء وولاء العقل والقلوب . ويكون له ولاء العبادة
والطاعة يحد بها ما يركن إليه في الشدائد ، وما يتجه
إليه في الكروب مبتلأ عابداً متبياً

وما أقربوا من يشعرون بالولاء العقلي للامتناهي المطلق بحيث
تتلك عليه هذا الانتماء وجدانته ، أن يكون المرء الذي يرعى انتماءه
للمنطلق في أفعاله جميعاً ويرى في هذا الانتماء نشوة أكبرى
هي إغاية سعادته الإنسانية وكأنه يكمل ما يتحراه يحقق
الامتناهي بالعروج إليه في كل حين .

فإن اكتمل له الإيمان الديني أيضاً ، مصلحاً برسالة ووحى فما
أجراه أن يجمع بين الحسينين : ولاء الوجدان العقلي وعبادة الوجدان
الإيماني .

**نظرية وصفية
فى مستويات السلوك**

١ - مستوى الكائنات الحية *

الأصل في الإنسان أنه كائن حي ، ثم يأتي بعد هذا تخصيصه
بسمات أخرى ، إن صح أنه تحقيق بهذا التخصيص .

والسمة الواضحة المشتركة بين جميع الكائنات الحية أنها تعيش
على بيئتها ، وفيها . بامتصاص واستغلال مكونات هذه البيئة ، أو
الكائنات الأخرى الموجودة بها ، كي تكفل لنفسها الاستمرار
في الحياة .

ويستوى في هذه السمة النبات والحيوان ، بحيث يمكن أن
نقول عن الكائن الحي عموماً أنه يعمل - بما هو كائن حي -
بحركة « مركزية جاذبة » بمعنى أنه يجتذب بما في البيئة المتاحة له
كل ما يصلح لتغذيته ونموه واستمراره .

نقول أن الكائنات الحية جميعاً تشترك في هذا السلوك النطى
الأساسي ، وإن اختلفت الوسائل : فالنبات يمتص بجذوره الغذاء
من التربة ، وتمتص أوراقه بعض العناصر من الهواء ، ويمتص
الصوديوم ، من غير أن ينزح مكانه . . . أما الحيوان فيتحرك ويسعى

في طلب الغذاء ، من النبات أحياناً ، ومن الحيوانات الأخرى التي يقدر - كل حسب استطاعته - على افتراسها . وهكذا يبدو عالم الكائنات الحية - بما فهم البشر - عالم صراع أناني في سبيل البقاء .

وقد ركب في طبع الحيوان أن يطلب ما يكفل بقاءه بأى ثمن وبأى وسيلة . . . كما ركبت فيه أيضاً إلى جانب غريزة البقاء غريزة تجديد النوع بالثكاثر . . .

فالدافع الأساسي للسلوك لدى الكائن الحي ، بما هو كائن حي ، هو « إشباع الحاجة » الحيوية .

« حاجة وإشباعها » : هذا هو قانون السلوك في هذا المستوى . ابتداء من الأميبا حتى أرق درجات الكائنات العضوية الحية . .

والسلوك في هذا المستوى يبدو عند الحيوانات العجماء - أي فيما عدا الإنسان - خاضعاً للغريزة الجامدة العمياء ، التي تسخر الكائن الحي لغاياتها ، وليس الكائن الحي هو الذي يسخرها لغاياته . فغايات الكائن الحي الأعجم تحددها له الغريزة ، وتدفعه قسراً إلى طلبها بأى ثمن . فهو لا إرادة له بخلاف إرادة الحياة الغريزية نفسها . ولهذا السبب لا تستحق إرادة الحيوان الأعجم اسم الإرادة ؛ بمعنى الكلمة . لأن الإرادة بمعنى الكلمة تقتضى قسراً

من خيرية الاختيار ، وإمكان القبول والرفض . في حين أن الغريزة تفرض نفسها وغاياتها . بل وأساليب تحقيقها على الحيوان الأعجم فرضاً ، لا يملك معه خياراً . ولا عدلاً ولا ظرفاً ، فسلوك الحيوان الأعجم هو سلوك « العبودية » للحياة ، عبودية تتمثل في رق الغريزة الجامدة ، التي لها كل السيطرة على الكائن ، وليس له عليها سيطرة أو تحكم . فلا إرادة له سوى إرادتها ، ولا غاية له سوى غاياتها .

