


132



وحدوده وحدانيته
بين الفلسفة والدين

كتابخانه

0171747



Bibliotheca Alexandrina

اهداءات ٢٠٠٩

مكتبة

ا.د محمد الحميد بدوي

القاضي بمحكمة العدل الدولية

الله
وجوده ووحْدانيته
بين الفلسفة والدين

الدكتور نظمي لوقا

الناشر

مكتبة يوغريب

٣٠١ شارع لادن ممدوق (الغزاة)

تلفون ٩٠٢١٠٧

الى المسائرين فى الظلمة
ومن يلوح لهم
- من انفسهم -
فجر جديد

وايضا الى
صوفى عبد الله

الكاتبة الالعية ،

والزوجة الوفية ،

التي فى ظلها عاش عقلى .

الدكتور نظمى لوقا

ليست توفيقية

من الأمانة أن نجيب قارئنا الوقوع في لبس قد يجره إليه عنوان هذا الكتاب ، فوجود الله ربما غلب على الأدهان أنه مبحث ديني . والحال 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 غاية الاستقلال ، وعلى أي وجه يكون هذا الإثبات .

وسكانت الجزء الأولى من ذلك الكتاب المطبوع بدمشق والطبعة محدودة تجد أذن في نسخة كالمناظرية لمعرض البهجة في جمارك

١٩٣٧ ، وقد أثبت على غلافه الذى يحمل عنوان « الله فى 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 الدينى أو إنكار له . فليس هناك مانع على الإطلاق أن يجمع شخص ما بين الفلسفة العقلية والإيمان الدينى كما يجمع بين مجالى 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 (الذى يستطيع القارىء أن يجد نصه فى صدر مجموعة البحوث التى نشرت سنة ١٩٨٢ فى 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 انشغالى بمسألة الله ، كتبت بحثاً جعلت عنوانه « سبيل اليقين » أو « دفاع عن العقل » أثبت فيه أن اللامتناهى هو المطلب الأقصى للعقل . وأن هذا اللامتناهى هو قطب المعقولية . وقد أعدت نشر هذا البحث فى سنة ١٩٨٢

في المجموعة معالفة-الذكري التي عنوانها «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 والمفوضية 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 تبسطاً من الأولى
أوضحت فيها أن الموجودات جميعاً - فى منظورنا الانسانى -
إنما هى تعبيرات عن معنى الوجود بالإطلاق . ومن ثم أطلقت
على مذهبى الفلسفى اسم «الفلسفة التعبيرية» . وهذه الصياغة
الهيطة يتضمنها كتاب «نحو مفهوم إنسانى للانسان والوجود
والإطلاق» وقد نشرته مكتبة غريب بالقاهرة . وهى أيضاً التى
نشرت مجموعة بحوثى الأولى تحت عنوان «التحليل عند فلاسفة
المسلمين» .

وقى هتاك الكتاب الذى بين يديك تجد القارئء ما تهجت الية
من البحث بالمهج الوصوى عن إمكن العثور فى نشاط العقل ذاته
على إثبات لوجود الله .

وأود لمرءة أحرى أن أكون أميناً فى تجنب القارئء كل البسنة
فوتجود الله فى هذا الكتاب نتيجة حتمية للتمعن فى قراءة « خريطة
المعرفة الانسانية » . بمعنى أن اللامتناهى الأحد (أو الله) فرض
حتمى لتفسر 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 الأمن فى تفكيره يعرف أين يقف وأين يقول لا أدرى .
وهنا ما أخذت به نفسى بعد إثبات وجود الله بنظورنى الوصفية
للمعرفة والسلوك ، حيث أقررت بعجز العقل عن إدراك صفات
الربوبية بأنواره الخاصة المستقلة .

ومرة أخرى أقول إن العقل لا يمنع الإيمان ولا يتدخل فيه ،
فإنه يطوى لمن يختصم له المجالان .

وبهذه الكلمة الموجزة أضع نظرتي 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 .

وسلام على الصادقين .

دكتور نظمي لوقا

١٠ ش ابن سينا

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 كانظ . . .

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
بذلك 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 ! » وكذلك حجة على زارعي الخوخ والمشمش والبرتقال
وما شئت من الفاكهة . وهو ليس حجة على أحد . فلا بد لكل
بذرة أن تنبت ثمراً من جنسها لا تتعداه إلى سواه !

وقد انتهت المنازعة بين الحس والعقل إلى ذلك المذهب التصوري
للنسبي الكينوني ، الذي ألزم بمبدأ الحسين في مورد المعرفة الأوجد
وهو الحس - وأخذ عن العقليين فاعلية العقل « وصناعتها » 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 والتعقل - هي تقبل موارد
هذه المعرفة ، أو هذا التعقل كما يتبدى لنا . والتقصي عن هذا
السؤال :

— أحقة 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 بيتز » .

« اللهم إلا العقل نفسه ! »

وهو بما يكاد يأخذ كخط ملغزها لتأويل المعرفة العقلية في

«نقد العقل النظري» فإن انتهى إلى مذهب في ذلك يخالف مذهب
«لاينتز» بالذات لانحيازها انحيازاً قصير همتته 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 نلقى البéal إليها لشدة ألفها 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
شريع ، أي وهم ؟

الحسيون المتعصبون للحس إلى هذه الدرجة أشبه بمن يدرس
النبات فيحصر بصره في جذوره وما تنغرس فيه من الطين والروث
أو السواد حتى إذا رأى الزهرة الفواحة بالقطر تفتحت غنها الشجرة

أو رأى ثمرتها الجنية الشهية هاله وأنكره أشد الإنكار ،
 فلا وجود عنده إلا للطين والسواد ، ويفسر بهما الزهرة والثمرة ،
 مع أن الطين والسواد حالها واحد في بحالة شجرة التوت وشجرة
 الصبار وشجرة المشمش وشجرة العلقم أو ما شئت . وهما هما
 أيضاً حيث لا شجرة ولا نبات . . . فلا إنتاج لها في حد ذاتهما ،
 بل هما أشبه بالوقود الذي لا بد من محرك يذى تركيب معين كي
 يحوله 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 والسواد ، بل إلى طبيعة الشجرة
 المغينة التي استعانت بالطين والسواد واستخدمتها لتزهر هذه الزهرة
 المغينة ، أو لتثمر هذه الثمرة المغينة . ولو كانت الشجرة غير الشجرة ،
 لكان استخدامها لنفس هذا الطين والسواد 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 ، لا يستخرجها 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
جسماً ، والحس جزئي ، والمعنى المجرد كلي غير جزئي .

وإنكارهم هذا - يسوء حظهم - حكيم عقلي . فالحس ليس
حكماً . وإنما هو يقبل لواقع جزئي . والحكم بصواب شيء أو
خطئه ليس من عمل الحس ، وإن انصب على معطيات 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 . وكلياته ويحصر الوجود في
الجسيات المتعينة الجزئية ، يلغي كل وظائف الحكم . ولا سيما الحكم
السالب . فلئن جاز الحكم الموجب لأنه حكيم بوجود محسوس جزئي
أو يقبل لوجوده . فالحكم السالب ينصب على عدم الوجود ، وغير
الموجود في الحس لا وجود له جسماً ، فليس هو موضوع تقبل ،
فيمتنع قيامه إذن بناء على المذهب الحسي ، فالحكم السالب هو الآلية
الدائمة على استقلال مستوى الحكم ، وهو مستوى المعنى العقلي
المجرد ، عن مستوى الحس الجزئي .

