PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

حيدر آل حيدر

ماذا جاء حول كتاب

فلسفتنا

للشهيد الصدر؟

Āl Ḥaydar

ماذا جاء حول كتاب

فلسفتنا

للشهيد الصدر

؟

(RECAP)
BP799
.S3133A432
1983

مركزالنشر مكتب الاعلام الاسلامي
(مركزانتشارات دفترتبليغات اسلامى حوزهٔ علميهٔ قم)

اسم الكتاب:	ماذاجاء حول كتاب فلسفتناللشهيدالصدر
المؤلف :	حيدرآل حيدر
طبع على مطابع:	مركزالنشر مكتب الاعلام الاسلامي
تاريخ الانتشار:	شوال ١٤٠٣
عددالنسخ :	١٠٠٠٠نسخة

حق الطبع محفوظ لمركزالنشر

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

88-888044-1

نشرت مجلة الغد في عددها (١٤) لشهر آذار عام ١٩٨٣ مقالاً تحت عنوان «ملاحظات حول كتاب فلسفتنا للشهيد محمد باقر الصدر...» كتبه السيد ماجد رحيم.

وقد سبقت الغد مجلة «الثقافة» العراقية بنشر مقال لـ«مهدي النجار» تناول فيه كتاب فلسفتنا بالنقد والتشويه. رغم مانجده من اختلاف أساسي في أخلاقية كلا المقالين، ورغم اكبارنا لأخلاقية السيد ماجد وماأبداه من أدب ودماثة في مواجهة فلسفتنا إلاّ اننا نجد أنفسنا منذ البدء ملزمين بايضاح الدافع الذي يحدونا لتحديد موقف ازاء الملاحظات كما نجد أنفسنا ملزمين لايضاح مسألة أساسية تتعلق بطبيعة المقال وأسلوب معالجته للفكر الفلسفي عامة ولمدرسة الشهيد الصدر الفلسفية بشكل خاص.

أولاً:

الدافع لتحديد الموقف

يدفعنا لتناول ملاحظات الغد بالنقد ادامة الحوار من أجل الكشف عن الحقيقة، فالحوار الموضوعي كفيل بازالة الضباب الذي يلف جملة من المواقف.

نعم ادامة الحوار وتقدير جهد لمسنا فيه روح طلب الحقيقة. والا في متابعة جادة ومتدبرة لكتاب فلسفتنا مايغنينا عن الدفاع عنها.

ثانياً:

مسألة أساسية

لقد أشار السيد ماجد في مستهل مقاله الى عدم ضرورة الاختصاص الفلسفي في ابداء الرأي، وتحديد الموقف الفلسفي.

ولانختلف مع الناقد المحترم في امتلاك كل منا وجهات نظر فلسفية، بمعنى ان مختلف مستويات البشر له وجهة نظر للعالم والوجود وأسلوب في التعامل مع الأشياء. الا اننا نرى ان مواجهة بحث فلسفي على مستوى فلسفتنا بالنقد والتحليل بحاجة الى تخصص ومعاناة في مجال هذا البحث.

لاحظنا عبر مقال السيد ماجد فجوتين منهجيتين أساسيتين:

أ ـ تداخلات مستمرة في معالجة مشاكل الفكر الفلسفي، رغم ان هناك وحدة واقعية بين مسائل المعرفة البشرية بشكل عام وبين مشكلات الفلسفة بشكل خاص الاّ ان هناك ايضاً تمييزاً منهجياً لابدّ من رعايته في معالجة أبحاث الفلسفة. وقد أشرنا الى نماذج هذه المداخلات خلال عرضنا لتفاصيل ملاحظات الناقد.

ب ـ الحماس واستخدام الشعارات والاتجاه صوب عدم التحديد سبب رئيس لضياع الحقيقة. ان تناول قضايا العلم والفلسفة تناولاً موضوعياً بآناة ودقة مسألة ضرورية. وهي الطريق الطبيعي للخروج برؤية صائبة ازاء مواقف المعرفة المختلفة.

وأود أن أشير في نهاية هذا الافتتاح الى ان السيد ماجد لم يفلح في مواجهة شاملة مع أشمل نقد للفكر الماركسي. فقد تحرى مواضع ليست بأساسية في معالجة قضايا الماركسية، كما أغفل مواضع أخرى كبحث الادراك الذي يعد التبرير الرئيس لعلمية الماركسية.

ونحسن الاشارة ايضاً الى أن فلسفتنا كتاب عقائدي دافع فيه الشهيد الصدر عن أسس العقيدة الاسلامية في ظروف هجمة الفكر الغربي سواء الماركسي منه أم غيره من اتجاهات الأرض الأوربية.

أما تلمس الصدر الفيلسوف واستكشاف أبعاد مدرسته الفلسفية فسألة تحتاج الى متابعة عميقة في تراث أحد عباقرة هذا القرن. وقد كتبنا مقالاً يمثل اطلالة عامة وخطوة أولى تضـــــع منهج هذه المتابعة التي تنتظر من يشرع بها، ومن الله نستمد العون.

نتابع الملاحظات التي سجلها السيد ماجد رحيم في مقاله على التوالي حسب تسلسلها في نفس المقال.

١ • يقول الكاتب:

((يشير الكاتب (يعني السيد الصدر) الى أن الفيلسوف الانجليزي المرموق (جون لوك ١٦٣٢ — ١٧٠٤م) هو المبشر الأول بالنظرية الحسية. ولكن تجدر الاشارة الى ان مؤسس المدرسة المادية الانجليزية هو (فرانسيس بيكون ١٥٦١ — ١٦٢٦م) وتلاه (توماس هوبز ١٥٨٨ — ١٦٧٩م) الاّ ان (جون لوك) قام بتطوير المدرسة المادية وفنّد مفاهيم...)) «[١]».

رغم ان هذه الملاحظة ليست بملاحظة جوهرية الاّ ان ازالة التشويش الذي يثيره هذا النص مسألة ضرورية ويمكننا تلخيص ثغرات هذه الملاحظة في النقاط التالية:

أ) كان الأجدر بالأخ ماجد أن يلتزم الأمانة في نقل النص الذي ورد في فلسفتنا حيث جاء فيها (ولعل المبشر الأول)، ومن الواضح ان دلالة هذا السياق لا تعطي نفس المضمون القطعي الذي ينسبه السيد ماجد الى فلسفتنا.

ب) هناك خلط واضح في استخدام المصطلحات، فالنظرية الحسية والمدرسة المادية مصطلحان يشيران الى مفهومين مختلفين

وان كان هناك تلاحم ولقاء كبير بين الفلاسفة الحسيين والماديين، الاّ ان الحسية تبقى مشيرة الى اتجاه في تفسير الاحساس البشري. وتظل المادية مذهباً عام في تفسير الوجود والمعرفة البشرية.

ج) كان فرنسيس بيكون حسياً ولكنه لم يك مبشراً بالحسية كاتجاه وإنما أنصب جهده على مقارعة القياس الأرسطي والتأكيد على مبدأ الاستقراء.

أما (جون لوك) الذي (جاء بعد هوبز و بيكون وكان أعمق منهما في توضيح المذهب الحسي والدفاع عنه، فاستحق ان يدعي زعيمه في العصر الحديث.)(٢)

٢ • يقول السيد ماجد رحيم:

(وفي مجال شرحه للنظرية الحسية والمذهب التجريبي يستعرض و يفند الكاتب آراء الفيلسوف الاسكتولندي دافيد هيوم، ولكنه لايميزها بشكل دقيق عن الفهم الماركسي للنظرية الحسية وللتجريبية فمن المعروف ان تفسير هيوم للاحساس تفسير يستند في جوهره على الفلسفة اللادرية والفلسفة المثالية وليس على الفلسفة المادية.)(٣)

نعود لنجد في هذا النص خلطاً أدى بالكاتب الى عدم التميز بين حسية هيوم ولاأدريتة التي عصفت بالمعرفة البشرية.

و يكمن الخلط في عدم الالتفاف الى التمايز الجوهري والمنهجي الذي طرحه كتاب فلسفتنا منذ البدء. حيث ان للمعرفة البشرية مستويين أولهما مستوى الادراك الساذج البسيط الذي تمثله التصورات البشرية التي تنمو بشكل أساس على أساس المعطيات

الحسية المكتسبة من الواقع الخارجي والتي تتناولها الحواس البشرية.

وثانيهما مستوى الادراك والعمليات العقلية العليا ــ على حد تعبير بافلوف ــ وما أطلق عليه فلسفتنا بـ(التصديق)، الذي يعبر عن المعرفة والأفكار التي تستبطن حكماً، وحينا نقوم في دراسة نظرية المعرفة لابدَّ وان نميز بين هذين المستويين بوصفهما حقلين تتصارع فيهما آراء الفلاسفة رغم وجود التأثير المتبادل لسياق ونتائج التحليل بينهما.

في هذا الضوء يتضح ان هيوم الحسي على مستوى التصور البشري يشاطر الحسيين همومهم و يلتقي معهم في ارجاع كل التصورات البشرية الى أصولها الحسية.

ثم يعود ليصارع فلاسفة حسيين ولكن على مستوى الادراك التصديقي وفي تفسير الأحكام التي يطلقها الذهن البشري من حيث قيمتها الموضوعية ومقدار كشفها عن الواقع الموضوعي لحقائق الأشياء.

فهيوم الارتيابي لم يكن ارتيابياً على مستوى الحس وتفسير مصدر التصورات البشرية. بل الارتيابية مذهب على مستوى التصديق البشري ليقابل مذاهب الاحتمال واليقين. اذ ان الاحتمال والارتياب واليقين والحقائق النسبية والمطلقة لامجال لها على مستوى التصور البحت اذ تستبطن هذه المفاهيم أحكاماً ونسباً تصديقية.

على هذا الأساس فليس هناك خلط في فهم حسية هيوم في فلسفتنا بل ميز الكتاب بشكل واضح بين هيوم في تفسير مصدر

التصور البشري حيث مذهبه الحسي، و بين هيوم ومذهب الشك الحديث على مستوى المعرفة التصديقية.