وفي هذا المستوى نلاحظ على السلوك أنه يدور في البداية — أي لدى الحيوانات الدنيا — حول محور الذاتية الفردية المتفردة بالسيطرة على جميع الأفعال . فلا انثناء للكائن إلا لذاته المفردة . وعمليات التكاثرتجوى — على هذا المستوى الأدنى — عن طريق الانقسام الذاتي . فالكائن الحي هنا يعمل وحده ، وحساب ذاته غير مرتبط أو منتم إلا لذاته .

ومع ارتفاع الكائنات الحية يظهر في المقام الثاني محور آخر للسلوك ، إلى جانب المحور الأول الذي هو الذاتية الضيقة الفردية . وهذا المحور الآخر المضاف إلى المحور الأول ، هو محور « الانثناء » الذي يربط سلوك الكائن الحي بكائنات أخرى .

وهكذا يضاف بالانثناء عامل اجتماعي إلى العامل الفردي . وهو لدى الحشرات والحيوانات العجماء نشاط أو سلوك تحكمه وتوجهه الغريزة الجامدة .

ويتبدى هذا الانتماء في أوضح صورة لدى حشرات كالنحل والنمل ، حيث يجرى السلوك على نمط ثابت جامد شديد الصرامة ، يحكم حياة « الفرد » ويسخره لنظام الجماعة ، في دقة فطرية لا حيدة له عنها مجال من الأحوال .

وفي الحيوانات والطيور يتبدى ذلك الانتماء الغريزي في حياة القطعان والأسراب . وفي حياة الأسرة لدى الطيور وكثير من الحيوانات . . .

وفي جميع هذه المستويات يبلغ من سيطرة الولاء بالغريزة على السلوك أنه يكاد يلغى الفردية الذاتية ، أو هو يطمسها كما يطمس ضوء النهار نور شمعة تظل مشتعلة ناشطة الضوء ، ولكن أثر هذا الاشتعال لا يكاد يحس .

غلبة الغريزة الجامدة تكاد تحول دون نسبة السلوك إلى الكائن الحي ، لأن الكائن في هذا المستوى أداة مسخرة للغريزة لا تصرف له ولا إرادة ولا اختيار .

أما لدى الإنسان ، فمحورا الذاتية والانتماء خليقان أن يتخذا وصفا مختلفا أو صورة مختلفة ، لما قد يدخل لدى الإنسان من تعديل كبير على سلطان الغريزة ، وما يطرأ على هذا السلطان من قيود منشؤها ظهور الحرية الفردية في الاختيار ، أى ظهور « حرية الإرادة » على نحو ما . . . وظهور « الاستقلال » الذى تتنوع به الفردية ، ويتنوع به الولاء .

٢ - من العبودية الى الاستقلال الذاتى
ومن الحاجة الحيوية الى الرغبة

ولئن كان الإنسان هو المستوى الأعلى من الكائنات الحية ، إلا أنه يحمل في تكوينه عين الجذور التي كانت تعيش بها الكائنات الحية الانبا ، والمتوسطة . ففيه ذلك الازدواج في محاور السلوك . وهي محور الفردية الضيقة ، ومحور الانتماء ، إلا أنهما يدوان لديه في صورة متطرفة . أى أنها « تنوع » من هذين المحورين الأساسيين .

وأبين ما يتبدى هذا التنوع المتطور لدى البشر ، في ضوء ملكاته النفسية والعقلية التي يتميز بها البشر عن الحيوانات العجماء ، مما ترتب عليه وجود « ضوابط » داخلية ، وتحرر نسبي من عبودية الغريزة الجامدة لدى الحيوان الأعجم ، تحررا يتيح له لونا من « الاستقلال الذاتي » ومن « التسيير الذاتي » لسلوكه .

فبفضل هذه الملكات النفسية والعقلية انفتح أمام البشر أفق أو فلك أو مستوى مختلف تمام الاختلاف عن عالم الحيوانات العجماء التي تسخرها الغريزة الجامدة تمام التسخير ، لا على نحو ما تختلف فروع الشجره: عن جذورها الضاربة في الطين فحسب ، بل على نحو أشد من هذا اختلافًا .