وبانهدام الحكم العقلي - لأنه ليس حينها في حدود الحس
- يعجز الحس عن إثبات موقفه والدفاع عنه ، أو هدم المذهب

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

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

فمفهوم الحكم الذي يستخدم المعاني المجردة ، غير مستوى الخيول أصلاً ، وفطرته غير فطرة الحس . ولا يبيض عن القول بقطبين للمعرفة الإنسانية ، لأجلها - وهو الحكم - الخلق كلية كلها في مجال المعرفة ، حيث الحس خامة خرساء في حد ذاتها ، خامة 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 مما ولدته لشيء مادي لتتحقق المعيار الذي قيمته المعيارى دون سواه ، وعلى أنحاء متباينة هو صاحبها وهو مصدرها الأوجد .



فعالم الحكم عالم مغان ولتس عالم محضات . أجل إن المعانى مجردة من المحضات (التجزئية الحسية) ولكن هذه التجزئية الحسية ليست داخلة بذاتها فى نطاق الحكم العقلى ، أو القضية الحملية . كما أن ألوان الطعام ليست داخلة بذاتها فى تكوين الجسم . وإن كانت إنعامات التى يستخلص منها الهضم طاقيات الجسم الحيوية .

فعملية التحويل بالمضم ، دليل على أن مواد الطعام بذاتها لا تصلح للدخول فى عمليات الجسم الحيوية . : فعين هذه المواد إذا رفصتها معدية لم تلتج منها طاقة حيوية . بل قد يترتب عليها داء . والفارق الضخم بين الصيخة والمرضى هاهنا هو الفارق الحاسم : فارق الهضم .

وعملية الهضم عملية تحويلية . تصاحبها بالضبط عملية التجزئذ ، التى تحول التجربة الحسية إلى معنى عقلى .

وهنا يبرز السؤال الجوهرى فى هذه القضية :

ماذا دامت التجربة الحسية مجرد شامة لا يقبل منها إلا ما بهضمه

العقل، فيحجز دمية المعنى الجاليس في فعلى ذأى ألبانس يقول قائل أن
العقل مفيد بالعقل في حدود هذه التجربة الحسية ، وليس إليه
يعمل بدونها ؟

بالإضافة يستخدمها لأغراضه فى فهمه وسئلته وأثباته... فكيف
ترتب على هذا أنها أيضاً لكل أغراضه ؟ وأن لا يعمل إلا للحماية
إلا الاشتغال بها بـ أى بالتجربة الحسية وتفسيرها ؟ لا يدل من
ساقن كى أمشى ؟ ولكن ساقى لا تحددان لى إلى أين أذهب ،
وماذا أصنع عندما أصل إلى هذا المكان أو ذاك !

غير مفهوم إذن أن نقول : بما أن التجربة الحسية هى بداية
المعرفة العلمية . صدقنا وأمانه ولكن هذا العقل الذى اعترفنا
بفطرته الحاسمة ، بأى حق تقتصره على المعرفة العلمية المحدودة
بموضوعات العلم ؛ ولماذا لا يمارس فعله الطبيعى التلقائى فى غير
التجربة الحسية ؟

لماذا لا يمارسه فى مستوياته الخاصة وأغراضه التى تقع خارج
نطاق الطبيعة الحسة ؟

هذا التحديد قسرى لا أساس له ، وليس لنا أن نفرض على
العقل قيوداً لممارسة نشاطه الخاص • فهذه وصاية على العقل فيها
تجحج وليس لها أساس من الشرعية •

فكل ما يجوز لنا إذن هو أن نتعجب العقل لفرى كيف يعمل ،
ونستغل له مسارة الفعلى بدون تدخل منا . وبذلك واحد تقوم
نظرية وصفية سليمة للمعرفة .

العس بداية المطاف : ولكنه ليس عملية المعرفة ، وليس
إطارها الوحيد ، ولا غايتها فى 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 » فما لا نجده فى وجداننا ، أو لا نعيه ، فنحن لا نعرف عنه شيئاً . وبذلك يكون الوجدان مجلى الوجود لدى الانسان .

ولئن قال بارميندس 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 ذاتنا ، ومعرفة كل ما تصل إليه ذاتنا ، فهو نافذتنا الوحيدة إلى داخلنا وإلى خارجنا على السواء . فكل ما نعرفه عن ذاتنا وعن سوانا هو أيضاً وجدانات .

وهذا الوجدان الواحد ليس أجادى المستوى ، بل هو أشبه

بالضوء الذي قد يتخلل منشوراً بلورياً فينشظى سناه ألواناً مختلفة
وكالضوء هو، يكشف لنا كل ما يمكن أن ينكشف لنا، وإذا
اعترضه جسم معتم شملتنا العتمة يرهة تطول أو تقصر... فنقول
أنا غبنا 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 منظور الانساني ، فهي
مرتبطة بالوجدان كذلك . وها هنا ينبغي أن تنبه إلى أن معرفتنا
محدودة و متكيفة بوجداننا . منذ اللحظة الأولى . و متكيفة بفطرتنا
التي بدايتها وجداننا : وكل ما نستطيعه هو تحقب هذه الفطرة
وتسجيل مسار نشاطها . وليس لنا أن نفكر في الاعتراض عليها
أو تعديلها ... لأنه لا خروج على هذه الفطرة . مهل أسئنا على أنها
مكيفة - أي نسبية - و تمنينا لو كانت مطلقة ، لأننا في النهاية
لسنا كائنات مطلقة بل كائنات « معينة » أي لها « كيف » معين
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 الوجود
لا متناه ؟ بل بعبارة أوضح : أيقدر المتناهي على إدراك الوجود
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 وصل إليه موسوم دائماً بأنه نتاج منظورنا
الإنساني . وكل محاولة للنظر من منظور آخر فهي محاولة عقيدة
ومستحيلة . فلن ترى إلا بعينك لا بعين سواك ، مهما حاولت .

ولا نطقن إنسانياً على هذا المنظور ، فأى مظنن لأبه أن ينبئ
على منظور مباين ، وإنما أن منظورنا الفريد بما نحن أناس ، فكل
منطقن فهو مستحيل على أي بشر . وإذا ورد من كائن غير البشر
ملا علم لنا به إلا من خلال وجداننا ، فما نحوله عن منظوره الأصيل
إلى منظورنا ، وبذلك يصير غير ما هو .

إنها الكرة المحوفة التي تحيط بنا من كل جانب ، ولا مخرج
لنا منها ، فلا بدلوى من المحاولة أو الماخلة ، ولنحضر اهتمامنا في
استقصاء مساره ونشاطه .

لنذكر دائماً أن وجداننا هو واقعنا الإنساني الوحيد المتاح ،
 وكل زعم لمفارقة أو تباين بين واقعنا وبين واقع الموجودات بذاته
 إنما هو وهم يثير الشك بين واقعنا الإدراكي وواقع مزعوم أو
 مفترض للموجودات ، بما يترتب عليه الافتقار إلى ضمان ليصدق
 الإدراك أو مطابقة الأذهان للأعيان ، ذلك الضمان الذي نشده
 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 وراء محاولة عقيمة ، ومستحيلة . وكل مسابرة
 لها جرى وراء فروض وهمية .

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

معرفةنا معرفة إنسانية محض ، وحقائقها خاصة بالإنسان وفقاً
 لتقديرته الإدراكية . فلو كان تكوين الإنسان الإدراكي غير ماهون
 لكأنت معرفته غير ماهي .

فالمهيج الطبيعي المشيخوخ لنا إذن هو أن نراقب عملياتنا الإدراكية
 أو المعرفية لنرى كيف تعمل. الهندورنا هو المراقبة ولفسفتنا وصيقية
 تحليلية لواقع عملياتنا المعرفية، لكي نعرف أين تستطيع أن تبلغ بنا
 وأين ينبغي أن تقف، ولا تغامر في تغيير مجالها الطبيعي أو الواقعي
 الذي تتيحه لها فطرتها.

وهذا الوجدان الذي نأهو في البدء، شيطاناً 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 .