٣ • يقول السيد ماجد:

(و يبدو للوهلة الأولى ان لافرق بين مايطرحه الكاتب اعلاه وماتطرحه الماركسية حول مصدر المعرفة واستنباط المعاني الجديدة من المعطيات الحسية المباشرة. الاّ ان هذا التقارب سرعان مايتلاشى، كما سنرى لاحقاً، عندما يستعرض الكاتب ايمانه ((بالمعارف العقلية الأولية أو الضرورية)) الخارجة عن نطاق الاحساس والتجربة والممارسة، وعندما يشرح مفهومه عن تصورات الحس وعلاقتها بالواقع الموضوعي، وللأسف ان الكاتب لايشرح مفهوم الانتزاع بما يكفي لاستيعابه من قبل القارئ خاصة لأن (الانتزاع) له علاقة تظل غير واضحة بالمعارف (العقلية الأولية) التي لها مقام مرموق في النظرة الفلسفية العامة للكاتب..)(٤)

ثم يقول: (ان عدم تفسير مفهوم الانتزاع يترك هوة كبيرة في شروحات الكاتب لنظرية المعرفة التي يؤمن بها خاصة وانه يعالج ويخطىء نظريات المعرفة الأخرى بشكل تفصيلي، وفي الغالب على أساس انها لا تتبنى ولا تفهم نظرية الانتزاع هذه(٥).

* * *

الذي يبدو لي ان مشكلة الأخ ماجد: ليست هي ان فلسفتنا لم تشرح مفهوم الانتزاع بما يكفيه استيعابه. بل المشكلة تكمن في ان الناقد لايزال يخلط بين نظرية المعرفة على مستوى التصور البشري

ونظرية المعرفة على مستوى عمليات التصديق والأحكام.

وأظن ان المتابعة الجادة لكتاب فلسفتنا تكفي وحدها للخروج برأي ايجابي واضح حول جل الاستفهامات التي يطرحها الكاتب هنا.

فقد أماطت فلسفتنا اللثام عن مشكلة الفكر الفلسفي الأساسية بشأن قضية المعرفة التصورية وهي ان اتجاهات الفلسفة الأوربية أدركت ثغرة في ارجاع كل التصورات البشرية الى معطيات الحس المباشرة، كما جاء عند (المدرسة الحسية) حيث ان هناك تصورات بشرية لايمكن ارجاعها وتفسيرها على أساس معطيات الحس المباشرة. من هنا طرح عمانوئيل كانت فكرة الأوليات البديهية التي حصرها في مقولاته الاثنتي عشرة.

وقد أشارت فلسفتنا الى ان الفلاسفة المسلمين استطاعوا تجاوز هذه المشكلة عبر ما انتهوا اليه من قدرة الذهن البشري على الخلاقية وابتكار الصور الذهنية على أساس رأس مال ابتدائي تمونه به المعطيات الحسية المباشرة. فالتصورات البشرية تبتدأ بمعطيات عالم الحس لتنمو على أساسها تصورات أخرى ينتزعها الذهن البشري على مستوى فسحة اختياره وحركته.

وعند هذا النسق من التفكير لسنا بحاجة الى تعقيد المشكلة بالخلط بين مصادرات وأساس الأحكام التصديقية الذي تمثله (الأوليات البديهية) وبين قضية تفسير التصور البشري التي تستغني عن هذه الأوليات كما أشارت (فلسفتنا).

والسؤال الذي نطرحه على السيد ماجد هو: كيف عرفت ان هناك علاقة بين (المعارف الأولية) وبين الانتزاع، في حين أكد

كتاب فلسفتنا على عدم وجود هذه العلاقة ؟!

ثم أين الهوة التي يتركها عدم وضوح فكرة الانتزاع عند السيد ماجد؟ فليأت بشاهد واحد على ذلك!

والذي نود أن نقوله للسيد ماجد هو: ان رفض نظريات عديدة في طيات كتاب فلسفتنا لايبتني على أساس عدم فهمها لنظرية الانتزاع لسببين رئيسين:ـــ

أولاً: نظريات المعرفة على مستوى التصور إنما رفضت لأنها غير وافية ولا تمتلك الأساس المنطقي السليم بغض النظر عن نظرية الانتزاع.

ثانياً: ان رفض النظريات المعرفية على مستوى التصديق انما جاء لانها لم تستطع ان تقدم تفسيراً منسجماً للعمليات العقلية على مستوى التصديق سواء أكانت فلسفتنا مؤمنة بنظرية الانتزاع أم لا.

ثم ان الطريف في الموضوع هو ان السيد ماجد ينقل نصاً عن لينين ليدافع به عن الماركسية التي لم تقع ـــ في ظنه ـــ بما وقعت به الاتجاهات الحسية المبتذلة من قصورٍ في فهم التصور البشري.

ولدينا ملاحظتان بهذا الصدد نود ان نلفت نظر الأخ ماجد اليهما وهما:

أولاً ان النص الذي ينقله عن لينين أعقد كثيراً من فكرة الانتزاع التي طرحها كتاب فلسفتنا بشكل مبسط رغم تعقيداتها في متون الفكر الفلسفي الاسلامي. والذي اعتقده هو: ان تحليل

مفهوم الانتزاع ــ كما جاء في فلسفتنا ــ يفي تماماً بالغرض الذي جاء الكتاب لأجله، وهو ايضاح الموقف الفلسفي الاسلامي ازاء تيارات الفلسفة الأخرى.

ثانياً: ان لينين ومن قبله انجلز وماركس لم يستطيعوا تجاوز العقدة الأوربية في تفسير مشكلة التصور البشري التي أشرنا اليها.

فحسية التفكير الماركسي بشكل عام تنبثق من خلال نظرته المادية للفكر وتفسيره الجدلي لحركة هذه العملية الانسانية. فهي حسية لازمة لايمكن ان تتخلف، في حين وجد الرواد الأوائل للتفكير الماركسي ابتذال المدارس المادية في تفسير الفكر على مستوى التصور والتصديق معاً ــ والتصور محل بحثنا ــ.

مما حدا بهم الى افتراض فعالية عليا للذهن على مستوى التصور تتجاوز المعطيات الحسية المباشرة وتمضي وفق حركة قوانين الديالكتيك.

و يبقى الاستفهام مطروحاً والاشكال قائماً، اذ ان الماركسية المادية وقعت هنا في مشكلة افتراض عمليات غير مادية على مستوى الذهن البشري!

والذي نود الاشارة اليه هنا ان الأساس ذا السمة العلمية لتفسير التصور البشري لم يمتلكه كارل ماركس ولا انجلز ولا لينين. واذا أردنا لأنفسنا أن نكون علميين مع الماركسية فعلينا أن نتلمس التفسير الماركسي عبر بافلوف والمدرسة الشرطية في تفسير الادراك البشري، حيث استطاع بافلوف أن يعطي جرعة حياة لتكهنات لينين ومن قبله ماركس وانجلز فيقدم تفسيراً ذا طابع فسلجي مختبري ليطبق قوانين الديالكتيك والمادة على العملية

الذهنية دون أن يقع في اشكال المدارس الحسية المبتذلة رغم الهفوات العلمية التي تعاني منها النتائج الفلسفية في تفسير الادراك على ضوء فسلجة بافلوف (٦)

من هنا فلايحق للأخ ماجد أن يلقي اللوم على فلسفتنا بأنها لم تميز بين المذاهب الحسية المبتذلة و بين الماركسية العلمية ! اذ ان فلسفتنا ناقش المذهب الحسي بشكل عام ثم عكف في نهاية الكتاب على دراسة مفصلة لمبادىء بافلوف والقوانين الشرطية في تفسير الادراك البشري.

٤ • مسألة العام والخاص

ينقل السيد ماجد نصاً عن فلسفتنا في (ص ٣٤ الهامش ٢٢) ثم يأخذ في التعليق عليه ليثير مسائل جانبية عبر هذا التعليق، كما يحاول اغفال الاشكال الأساس الذي أثارته فلسفتنا في وجه الماركسية ليتخذه ذريعة للاشكال على فلسفتنا ! فضافاً الى أن الملاحظات التي نلتقي بها في عرض هذا المقطع تدعو للاشفاق والألم فهي تحتاج الى تنظيم ومنهجة. نحاول هنا أن نلقي الضوء عليها ملخصين الموقف في النقاط التالية:

أ) (حركة الفكر من العام الى الخاص)

سجلت فلسفتنا فرقاً جوهرياً بين المدرسة العقلية في تفسير الأحكام الذهنية و بين المدرسة التجريبية.. وتلخص هذا الفرق الجوهري في كون المدرسة العقلية تجد ان حركة الذهن تنطلق دائماً من مسلمات ومصادرات بديهية لتنتهي الى النتائج الجديدة. في

حين ترى المدرسة التجريبية بان حركة الذهن تنطلق دائماً من الجزئيات لتنتهي الى أحكام عامة، دون افتراض أي معرفة قبلية تسبق التجربة، ومن هنا صح ان يقال: ان التجربة مقياس أعلى للمعرفة لدى التجريبيين.

رقد شددت بعض الاتجاهات التجريبية على سلب الذهن أي دور حتى في عملية تكوين وصياغة الأحكام العامة. فذهبت الى أن الأحكام العامة لا تمثل سوى تجميع للجزئيات المستقرأة عبر التجربة والملاحظة.

ادركت الماركسية ابتذال هذا اللون من التفكير فأعطت للذهن بعد التجربة دوراً في تشكيل وصياغة الاطار النظري، وصاغت صورة جدلية للتأثير المتبادل بين الجزئيات التي تصعد من عالم الخارج الى جوف الذهن والاطار النظري الذي ينزل من سطح الذهن الى واقع التطبيقات الجزئية.

جاءت فلسفتنا لتؤكد على أن حركة الذهن البشري من العنيات المستقرأة على مستوى الملاحظة والتجربة الى الاطار النظري تتوقف على دعامة لايمكن دونها من الركون والتسليم بأي اطار نظري. سواء بقينا على مستوى الاتجاه العام للمدرسة التجريبية أم طعمنا المفهوم التجريبي بسياق التوجه الماركسي، وتمثل هذه الدعامة بضع مبادىء أولية تشكل جزءاً من تكوين الذهن البشري.