: فلدى البشر حرية الاختيار أسلوب الميل الفطري أو الغريزة ،
ففي وسعهم الكف أو الامتناع ، والتأجيل ، وتخير أسلوب من
عدة أساليب متخيلة أو ممكنة لاشباع هذا الميل الفطري .

فلذكة التخيل تتيح عدة تصورات أو ممكنات ، وحرية الاختيار
التي يتمتع بها البشر تتيح لهم انتقاء أحد هذه الممكنات في ضوء
الظروف الماثلة . بل وتتيح لهم الامتناع التام أو « كف » هذا الميل ،
إما على سبيل الدوام ، أو لفترة ما ...

وهذه الإرادة الحرة مستقلة عن مستوى الغريزة أو الميل الفطري
تمام الاستقلال ، لأنها - لدى الإنسان الناضج السوي - لا تخضع
لمستوى الغريزة أو الميل أو الحاجة الحيوية أو العصبوية ، بل
تستلهم مستوى جديداً تماماً ولا نظير له عند الحيوان الأعجم .
والمعنى به المستوى « الموضوعي الكلي » حيث لا يوجد لدى الحيوان
الأعجم إلا المستوى الذاتي الجزئي .

: فهذا المستوى الموضوعي الكلي - أى المستوى العقلي بمعنى
الكلمة - تم به ثنائية التكوين المعرفي لدى البشر ، وهم يدينون لهذا
المستوى بوجود « القواعد » و « المبادئ » و « المعايير » - وكلها
كأية - التي تستغرق الأفعال أو السلوك الجزئي ، وبها يتم « تقييم »
هذا السلوك . ذلك « التقييم » الذي لا وجود له لدى الحيوانات
العجاء . فهو مصدر التمييز بين ما يليق وما لا يليق ، وهي مصدر
« الانضباط الداخلي » أو « الضمير » أو « الرقيب الأخلاقي » .

ولنست هذه القواعد أو المبادئ أو المعايير الكلية سنواسية
في نطاق كليتها . وسوف نفصل القول في هذه المسألة في
موضع تال :

وما يعيننا الآن من هذا المستوى العقلي الموضوعي ، و«حاكيتته»
على الأفعال أو السلوك ، هو استلهاام الإرادة إياه في السلوك ،
أو على الأقل إمكان استلهاام الإرادة إياه في السلوك . سواء أكانت
القاعدة الكلية المستلهاة عرفية اجتماعية أو دينية أو عقلية خالصة ،
أى فلسفية .

ويعيننا أيضا أن ننبه إلى استمرار الثنائية بالنسبة للموضوعية ،
وباستمرارها بالنسبة للانتماء ...

فالموضوعية لدى البشر تقابلها وتلازمها الذاتية ، التي تتمثل
لدى الحيوان الأعجم في قانون « الحاجة الحيوية وإشباعها » ...
فهذه الذاتية التي كانت متفردة بالسلطان على سلوك الحيوان ،
صارت ذات صورة متطورة لدى البشر . فقانونها لم يعد « الحاجة
الحيوية وإشباعها » فحسب ، بل قانونها الجديد لدى الإنسان هو
« الرغبة وإشباعها » .

وفيم تختلف الرغبة عن الحاجة الحيوية ؟

تختلف من حيث إن الرغبة « حاجة نفسية » مرتبطة بموضوع
محدد ، في حين أن الحاجة الحيوية عمياء لا ترتبط بموضوع محدد .

فالرغبة تعلق النفس بموضوع لا ترضى عنه بذليلاً ، إن حالت الظروف دون تحقيقها . نتج عن ذلك إحباط .

والرغبة — أو « هوى النفس » — أوسع وأكثر تنوعاً من الحاجة العضوية . وليس معنى هذا أن الحاجة العضوية لا وجود لها عند البشر ، بل هي موجودة ، ولكنها لا تكفي وحدها أو لا تنفرد بدفع المرء إلى السلوك . فقد يجد الفرد شبع حاجاته العضوية جميعاً ، ولا ينفك مع هذا ناشطاً بسلوكه لتحقيق غايات أخرى تلح عليه رغباته النفسية أشد الإلحاح أن يحققها .