في كتابنا « النحو مفهوم إنساني للإنسان » (ص ١٩٥ وما بعدها)
 قلنا : « والوجدان، الذي بالمعنى المتعدد الوظائف والأدوات، نعرف
 بعضها باسم الحس الباطن، وبعضها باسم الحس الظاهر، وبعضها

بأنهم الإدراك (من إدراك حسي ومن تفكير نظري أو تعقل بكل وظائفه وأجهزة استدلالته) وبعضها باسم الشعور العام فهي الوجدان يتجمع كل ما يخامر الإنسان ، لأن الوجدان العام هو الأرضية القصى أو الشاملة ، والإطار العام الشامل لكل ما يمكن أن نجده لدينا ، أى ماله وجود بالنسبة لنا من أنواع مدرجاتنا ومستوياتها ، 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 نعنيه نحن بالوجدان العام - بهذا المفهوم الشامل - «الإحساس أو الشعور المنعكس على نفسه» أى الإحساس بأن أحسن الإحساسات المختلفة ، أو الذى عن طريقه ندرى كل ما نحللنا من أفكار ومشاعر ، أى كل ما تطلعنا عليه أجهزة الإدراك المتباينة لدينا .

وفيهما يكن من شيء فالوجدان العام - بالمفهوم الذى نعنيه - هو وسيلتنا الشاملة والوجيدة إلى الدراية بأى وجهة من وجوه الدراية - بوجود ذواتنا ، ووجود أى شيء على الإطلاق ، سواء ضمن ذواتنا ، أو أطلعنا الوجدان على أنه مابين لذواتنا

فهو المصب الذى يتجمع فيه ، ولا يتجمع إلا فيه عن خصائلي

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

ومن «نخامات» هذا المصدر الأوجد تتكون معرفتنا البشرية
بالموجودات أيّاً كان نوع هذه المعرفة ، وأيّاً كانت أنواع
الموجودات وأقسامها ومراتبها ، وأيّاً كان ما يتحول إليه هذه
«النخامات» من أبنية وتشكيلات من صيغ قدراتنا المختلفة ، وأيّاً
كان استخدامها لها ، كما نجدها ، أو يتصرف وتحوير .

وعن طريق هذا الوجدان الأقصي أو الأعم ، نجد وعينا بوجود
ذواتنا ، على كل مستويات هذه الذوات ، وبكل ما يعتمل فيها
من حبس 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 والباطنية ، والحسية المعينة
والشعورية العامة ، الواضحة أو الغامضة ، والفكرية بكل ضروبها
من وهم وتخيل وتصور وتأمل واستدلال . وكل ما نصبل إليه من
الإدراكات بطريق مباشر أو غير مباشر .

فإدراكنا أي موضوع هو عين إدراكنا وجوده بما هو ممثل
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 وجداننا كرة
مخوفة نعيش بحيتين في داخلها ، ولا ستبيل لنا إلى معرفة الوجود
إلا من خلال ما يرتسم على صفحاتها الباطنة فينا .

نقول هذا لتؤكد منذ الآن أن تعريفنا لوجود كل موجود
يشمل كل ما يرتسم في وجداننا بلا تفرقة . ومخالفين من ينخص
نوعاً منها بأنه وحده الموجود ، سواء في ذلك أصحاب المذهب الحنفي
الذين يقولون أن الموجود هو المحس . وأصحاب المذهب العقلي
الذين يقولون أن المعقول وحده هو الموجود . بل نحن نبدأ بجمع
كل مخصص للوجدان ونقر بأنه موجود بما هو في الوجدان .
ولهذا حسبه كى يكون موجوداً بالمفهوم الإنساني — أو المنظور
الإنساني — للوجود . ثم بعد هذا نطوق 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 اتصالاً بقضية الوجود
بعمامة وبقضية المعرفة بخاضة .

وتبلغ قضية الوجدان ذروة التأزم في ذلك المنظور الحسي
الذي يمثله تافيد هيوم .

إن هيوم ينكر جواهرية الوجدان : أى ينكر أنه وحدة ثابتة
مهما تغيرت وتتنوعت موضوعاته . . . ويقول أنه كلما وجه انتباهه
إلى وجدانه ، أو ما يسمى الأنا الخاص به لا يجد فيه إلا وجدانات
جزئية : أى موضوعات أو ظاهرات جزئية ..

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

ولكن فات هيوم — فيما أعتقد — أنه بهذا التبرير نفسه قد
أثبت — من حيث لا يدري — وجود ذاته وجوداً متصلاً متماسكاً
منفصلاً عن هذه الظواهر من حيث هو مراقب وفاحص لها . . . إلى
حين يقول : « أنا لا أجد بل ذاتاً تستمر فيما يجاوز الظاهرة الجزئية
الوجدانية ، أو تنظم الظاهرات الوجدانية المتباينة المتعاقبة » يكون
بذلك قد أصدر حكمه هذا لا بصفتيه ظاهرة عارضة . . . بل بصفته
ذاتاً منفصلة متماسكة تحكم بأن شخنة ظواهر عارضة لا يرى سواها على
مجرى وجدانه . . . فثله كمثل من يرى أشياء فى ضوء لا يرى
مصدره : فيقول إنى لا أرى الضوء ولكنى أرى الأشياء . . . وهو
لولا الضوء ما رآها . . . ا

أو كمثل من يقول إنى أرى الأشياء المتفرقة ، 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 – مثلا – أحس حرارة أو أحس برودة ، هذا تقبل إيجابي لظاهرة الحرارة أو البرودة . أما إذا قلت أنى لأحس 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 مفتقد فى الحس .

فن 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 التي 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 قليلا . لتأمل حصيلتنا الأولى من معطيات الوجدان . فقد ثبت أن لنا وجداناً ، أى ذاتاً متقومة بدياتها ، 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 يخرج من الثنائية

أول ما نجد في الوجدان هو تلك الثنائية التي تنقسم إليها الامتثالات على غرار ثنائية نظرنا إلى الوجدان وما يمثل فيه
فجئنا إلى القول بـجوهريـة 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 وغيظ وما إلى ذلك نعرف بداهة أنها موجودات ذاتية ، لا يتعدى نطاق وجودها ذاتي ، ولا يشعر بها - من حيث هي - أحد سواي ، مهما تحدثت غيري 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 ، فإدراكها 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 المتقوم بنفسه أى وجوده الجوهري ، 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 ملتبس امثالات متعددة – أو قابلية للتعدد – بتعدد مدركيه . بحيث لا تكون لهم حيلة فى تمثله على نفس النحو متى اكتملت لهم مقومات الإدراك سوى . . .

ولسائل هنا أن يتساءل

أتصورية هى ؟ . . .

ولا يحيص عن الجواب ؛ تصورية هي فعلا • ولا نخرج 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 حقا لتحديد علاقة الوجود بالوعي منذ الآن •
حسبا لكل لبس . ولتحديد « كيف » هذه التصورية التي نعنيها •
هذه الكراسة التي أدون فيها هذه الكلمات – مثلا – أعيا
الآن فهي موجودة ، وأقوم إلى حجرة أخرى وأترك الكراسة
حيث هي ، وهناك قد يخطر بالبال إنى لا أراها وليس لي بها
وعى مائل فعلا • فهل معنى هذا أنها لم تعد موجودة ؟ ؟ إن امتثلها
في وجداني يشير إلى أن لها وجوداً مستقلا عن ذاتي . أى أن وجودها
ليس من النوع الذاتي ، بل من النوع الموضوعي •

ومن علامات موضوعيتها أنها تظل موجودة سواء كان امتثلها
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 ينعدم وجودها المستقل .