وهنا يسجل السيد ماجد ملاحظته على فلسفتنا قائلاً: ((والسؤال الذي يطرح على الكاتب هو: اذا كان الفكر دائماً يتحرك من العام الى الخاص فكيف اذا تم اكتشاف أية قاعدة

علمية عامة أو نظرية ما؟ فالنظرية في جوهرها تعني التعميم واستخلاص والاستنتاجات العامة المجردة بعد دراسة خصائص وظواهر محددة فالبدء دائماً من العام يعني الوجود الأبدي لنظريات أبدية عن الكون بكل تفاصيله))(٧)

وقد جر السيد ماجد الى تسجيل هذه الملاحظة واخواتها عدم وضعه لمشكلة البحث في اطارها السليم. فالمذهب العقلي لايدّعي ان الذهن البشري لايعتمد التجريبية ولا تستخدم التجربة بل للتجربة دور كبير في اثراء المعرفة البشرية ــ كما أشارت فلسفتنا الى ذلك.

لكن المشكلة الأساسية بين التجربين والعقلين هي:

هل ان المعرفة والأحكام التي يصدرها الذهن البشري جاءت معتمدة على نتائج التجربة الأولية فحسب أم اتكأت على مبادىء أولية عامة؟

فحركة الفكر من العام الى الخاص لا تعني حركته من النظرية الى التطبيق كما توهم السيد ماجد بل تعني ان استنتاج القاعدة العامة والنظرية الجديدة تعتمد على مبادىء عامة شاملة لها طابعها القبلي الذي بدون هذا الطابع القبلي يستحيل أن تنتهي التجربة البشرية الى أي قاعدة عامة.

فبدون الاتكاء على (مبدأ عدم التناقض) يستحيل أن ننتهي الى نتيجة سواء اعتمدنا مبادىء حساب الاحتمال في استنباط القاعدة على أساس التجارب أم اعتمدنا قياس ارسطو.

(وذلك لأننا اذا لم ننطلق منذ البداية من افتراض مبدأ عدم التناقض فكيف يمكن تجميع القيم الاحتمالية في محور واحد، لأن

هذا التجميع يتوقف على أن يكون لكل احتمال من الاحتمالات قدرة على نفي نقيضه، فاذا لم نفترض منذ البدء عدم التناقض كان من المحتمل في أي احتمال أن لاينفي نقيضه و بالتالي يصبح من المستحيل استخدامه كأداة لا ثبات أي شيء. (٨) الأسس ص٤٧٤.

* * *

اذن فحركة الذهن البشري من العام لا تعني وجود نظريات أبدية عن الكون بكل تفاصيله كما ظن السيد ماجد.

وأود أن أضيف الى أن أكثر الفلاسفة الأرسطيين تطرفاً ليس لديه ادعاء يتضمن وجود نظريات أزلية في الذهن البشري، كما ليس لدى هؤلاء ادعاء بأن اليقين النظري ــ الذي يحصل جراء الاستنباطات المختلفة للذهن البشري ــ يقين أبدي لايمكن زعزعته.

فمثل هذا الادعاء لايمكن أن يصدر من عاقل راقب تجربته الشخصية عبر بضع شهور أو سنين فضلاً عن فيلسوف يحاول تأمل واستيعاب التجربة البشرية عبر رؤية كونية شاملة.

ب) يقول: (للتدليل على مواقف الفلسفة الماركسية يشير الكاتب الى ماركس وانجلز ولينين وماو و يقتطف من كتاباتهم: و يستشهد أيضاً بروجية غارودي وجورج بوليتزر وغيرهم من مفسري الماركسية. ولكن بعض هذه الاستشهادات غير دقيق في وصف الفلسفة الماركسية ودور التجربة والممارسة..) (٩)

وكان الأجدر بالسيد ماجد رحيم أن يقدم شاهداً واحداً على

بعض هذه الاستشهادات غير الدقيقة!

ثم يأتي ليقول: ولكن الكاتب محق ودقيق في تحديدات أخرى عن الفلسفة الماركسية. فهو يؤكد مثلاً بأن الماركسية تقر بوجود مرحلتين في عملية اكتساب المعرفة. مرحلة التجربة (الخطوة الحسية) ومرحلة المفهوم والاستنتاج (الخطوة العقلية)، و يضيف قائلاً بأن الماركسية:

(لاحظت ان هذا الرأي سوف ينتهي بها بصورته الظاهرة الى المذهب العقلي لأنه يفرض ميداناً ومجالاً للمعرفة الانسانية خارج حدود التجربة البسيطة فوضعته على أساس وحدة النظرية والتطبيق. وعدم امكان فصل أحدهما عن الآخر. و بذلك احتفظت للتجربة بمقامها في المذهب التجريبي، واعتبارها المقياس العام للمعارف البشرية.)(١٠)

و يتجاوز هذا المقطع لينتقل بلباقة الى ملاحظة أخرى، وكأنه أراد أن يستخدم هذا الاطراء الذي أسداه لمؤلف فلسفتنا شاهداً على سلامة التفكير الماركسي دون أن يدافع عن الماركسية أمام هجوم الصدر على نظريتها في هذا المجال!!

صحيح ان الماركسية أدركت ــ كما أشرنا ــ الفجوة في إلغاء فعالية الذهن البشري اعتماداً على مبادىء التجريبية المتبذلة، ولكنها تجريبية في النهاية. فاذا قبلت الماركسية ان الخطوة العقلية تعتمد مبادىء أولية فهذا يعني انها ألغت طابعها التجريبي المادي وارتمت في أحضان المذهب العقلي أما اذا بقيت الماركسية مصرة على أن فعالية الذهن البشري لا تتجاوز اطار ترتيب نتائج التجريب دون الاتكاء على مبادىء أولية فهذا يعني ان الاشكال

السابق الذي نسجل على المذهب التجريبي عموماً سوف يتسجّل على الماركسية أيضاً.

ج) يقول السيد ماجد: (ان الأمر بالنسبة للماركسية لايكمن في قضية الاعتراف أو عدم الاعتراف بالقوة (الكامنة) فالسؤال المهم هو كيف ولماذا استقرت هذه المعارف الأولية الخطيرة في النفس سواء بشكل كامن أو فعلي ومكشوف؟ الكاتب لايجيب على هذا السؤال، وعلى غير عادته يفسر الأمر بالقدرة الإلهية بينما يستخدم أساليب المنطق والمحاججة الفلسفية في كل الأمور والنقاشات الأخرى المطروحة في فصول كتابه. والتفسير الإلهي للأمر يأتي في مكان آخر من الكتاب عندما يرد الكاتب على المفهوم الجدلي للحركة:

((أما التفسير الإلهي للحركة فيبدأ مستفهماً عن تلك المتناقضات التي يزعم الديالكتيك احتواء المادة جميعاً بالفعل، أو انها موجودة بالقوة؟... فلابدّ إذن من التفتيش عن سبب الحركة الجوهرية للمادة ومونها الأساس خارج حدودها، ولابدّ أن يكون هذا السبب هو الله تعالى الحاوي ذاتياً على جميع مراتب الكمال.))(١١).

* * *

ان النزاهة والموضوعية لا تقتصر على تهذيب ألفاظ الحوار، وإنما تعني بالأساس الأمانة والحرص على ايضاح ونقل فكرة الخصم كما جاءت في سياق العرض الذي قدمه. فقد حاول السيد ماجد أن ينعى على الصدر الهيتة خالطاً بين بحث نظرية المعرفة وبحث الوجود

والنظرة للعالم.

والذي نقوله بدءاً للسيد (الناقد): ان شرف الصدر العظيم هو انه عاش بيننا إلهياً يستعصي على الخضوع لقيم المادة الزائفة وحاز فخر الشهادة بفضل إلهيته طوداً شامخاً لم يداهن ولم يدخل في تحالفات مع نظام فاشي تحالفت معه جل قوى الماركسية اللينينية ؟

ثم ان تفسير ظهور المبادىء الأولية عند سطح الواقع على أساس الحركة الجوهرية للذهن البشري هل يعني تفسيراً ميتافيزيقياً ؟

ان تفسير بروز المبادىء الأولية على أساس التطور الخلاق للذهن البشري ينسجم مع مبادىء العلم و يقوم على أساس أضخم نظرية فلسفية في تاريخ الفكر الفلسفي بأسره، وهي نظرية (الحركة الجوهرية) التي قامت على أساس منطق وحجج فلسفية بلغت ذروة العمق والنباهة. فهل يحق للناقد أن يقول: ان فلسفتنا تركت المنطق والحجة في تفسيرها لظاهرة المبادىء الأولية ؟! ومن حقنا أن ننعى على السيد ماجد أسلوبه في نقل النص السابق عن فلسفتنا فقد حذف بالنقاط الأربعة التي رسمها مجمل البرهان والدليل الذي انتهت فلسفتنا من خلاله لا ثبات التفسير الإلهي للحركة !!

ثم نقوم بدورنا بطرح التساؤل على السيد ماجد قائلين له:ـــ لماذا وكيف استقر مبدأ التناقض قانوناً لحركة الأشياء ومنهجاً للفكر؟ ونحن نمتلك الاجابة على كلا السؤالين، لكننا ننصح السيد ماجد باعادة قراءة نظرية الوجود والعالم في كتاب فلسفتنا ليجد الاجابة الواضحة على هذا اللون من التساؤلات التي طرحها الفكر

الفلسفي منذ نشأته.

ثم يقول: ((وفي الاجابة على سؤالنا حول المعارف الأولية فان الماركسية تحكم العقل والممارسة، فحتى لوأخذنا بصحة جميع هذه المعارف التي أشار اليها الكاتب فهل باستطاعتنا عزلها عن الممارسة البشرية لعشرات الآلاف من السنين؟ وكيف يستطيع الكاتب الجزم بأنها مستقلة عن التجربة التي خاضتها الأجيال السابقة؟))(١٢)

بعد التسليم بصحة هذه المعارف فالكاتب يجد ارتباطها الأساس بالتجربة، حيث ان التجربة البشرية تقوم وتبني صرحها على أساس هذه المعارف.