وفي الحالتين — حالة الحاجة الحيوية وحالة الرغبة النفسية — مجال لاختيارات الارادة ، التي يمكن على المستوى الإنساني أن تستلهم المبادئ والقواعد الموضوعية ، فيكون السلوك أخلاقياً ، أو تروغ من هذا الاستلهم فيكون السلوك على المستوى الذاتي الذي يتعاضد عن الموضوعية وقواعدها ، وكأنه ارتد إلى المستوى الحيواني ... فيكون ما يسميه المجتمع أو الدين أو العقل الفلسفي انحرافات عن معايير وقواعده الموضوعية الكلية .

فالارادة الإنسانية إذن بازاء إلهام أو ضابط موضوعي كلي من أعلى تكوين الإنسان من جهة ، وبازاء ضغط أو دافع ذاتي يتمثل في الحاجة والرغبة الصادرة من تكوينه الأدنى . . . ولا حل لهذا التنازع الثنائي إلا التقمص الوجداني للموضوعية .

وهذا المستوى الموضوعي الكلي لدى الإنسان يقابل الذاتية الجزئية من جهة « الانباء » الذي يربط الفرد بالجماعة .

ونحن نعرف أن الانتماء موجود عند الطيور والحشرات والحيوانات التي تعلق على أدنى مستوى للكائنات الحية . إلا أن انتماءها مملى عليها من جانب الغريزة الجامدة . ولكن البشر المحررين من عبودية الغريزة الجامدة عرضة أن تستفحل فرديتهم واختياراتهم الحرة على حساب هذا الانتماء الذى لم يعد إجباريا أو قسريا . ولذا نجد المستوى الموضوعى الكلى لدى البشر يتدخل لتلافي هذا « التفتت » المترتب على استفحال الفردية الحرة ، أو الاستقلال الذاتى فى السلوك ؟

فال موضوعية معناها تجاوز الذات الفردية ، والوقوف مع كل الذوات الأخرى على قدم المساواة أمام أو تحت قانون أو مبدأ كلى يعم الجميع على حد سواء . فى موضوعية القاعدة الكلية ينشأ رباط علوى يفرض احترام الانتماء إلى الجماعة فرضا اقتناعيا أو معنويا بالتقمص الوجدانى للموضوعية ، لا قسريا كما هو الحال فى غريزة القطيع لدى الحيوان أو الحشرة الاجتماعية ، كالنمل أو النحل . . .

ولئن كانت غريزة الحيوان تربط ولاءه بجماعة معينة ، فى شكل معين جامد ، فإن القواعد أو المبادئ أو المعايير الموضوعية متفاوتة فى نطاق كليتها ، أى فى شمولها لجانب صغير أو كبير من « الذوات الأخرى » . وهذه هى المسألة التى أشرنا إليها آنفا ، وأرجأنا الكلام عنها .

٣ - الموضوعية والانتماء .

ليس كل انتماء موضوعيا . وإن كانت الموضوعية نفسها انتماء خالصا يتم عن طريق التقمص الوجداني لهذه الموضوعية ، فيتيح تجاوز الذات والذاتية للارتقاء إلى مستوى الموضوعية .

فالولاء النزوعي انتماء عاطفي لذوات أخرى من حيث هم ذوات أو أفراد . كما يحدث في كل علاقات الميل والانحياز لأشخاص معينين بما هم أشخاص . وطبيعي أن هذا الانتماء موالاة أو ولاء ذاتي ، أساسه الميل الذاتي المحض . أي الهوى . فهو نقيض الانتماء الموضوعي الذي هو مجرد من الذاتية ، أي من كل الأهواء النزوعية ، تحقيقا للانتماء لمبدأ كلي مجرد ، بغض النظر عن الذوات أو الأفراد بما هم أفراد .

والنقط الأكل لهذا الولاء للموضوعية يتمثل في النشاط المعرفي الذي لا ينشد إلا التعرف على الحقيقة بصدق ونزاهة . أي بصرف النظر عن كافة الأهواء أو الرغبات أو المصالح الذاتية . ففي هذا

يتجلى الولاء الحقيقي للموضوعية . بغير خداع للنفس أولا ، ثم يترتب على هذا الولاء التنزه عن خداع الآخرين .

وتتمصص الموضوعية وجدانيا هو الذى يجعل مضمون النزوع العاطفى أو هدفه هو طلب الحقيقة المجردة لذاتها ، بحيث تطغى هذه الرغبة فى الموضوعية التامة على كل الرغبات الذاتية ، وبرغمها إذا اقتضى الأمر .