ولو انعدم لكان وجود كل شىء تابعاً لوعىي به . وهو ما تنهض
الشواهد جميعاً على أنه غير صحيح . فالناس فى كل يوم يموتون
— ولا أقول يغيبون عن الوعى أو عن المكان فحسب — وتظل
موضوعات وعيمهم الموضوعية ذات الوجود المستقل قائمة بعد موتهم
— بما فيهم المشيعون — ولا ينعدم 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
وعىي أو وجدانى . فحتى 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» . إنه 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 كورنيشي الإسكندرية ، وأشعر لذلك المنظر بنشوة تغمرني وتهزني . إن هذه النشوة الممتثلة في وجداني يشير امثالها إلى أنها ذاتية خاصة بي في كل من بعديها ، وهما العمق والامتداد . ووجود هذا الشعور بالنشوة متوقف على وجداني ، بحيث لو انتقلت من المكان المكشوف إلى حجرة مغلقة ، أو غيب 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 عنى ، بحيث يوجد و « يمكن » أن يشهده الناس

فيو والبصير الموجودون في هذا المكان والزمان... وحتى ولو لم أشهده
أنا ، أو حتى لو لمحتته وانتشيت به لحظة ثم غبت عن وجداني ،
أو غاب هو عن وجداني لأني سبب من الأسباب .

وهذا الامثال لا يشير إلى شعور أى 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
الذاتي . 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 ،
تقلو حاولت المشاهدة في المرآة لم تجد شيئاً إلا ضويرة يدك منطبعة في
صفتها . بل تنشر هذه الصور فقط إلى وجود خارجي مستقل
الموضوعات هذه « الامتالات » ولك أن تدارسها في امتالاتها
لديك ما استطعت ، ولكن عليك أن تعلم أنك لا تستطيع التصريف
فيها ، لأنها مستقلة عنك .

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

إلى حد ما بالطبع ! فيها عدا أننا نرى امتالاتنا 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 وجدى ، والثاني امثال الوجود المتخارج أو المستقل لذلك المنظر الذي يشاركني في رؤيته كل من أتاحت له رؤيته ، بلا اختلاف ، وبلا انتقاص من حظي في الرؤية .

وبذلك تضعنا هذه الملاحظة أمام فكرة جديدة هي فكرة تباين مجالات الانتشار التي تباين 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 الكراسى ، 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 فيلغى 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 أنى أدرك معنى الحصان . فهذا الإدراك شىء غير التخيل لأن التخيل لإضفاء خصائص جسمية وكيان جسمى 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 فى الخرافات . أما فكرة الحصان أو معناه فموجود عقلي كلى له خصائصه الخاصة أو ماهيته التي تفرض نفسها على تفكيرى ، ولا أستطيع أن أفرض على هذا المعنى الكلى ما تشاء أهوائى . وإذا صرف ذهنى عن هذا المعنى ولم أعد أفكر فيه ، فإنى عند عودتى 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 إذن 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 قلبياً وقالبياً ، كالدائرة أو المثلث المتساوي الساقين مثلاً) أجل إنها لا تقابل معنى أى موجود طبيعي جزئي محس ، فهو موجود ذهني . ولكن وجوده ليس في الذهن ، بل هو متروك بواسطة الذهن ، وامثاله يشير إلى ذلك .

مما يدل على أنه كائن متخارج ، أى له وجوده المستقل عن ذهني ، كما أن الكرامة لها وجودها المستقل عن حواسي . بدليل أنه مدرك لكثيرين على نحو واحد . ويفرض خصائصه الموضوعية على أذهان أو عقول كل المؤهلين لإدراكه ، وتتطابق مدركاتهم ونتائجها عنه كل التطابق . ومن انحرف منهم أمكن أن يرده الباقون بلفت نظره إلى ما أخطأ إدراكه ، فيرتد إلى الصواب — تماماً على نحو ما يتفق الأسوياء في إدراك هذه الكرامة بلونها وخصمها وملبسها ، وإذا التبس الأمر على أحدهم رده إلى الصواب بلفت نظره إلى ما وقع فيه من خداع الحواس مثلاً . فصنحت حواسه الأخرى حاسته المخطئة ، فتتطابق إدراكات كل الأسوياء بالحسن

في شأن الكرايسة . كتطابق : إدراكات كل الأسوياء بالذهن في
شأن الدائرة أو المثلث المتساوي الساقين .

فركن التخارج هنا ثابت . وإذا غاب عن ذهن ملرك الدائرة
أو المثلث متساوي الساقين هذا الإدراك فقرة ، 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 مها 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 شكلاما ،
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 « مؤهل » لأن يدركه
جميع الأسوياء متى وجدوا فى مجال انتشاره ، وبصرف النظر عن
إدراك أى أحد له فعلاً من عدمه . فهو شكل لا بد 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 الذهنى أو العقلى الكلى : . . .
ومتى توفرت لموجود حكمنا بأنه موضوعى . سواء وجدناه ابتداءً ،
أو صنعناه نحن ، ويستوى أن يثمر الصنع الإيجابى الحسى ، أو
الإيجاد الذهنى . . .

وفى الوجود العقلى
الموضوعى ثنائىة أيضا !

وهذه الموجودات العقلية موضوعية متخارجة على نحو ما رأينا آنفاً . وهي بدورها ليست من مستوى واحد ، فمنها ما هو بالعقل أصلاً ، شأنه شأن الموجودات الطبيعية في العالم المحسوس . هكذا يمجدها الإدراك العقلي ، على نحو ما يمجّد 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 الإنسان من المصنوعات والأبنية الحسية التي يركبها من المحسوسات الطبيعية .

وننظر فيما يمجده الإنسان 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

أصولها 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 . وهي بهذا مفارقة لها تمام المفارقة ،
بمعنى أنها من « مستوى » آخر للوجود ، أى في « 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 أبنية أو مركبات أو مصنوعات .
كذلك يتناول العقل المعانى المجردة الكلية فينشئ منها أبنية معقولة ،
يصبح لها وجودها الذى يكتسب صفة الموضوعية على نحو ما يكتسب
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 الأبنية أو المصنوعات العقلية
التي يقيمها العقل من مادة أولية هى المعانى المجردة قد لا يعلم بوجودها .

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

وهنا يبرز لنا العامل الثاني في ثنائية العقل : تلك الثنائية التي كان أول طرفها التجريد من الحسّات بما يثمر المعاني الكلية المجردة ...

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

هذه الفطرة هي أساس كل « معقولة » ، وبالأشتراك فيها يقوم مستوى المعقولة : الذي تتخارج فيه الموجودات المعقولة ، على نحو ما تتخارج الموجودات المحسوسة في مستوى الحسّاسية . فتقوم في مستوى المعقولة موجودات كلية موضوعية ، إما بسيطة أو مجردة من المحسوس . وإما مركبة ، مقامة بقانون المعقولة من تلك المعاني المجردة . وتقوم في مستوى الحسّاسية 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 الدائمة 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 الهلالية 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 منطق 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 العقولية أو قانونها الأساسي ، وما أشبهها بفطرة الكائن الحي الذي يتضمن

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 كمنط طرفاً أساسياً للمعرفة اليقينية ، حين قال أن مقولات العقل (أى قوانينه 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 المعجاز ، وفقاً لفطرتها الخاصة ، أى قانونها الطبيعي .

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

هذا إنما يحدث في عملية التغذية أو التمثيل الغذائي - وهو التشبيه الذي
أراه دائماً يلح على ذهني كلما تعرضت لعمليات العقل - فالمفهوم
يقوم بتحويل الطعام المبين للجسم الحي إلى مجانس لهذا الجسم كذلك
يفعل العقل مع الحسيات الجزئية . ولكن الأغذية المهضومة أو
المتملة ليست هي الجهاز الهضمي . وكذلك المعاني الكلية المحردة
من الحسيات الجزئية ليست هي الجهاز القائم بالتجريد ، أي الفطرة
العقلية . . . أو نظام المعقولة . أو القوة العاقلة .

وهذه الفطرة أو القوة العاقلة هي التي يحياها لا يبنئ بالقولة .