والسؤال المطروح على الماركسية منذ البدء هو: هل يستطيع العقل والممارسة من مباشرة دورهما في استنتاج الحقائق دون بداية معرفية واضحة؟

هل تستطيع الخبرة الحسية أن تتراكم دون الايمان القبلي بواقع الخبرة وموضوعيتها؟

ونود أن نشير هنا الى أن الفيلسوف الشهيد أوضح عبر كتابه ((الأسس المنطقية للاستقراء)) ألوان المعارف الأولية، وكيف ان بعضها لايمكن أن تنطلق التجربة الاّ بعد التسليم به وان بعضها الآخر يمكن اثباته تجريبياً.

د ـ يقول السيد ماجد: [ونلاحظ كيف يحصر كتاب ((فلسفتنا)) عملية المعرفة فقط بنطاقها الفردي من مثال يسرده الكاتب للتدليل على أن الانسان دائماً وأبداً يبدأ بالقوانين الأولية الأزلية ومن العام الى الخاص:

((ان التجربة بمفردها لم تكن تستطيع أن تقوم بهذا الدور الجبّار

لأنها تحتاج في استنتاج أية حقيقة علمية منها الى تطبيق القوانين العقلية الضرورية ــ أي ان يتم ذلك الاستنتاج على ضوء المعارف الأولية، ولا يمكن أن تكون التجربة بذاتها المصدر الأساسي والمقياس الأول للمعرفة، فشأنها شأن الفحص الذي يجريه الطبيب على المريض، فان هذا الفحص هو الذي يتيح له أن يكشف عن حقيقة المرض وملابساته، ولكن هذا الفحص لم يكن ليكشف عن هذا لولا ما يملكه الطبيب قبل ذلك من معلومات ومعارف. فلو لم تكن تلك المعلومات لديه لكان فحصه لغواً ومجرداً عن كل فائدة، وهكذا التجربة البشرية بصورة عامة لا تشق الطريق الى نتائج وحقائق الاّ على ضوء معلومات عقلية سابقة))

والماركسية بطبيعة الحال تؤكد على الدور الخطير والأساسي للفكر والمعلومات العقلية الاّ أن اختلافها مع الكاتب في مجال نظرية المعرفة هو حول مصدر هذه المعلومات: هل هي خارجة عن المادة والطبيعة والمجتمع أم هي في التحليل النهائي نابعة من التجربة الانسانية بكل جوانبها؟ فكيف استحوذ ذلك الطبيب على معلوماته التي قادت فحوصاته الى تشخيص المرض؟ ألم يمارس الطب كتلميذ و يستحوذ على المعلومات الطبية المتراكمة من الأجيال السابقة؟ فمعلوماته ليست بمعزل عن تجربة الأجيال السابقة.](١٣)

ان المسألة الأساسية المطروحة هنا هي: كيف يبتدأ الانسان في جني محصلة تجاربه وملاحظاته؟

فلسفتنا تذهب الى أن الذهن البشري يبتدأ رحلته المعرفية على أساس مبادىء أولية يمتلكها بحكم طبيعة تكوينه وتشكل

هذه المبادىء رأس مال العلوم والمعرفة.

في حين تلاحظ الماركسية ان كل المعارف البشرية تعود الى عوامل مادية. من هنا فهي تنكر قبلية أي معرفة وأي قانون على حركة المادة. بل الفكر هو انتاج أعلى لحركة المادة في التصور الماركسي .. من هنا تجد الماركسية امكانية الاستفادة من التجربة والممارسة و بدايتها دون الاعتماد على أية معرفة قبلية!

وقد ساقت فلسفتنا مثالاً توضيحياً استغله الناقد استغلالاً غير مشروع في عرف البحث العلمي النزيه.

فنحن لانجد أي شك في كون التجارب البشرية السابقة دعامة أساسية لبناء الخبرة الانسانية، ولايشك مفكر مسلم في دور التجربة والممارسة في بناء نظرية العلم وتطوير حركة المجتمع والتاريخ. بل تتمتع هذه المفاهيم بدرجة من الوضوح في العقل الاسلامي حيث نستغني بها عن ذكر مئات النصوص والشواهد التي تحفل بها مصادر التفكير الاسلامي.

فحينما نطل على المعرفة الانسانية العامة نجدها حركة تكاملية تثرى المعارف بها على أساس الانجازات المتوالية التي يحققها العقل البشري. وليس هناك أي شك في ان معلومات الطبيب ليست منفصلة عن تجارب الأجيال السابقة، كما لاشك في أن معلوماته الطبية نشأت جراء بحث ودراسة!

ولكن، هل ان الانصاف والموضوعية تدعو للتعامل مع مثال تقريبي بهذه الطريقة؟!

نعود لنؤكد ان الممارسة لها دور كبير في تبلور المعرفة البشرية وبناء نظرية العلم، غير ان السؤال الفلسفي المطروح هنا هو: هل

تقوم المعرفة التجريبية وتنهض دون وجود معرفة قبلية ؟

ومن الطبيعي ان ننطلق في الاجابة على هذا السؤال من تجربة فردية أي تجربة كانت لنرى عبرها: هل تستطيع المعرفة التجريبية ان تجني ثمارها دون أن تتكأ على مبادىء قبلية ؟

فالتجربة البشرية المتراكمة تعود الى تجارب فردية، والخلاف مع المدرسة التجريبية يقوم على قاعدة ان كل تجربة بشرية لايمكن أن تنتهي الى اطارها النظري دون الاتكاء على مبادىء أولية واضحة.

●٥

أ ــ تحت عنوان (صواب أم خطأ) يعلق على نص لفلسفتنا بقوله: ((وهذا يعني بأن عملية المعرفة يجب أن تبدأ بفكرة أولية وتنجب من نفس هذه الفكرة نظريات جديدة يتم اكتشاف صحتها بمقارنتها بنفس الفكرة الأولية التي انجبتها. وبطبيعة الحال فاننا بهذه الطريقة قد بدأنا بفكرة وانتهينا بفكرة مطابقة لها، اما الظواهر المحسوسة الوسطية فقد فقدت مفعولها وأهميتها لأننا قد حكمنا عليها مسبقاً بأن تأتي بنتائج مطابقة للفكرة التي ابتدأنا بها وهذا يعني نبذ الظواهر المحسوسة التي لا تنسجم والقوانين الأولية أو الواء عنق بعضها لكي تنسجم مع هذه القوانين (مثل قانون عدم التناقض، الذي يؤمن به الكاتب)). (١٤)

لا تدعي فلسفتنا ان المعارف الأولية رحم انجاب لكل ألوان الفكر البشري ياسيد ماجد! بل ان الاعتقاد قائم على أنَّ المعرفة البشرية تقوم على أساس دعائم تتمتع بالوضوح الذاتي ودون

الاتكاء على هذه الدعائم فليس في وسع الذهن البشري أن ينتهي الى استخلاص نتائج التجربة والملاحظة والاستنتاج من خلال الظواهر الوسطية التي تساهم بشكل مباشر في تحديد نتائج البحث.

نحن نقول ان الحقيقة التي تنتهي اليها كل تجربة بشرية يجب أن تركن بشكل قبلي على بضع مبادىء محدودة منها مبدأ عدم التناقض، ومع الايمان بالتناقض اللبي في حقائق الأشياء لايمكن أن تنتهي الى أية نتيجة لأن هذه النتيجة تنطوي بالفعل على نقيضها، فلاهي بالصواب ولاهي با لخطأ!

وهذا هو أساس ما أشارت اليه فلسفتنا من تعذر تخطي الاحساس والتجربة الى النظرية والاستنتاج الذي يقول السيد ماجد عنه: ((ولكنه لايشرح لم هذه الاستحالة في تخطي دور الاحساس خاصة انه قد أشار سابقاً الى أن المادية الجدلية تقر بخطوتي المعرفة (الاحساس واستنتاج المفاهيم)

لكن فلسفتنا قد اشبعت ذلك الاساس بالبحث!

ونود أن نلفت نظر السيد الناقد الى أن مشكلة الماركسية الاساس هي: التناقض القائم بين مفهومها المادي للفكر و بين ايمانها بدور العقل وفاعليته ووسم النشاط الذهني بأنه ظاهرة أرقى من المادة التي ينبثق منها هذا النشاط. فكيف تجمع الماركسية بين ايمانها بمادية الفكر و بين اعتقادها بأن حركة الذهن البشري تنتج ظواهر أرقى من المادة؟

فخصوصية اشارة فلسفتنا الى أن المادية الجدلية تقر بخطوتي المعرفة تزيد معاناة الباحث في تفسير نسيج الفكر الماركسي المرتَبك

وأخيراً نحن نطالب السيد ماجد بأن يأتي لنا بمثال واحد

لا تنسجم فيه ظاهرة حسية مامع مبدأ عدم التناقض!

ب) يقول الناقد: ((على أي حال، فان المادية الجدلية ترى بأن أفكار الانسان مصدرها الطبيعة والمجتمع، وهي لكي تكون متسقة المنطق ترجع الى هذا المصدر ذاته لكي تتحقق من صحة هذه المفاهيم. والانتقال من النظرية الى الممارسة كجواب على مسألة اثبات المفاهيم هو مايسمى في المفهوم الفلسفي بالقفزة المنطقية. فلقد حاول الفلاسفة (وحتى الكثير من الماديين منهم) لمئات السنين ان يصلوا الى حل للمعضلة بواسطة المحاججة النظرية والأطروحات الفلسفية، الاّ ان الماركسية ترى بأن المعضلة قد وجد لها الانسان حلاً قبل الأفكار والفلسفات التي شخصت المسألة..))(١٥)

ثم يخلص الى القول: (والممارسة في التحليل النهائي هي السبيل الوحيد لاثبات مدى صحة النظرية وفاعليتها.)(١٦)

* * *

ان تغيير الألفاظ والصياغات لايؤثر على المضمون بشيء، فالممارسة تعني التجربة العملية. وعندئذ نرجع الى ماتجاوزناه في البحث وهو ان التجربة مقياس أعلى للمعرفة البشرية وتعود الاشكالات السابقة تواجه هذا المبدأ.