وهذا التتمصص الوجدانى للموضوعية تمام التتمصص هو الخلق أن يجعل المرء يقر بالحقيقة وإن لم تكن فى مصلحته الخاصة أو الذاتية ، بل فى مصلحة الآخرين ، حتى ولو لم يكن متمميا إليهم بنزوعه الذاتى من حيث هم أفراد .

وهذا هو معنى « العدل » ، المساوق لمعنى « الحقيقة » والولاء لها موضوعيا .

وبغير « التتمصص الوجدانى » للموضوعية ، لا تكون الموضوعية موضوعا أو مضمونا للرغبة القاهرة للإنسان . ويصبح علمه بالحقيقة الموضوعية معزولا عن سلوكه . يعرفها بذهنه ولكنه لا ينتمى لها بوجدانه ، فلا يحترمها ولا يحققها فى صورة « العدل » ، لأن انتماءه الوجدانى أو النزوعى لم يزل على المستوى الذاتى ، الذى هو بعينه مستوى الحشرة والحيوان ، كل همه إرضاء حاجاته الفردية ، أو إرضاء من ينتمى بهواه إليهم فرادى أو جماعة .

قال النزوع والانتماء الزوجي أو الوجداني أساساً لا يبد منه التكيفات
السلوك العقلية. في المعرفة والسلوك العملي أيضاً. وكل ما هنالك
أن التعمص الوجداني تحول من الانتماء للذاتية إلى الانتماء للموضوعية،
فصارت هي مضمون ومطلوب الرغبة السائدة، بدلاً من الرغبة
في تحقيق الأهواء الذاتية.

لا بد من الانتماء للإنسان. ولكن هذا الانتماء ليس مفروضاً
من داخل الفطرة باملاء الغريزة الجامدة، بل له مجال هو متعدد
الأشكال لدى الإنسان: بين انتماء للذات الضيقة، وانتماء للذات
الموسعة، تشمل من يرتبط بهم المرء عاطفياً، أو بحكم الروابط
الاجتماعية المتفاوتة القوة والسعة، أو بحكم المعتقدات الطائفية
سياسية كانت أو دينية أو ما إلى ذلك... وبين انتماء للموضوعية،
إما في المعرفة، وإما في المعرفة والسلوك معا...

وقد يحدث في الانتماء للذوات الموسعة (من أبناء ملة أو قبيلة
أو أسرة أو وطن أو أيديولوجية) أن يسود لدى المرء نوع من
«الإيثار» أي «إنكار الذات» الفردية الضيقة، إيثاراً لمصلحة
«الذات الموسعة» التي ينتمي إليها.

بل وقد يحدث أن تتعدد انتماءات الفرد الذاتية لذوات متفاوتة
السعة في وقت واحد. كاتنائه عاطفياً، لارسمياً أو شكلياً فحسب—
إلى أسرة، ووطن، وإيديولوجية. وقد تتعارض مصالح هذه

الانتماءات أو الذوات المتفاوتة السعة ، فيكون انحيازها للذات الموسعة التي يشعر بأن نزوعه العاطفي إليها أشد . ومن هؤلاء من ينحاز لأسرته عندما تتعارض مصالحها مع مصلحة وطنه أو عقيدته الإيديولوجية ، ومنهم من يصنع العكس . وهذه التناقضات هي التي تسبب الأزمات الانتمائية أو النزوعية أو الوجدانية الذاتية .

وقد سمعنا بآباء حاربوا ضد جيش بين أفرادهم أبناءهم ، كما سمعنا بالعكس أيضا ...

فتجاوز الذات الضيقة هنا ليس ولاء للموضوعية ، بل لذات موسعة ، يتعلق بها نزوع الفرد .

وليس من النادر عند تعارض المصالح أن ينحاز الفرد الذاتي لذاته الضيقة ضد ذاته الموسعة ، أو للذات الأقل سعة ضد الذات الأوسع . وهو ما يمثل « انتكاسة » في تجاوز الذات داخل نطاق الذاتية الموسعة .