- 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
المحردة . وغني عن البيان أن المعاري شيء غير اللبانات التي تستخدم
في هذا المعيار .

وحين نقول العقل المحرد (بكسر الراء) ينبغي أن نحذر 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 معار يستخدم هذه اللبنات طبقاً لمعار عقلي 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 بظاهيرتها الإنسان هي أساس القانون بالمعنى

المنطقي 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 . . :

فطرة 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 . بخصائص معينة : وأنه ليس أى مدرك آخر له خصائص مبيّنة 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 الحتمى ، نتيجة شعورنا بامتداد حياتنا الوجدانية الإدراكية : وحالنا فى هذا أشبه بحال من يرى المرثيات والمبصرات ، ولكنه لا يرى عينه ، إلا أنه « يفترض » حتماً 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 للعقل 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 العقلية ، وكل عمليات المعار العقلية أيضا .

ومن نتائج تنهاى الوجود المدرك بماهيته المتناهية (ما هو) ينبج 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 ، أى 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 . وينبغى ألا ننسى أن تعامل العقل لا يكون إلا بالمعاني أو الماهيات الكلية : وينبغى أيضا 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 لهي .

وهنا يجب أن ننتبه إلى أن هذا التناهي ملازم للماهية: يرغم
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 لمزيد
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 — تفضي إلى معان كلية تضيئ الإطلاق على أحكامها وأبنياتها
العقلية ، أى أنها ترتفع بالمتناهي بالفعل إلى مستوى من المطلق من
حيث القابلية غير المحدودة للاستغراق الفعلي ، لا بمعنى المطلق
اللامتناهي بالفعل . .

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

مزيد من التأمل في عمليات المعيار العقلي 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 ،
ولا بد 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 زمني 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 زمني 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 والحد والقبور
الذاتي ... فلا يمكن أن يكون ما يتوخاه العقل ويجتهد 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 المعقولية هو تحويل العقل لكل ما يباين اللامتناهى
أو المطلق بالاطلاق الذى فطر عليه ، إلى ما يجانسه جهده المجانسة ،
صاعدا باطراد إلى كليات تتزايد 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 ، مستقل بمستواه .
وبسمة المفارقة مع الاستغراق تنبنى شبة 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 الكل . فبالكلى تناط المعقولية . وتزداد
بازدياده . بحيث يكون الوجود بالاطلاق قمة المعقولية ولبائها ، وهو
أيضا قمة الموجودية ولبائها . وبذلك يكون الموجود هو المعقول .

فبالوجود المطلق نجد التفسير للنشاط العقلى الخاص ، 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 غير
محدود الاستغراق ، وترداد مع اتساع شمول الكليات حتى تصل
إلى نقيض هذا التناهي ، وهو الوجود الكلي بالاطلاق . . .
اللامتناهي بالفعل .

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

فالوجود المطلق اللامتناهي هو مقولة العقل القضوى 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 - يقدر
الإمكان - منبعه 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 ، يجهه التغيير فى الحسيات ، فيرفضه ويقيم من وراء هذا التغيير الجزئى ما يلغيه فى العقل ، وهو معنى النظام الثابت ، والدالة الرياضية . . . كى يرد التغيير 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 تكون الموجودات المتناهية ، هى الأوثق وجوداً (فى منظورنا البشرى) من الموجود المطلق أى اللامتناهى . ويصبح الموجود اللامتناهى فى منظورنا البشرى (بالمفهوم الكنطى) مجرد وهم !

وإلى هؤلاء نقول أن إعادة صياغتنا لمعنى الموجود بأنه كل ما له امتثال فى وجداننا ، وأن هذه الامتثالات منها ما يشير إلى موجودات ذاتية لا تتعدانا 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 ينزح من الحسى الجزئى الجامد المتناهى معنى يحول جزئيه 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 الكيفية 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 تحتيها: 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 منها إطلاقاً .

وبهذه الرؤية لا يكون الوجود الوحيد هو المتناهي ، بل يكون هو المنطق فحسب إلى مراقى الوجود التي تنتهى بتناهيها إلى معدن الوجود ولبابه الوحيد ، وهو الوجود اللامتناهي ، الذى طبعت فطرة العقل عليه ، وهى قطب نشاطه الخاص الذى يستقطب الموجودات المتناهية ليردها إليه... إلى قطب التعقل نفسه ، ولا يعدو هذا الوجود المتناهي 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 ، التى يعيد العقل تشكيل الموجود الحسى المتناهي كى يفهمه ويفهمه فى ضوء الوجود اللامتناهي ، ويرده إليه... لأنه فى نظر العقل هو الأصل الأوحد لكل نحو من أنحاء الوجود... وهو النمط الأعلى للمعقولة .

هم يقولون « المتناهي هو الوجود وحده واللامتناهي وهم » .
ونحن نقول لهم « بل اللامتناهي — بشهادة النشاط العقلى الواقعى —

هو الموجود ، 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 ، فالبسائط 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 المعقولية — 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 الوجود اللامتناهى (الذى هو هو على الدوام ومن كل وجه وبكل اعتبار) فى الصياغة التى تلاثم الموجودات المتناهية التى يتعامل معها العقل ويفسرها بربدها إلى معنى الوجود اللامتناهى . وكل ما يقع عليه التعقل فهو مثناه ، ويقع تعقلها والاتساق بينها بردها جميعاً إلى اللامتناهى . عن طريق هذه الصياغة الوسيطة بين اللامتناهى والمتناهى ، ألا وهى مبدأ الهوية ،

الذى يجرد من المتناهى المحدود ماهية معينة ذات استغراق غير محدود..
والمبدأ الثانى هو مراعاة التباين بين المتناهيات ، أى مبدأ عدم
التناقض . فكل متناه فهو مباين لما ليس هو بالضرورة . وهكذا
يكون الموجود المتناهى ذا معنى معين أو ماهية مباينة لما يخالفها من
معانى الموجودات المتناهية . فالتباين أو عدم التناقض نتيجة للتناهى
المنشئ للهوية المعينة . وبضدها تمايز 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 نسبة 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 فكرتى الكينونة والعدم تعطينا فكرة ثالثة هى « الصيرورة » المتولدة منها. وهذه الصيرورة لا تبقى على حالها ، بل تتطور إلى كائن معين Dasein . ومن تأمل الفكر لهذا المعن تتولد الماهية التى هى

توحيد للتقيضين : الهوية والاختلاف ، وعن الماهية يتولد أساس
الوجود المعين . فالوجود المعين هو توحيد الكينونة والمظهر
وهكذا تتجلى الكينونة (الوجود العقلي) لثالث مرة . وكانت الميزة
الثانية هي الكائن المعين ، وأما الأولى فهي التجريد المحض الذي
يساق العلم ...

وشيثاً فشيئاً يمضي الجدل الهيجلي حتى نصل إلى الكائن لذاته
وهو « المثال » أو الفكر المطلق الذي ينطوي فيه كل كائن
ويتمثل فيه الرأى 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 لتساءل :
هل معنى الوجود المطلق - كما تمثلناه في مذهبنا أو تعقبنا لنشاط
العقل إلى أقصى مداه - هو أفقر المعاني حقا ، كما يقول هيجل ؟
حتى أنه ليساق العلم ؟

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

التفرض شخصا ما لا يعرفنا المزاة وما إليها من المستلوح

العالم كمنه . . . ويدها مقيدتان وراء ظهره المنبذ . . . جاء إلى الدنيا . . . ولكنه يتمتع بحواسه المعهودة في سائر الأسوياء . . . هذا الشخص يرى سائر الأشياء المرئية كما فيها غذا عينه التي يرى بها هذه الأشياء . . . ولا يمكنه أن يتأكد من وجودها باللمس . . . بل هو يمارس النظر بها فحسب . . . فالمعرفة بالمشاهدة هنا هي معرفة بالمضمون أو الإحتواء البصرى . . . وهذه المعرفة تنصب على جميع المرئيات . . . 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 راجعاً 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 سواء .