ونود التأكيد هنا على أن الفكر الاسلامي عامة يقدر دور التجربة العملاق في بناء الخبرة الاجتماعية. وتطوير حركة العلم والتقنية، لكن الخلاف مع الماركسية وسائر المذاهب التجريبية الأخرى ينصب على تفسير مضمون التجربة وفهم خطواتها العلمية،

فهل ان الممارسة والتجربة تنطلق من مبادىء أولية و بديهيات محددة أم ان كل معدات الممارسة والتجربة.. إنما هي وليدة الممارسة والتجربة لننتهي الى لامتناهية أزلية!

ونشير هنا الى أن كون الانسان قد وجد حلاً للمعضلة قبل الفلسفة أمراً لايختلف حوله اثنان ولكن الخلاف القائم بين مذاهب الفلسفة يدور حول أسلوب الذهن البشري في الاستفادة من التجارب المختلفة لتحديد المقياس الذي تحدد على ضوءه قيمة المعرفة وتمييز سقمها من صوابها.

ج) يقول: ((اما اذا أخذنا بمنطق ان فكرة ما اما ان تكون حقيقة ام خطأ بشكل مطلق على ضوء نظرية عدم التناقض الميتافيزيقية فكيف نفسر ظاهرة تعديل النظريات وتغييرها ونقضها. فاذا تصورنا بأن نظرية ما صحيحة بشكل مطلق (كما يقول الكاتب: النفي والاثبات لايصدقان معاً في شيء واحد) استبعدنا بشكل مطلق امكانية تغييرها على ضوء الحقائق الجديدة أو التي لم تكتشف سابقاً. اما المنطق المادي الجدلي فيرى بأن أية نظرية عرضة للخطأ فهي تثبت صوابها (وللصواب درجات) عندما تنسجم والواقع الموضوعي وهي خاطئة عندما تتعارض مع هذا الواقع أو مع جوانب منه، فهي اذن صحيحة وخاطئة في آن واحد. وهذا الاستنتاج مستنبط من تاريخ كل العلوم.))(١٧)

* * *

ان سمة التفكير الماركسي الأساسية هي كونه يؤمن بموضوعية الواقع الخارجي، و يتميز عن الاتجاهات المثالية بجزمه بحقيقة عالم

الواقع وقيامه خارج الوعي والذهن البشري.

وأي ترديد في هذه الحقيقة وعلى أي مستوى كان يعني جر المدرسة الماركسية صوب المثالية.

وحينما نطبق منطق الجدل الذي يشير اليه السيد ماجد على هذه المقولة ونقول انها صحيحة وخاطئة في آن واحد، فهذا يعني ان واقعية الماركسية تتعرض لهزة عنيفة وتفقد معها الماركسية كل مبررات حماسها واتهاماتها التي حرصت على توجيهها لسائر النظريات التي وسمتها بالمثالية.

ولأجل ايضاح مايلف هذا السياق من غموض نقول:

ان النظرية التي تقع في ساحة المعرفة التصديقية للذهن البشري لها درجة من درجات اليقين (الاحتمال) بدء من (٥١ — ١٠٠).

فحينما نقول ان درجة احتمال تمدد الحديد بالحرارة على ضوء العينات التجريبية تساوي ٩٩٪ فأمامنا حقيقة وهي: (ان نسبة احتمال تمدد الحديد بالحرارة=٩٩٪).

واذا طبقنا مبدء التناقض في لب وجوهر الحقيقة على هذه المقولة فهذا يعني ان درجة التصديق بهذه الحقيقة لاتحتفظ بالنسبة أعلاه، اذ مع احتمال النقيض وهو عدم تمدد الحديد بالحرارة بنسبة ٩٩٪ كيف يمكن أن نحتفظ على درجة التصديق أعلاه!

اما ١٪ فهي حالة ذهنية أخرى تتعلق بحقيقة تمدد الحديد بالحرارة، وتمدد الحديد بالحرارة موضوع لحكمين ونسبتين احتماليتين أحدهما ان درجة تمدده ٩٩٪ وثانيهما ان درجة عدم تمدده تعادل ١٪ وحينما نقول ان واقعية العالم الخارجي حقيقة

تتمتع بنسبة اليقين الكامل وهي ١٠٠٪ فتكون لدينا حقيقة مفادها ان واقعية العالم الخارجي موضوع ليقيننا الكامل.

واذا طبقنا مبدء التناقض على هذه الحقيقة فهذا يعني اننا لانجزم اطلاقاً بواقعية العالم الخارجي اذ مع قيام النقيض في بطن هذه الحقيقة، كيف يمكن التصديق بها ؟!

يبقى أن نشير الى أن تعديل النظريات ونقضها وتفسيرها لايعني ان هناك تناقضاً داخلياً في بطن الحقيقة الواحدة اذ مع تطابق النظرية مع الواقع الموضوعي كما تتطابق الماركسية الجدلية بزعمهم مع حركة الواقع الجدلية فلا مجال للنقض، اما مع عدم تطابق النظرية مع الواقع فهذا يعني خطأ النظرية أو عدم شمولها. والذي يحض على الاندفاع نحو اعادة البحث باتجاه تطوير وتعديل النظريات الانسانية انما هو مجمل الرؤية العقائدية للانسان وللعالم. فحينما يوافق الاسلام بأن حركة العلم حركة تكاملية وان الانسان عرضة للخطأ والصواب في نظرياته وان الكمال المطلق حرم لايستطيع ان يدعيه الانسان فهذا يعني ان حركة العلم تبقى مستمرة في متن حركة الأمة الاسلامية دون انغلاق أو تكلس.

ويحسن بنا أن نشير أيضاً الى أن الماركسية التي أقامت دعائم فلسفتها على أساس ((الواقعية)) وادعاء قيام واقع موضوعي خارج اطار الوعي والشعور البشري لم تستطع ان تقيم برهاناً علمياً على صحة هذا الأساس.

في حين استطاع الفكر الفلسفي الاسلامي أن يلتفت الى هذه المسألة قبل قرون و يشير الى أساس الاستدلال على موضوعية الواقع الخارجي. وقد دبج يراع فقيد الفكر العالمي المعاصر الشهيد الصدر

أروع أساليب الاستدلال العلمي على هذه المقولة في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) حيث أقام منطق الاستدلال على واقعية العالم وفق الأساس الرياضي (حساب الاحتمال) للطريقة الاستقرائية.

وأخيراً فقد أماطت فلسفتنا اللثام عن التهافت الذي وقعت فيه الماركسية في فهم تعديل وتطوير النظرية وكان الأجدر بالسيد ماجد ان يبتدأ من حيث انتهت فلسفتنا في ردها على أنجلز واسداءها النصح للماركسيين ليفرقوا بين القضية البسيطة مثل:

((مات أرسطو))، ((جرع سقراط السم))، ((الحديد يتمدد بالحرارة)).

وبين القضية المركبة مثل:

((الفلزات تتمدد بالحرارة))

فالقضية البسيطة لاتحتمل الخطأ والصواب في آن واحد في حين تحتمل القضية المركبة ذلك بحكم كونها مجموعة قضايا فبعضها يصيب والبعض الآخر يخطأ اذ ترجع هذه القضية الى الحديد يتمدد بالحرارة

النحاس يتمدد بالحرارة

الفضة تتمدد بالحرارة... الخ

٦ ● تحت عنوان (ماهو دور الفلسفة؟)

أ ــ يؤكد السيد ماجد مفهوم الماركسية عن الفلسفة فيقول: ((ومطالبة الكاتب بالحفاظ على استقلالية الفلسفة ودورها

الخاص تستجيب له مدارس فكرية وفلسفية عديدة ولكن الماركسية ترى بأن المجتمع والطبيعة هما مصدر جميع الآراء فلسفة كانت أم غيرها. فاذا كانت الفلسفة هي نتاج الحياة فلم الموقع المستقل لها فوق قوانين الطبيعة والمجتمعات؟ واذا كان واقع الأمور مادياً وجدلياً فما للفلسفة الاّ ان تعكس وتفهم هذا الواقع من خلال جميع حقول العلم الطبيعي والاجتماعي. ولكي تقوم بهذا الدور فعليها ان تكون بذاتها مادية جدلية وبهذا ينتفي استقلالها واحتجابها عن العالم المادي.))(١٨)

و يأتي هذا التأكيد دون دفاع أمام النقد الذي وجهته فلسفتنا للادعاء الماركسي في هذا المجال حيث تقول فلسفتنا:

((وبالرغم من اصرار الماركسية على الطابع العلمي لفلسفتها ورفض أي لون من التفكير الميتافيزيقي، نجد ان الماركسية لا تتقيد في فلسفتها بالحدود العلمية للبحث، ذلك ان الفلسفة التي تنبع من الخبرة العلمية يجب ان تمارس مهمتها في الحقل العلمي ولا تتجاوزه الى غيره، فالمجال المشروع لفلسفة علمية كفلسفة الماركسية في زعمها وان كان أوسع من المجال المنفرد لكل علم لأنها تستهدي بمختلف العلوم، ولكن لايجوز بحال من الأحوال أن يكون أوسع من المجالات العلمية مجتمعة أي المجال العلمي العام وهو الطبيعة التي يمكن اخضاعها للتجربة أو الملاحظة الحسية المنظمة، فليس من صلاحية الفلسفة العلمية أن تتناول في البحث مسائل ماوراء الطبيعة وتحكم فيها بشيء ايجابي أو سلبي لأن رصيدها العلمي لايمدها في تلك المسائل بشيء، فالقضية الفلسفية القائلة (للعالم مبدأ أول وراء الطبيعة) ليس من حق الفلسفة

العلمية أن تتناولها بنفي أو اثبات لأن محتواها خارج عن مجال التجربة.))(١٩)

ب ــ يقول السيد الناقد: ((والكاتب يلوم الماركسية على هذا الانحياز السياسي في فلسفتها و يعتبره سقوطاً في النزعة الذاتية التي ينتقدها كما تنتقدها الماركسية أيضاً. فيقول تحت عنوان «انتكاس الماركسية في الذاتية»:

«ان الماركسية بالرغم من اصرارها على رفض النسبية الذاتية بترفع وتأكيدها على الطابع الموضوعي لنسبيتها وانها نسبية تواكب المتطور وتعكس نسبيته بالرغم من ذلك كله ارتدت الماركسية مرة أخرى فانتكست في أحضان النسبية الذاتية حين ربطت المعرفة بالعامل الطبقي وقررت ان من المستحيل للفلسفة مثلاً أن تتخلص من الطابع الطبقي والحزبي...