وتوضيحات الآباء والأمهات انحياز ذاتي من هذا القبيل الوجداني للذات الموسعة بعض الشيء . وآية الذاتية هنا أنه انحياز لأفرادهم بأعينهم ، لا بمعيار موضوعي ، أي ليس لوجه حق . أي ليس احتراماً للحقيقة ، وبالتالي ليس احتراماً للعهد

وما لم تتحول الرغبة البزوغية عن المضمون الذاتى المتعصب إلى المضمون الموضوعى ، أى إلى الحق والعدل ، يظل الحق أخرس ، ويظل العدل مههددا ، لقيام الهوية بين المعرفة والسلوك .

ويحسن أن ننبه فى هذا المقام أننا بوصف مستوى السلوك الذاتى بأنه من قبيل السلوك الحيوانى والحشرى ، لا نرمى إلى الغضب من قدره ، بل بكل همننا التصنيف الوصفى فحسب .

وثمة استدراك آخر ، أننا بنظريتنا الوصفية نرمى إلى التفسير ، لا إلى الدعرة أو الحض أو الوعظ .. بل نرمى إلى التحديد الموضوعى للملامح كل مستوى :

وهناك استدراك ثالث : أن الانتماء إلى إيديولوجية معينة ، أو قومية معينة ليس فى جميع الأحوال انتماء ذاتيا ، فذلك لا يكون إلا عندما يكون انجياز غير قائم على النظر الموضوعى . كأن يكون تعصبا أعمى مبنيا على دوافع المصلحة الخاصة ، أو العداة لأوضاع معينة عداة شخصية . أما الانتماء المبنى على نظر موضوعى ، مع الانفتاح والاستعداد لوزن المعتقدات والآراء المخالفة ، بحيث ينبرى الشخص لخلع تحجيزه الإيديولوجى أو غيره متى تبين له أن الحق ليس فى جانبه ، فذلك انتماء لا يتحول دون الموضوعية ، حيث الموضوعية « اتجاه » يرفض الانغلاق المتعصب داخل موقف معين أو قالب فئوى معين .

فلا ينفى الاتجاه الموضوعى أن يرى الشخص الحق الموضوعى
فى معسكر فكرى أو سياسى معين فينتهى إليه ويدين به ، لا ولاء
للك المعسكر فى حد ذاته ، بل من حيث هو ممثل للحق الموضوعى .
فلا يتشبهت بهذا القالب أو المعسكر متى تبين له أن الحق الموضوعى
يتمثل بصورة أفضل فى قالب أو معسكر آخر . فالانتفاء الموضوعى
لا يكون أساساً إلا للموضوعية د .

٤ - الموضوعية والقيم

وما علاقة الموضوعية بالقيمة ؟

علاقة المنشأ ، فلا وجود للقيم إلا لدى الإنسان ، لتفرد الإنسان بالموضوعية والمستوى الموضوعى الذى لا يقوم إلا على تجاوز الذات وتجاوز الذاتية .

فالمعنى الكلى موضوعى لتجرده من الذاتية ، وهو مفارق لمستوى وجوده لكل ما يستغرقه بلا نهاية من الأفراد أو المدركات الأدنى منه ، أى أنه القيمة أو معيار الوجود لهذه الأفراد أو المدركات ، من حيث هى معبرة فى مستواها عنه . . .

فالقيم هى معايير أو قواعد متمثلة فى معان كلية موضوعية .
وهى ناشئة عن الموضوعية . . .

ونحن نعلم أن المعانى أو القواعد أو المبادئ الموضوعية متفاوتة فى كليتها ، أى فى نطاق انطباقها . وما دامت القيمة فرعا ضروريا عن الموضوعية ، فالتفاوت فى الكلية تفاوت فى القيمة ، بحيث

تكون الكلية الأتم قيمة أتم ، أى أن الكلية هى معيار قيمة
أى قيمة .

ومن حيث إن كلى الكليات فى المعانى الموضوعية - بناء على
تعقب مسار النشاط العقلى النظرى - هو « معنى الوجود المطلق أو
اللامتناهى » ، فهذا القطب الأقصى للوجود والتعقل ، هو أيضا
القطب الأقصى لكافة القيم ، وكل منها تعبر عنه فى مشتواها ،
متدرجة بحسب نطاق كليتها

فالموضوعية المطلقة هى القيمة المطلقة التى تقاس إلى كليتها
التامة قيمة كل قيمة ممكنة .