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 آنفاً — هو نسيج العقل نفسه ، الذى بفضلها وفي ضوئها وحده يحتوى الفكر

شكل المعاني المجددة الكلية - أى ذات الماهيات - مثلما يتصور المرء كل المراتب 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 الكلية الشاملة ليست مطعنا على هذا المبدأ ولا مبرراً لنعتة بأنه « أفقر المعانى » . . .

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

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

فمعنى الوجود بالاطلاق هو مبدأ المبادئ جميعاً - وفي
طبيعتها 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 المعينة ، 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
التطرى !

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 ، « أين » الوجود اللامتناهى « الذى فطر عليه ،
وبين الموجودات المتناهية التى يجدها فى الحسرات ، وبالتالى فى
معانيها المجردة . . .

فكل « أيسى » (أى موجود متناه) نذى نخذ ، يقتضى

وليس» 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 » للء هذا الفراغ أو هذا الغياب . ففطرة العقل على الوجود اللامتناهى تأبى كل ما يخالف الحضور ، ولذا تجعل من « فئة » الغياب نوعاً من المتفقد ، 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 — بلاتوقف — 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 الإنسانى ، وهو بالتالى نقيض ما ذهب إليه هيكل . بل

نقول : إنه معنى المغاى ، ومصدر كل ثراء بل كل نشاط معرفى فى الفكر الانسانى . . . وليس أقرها . إنه ليس مساوقا للعدم بل هو مصدر قلقتنا بل فزعنا من السلب الذى تفرضه علينا الموجودات المتناهية ، وهو وسيلتنا لرفض العدم الذى لا نفهمه ولا تقره فطرتنا الأصلية .

كل موجود معين أى متناه فله فى وجدانا امثال ، أما الوجود اللامتناهى فلا امثال له ، بل به تفسر جميع الامثالات ، وإليه ترد بالنشاط المعرفى 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 اللامتناهي بالفعل ، وبالاطلاق
تتوفر له كل متطلبات الوجود الموضوعي ، وهو إدراك وجوده
على نحو واحد في جميع العقول السوية « المؤهلة » لادراكه .

وهنا قد يثور سؤال أو تساؤل :

— وهل كل البشر العقلاء مؤهلون لادراكه ... ؟

وهو سؤال وثيق الصلة بالتصور الديماجوجي 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 الهالايا 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 ذوي 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 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 ،
كفى تفسر به سائر الموجودات . . . بتقريبها المطرد إليه ، حتى
يتلاشى تنهاها في لا تنهايه .

فوقف العقل من معنى الوجود اللا متناهي ، مثل الموقف
الذي تصور عمر الخيام به أن قطرة الماء نقطة من البحر المحيط :
إن تسأل القطرة عن سرها ففي مداه منتهى أمرها !
لولا ما في 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 اللا متناهي ، 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 الذي ليس هو .
وما ليس هو ! هو سائر الموجودات ذوات الماهيات المتناهية .
نه الواحد اللا متناهي ، الذي ليس كمثل شيء ، 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 يباينه ، 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 ، ذوات الماهيات المحدودة .

فتعقل الموجود اللامتناهى إنما هو التعقل الذى يناسبه ، أى هو تعقل وجوده الحتمى بما هو لا متناه ، ليس كمثلته 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 منه . 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 اللامتناهي هي علاقة الجهاز
بفطرته . فالعقل تعبير عن الموجود اللامتناهي في مستوى وجوده
الخاص بما هو عقل .

وكل موجود - في نظرنا الإنسانية - إنما هو موجود متناه
بما هو تعبير عن معنى الوجود اللامتناهي ، أى عن الموجود
بالإطلاق . وكل تعبير متناه عن هذا المعنى اللامتناهي إنما يكون
بحسب مستوى هذا الموجود المتناهي ، وبحسب مجال انتشاره المتناهي
وهذه التعبيرية الشاملة هي التي تفسر ما تنطق به الكائنات إجمالاً
نظام شمولي مطرد ...

كيف يمكننا إذن أن نتكلم عنه ؟ أو نصفه ؟

لو تأملنا جيداً معنى أنه ليس كشيء ، لعرفنا أننا نستطيع أن
نتحدث عماليس 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 مشاهدات لما لدى البشر من نظائر هذه المسميات .

ولا يتفق هذا مع يقيننا بأنه ليس كذلك شيء...
ليس الأوفق والأليق أن نقول عنه ، ما ذكر أنه قاله عن
نفسه لموسى ، على جبل سيناء :

— أنا « هو »

أنتحدث عن القيم الأخلاقية للموجود المطلق ؟

أنحوض فيما نحاض فيه من يقولون :

— إن الله يفعل الأصلاح ... ؟؟

مثل هذا الحديث ينطوى أيضا على جهل فاحش بموضوع

الكلام !

لأنه يفترض أن القوازين أو 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 الحاكمية للقاعدة الكلية على سلوكنا الجزئي ... وهذه هي الوظيفة
التقييمية الخلقية للعقل لدى الإنسان ... أما المطلق 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 البشرى
الثانئ 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 ذاتنا ، وفي الآخرين من أناس وغير أناس ونديسأل العقل أيضا عن الموجودات المتناهية – تلك التي شهد العقل أنها تعبيرات عن الموجود اللامتناهي – 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 . . .

قاله في هذا المنظور الفلسفي لا تلازم منه صفات الربوبية التي تستفاد من الإيمان الديني .

وماذا بعد خريطة
المنظور الانساني 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 بدونه 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 تجعلنا وتوجهنا ولو لم نلق إليها بالنظر : ماذا بعد ذلك النظر ؟

إن الإنسان يعيش في عالم الحسن ، ولا ينفك « يعقل » في عالم الحسن ويتعامل معه بلا انقطاع ... وله فيه أنواع شتى من السلوك . فمنه 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 يحض 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 « ذاتيه » المتناهية المحدودة ، يجلب إليها ما يوافقها من اللبائذ . أو يدفع عنها الإيذاء والجحمان ، فهو بسلوكه لا يتجاوز النمط الحيواني - أو الحيوي - . إن شئنا تجنب ما في لفظ الحيواني

من نبر قيمي يتجاوز الوصف الموضوعي الذي هو ديننا 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 يباين الذات المتناهية بطريقة الجذب إلى هذه الذات المتناهية ،
لاستهلاكه 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 أفصنا في شرح هذا الجانب من النشاط الإنساني - أى
شرح الجانب الأخلاقي من الفلسفة التعبيرية في كتابنا « نحو مفهوم
إنساني للإنسان » . ولا نريد هنا أن نركز هذا الإسهاب ، وكل
هنا أن تستعين بملاحظة « مساز » هذا النشاط السلوكي البشري .

إتمام الخريطة التعبيرية للإنسان وعلاقته - من حيث هو. موجوداً
متناه ذو سلوك متناه - بالموجود اللامتناهي الذي اهتدينا إلى
أنه وراء فطره نشاطه القيمي العقلي .. لئرى أنه أيضاً وراء فطرة
نشاطه القيمي السلوكي ، أى نشاطه الخلقى ...

وكل حكم عقلي فهو قيمي : يخضع المتناهي الجزئي الزماني
المكاني لقيمة هي مبدأ أو قاعدة أو معنى كلي لازماني لا مكاني ...

لأنه « كينونة » معقولة ... وتتوالى هذه الكليات في تفاوت
مدى كليتها لتنتهي إلى الكينونة القصوى ، في المنظور الإنساني ،
وهي الكينونة أو الوجود العقلي اللامتناهي ... الذي يفسر النشاط
القيمي كله .

