الدرس الفلسفي عند معاصري فلاسفة الحكمة المتعالية محمد تقي مصباح انموذجا

اعداد

م. سجاد صالح شنيار

جامعة البصرة/كلية الاداب/قسم الفلسفة

1435هـ 2014م

المقدمة

يعد مصباح يزدي رقما مهما في المعادلة الفكرية المعاصرة، ومشروعا فلسفيا تجديديا يحفر في المنزاح والمتواري ويخترق مناطق التساؤل المهمشة؛ إذ شكل نصه حالة امتلاء معرفي واحاطة موسوعية لمجمل الحقول الفلسفية والمعرفية المطروحة، فشخصية اليزدي المعرفية كانت ملتقى روافد علمية متعددة بدءا من العلوم الدينية التي وقف على خرائطها المبنائية فقها واصولا ومنطقا وكلاما مرورا بالعلوم التجريبية من فيزياء وكيمياء ورياضيات انتهاءا بالعلوم المحضة الفلسفية التي شكلت ذروة انتاجه الفكري كالميتافيزيقا والالهيات العامة والخاصة والفلسفات المضافة... كما لم يقتصر مصباح على العلوم الرسمية المتعارفة وانما كانت له فتوحات فلسفية مهمة في مجال فلسفة الادارة والحقوق والسياسة وعلم المناهج والعرفان وفلسفة الاخلاق والانثربولوجيا الفلسفية.

واليزدي _مع هذا كله_ وضع حدودا دقيقة بين العلوم من حيث المناهج والمباني والمفاهيم، مما يشي بمنتج معرفي مكتنز وامتلاك واسع لادوات المعرفة ومناهج التاليف، وهو _في ضوء ذلك_ عمد الى التحقيق الفلسفي الرصين لاهم نصوص اعيان الدرس العقلي كالشيخ الرئيس وصدرا وصاحب الميزان، ووضع سلما لمرتادي البحث الفلسفي تعد متونه اليوم ركنا اساسيا في المكتبة الفلسفية، وهو مع كل ذلك يمتاز بالسبك المنهجي والغنى المعرفي والتأنق الاسلوبي، فما يلفت الباحث في اشتغال اليزدي النضوج البيداغوجي وطريقة العرض الفلسفي المبهر إذ يمتاز بقدرة مثيرة على تطويع النصوص وفك شفرتها الفلسفية، ومصباح وان كان يحسب _في المذهب الفلسفي_ من كبار منظري مدرسة الحكمة المتعالية والاتجاه الواقعي، الا انه لم يتوقف عند جغرافية معرفية منكفئة فنجد ان مسار الرؤية لديه انفتح على متون فلاسفة المشرق والمغرب، ما عبد له طريق القراءة الفلسفية المقارنة وسهلت له مشروع عولمة الفكر الفلسفي، فكانت له منازلات فلسفية قيمة مع آباء الفلسفة الغربية المعاصرة تستحق ان تُدَرّس في مجال النقد الفلسفي، لذا نجد انه من الصعوبة ان يتصنف اليزدي في نسق معرفي ويحجم مسار فلسفي، ما شكل اضافة فعلية وظاهرة واعدة بالدراسة والتحقيق. وهنا يستسلم الباحث لخطة اليزدي _في تنوع انتاجه الفلسفي_ الى ان يدون ويؤشر بصماته الفلسفية في كل علم على حده ليكتمل المشهد الفلسفي بفصوله المختلفة التي تشكل دراما الفلسفة المعاصرة.