وواضح ان هذا الاتجاه الماركسي يطبع كل معرفة بالعنصر الذاتي ولكنها ذاتية طبقية لاذاتية فردية كما كان يقرر النسبيون الذاتيون و بالتالي تصبح الحقيقة هي مطابقة الفكرة للمصالح الطبقية للمفكر...»

وفي هذا النقد سوء فهم شائع ومنتشر بين المثقفين في الغرب والشرق. فالماركسية حين تعلن انحيازها التام للطبقة العاملة لا تعني بهذا ان العامل يمتلك كل الحقيقة وليس لغيره أن يمتلك نطفة منها، فلاماركس ولاانجلز ولالينين كانوا عمالاً. بل المقصود بالأمر هو ان تحليل الواقع الموضوعي على ضوء المادية الجدلية يؤدي الى كشف الأمور وفهم طبيعة المجتمعات على حقيقتها.))(٢٠)

* * *

لنتجاوز الشعارات ياسيد ماجد، ولنكن أكثر علمية مع الماركسية، ولنتسائل:

ألم يكن تحليل الواقع الموضوعي وفهم حركة المجتمعات على حقيقتها في ضوء ((المادية الجدلية)) قد انتهى بالماركسية الى القول:

بأن الفكر والشعور انعكاس لواقع الصراع الطبقي، وان الفكر الاقطاعي والبرجوازي والعمالي يعكس أماني ومصالح طبقية خاصة؟

وهذا يعني بوضوح ان ربط جدلية الفكر بجدلية الصراع الطبقي يحدد مضمونا نسبياً للمعرفة، اذ سوف تبصر كل طبقة ثقافتها وفكرها على ضوء مصالحها الطبقية، و بالتالي يكون المقياس الطبقي الذي يمثل الواقع الموضوعي حاكماً على الفكر والادراك البشري.

ان الايمان بحتمية مراحل التاريخ و بناء هذه المراحل على أساسها المادي بوصف هذا الأساس القاعدة التي تشيد على هديها كل القيم المعرفية يعني: ربط المعرفة بشكل حتمي مع حركة المادة وشكلها الاجتماعي الذي تمثله مصالح الطبقات المتصارعة. وهذا ارتماء صريح في أحضان الذاتية الطبقية سواء قصدته الماركسية في متن تصوراتها المعرفية أم لم تقصده.

● ٧ أثار الناقد حواراً مع فلسفتنا تحت عنوان (عدم التناقض والجدلية)، نلخص ملاحظاتنا حول ما جاء في هذا الحوار ضمن النقاط التالية:

أ ــ يقول: ((ولسنا هنا في صدد سرد الأمثلة حول وجود التناقض

في مسألة ما في نفس المكان والزمان وتحت نفس الشروط، ولكننا سنشير هنا الى مثال واحد يسرده الكاتب ذاته في مكان آخر من الكتاب للتدليل على أن التطور لايتم بالضرورة بالقفزات بل قد يتم بشكل تدريجي:

«فالشمع ــ مثلاً ــ ترتفع حرارته أثناء عملية الانصهار، حتى اذا بلغت درجة معينة خفت فيه صلابة الشمع، و بدأ يلين و يسترخي بصورة تدريجية، مستقلة عن سائر الأشياء الأخرى، و يستدرج في حالة الليونة فلا هو بالصلب ولا هو بالسائل، حتى يستحيل مادة سائلة.(٢١)

فلا هو بالصلب ولا هو بالسائل! أليس هذا ظاهرة تشير للامكان في آن واحد ان يجتمع النفي والاثبات، السلب والايجاب، وجود أمر وعدمه، في عملية واحدة وفي نفس المكان والزمان؟ فهل الشمع في تلك الدرجة من الحرارة سائل؟ نعم وكلا. وهل الشمع في تلك الدرجة من الحرارة صلد؟ نعم وكلاً.))

* * *

ان عجبي لشديد من لوي عنق الحقيقة الذي يأباه السيد ماجد! فالشمع ياسيد ماجد لاهو بالسائل ولاهو بالصلد، وانما هو في حالة ثالثة وسيطة. فكيف تسنى لك ان تثبت انه لاسائل وسائل، وصلب وغير صلب؟!

واجد هنا حاجة الى ايضاح بعض مبادىء المنطق لنقف مع السيد ماجد على حقيقة المغالطة التي وقع فيها:

ان حالة الشمع بين السيولة والصلادة هي ضد ثالث لحالتي

السيولة والصلادة المتضادتين. وحينما يكون الشمع على هذه الحالة فهنا يجتمع نفيان على الشمع. النفي الأول انه ليس بسائل، والنفي الثاني انه ليس بصلد. وليس هنا أي اثبات الاّ للحالة الثالثة.
فمن أين جاء الناقد المحترم بالاثبات والنفي ؟!

ان شيئاً من الملاحظة الدقيقة تدعونا لشجب مثل هذه المغالطات والاستغناء عنها لاثبات نظرية تحمسنا لعمليتها وموضوعيتها !

ب ــ يقول الناقد: ((ويحاول الكاتب دحض الجدلية لأنها بحكم منطقها تقع في تناقض يستعصي عليها الخروج منه:

«... ان الطبيعة البشرية لايمكن أن توفق بين السلب والايجاب معاً، بل تشعر ذاتياً بالتعارض المطلق بينهما، والاّ فلماذا رفضت الماركسية مبدأ عدم التناقض، واعتقدت ببطلانه ؟! أليس ذلك لأنها آمنت بالتناقض، ولايسعها ان تؤمن بعدمه، مادامت آمنت بوجوده ؟! وهكذا نعرف ان مبدأ عدم التناقض هو المبدأ الأساسي العام، الذي لم يتجرد عنه التفكير البشري. حتى في لحظة التحمس للجدل والديالكتيك.

ان الماركسية بطبيعة الحال لم تؤمن بالتناقض بل شاهدته ودرسته في تطور الأفكار والمجتمعات والطبيعة. شاهدت ان كل شيء في حركة وتطور دائمين رغم ان بعض الظواهر تبدو جامدة. ولاحظت أيضاً بأن لاشكال الحركة المختلفة قوانينها المختلفة و بأن حركة المادة تكمن في الصراعات الموجودة في عالم المادة ذاتها. والقول أعلاه للكاتب بأن «الطبيعة البشرية تشعر ذاتياً بالتعارض المطلق» بين السلب والايجاب هو بذاته منطق جدلي. ان الجدلية

ترى هذا التناقض المطلق ولكنها ترى أيضاً بأن هناك وحدة بين السلب والايجاب فلا سلب بدون ايجاب ولاايجاب بدون سلب... والأول قد يتحول الى الثاني والعكس بالعكس.))(١٢)

١ــ ان الماركسية لم تشاهد التناقض في عالم الواقع، ولتقدم شاهداً واحداً على هذه المشاهدة، فحقائق الواقع لا تستبطن أي تناقض بالبداهة ولولا هذه البداهة لم يكن حظ البشرية سوى ان تركن الى ارتيابية وشك مطلق.

٢ــ ان الماركسية ياسيد ماجد لا ترى التعارض المطلق بين السلب والايجاب بل خالفت الموقف الطبيعي والفطري للعقل البشري، فادعت الوحدة والتلاحم والتعاصر بين السلب والايجاب!

ج ــ يقول السيد الناقد: ((فحتى الخط على الورقة شديد التعرج اذا ما نظرنا اليه بالمجهر الذي يرينا دقائق الكاربون المتناثرة والتي سطرناها بالقلم على الورق. فأين هو خطنا المستقيم اذن؟ ان الذهن لجأ اليه لكي يعبر بصورة تقريبية ونسبية عن العالم المادي. أليست المقولة الجدلية في هذه الحالة بأن الخط مستقيم ومتعرج في آن واحد تعبير صحيح عن واقع الأمر؟))(٢٣)

لامجال للمقولة الجدلية في هذا المثال كما في غيره، اذ ان الخط الذي نراه على الورقة خط متعرج في واقعه يبدو للعين المجردة بأنه خط مستقيم. فمع اختلاف شروط الرؤية يحكم على الخط الواحد بحكمين متضادين، ومثل هذه الأحكام يقبلها المنطق الميتافيزيقي

ولا تستبطن أي تناقض لبي، لكي تصاغ مقولة جدلية منها. اذ ان الديالكتيك يعني قيام التناقض والصراع بين النفي والاثبات داخل الحقيقة الواحدة في نفس الظروف الزمانية والمكانية ومع اتحاد الشروط والملابسات.

د ــ حاول الناقد المحترم ــ بدءاً من نهاية الصفحة (٤٩) حتى خاتمة المقال ــ ان يعرض من جديد مفاهيم المادية الجدلية حول المادة والفكر وجدليتها، دون أن يدافع عن النقود التي وجهتها ((فلسفتنا)) لمفاهيم الماركسية في هذا المجال. مشيراً في بعض الأحيان الى بعض تلك النقود، ليقفز عليها مسهباً في حديث أمجاد الفكر الماركسي.