وكذلك النشاط السلوكي الجزئي الحادث في الزمان والمكان ،
متى تجاوز الذاتية ، كان هذا التجاوز في الوقت نفسه اتجاهها من
تناهي الذاتية إلى لا تناهي الموضوعية ... أى لا تناهي أو إطلاق
القاعدة الكلية اللازمائية اللامكانية التي تسبى بين الذات المتناهية
والذوات المتناهية الأخرى في الخضوع لكليتها المستغرقة لكل أنواع
السلوك الجاري في الزمان والمكان .

وهنا نجد مقابل الأثرة الماصّة تلك الموضوعية المشعة بدرجات
متفاوتة من الإشعاع ... الذي يقيم معنى العدل ويتوخاه في

السلوكية. فلا يجوز ولا يفتات على « حقوق » الذوات المتناهية الأخرى في المحيط - أو مجال الانتشار - الذي يمتد إليه هذا السلوك « الاشعاعي » .. سواء أكان القبيلة أو الوطن أو الجلالة أو المحيط البشري المعاصر ، أو المحيط البشري في أجياله القادمة .

فهذه الذوات هي التي تحدد « مجال انتشار » المبدأ أو القاعدة الموضوعية الكلية التي هي « القيمة » القيمي لذلك السلوك .. تحدد صوابه أو خطأه على نحو ما تحدد مبادئ العقل المنطقية ضوابط الاستدلال أو خطأه .. فالنشاط في التفكير النظري وفي الأخلاق معاً قيمي محض .. قوامه الوحيد حاكمية القاعدة الكلية غير المتناهية ، على الموضوعات المتناهية - أو الأقل في عدم التناهي - التي تستغرقها مع مفارقة هذه القاعدة لكل ما تستغرقه .

وهذه هي الدرجة الأولى من درجات النشاط القيمي في مجال السلوك ، أي النشاط الأخلاقي .. باعتبار كل سلوك بشري « تعبيراً » عن قيمة كلية تستوى في ميزاتها ذات الفاعل والذوات الأخرى التي في مجال انتشار هذا التجاوز للذات .

ولابد في هذا التجاوز للذات من مجاهدة لنوازع الذاتية المشتركة بيننا كوجودات حسية مع الكائنات الحية الأخرى . وهذه المجاهدة أشبه بمقاومة الجاذبية الأرضية التي تقوم بها الكائنات والقذائف المتجهة في عكس هذه الجاذبية .

وبهذا يقوم عدل متفاوت في المدى أو مجالات الانتشار ،
فالعدل مع الأصدقاء وحدهم غير 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 أكليّة القاعدة إلى مزيد من عدم التناهي .
أى صوب اللامتناهي المطلق ... الذي يتمثل في نقيض الأثرة ،
وهو « الإيثار التام » ... وذلك شوط بلا انتهاء ، كما وضحناه
في كتابنا « نحو مفهوم إنساني للإنسان » .

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

فالنشاط العقلي 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 «الآخر المطلق»... وهو الموجود الموضوعي اللامتناهي..
الذي ليست فطرتنا القيمية - الفكرية والسلوكية - إلا تعبيراً
عنه... ويصل هذا التعبير إلى قمته 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 الإنساني .

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

الفلسفية التعبيرية
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 « الانتفاء » إلى اللامتناهي وبالتالي الولاء له . . . بحيث يتحقق هذا الولاء للموضوعية الآمينة في التفكير والسلوك ، واعتبار أن كل نشاطه الفكري والسلوكي ينبغي أن يكون تحقيقا للتعبير عنه والاتجاه إليه قدر المستطاع .

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

« وَوَلَدْنَا قَلْبًا لِنُؤْمِنَ بِالْقِيَمَةِ الَّتِي يَتَجَلَّى فِيهَا « مَا يَنْبَغِي » . هِيَ
الْبَصِيَّةُ الْقَهْصِيَّةُ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَاللَّهِ . . . ومنها يتفرع مسار النشاط

الفكرى والأخلاقي 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 وفي 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 كسل الفلاسفة تعبيرين .

فكيف إذن تتحدد صلة « مجسمة » لله بالبشر - وأقول صلة « مجسمة » كى يكون هذا التجسيم ملاءمة 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 الكفاة — 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 فيقاد 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 اختياري
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 يحل المشكلات والتساؤلات
لدى المؤمن فتطمئن نفسه ، إذ يسلم بأن المطلق هو الله الخالق
الفعال الكلي القدرة ، هو المحي 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 «يحدث» للناس صلواتهم بالله : وللمفرد أن يجمع بينهما ،
فليكون له انتماء وولاء العقل والقطرة . . . ويكون له ولاء العبادة
والطمأنينة . . . يحد بهما ما يركن إليه في الشدائد ، وما يشجيه
إليه في الكروب مبتهلاً عابداً متبياً . . .

وما أقربوا من يشعرون بالولاء العقلي للامتناهي المطلق بحيث
يملك عليه هذا الانتماء وجدانه ، أن يكون المرء الذي يرضى انتماءه
للمطلق في أفعاله جميعاً . . . ويرى في هذا الانتماء نشوة كبرى
هي غاية سعادته الإنسانية . . . وكأنه يكمل ما يتحراه يحقق
اللامتناهي بالعروج إليه في كل حين .

فإن اكتمل له الإيمان الديني أيضاً ، مصدقاً برسالة ووحى فما
أجره أن يجمع بين الحسين : ولاء الوجدان العقلي وعبادة الوجدان
الإيماني :

**نظرية وصفية
فـى 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 النمطي
الأساسي ، وإن اختلفت الوسائل : فالنبات يمتص بجذوره الغذاء
من التربة ، وتمتص أوراقه بعض العناصر من الهواء ، ويمتص
الضوء ، من غير أن يبرز مكانه . أما الحيوان فيتمحرك ويسعى

في طلب الغذاء ، من النيات أحياناً ، ومن الحيوانات الأخرى
التي يقدر — كل حسب استطاعته — على افتراسها . وهكذا
يبدو عالم الكائنات الحية — بما فيهم 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 أرقى درجات الكائنات العضوية الحية . . .

والسلوك في هذا المستوى يبدو عند الحيوانات العجماء — أى
فيما عدا الإنسان — خاضعاً للغريزة الجامدة العمياء ، التي تسخر
الكائن الحي لغاياتها ، وليس الكائن الحي هو الذي يسخرها
لغاياتها . 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 رفق 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 يتطور في البداية — أي لدى الحيوانات الدنيا — حول محور الذاتية الفردية المتفردة بالسيطرة على جميع الأفعال . فلا انثناء للكائن إلا لذاته المفردة . وعمليات التكاثرتجري — على هذا المستوى الأدنى — عن طريق الانقسام الذاتي . فالكائن الحي هنا يعمل وحده ، ولحساب ذاته غير مرتبط أو منتم إلا لذاته .

ومع ارتقاء 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 العنكبوتية نشاط أو سلوك تحكمه وتوجهه الغريزة الجامدة .

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

وفى الحيوانات والطيور يتبدى ذلك الانتماء الغريزى فى حياة القطعان والأسراب . وفى حياة الأسرة لدى الطيور وكثير من الحيوانات . . .

وفى 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 الحى ، لأن الكائن فى هذا المستوى أداة مسخرة للغريزة لا تصرف له ولا إرادة ولا اختيار .

أما لدى الإنسان ، فمحورا الذاتية والانتماء خليقان أن يتخذنا 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 فى 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 الانبأ ، والمتوسطة . ففيه ذلك الازدواج في محاور السلوك . وهي محور الفردية الضيقة ، ومحور الانتماء ، إلا أنهما يبدوان 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 العجاء ، 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 العجاء التي تسخرها الغريزة الجامدة تمام التسخير ، لا على نحو ما تختلف فروع الشجرية عن جذورها الضاربة في الطين فوطيت . بل ، على نحو أشد من هذا اختلافاً .