١-حياته

اطل محمد تقي مصباح على عالم الدنيا عبر النافذة الزمنية لعام١٣١٣هـ. ش (١٩٣٤م)، أما اطلالته العلمية وتشكله الثقافي فكان عبر مدينة يزد العامرة والتي مهدت له مقدمات التحصيل العلمي ومستوى السطوح في الدراسات الدينية والتي ستكتمل نتائجها وتعطي ثمارها في حاضرة قم العلمية، إلا ان ما تخللت رحلته العلمية وتوسطت ما بين المقدمات والنتيجة فكانت محطة النجف الاشرف التي حط رحاله فيها في عام ١٣٣٠ هـ. ش (١٩٥١م)، ليقتات من ثمارها العلمية اليانعة ويحتمل من ينابيعها الثرة ما تكفية لرحلته اللاحقة الى حاضرة قم التي احتضنته تلميذا لا تكفيه هوامش العلوم ولا وديانها ويتأبى الا ان يرتقي سفوحها وينتهج متونها، فكان له ما اراد، بعد ان ارتوى ينابيع الفقه والاصول من نمير بحورها المعطاءة نظير (مرتضى الحائري اليزدي) و(حسين البروجردي) وغيرهم حتى وصل اعماقها واجتلب لالئها، واستسلمت روحه للنفحات القدسية للاخلاقي العارف محمد تقي بهجت، لتفتح له بابا للمعرفة اتشحت به مسيرته الفلسفية عبر مخرجاته العرفانية التي تجلت بطابع فلسفي انيق، الا ان قمة نضوجه المعرفي وتكون شخصيته الفلسفية والاخلاقية فكانت تحت منبر فيلسوف مفسر زمانه محمد حسين الطباطبائي، إذ فتح هذا الفيلسوف لمصباح ابواب العلم ورسم خريطته المستقبلية عبر الدروس العالية في الفلسفة والتفسير والاخلاق والتي امتدت لاكثر من عشرين عاما. كان لهذا الفيلسوف ولازالت نشاطات ثقافية وسياسية متعددة بالاضافة الى نشاطه الفكري والفلسفي المتعدد الجوانب والحيثيات والمتمثل بدروسه الفلسفية ومحاضراته في مدينة قم والتي مازالت مستمرة ومتواصلة الى يومنا هذا.(١)

٢- منهجه:

جعل التلميذ مباحث استاذه القرآنية والفلسفية مادة وهيولى تتلبس بصور مختلفة لتنتج بكل صورة ما يناسب مبدأها، فأعاد انتاج كل واحدة من هاتين المعرفتين بصورة مستقلة، واكتشف وجهات نظر جديدة شكلت اضافة مهمة لمجمل

الفكر الفلسفي والقرآني، فكان للدرس القرآني لهذا البحاثة اثر كبير في تشكيل الفكر الاسلامي المعاصر في الحوزات العلمية ثم في الساحة الاوسع وهي المجتمع الاسلامي، وفي ميدان الفلسفة فقد امتطى صهوة علومها وامسك بلجامها، فأعاد قراءة المنجز الفلسفي وفق رؤيته الخاصة فانصاعت له فروع الفلسفة المختلفة كالمنطق ومابعد الطبيعة، ونظرية المعرفة، وفلسفة السياسة، وفلسفة الاخلاق، وفلسفة الدين و.... وكانت له في كل باب أثار متعددة ونظريات خاصة، فكانت له حواشي وتعليقات على متون كبار الفلاسفة ومنظريها نظير نهاية الحكمة والهيات الشفاء وبرهان الشفاء واجزاء من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة والتي تعد رئة الفلسفة الاسلامية وشريانها النابض. وهنا لم تتوقف التجربة الفلسفية لمصباح على التهميش والتعليق وانما أسس لمنظومته الفلسفية والمعرفية الخاصة والتي كانت وفق الرؤية الاسلامية، فأسس لنظريات أسلامية في أهم الميادين الفكرية كنظرية المعرفة والالهيات والاديان وفلسفة الاخلاق، وفلسفة الحقوق وفلسفة السياسة، إذ أنه وظف كل أدواته المعرفية والفكرية للانتصار لمبادئه الايديولوجية تحت مظلة الرؤية الكونية الاسلامية. كما يمكن أن تسجل لصالح فلسفة مصباح وفكره التجديدي أهتمامه بتاريخ الفلسفة وأبداءه وجهات نظر خاصة في هذا المجال.(٢)

وفي أطار المشروع التجديدي لهذا البحاثة اهتمامه بالجانب البيداغوجي والذي يعد سمه خاصة في العرض الفكري لمصباح في طريقة تعليم الفلسفة، وهذا ما يظهر جليا في اسلوب السهل الممتنع في التبيين الفلسفي في كتابه "المنهج الجديد في تعليم الفلسفة" والذي ساهم في اتساع رقعة المتابعة الفلسفية، وعرض المسائل العقلية العويصة في اسلوب سلس ومبهر.

وكان من خصائص المنجز الفلسفي لمصباح التحليل الدقيق للمفاهيم والكلمات، والسعي للتبيين الواضح لمحل النزاع وقواعد فض الاشتباك بين العلوم، من خلال سعيه لحفظ الفكر واللغة الفلسفية من الاختلاط بالمعارف الاخرى، وهذا جزء من الوعي الفلسفي الذي اتسم به مشروعه فكان يرى أن الالتباس المفاهيمي والضبابية في صياغة الفكر الفلسفي سبب مهم في عرقلة أي مشروع تنظيري في الفلسفة، فكان لا يدخل ميدانا فلسفيا دون ان يعبد قبل ذلك طرقه المفاهيمية وصياغاته ليتسنى لأي باحث وقارئ كي يقف على ارض ثابتة.