ولا يسعنا هنا الاّ أن نشير الى نموذجين في هذا المجال:

النموذج الأول:

ما أشار اليه الناقد في ص٥١ ــ ٥٢، حيث نقل جزءً من نقد وجهته فلسفتنا للماركسية، دون أن يقدم شيئاً جديداً في معالجة هذا النقد، واليك النص الكامل كما جاء في فلسفتنا: ((فاذا تعني الماركسية بتطور المفهوم الذهني أو الحقيقة ديالكتيكياً طبقاً لتطور الواقع؟ فان كانت تعني بذلك ان نفس مفهومنا العلمي عن (اليورانيوم) يتطور تطوراً ديالكتيكياً وطبيعياً، تبعاً لتطور اليورانيوم نفسه، فيشع أشعته الخاصة، و يتحول في نهاية المطاف الى رصاص فهذا أقرب الى حديث الظرف والفكاهة، منه الى الحديث الفلسفي المعقول. وان أرادت الماركسية، ان الانسان يجب أن لاينظر الى

اليورانيوم، كعنصر جامد لايتحرك . بل يتابع سيره وحركته، و يكوّن مفهوماً عنه في كل مرحلة من مراحله فليس في ذلك موضع نقاش، ولايعني حركة ديالكتيكية في الحقائق والمفاهيم، فان كل مفهوم نكونه عن مرحلة معينة من مراحل تطور اليورانيوم ثابت ولايتطور ديالكتيكياً الى مفهوم آخر وإنما يضاف اليه مفهوم جديد، وفي نهاية المطاف نملك عدة من المفاهيم والحقائق الثابتة، يصور كل منها درجة خاصة من الواقع الموضوعي. فأين الجدل والديالكتيك في الفكر؟ وأين ذلك المفهوم الذي يتطور طبيعياً تبعاً لتطور الواقع الخارجي ؟!))(٢٤)

النموذج الثاني:

ينقل السيد ماجد نصاً عن فلسفتنا، و يعلق عليه واليك النص والتعليق:

((فالديالكتيك الذي يراد اجراؤه على الحقائق والمعارف البشرية ينطوي على تناقض فاضح وحكم صريح باعدام نفسه في كلا الحالتين. فهو اذا اعتبر حقيقة مطلقة انتقضت قواعده، واذا اعتبر حقيقة نسبية خاضعة للتطور والحركة بمقتضى تناقضاتها الداخلية فسوف تتغير هذه الحقيقة و يزول المنطق الديالكتيكي ...))(٢٥)

و يعلق السيد ماجد قائلاً: ((وليس في هذا أي شك! فالماركسية لا ترى في المادية الجدلية قة أبدية لكل ما سيتوصل اليه الفكر الانساني فهي أيضاً قابلة للتطوير والتغيير وحتى النقض في حالة اكتشاف نظرية جديدة تفسر الواقع الموضوعي بطريقة أعمق

وأكثر شمولاً. وهذا هو أحد أسرار حيويتها وانتصاراتها وتغلغلها في جميع حقول العلم سواء أقرّ بها بعض العلماء أو لم يقروا...))(٢٦)

* * *

في أي شيء لا تشك ياسيد ماجد؟

هل لا يتطرق الشك الى كون الماركسية تحكم على نفسها بالنفي؟ اذن فما فائدة ادعائها ان قانونها الجدلي قانون مفتوح وقابل للتطوير؟

ان ادعاء الماركسية بكونها ليست نظرية أبدية ونزوعها الى التواضع العلمي الذي يزعمه «السيد ماجد» لا يعالج المشكلة التي واجهتها بها فلسفتنا.

ثم ألم يكن من الانسجام مع سياق الفكر الماركسي ان لا ينفي السيد ماجد كل شكه في حقيقة كون الماركسية مدرسة منفتحة: مادامت حقائق الفكر بأسرها تستبطن التناقض الداخلي؟!

وبقي ان نشير أخيراً الى قوله: ((وكما قادت النظريات النسبية الى نبذ امكانية معرفة الواقع الموضوعي والى الشك المطلق قادت لينين الى شرح مفهوم الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة على أساس المادية الجدلية. وأشار الى ان الاعتراف بالواقع الموضوعي المستقل عن الذهن يقود بشكل أو بآخر الى الاعتراف بوجود الحقيقة المطلقة التي هي ذاتها الواقع الموضوعي الذي يحاول الانسان الوصول اليه واجتيازه. فالحقائق التي يتوصل اليها الأفراد نسبية ولكن الذهن البشري بمجموعه وتعاقب أجياله لانهاية لقدرته على التوصل الى مختلف جوانب الحقيقة الموضوعية.))(٢٧)

* * *

وهنا نود آن نلفت نظر السيد ماجد الى مايلي:

١ــ من أين استطاع لينين أن يثبت للذهن البشري قدرة لانهائية، فهل قام هذا الاثبات على أساس تجريبي؟ وكيف تكون للذهن البشري بمجموع أجياله قدرة لانهائية مادامت نشاطات الذهن البشري ومجمل الأفكار والصور الذهنية خاضعة لاشراطات الواقع المحدود ــ كما تزعم الماركسية ــ؟

٢ــ نريد أن نعرف، هل ان لينين كان مدركاً لوجود واقع موضوعي أم لا؟

فاذا كان لينين مدركاً لوجود هذا الواقع فهل كانت حقيقة ادراكه محكومة بقانون ان (الحقائق التي يتوصل اليها الأفراد نسبية) أم لا؟ فاذا كانت محكومة بنفس هذا القانون فهذا يعني: ان لينين لم يكن على يقين بموضوعية العالم الخارجي الذي تعامل معه ودافع عنه بوصفه داعية لفلسفة واقعية، وبهذا ينهار الأساس الفلسفي لواقعية الفلسفة الماركسية.

واذا كانت غير محكومة بهذا القانون فهذا يعني وجود حقائق يقينية ومطلقة ادركها لينين و بنى فلسفته الواقعية على أساسها!

وأخيراً نتمنى للأخ ماجد مزيداً من التقدم والنمو على طريق الكشف عن الحقيقة.

الهوامش

١— الغد، ص(٢٩).

٢— تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص(١٤١).

٣— الغد، ص(٣٠).

٤— الغد، ص(٣١).

٥— الغد، ص(٣١).

٦— وقد قنا بدراسة تفصيلية لمبادىء (بافلوف) في بحث شامل عن الادراك البشري. نأمل أن يرى النور.

٧— الغد، ص(٣٥).

٨— الأسس المنطقية للاستقراء، ص(٤٧٤).

٩— = = = = =.

١٠— فلسفتنا، ص(٨٩).

١١— الغد، ص(٣٦).

١٢— = ص(٣٧).

١٣— = ص(٣٧—٣٨).

١٤— = ص(٣٨—٣٩).

١٥— = ص(٣٩).

١٦— = ص(٤٠).

١٧— = ص(٤٠).

١٨— = ص(٤٣).

١٩— فلسفتنا، ص(١٠٣—١٠٤).

٢٠— الغد، ص(٤٣—٤٤).

٢١— = ص(٤٧).

٢٢— = ص(٤٨—٤٩).

٢٣— = ص(٤٩).

٢٤— فلسفتنا، ص(٢٤٢—٢٤٣).

٢٥— فلسفتنا، ص(١٩٤—١٩٥).

٢٦— الغد، ص(٥٤).

٢٧— = ص(٥٣).

الحاقة

اطلالة على مدرسة الشهيد الصدر الفلسفية

توطئة

حينما أزمع على الحديث عن الصدر يأسرني الشعور بالعرفان، وتسرح الأفكار بالمتعلم الصغير بين أرجاء عالم رحيب ملأها معلم جيلنا بآيات العلم، وتوّجها بأخلاقية الأفذاذ والتزامات الأنبياء والمصلحين.

واعتقادي ان السياحة الحرة والمنظمة في أرجاء مدرسة السيد الشهيد تتيح للباحث فرصة يستطيع من خلالها أن يوضح للعالم والتاريخ المضمون الحقيقي لبرامج المعلم الكبير بآفاقها ومفرداتها وهو كذلك ــ أي التفكير الحر المنظم ــ المنهج المنسجم مع طريقة تفكير الشهيد وهذا مايتبين لنا عبر هذا اللقاء الذي نحاول أن نسلط الضوء فيه على الملامح العامة لمدرسة السيد الصدر الفلسفية.

بدأ السيد الشهيد مع الفلسفة والمنطق منذ صباه وواكبهما وهما يواكبانه حتى استشهاده... كتب وأبدع فيهما خلال مراحل استغرقت أربعين عاماً من عمر حافل بالحركة ومتسم بالنبوغ

ولأجل أن تتضح الصورة الحقيقية لمدرسة و برنامج أصيل قدمه المعلم الشهيد... واستهدافاً للتعرف على ملامح الأصالة والعبقرية من خلال عطاء السيد الشهيد كان لزاماً أن نواكب الصدر وهو يبتدىء مع الفلسفة و يتفاعل مع تياراتها ونقف عنده وهو يحلل مدارسها ويحدد مواقع التهافت والفشل في معالجتها لننتهي معه وهو يبني معالم مدرسة لها خصائصها المتميزة وأفقها الخاص و يغني الفكر العقيدي الاسلامي بطرح جديد.

١ــ بدايات السيد الشهيد مع الفلسفة:

وتحدد هذه المرحلة زمنياً بالفترة منذ صباه حتى نهاية العقد الثالث من عمره رضوان الله عليه.

نشأ السيد الشهيد في بيئة علمية ذات رسالة، ولما يبلغ العقد الأول من عمره اطلع على عطاء هذه البيئة، وهضم مبادىء العلم فيها، فتفهم المنطق الأرسطي، وقواعد علم الكلام واطلع على تراث أهل البيت «ع» كذلك توجه للتعمق الأساسي في دراسة علم أصول الفقه. والمطلعون على البحث الأصولي يعرفون مقدار التلاقح الكبير بين علم الأصول والمنطق ونظريات الفلسفة. اذن، اتجاهات متعددة ــ لكل خصوصيته وتوجهه ــ كان لها تأثير على حركة الفلسفة في فكر الصدر.