فقدى البشر حرية الاختيار أسلوب الميل القطرى أو الغريزة ،
فى وسعهم الكف أو الامتناع ، والثأجيل ، وتخير أسلوب من
عدة أساليب متخيلة أو ممكنة لاشباع هذا الميل القطرى :

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

وهذه الارادة الحرة مستقلة عن مستوى الغريزة أو الميل القطرى
تمام الاستقلال ، لأنها - لدى الإنسان الناضج السوى - لا تخضع
لمستوى الغريزة أو الميل أو الحاجة الحيوية أو العضوية ، بل
تستلهم مستوى جديداً تماماً ولا نظير له عند الحيوان الأعجم .
والمعنى به المستوى « الموضوعى الكلى » حيث لا يوجد لدى الحيوان
الأعجم إلا المستوى الذاتى الجزئى .

فهذا المستوى الموضوعى الكلى - أى المستوى العقلى بمعنى
الكلمة - تم به ثنائية التكوين المعرفى لدى البشر ، وهم يدينون لهذا
المستوى بوجود « القواعد » و « المبادئ » و « المعايير » - وكلها
كالية - التي تستغرق الأفعال أو السلوك الجزئى ، وبها يتم « تقييم »
هذا السلوك . ذلك « التقييم » الذى لا وجود له لدى الحيوانات
العجماء . فهو مصدر التمييز بين ما يلىق وما لا يلىق ، وهى مصدر
« الانضباط الداخلى » أو « الضمير » أو « الرقيب الأخلاقى » .

وليسنت 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 المستلهمة عرفية اجتماعية أو دينية أو عقلية خالصة ،
أى فلسفية .

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

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 يتفك 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 « الاتباء » الذي يربط الفرد بالجماعة .

ونحن نعرف أن الانتماء موجود عند الطيور والحشرات والحيوانات التي تعلق على أدنى مستوى للكائنات الحية . إلا أن انتماءها ممل عليها من جانب الغريزة الجامدة . ولكن البشر المحررين من عبودية الغريزة الجامدة عرضة أن تستفحل فرديتهم واختياراتهم الحرة على حساب هذا الانتماء الذي لم يعد إجبارياً أو قسرياً . ولذا نجد المستوى الموضوعي الكلي لدى البشر يتدخل لتلافي هذا « التفتت » المترتب على استفحال الفردية الحرة ، أو الاستقلال الذاتي في السلوك :

فال موضوعية معناها تجاوز الذات الفردية ، والوقوف مع كل الذوات الأخرى على قدم المساواة أمام أو تحت قانون أو مبدأ كمي يعم الجميع على حد سواء . ففي موضوعية القاعدة الكلية ينشأ رباط علوي يفرض احترام الانتماء إلى الجماعة فرضاً اقتناعياً أو معنوياً بالتقمص الوجداني للموضوعية ، لا قسرياً كما هو الحال في غريزة القطيع لدى الحيوان أو الحشرة الاجتماعية ، كالنمل أو النحل . . .

ولئن كانت غريزة الحيوان تربط ولاءه بجماعة معينة ، في شكل معين جامد ، فإن القواعد أو المبادئ أو المعايير الموضوعية متفاوتة في نطاق كليتها ، أي في شمولها لجانب صغير أو كبير من « الذوات الأخرى » . وهذه هي المسألة التي أشرنا إليها آنفاً ، 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 نقیض 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 .

والنمط 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
يرتب على هذا الولاء التنزه عن خداع الآخرين .

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

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

وبغير « التتمص 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 انتماء الوجدانى أو النزوعى لم يزل على المستوى الذاتى ،
الذى هو بعينه مستوى الحشرة والحيوان ، كل همه لإرضاء حاجاته
الفردية ، أو لإرضاء من ينتمى بهواه إليهم فرادى أو جماعة .

قالينزوع والانتفاء النزوعى أو الوجداني أساسين لا يبد منه التكيفي
السلوك العقلي . في المعرفة والسلوك العملي أيضا . وكل ما هنالك
أن التقمص الوجداني تحول من الانتفاء للذاتية إلى الانتفاء للموضوعية ،
فصبارت هي مضمون ومطلوب الرغبة السائدة ، بدلا من الرغبة
في تحقيق الأهواء الذاتية .

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

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

بل وقد يحدث أن تتعدد انتفاءات الفرد الذاتية لذوات متفاوتة
السعة في وقت واحد . كانتهاه عاطفيا ، لارسميا أو شكليا 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 ينجاز
لأسرته عندما تتعارض مصالحها مع مصلحة وطنه أو عقيدته
الإيديولوجية ، ومنهم من يصنع العكس . وهذه التناقضات هي
التي تسبب الأزمات الانتائية 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 ينجاز 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 لبعض الشيء . وآية الذاتية هنا أنه انحياز لأفراد
بأعينهم ، لا بمعيار موضوعي ، أي ليس لوجه الحق . أي ليس
احتراما للحقيقة ، وبالتالي ليس احتراماً للعقل

وما لم تتحول الرغبة البزوغية عن المضمون الذائق المتعصب إلى المضمون الموضوعي ، أى إلى الحق والعدل ، يظل الحق أخرس ، ويظل العدل مهتدا ، لقيام الهوة بين المعرفة والسلوك .

ويحسن أن ننبه في هذا المقام أننا بوصف مستوى السلوك الذائق بأنه من قبيل السلوك الحيوانى والحشرى ، لانرمى إلى الغرض من قدره ، بل كل ههنا التصنيف الوصفى فحسب .

وثمة استدراك آخر ، أننا بنظريتنا الوصفية نرمى إلى التفسير ، لا إلى الدعوة 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 انحيازاً غير قائم على النظر الموضوعى . كأن يكون تعصباً أعمى مبنياً على دوافع المصلحة الخاصة ، أو العداة لأوضاع معينة عداة شخصياً . أما الانتماء المبنى على نظر موضوعى ، مع الانفتاح والاستعداد لوزن المعتقدات والآراء المخالفة ، بحيث ينبرى الشخص لخلق تحيئة الإيديولوجى أو غيره متى تبين له أن الحق ليس فى جانبه ، فذلك انتماء لا يتحول دون الموضوعية ، حيث الموضوعية « انجاء » يرفض الانغلاق المتعصب داخل موقف معين أو قالب فئوى معين .

فلا ينفي الاتجاه الموضوعي أن يرى الشخص الحق الموضوعي في معسكر فكرى أو سياسى معين فينتمى إليه ويدين به ، لا ولاء لذلك 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 . فالانتماء الموضوعى لا يكون أساساً إلا للموضوعية .

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 ٥

فالمعنى الكلى موضوعى لتجرده من الذاتية ، وهو مفارق
بمستوى 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 ٥ ٥ ٥

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 » . وهما نحن 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 تحزى 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 ولبابها ؟

إننا نسميه «الخير» 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 «مبنى » 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 المشاهدة 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 .

وعسى 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 .

فالقائمة التي وصل إليها بحثنا هذا ليست القول بقيم جزئية ذات مضمون من الأوامر أو النواهي ، كما التي عليها 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 أى 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 اتجاها إلى الذاتية فهو ذاتي ، وإن كان اتجاها إلى الموضوعية فهو موضوعي .

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

أوجدير بالملاح ، أيضا 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 كلا منها 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 ، مهـما 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 ومحكمة 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 نخرج من الثنائية
- ٤- وفي الموضوعية ثنائية أيضا :
- ٥- وفي الوجود العقلي 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 الحكمة والحيمة .
٢ - من العبودية إلى الاستقلال الذاتي .
٣ - الموضوعية والانتماء .
٤ - الموضوعية والقسم .

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

دار قروب للطبـساعة
١٢ شارع نوبار (لاطوغلى)
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) تلفون : ٢٢٠٧٩

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

الثمن ١٠٠ قرش

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