وبهذا يخرج لنا أساس للتقييم الإنسانى نابع من المفهوم
الإنسانى الذى وجدناه فى المعرفة والوجود « تعبيراً » عن « معنى
الوجود اللامتناهى » . وهانحن أولاء نجد هذا التقييم الإنسانى تعبيراً
أيضا عن عين هذا الوجود اللامتناهى .

وبذلك لا تكون ثمة قاعدة للسلوك القيمى - أى الأخلاقى -
إلا قاعدة « أقصى موضوعية ممكنة » فى السلوك . أى تخرى هذه
الموضوعية القصوى ، التى تعم بكليتها التامة جميع النوع البشرى
بل وجميع الموجودات بقدر الإمكان .

وقد يتساءل المرء : ومن أين يخرج معنى الخير ، بوصفه
موضوع الأخلاق ولبائها ؟

إننا نسيجته الخبز ما هو إلا ما يتحقق به معنى وجود الكائن .
وقد عرفنا من تعقب مسار نشاط المعرفة الإنسانية أن كل كائن
تعبير عن « معناه » المدرك بالعقل ، في مستوى « منبى » أو وجود
ذلك الكائن . ومقياس « قيمة » الكائن أو « خيره » هو مقدار
تحقيقه لمعناه بما هو كذلك . ذلك « المعنى » الذى يرتفع بمستواه
فوق وجود الأفراد التى يتحقق فيها ، فهو مفارق لها تمام المفارقة
مع استغراقه لها .

ورباط الموجودات المتناهية جميعا ، أنها « تعبيرات » متباينة
المبنى أو الأعيان عن « معنى الوجود اللامتناهى » . وتباين تعبيراتها
هو تباين « خيرها » أو « معانيها » واشتراكها جميعا فى
التعبير عن « الواحد اللامتناهى » هو سر توافقها على الوجه الذى
يبدو به هذا التوافق فيما بين معانيها وأنظمتها .

وعى الإنسان بهذه « التعبيرية » فى الكون ، وفى نفسه ، هو
الذى يعلمه أن « الخير » مرهون بتحرى السعى لتحقيق أقصى
موضوعية ممكنة ، لأن اللامتناهى هو الموضوعى بالإطلاق ، ولأن
الإنسان إنسان بقدر تحقيقه للموضوعية ... فهو بذلك يحقق معنى
وجوده الخاص به ..

وبتفاوت الناس فى موضوعية السلوك ، يتفاوتون فى « القيمة »
بتفاوتهم فى التعبير عن اللامتناهى .

قالقيمينة التي وصل إليها بحثنا هذا ليست القول بقيم جزئية ذات مضمون من الأوامر أو النواهي ، كما التي يحملها العرف أو يأمر بها الدين ، بل هي صادرة عن صميم الإنسان بما هو إنسان .

فالقيم العرفية قابلة للتغير بتغير العرف أو تغير البيئة ، لأنها « قواعد موضوعية » محدودة الكلية . أما نظرية السلوك الموضوعي التعبيري فخالية من أي مضمون ممل ، بل هي « اعتناق » أو « تقمص وجداني » للموضوعية القصوى ، تحولها إلى « شوق » أو « رغبة » قاهرة هي الدافع للسلوك ، بحيث يتحول من يتقمصها تمام التقمص إلى « موكزية طاردة » للذات ، في حين أن الكائن غير الموضوعي تمام الموضوعية يتمثل ساوكة في « مركزية جاذبة » إلى الذات ، مع تفاوت في سعة الذات .

وينبغي إن نلاحظ هنا أن « التعبيرية » بذلك الوصف خالية من « وثنية الفعل » فالفعل لا قيمة له إلا من حيث هو تعبير عن « الاتجاه » فان كان اتجاهها إلى الذاتية فهو ذاتي ، وإن كان اتجاهها إلى الموضوعية فهو موضوعي .

والخير في هذه النظرية ليس نابعا من قاعدة محدودة ، بل من النظر إلى قطب كل القيم ، وضمير كل خير ، وهو « التعبير عن اللامتناهي » .

نوجد بالملأح ، يضا أن القيم المعرفية قد يتغير مضمونها ، ولكن « صورة » القيمة تظل شيئاً لا غنى عنه لأي شخص — لأن القيمة هي أساس « الخلقية » . ونحن بهذه النظرية التعبيرية قد ارتفعنا بمصدر القيمة من المجتمع إلى طبيعة الإنسان نفسه بما هو كائن موضوعي ، ولا تغير لهذه الحقيقة الواقعة أيا كان مجتمعه...