لنلقي نظرة سريعة على خصوصيات هذه الاتجاهات:

أــ الاتجاه الأصولي:

تمثل بالجهد المتواصل والمبدع لعلماء الأصول في أبحاث فلسفة

اللغة أولاً وبالأساس المنطقي لتكوين العلم في مباحث القطع والظن ثانياً وبالبحوث الأصولية الأخرى التي لابسها الكثير من مباحث الفلسفة كموقع العقل العملي من التشريع ونظرية الوجود والانتزاع وما الى ذلك، وكان لعلماء الأصول دور كبير في تطوير هذه المباحث وتتويجها بنتائج يبقى فضلها مسجلاً لمدرسة علم الأصول.

وفي هذا الجو الحر عاش المعلم الشهيد وسجل نبوغاً تاريخياً لعلماء هذه المدرسة.

ب ـ اتجاه الفلاسفة المسلمين:

رغم التأثير الذي كان لأرسطو على فلاسفة الاسلام فان هناك اتجاهاً مستقلاً ومتميزاً نستطيع أن نسميه بـ(الفلسفة الاسلامية) التي تمثلت بجهود فلاسفة الاسلام على أساس التفكير الحر المجرد في قضايا الوجود والعالم، ومايتبعهما من أبحاث فرعية أخرى. عشق السيد الشهيد منذ شبابه فكر (صدرالدين الشيرازي) وتبنى نظريته في الحركة الجوهرية، وارتبط السيد الشهيد بالشيرازي واتجاهه الذي اتسم بالنبوغ والابداع وبالتحول الموفق في استيعاب المدرستين المشائية والاشراقية بأفق صدرالدين الكبير.

ج ـ اتجاه علم الكلام:

الذي تمثل بجهود المطلعين على أبحاث الفلسفة والذين حاولوا الدفاع عن العقيدة الاسلامية بسلاح المنطق والفلسفة.

د ــ الاتجاه الأرسطي:

أشرنا الى أن جهود الفلاسفة المسلمين ظفرت في بناء مدرسة تخصهم، واستطاعوا الى حد كبير أن يتخلصوا من تأثيرات فيلسوف اليونان الكبير.

ولكن بقي ارسطو في ــ هذا الوسط ــ عملاقاً بمنطقه وقياسه وتفسيره لأساس المعرفة البشرية والمعروف ان السيد الصدر بدأ حياته مع التأليف في كتاب ناقش المنطق الأرسطي خلاله ولم ير هذا الكتاب النور.

و يبدو من هذا آن الشهيد ابتدأ حياته مبكراً مع ارسطو وكانت بدايته ايذاناً بنزال طويل مع شيخ المناطقة.

هـ ــ اتجاه مدرسة أهل البيت:

مفردات هذا الاتجاه تتمثل بالتراث الروائي الضخم الذي تركه لنا أئمة هذه المدرسة كما يتمثل بالمواقف والرؤى التي طرحها رجال هذه المدرسة في تحديد وتوجيه البحث العقائدي.

والجدير بالذكر ان أهم خصائص هذه المدرسة كان رسالتها في الحياة وشعارها (البحث الفلسفي في خدمة قضايا الانسان) فنجد عزوفاً عن البحث العقيم وتوجهاً ملحوظاً لتطبيع البحث الفلسفي المشبع بمناخ اليونان المجرد بمناخ يقترب لخدمة قضايا الحياة البشرية. ضمن هذه التوجهات المختلفة طوى المعلم الشهيد بدايات حياته الفلسفية، وقد استطاع السيد الصدر تثبيت أساس نظرياته في مطلع العقد الثالث من عمره حيث تبلور لديه خلال هذا السن المبكر أفق مدرسة واضحة، وأفلح بعبقرية نادرة في تنقيح الأصول الفكرية لفلسفة سوف يطلق عليها بعد حين فلسفة الصدر.

وتجد أصول الشهيد الفكرية وابتكاراته مثبته خلال ماتبنى من نظريات في علم أصول الفقه.

٢ــ الصدر ناقد فلسفي:

في نهاية العقد الثالث من عمر المعلم الشهيد تفرغ لدراسة نظريات الفلسفة الحديثة فاحتك بديكارت، وكانت، وهيجل، والتقى بفكر هيوم وجون ستيوارت مل، والمناطقة الوضعيين وانكب على استيعاب الماركسية والمنطق الديالكتيكي.

وفي هذه المرحلة شرع السيد الشهيد في كتابة أول انتاجاته الفلسفية المنشورة، وكانت (فلسفتنا) كتابه الذي عرف به في الأوساط الاسلامية العالمية.

وعبر هذا الكتاب ناضل السيد الشهيد من أجل طرح منهج في دراسة العقيدة، وقارع مدارس التفكير ومناهج البحث غربية وشرقية، ليثبت من وراء كل هذا النضال الخط الإلهي في التفكير بقضايا العالم.

وبين دفات هذا الكتاب تلاحظ التتبع الواسع والنظم الفكري كما تجد الاجتهاد المبدع واللمحات المشيرة لمختارات الشهيد في نظرية الوجود والحركة، وتلاحظ القدرة الفائقة على تحديد مواطن ضعف الخصوم بروح الباحث الموضوعي. وتجدر الاشارة هنا الى أن معالجة الشهيد في فلسفتنا لأصول المعرفة البشرية تأثرت الى حد بعيد ارسطو المسيطر على المنطق.

ولم يقف الصدر كناقد عند حدود فلسفتنا التي كتبها للدفاع عن العقيدة وصد الهجمة الأجنبية على المبادىء والأفكار

الاسلامية، بل تستمر جركة الناقد الأصيل باتجاه اعادة النظر في عطاء التفكير الغربي ليغور في أعماق أضخم انتاج انتهى اليه المنطق الغربي، و يبدأ في فتح صفحة جديدة من تاريخ الفكر الاسلامي والتي أطلق عليها رحمه الله (مرحلة التصدير).

٣– مرحلة التصدير في فكر السيد الشهيد...

في بداية عقده الرابع توجه الشهيد لدراسة الأساس المنطقي لتكوين العلم دراسة شاملة ومستوعبة: نتائج هذه الدراسة بالذات كانت واضحة في فكر الشهيد خلال ماتبناه من نظرية في فهم أساس العلم والظن في البحث الأصولي.

انكب على دراسة البرهان الأرسطي، واطلع باستيعاب وعمق على نظريات المنطق الحديث في الاستقراء وأساسه المنطقي (حساب الاحتمال) فأوضح خلال الأسس المنطقية للاستقراء تهافت نظرية البرهان الأرسطية، كما عالج بنبوغ أخطاء التفكير الغربي في تفسيره لنظرية الاحتمال. وقدم بالتالي نظرية متكاملة في تفسير حساب الاحتمال أقام على أساسها بناء متكاملاً لفهم جديد لنظرية المعرفة البشرية بكامل تفاصيلها.

فثار على ارسطو في بيئة تقدس نظرية القياس الارسطية، وهضم قمة الانتاج الغربي واقفاً على نقاط الضعف في تفكير أساتذة المنطق الحديث أمثال راسل، وكينز، وأعطى للبشرية طرزاً جديداً من التفكير. قال وهو يؤدي مضمون رسالته في عصر العلم:

((أما ان يقبل العلم، و يقبل أساسه المنطقي والذي هو أساس الايمان، واما ان يرفض العلم والايمان...))

آخر ما كتبه في مجال الفلسفة...

عكف السيد الشهيد في أخريات أيامه على كتابة بحث مفصل ومنهجي لدراسة العقيدة الاسلامية وللسيد رأي في المنهج الكلامي ــ قال لي رحمه الله يوماً:

ان لدي اشكالاً أساسياً على التفكير الكلامي بأسره...

و يلوح لي ان المعلم الشهيد أراد لعلم الكلام روحاً ومنهجاً، روحه المعاصرة والرسالية ومنهجه البحث الموضوعي الحر بعيداً عن العقم الجدلي الذي أبتليت به أغلب الدراسات الكلامية. فهو مع منهج أهل البيت في تسخير الفلسفة لخدمة قضايا الانسان وهو مع الأفق الرحيب في مواكبة الأجيال، وحرية الفكر.

نظرة عامة لمدرسة المعلم الشهيد...

ماذا تعني المدرسة الفلسفية؟

المدرسة في الفلسفة تعني استقلالاً في التحقيق حول مشكلات الفلسفة وخروجاً بنتائج في نظرية المعرفة والوجود ــ وما الى ذلك

وللسيد الشهيد مدرسة مستقلة وأصيلة في عالم الفلسفة أغنت الفكر البشري بنتائج خصبة على صعيد نظرية المعرفة، كما أوضحت ذلك أبحاث ((الأسس المنطقية للاستقراء)).

ومدرسة غنية بالنتائج والآفاق والانسجام في نظرية الوجود كما نلاحظ ذلك عبر آرائه المبثوثة في ثنايا الأبحاث الأصولية.

وفوق كل ذلك فان السيد الشهيد فيلسوف متعدد الجوانب، فله في فلسفة التاريخ بحث ونظرية، وله في فلسفة اللغة نظام واجتهاد ورأي...

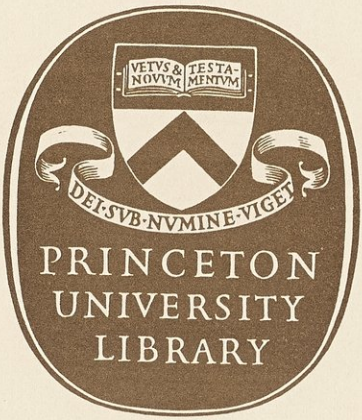
8774

يمثل هذا الكتيب في الاصل رداً على نقد، نشرته مجلة «الغد» الصادرة في لندن، وقد تناول كتاب فلسفتنا، تأليف المفكر الاسلامي الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر.

مركز النشر ـ مكتب الاعلام الاسلامي
مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي
حوزة علمية قم

٤٠ ريال

WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
JULY-AUG. 1992
We're Quality Bound


VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 059171080