وفي مجال النقد الفلسفي والتحقيق في النظريات والمباني لم يتوقف مصباح عند المدرسة الاسلامية وانما امتدت يده لمتون آباء الفلسفة الغربية لتمحصها وتحدد اشكالياتها وتختبر دعامتها الفلسفية، فتوقف طويلا مع الفلسفة والفكر الماركسي في كتابه المهم "الذود عن حصون الايدلوجية" الذي كان في وقته من ادق الاثار المكتوبة في نقض الفلسفة الماركسية ورد اصولها الديالكتيكية، وقد مهد له الدخول في ميدان النقد الفلسفي التأسيس للفلسفة المقارنة التي نجد تجلياتها في مجمل أثاره الفلسفية سيما "محاضرات في الايديولوجيا المقارنة".

ومن خلال هذه المؤهلات والمنجزات يرى بعض اصحاب النظر في الفلسفة الاسلامية ان تجديدات مصباح اكثر من نقده لبعض نظريات الفلاسفة، بل ينبغي القول ان من خلال القراءة الواعية لاسس الفلسفة المشائية والاشراقية والحكمة المتعالية وقسم من الفلسفة التجريبية والعلوم الانسانية الغربية قد اسس نظاما فلسفيا خاصا وواعدا. (٣)

٣- آثاره ومؤلفاته:

لقد توزع نشاط مصباح اليزدي الفكري والفلسفي على عدة جوانب كالتأليف، والقاء المحاضرات، والتدريس، الاشراف على مشاريع علمية، والمساهمة في انشاء مراكز علمية وبحثية متخصصة وخصوصا التي تعنى بالنشاطات الفلسفية. اما اهم مؤلفاته فهي كالاتي:

١-معرفة الله ٢-معرفة الكون ٣- معرفة الانسان ٤- معرفة السبيل ٥- معرفة الدليل ٦- معرفة القران (ج١-٢) ٧- الاخلاق في القران (٣ اجزاء) ٨- المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية ٩- الحقوق والسياسة في القران ١٠- تجلي القران في نهج البلاغة ١١- التوحيد في النظام العقائدي وفي النظام القيمي في الاسلام ١٢- دروس في العقيدة الاسلامية (ثلاثة اجزاء) ١٣-شرح برهان الشفاء (اربعة اجزاء) ١٤- شرح الهيات الشفاء لابن سينا (جزءان) ١٥- شرح الجزء الاول من الاسفار لصدر الدين الشيرازي (جزءان) ١٦- شرح الجزء الثامن من الاسفار الاربعة لصدر الدين الشيرازي

١٧- شرح نهاية الحكمة ١٨- تعليقة على نهاية الحكمة ١٩- المنهج الجديد في تعليم الفلسفة (جزءان) ٢٠- خلاصة عدة بحوث فلسفية ٢١- دروس في الفلسفة ٢٢- الايدلوجية المقارنة ٢٣- نقد لاصول الماركسية ٢٤- الذود عن حصون الايدلوجية ٢٥- في ضياء البارقة ٢٦- اصول المعارف الاسلامية ٢٧- حوار مبين حول الافكار الاساسية ٢٨- لقاء الله ٢٩- السائرون على درب الحبيب ٣٠- زاد المسير (جزءان) ٣١- الموعظة الخالدة (جزءان) ٣١- عظمة النجوى ٣٢- مواعظ الهية ٣٣- كأس من معين الكوثر ٣٤- اثارات وتحديات (جزءان) ٣٥- تعدد القراءات ٣٦- الدين والحرية ٣٧- كلمة حول فلسفة الاخلاق ٣٨- دروس في فلسفة الاخلاق ٣٩- فلسفة الاخلاق ٤٠- نقد ودراسة المذاب الاخلاقية ٤١- معرفة الذات لبنائها الجديد ٤٢- نحو بناء الذات ٤٣- على عتبة الحبيب ٤٤- ذكر الله ٤٥- السير الى الله ٤٦- اليك ٤٧- في البحث عن العرفان الاسلامي ٤٨- المتطلبات التمهيدية للادارة الاسلامية ٤٩- النظرية السياسية في الاسلام ٥٠- سلسة ابحاث الاسلام، السياسة، والحكومة ٥١- النظرية الحقوقية في الاسلام (جزءان) ٥٢- الشباب والمشاكل الفكرية ٥٣- في استقبال شمس الغرب ٥٤- اطلالة على الشاطىء ٥٥- تأملات في الحكمة والاشراق ٥٦- المرأة نصف الهيكل الاجتماعي(٤).