وفي هذه النظرية التعبيرية يعتنق الإنسان الموضوعية القصوى لأن منبع كل خيرية هو نفسه منبع كل تعقل ، ألا وهو الواحد اللامتناهي . وعندئذ يتعلق هذا الإنسان بتحقيق أقصى خير لنفسه عن طريق آتم موضوعية في سلوكه ، بأن يعمل على تحقيق « معنى الوجود » — على آتم وجه ممكن — لكل الكائنات ، من حيث إن كلامها يعبر عن « الواحد اللامتناهي » . . . فتشيع في الوجود كله دورة الخير الموضوعية وتقمصها وجدانيا .

وبطبيعة الحال ليس هذا المستوى التعبيري للسلوك — أي مستوى الأخلاق التعبيرية — ميسوراً لكل شخص . بل لعلهم قلة نادرة . ولكن « خريطة » السلوك البشري ينبغي أن تتضمن القيمة كما تتضمن السفوح والوديان .

وكل امرئ بعد هذا وما هو ميسر له بتكوينه النفسى من ذاتية أو تجاوز متفاوت للذاتية . فسلوك كل امرئ تعبيري عنه . وعن مستواه في التعبير عن معنى الوجود اللامتناهي :

ولست أزعـم أن الموضوعى يتخلص من قدرٍ من الذاتية
ضرورى لحفظ الذات ، ولكن شتان من كل همه فى ذاتيته ، ومن
كل همه فى تجاوزها ، وإن بقيت كجذور الدوحة الباسقة ضاربة
فى الأرض ، مهـا بسقت وتناولت فروعها نحو السماء ..

نظمى لوقا

كتب للمؤلف

نشر مكتبة غريب

١ ، ٣ شارع كامل صدقي (الفجالة) القاهرة

- ١- نحو مفهوم إنسانى للإنسان والوجود والمطلق
- ٢- الزواج وأخلاقيات الجنس
- ٣- فرويد يفسر أحلامك
- ٤- على مائدة المسيح
- ٥- محمد فى حياته الخاصة
- ٦- التقاء المسيحية والإسلام
- ٧- أبو بكر حوارى محمد
- ٨- عمرو بن العاص
- ٩- الحقيقة عند فلاسفة المسلمين (وهو مجموعة بحوث متفرقة من بينها « الله فى نظر الناس وكما أراه » « دفاع عن العقل »)

قريباً

الألوهية ومحاكمة العقل

فرويد يحدثك عن الحرام

عمر بن الخطاب : البطل والمثل والرجل

محتويات الكتاب

إهداء

ليست توفيقية

نظرية وصفية للمعرفة

- ١ - من هنا نبدأ
- ٢ - في البدء كان الوجدان
- ٣ - ولا مخرج من الثنائية
- ٤ - وفي الموضوعية ثنائية أيضا :
- ٥ - وفي الوجود العقل الموضوعي ثنائية أيضا :
- ٦ - فطرة العقل وكيف تبدو لنا .
- ٧ - هل الوجود المطلق وهم ؟
- ٨ - وهل هو أفقر المعاني ؟

- ٩ - وماذا عن علاقتنا به ؟
١٠ - وماذا بعد خريطة المنظور الإنساني للمطلق ؟
١١ - الفلسفة التعبيرية وموقفها من الدين

نظرية وصفيّة في مستويات السلوك

- ١ - مستوى السكّان في الحقيقة
٢ - من العبودية إلى الاستقلال الذاتي .
٣ - الموضوعية والانتماء .
٤ - الموضوعية والقيم .

رقم الايداع ٨٢/٥٣٩٣
الترقيم الدولي ١ - ٠٢٠ - ١٧٢ - ٩٧٧

دار غريب للطبـساعة
١٢ شارع نوبار (لاطوغلى)
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) تليفون : ٢٢٠٧٩

الناشر
مكتبة غريب
٢٠١ شارع كامل صديقي (بنهاية)
تليفون ٩٠٢١٠٧

الثلثون ١٠٠ قرش

دار غريب للطباعة
١٢ شارع نوبار (لاطوغلى) القاهرة
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) - تليفون : ٢٢٠٧٩