٤- اهم اراءه الفلسفية:

أ-نظرية المعرفة

لم يتخلف حقل الابستمولوجيا عن الركاب الفلسفي الذي اختطه هذا المحقق فقد فتح ابوابه بمفاتيح معدة ومنقحة سلفا وفق استراتيجيات بحثية رسمت خريطتها وحددت البؤر والمنطلقات فيها لتتكامل الرؤية وتنجز الاهداف. يتمتع الدرس الابستمولوجي لدى مصباح بالنضوج الرؤيوي فهو قد استفاد من الركام الفلسفي السابق في تحديد الملامح التصورية والتصديقية لهذا العلم عبر تحديد هوية العلم وانقساماته المتعددة الحيثيات ثم شرع بدراسة توصيفية لخصوصيات كل قسم منها، ولم يكتف بذلك إذ عمد الى تفكيك المبادئ التصورية والتصديقية عن بعضها البعض ليتضح المشهد المعرفي بخطوطه العريضة، ولم يجانب الطرح الفلسفي في قبول اصالة الحس (الظاهر والباطن) في باب التصورات واعطاء الاصالة والمحورية للعقل في باب التصديقات.

ويقدم مصباح نفسه ابستمولوجيا عندما يلج مبحث المفاهيم الكلية من خلال ابراز ملاك تترشح من خلاله ثلاثة اقسام من المفاهيم هي: الماهوية، والفلسفية، والمنطقية، ويتضمن هذا الملاك منطقة عمليات معرفية يترشح منها حصول وانتاج المفاهيم الماهوية من جهة، ومقارنية وقياسية المفاهيم الفلسفية، وذهنية محكي المفاهيم المنطقية من جهة اخرى. وتقرير ذلك: ان طريقة انتاج المفاهيم الفلسفية وانتزاعها يمر عبر بوابة المقارنة، في حين ترد المفاهيم الماهوية الى الذهن تلقائيا دون اشتغال معرفي، وتنأى المفاهيم المنطقية بنفسها عن عالم الخارج لتجعل من المفاهيم الواردة الى الذهن موادا لتشكلها فتعد خصوصيات لمفاهيمه وقضاياه(٥) وتقدم الاستاذ مصباح خطوة اخرى في بحث المفاهيم الكلية عندما شرع بتفكيك ثنائية المشترك اللفظي والمعنوي وبيان خصوصية كلا منهما ليعالج شرخا معرفيا زلت فيها اقدام بعض المدارس الفلسفية، فاستطاع _عبر هذا التفكيك_ ان يرد على الاسميين وغيرهم ممن وقعوا ضحية هذا الالتباس(٦)

كما نقب مصباح في الجذور المعرفية التي تؤسس للمفاهيم الفلسفية ووقعت يده مستندات معرفية تعيد نسب هذه المفاهيم الى العلوم الحضورية فعدها مبدأ لتلك المفاهيم وهنا تمتعت نظريته بالاتقان والقطع، بعيدا عن التداعيات المعرفية التي لازمت النظريات الاخرى (٧)

ويتجلى ابداعه صريحا في القضايا البديهية؛ اذ سعى الى تحليلها وارجاعها الى العلوم الحضورية ليتمكن بالتالي من تحقيق المطابقة بعد ان اشتغل الفكر الابستمولوجي طويلا في استقصاء روافد القضايا البديهية (٨) وان كانت معالجته هنا قد تلقفتها يد الرصد الفلسفي بالبحث والتدقيق فوجهت له انتقادات مختلفة.

كما قام مصباح _بعد ان بسط رؤيته المعرفية ونقحها_ بنقد ومنازلة الاراء الابستمولوجية لاهم الفلاسفة والمدارس الفلسفية التي لها صوت مسموع في المحافل الفكرية نظير: ديكارت وكانط وهيوم وجون لوك والاسميين والوضعية المنطقية والبرجماتية والماركسية.(٩)

ولم يتوقف مشروع النقد المعرفي لمصباح عند حدود المدارس الفلسفية الحديثة وانما عاد منقحا ومحاججا لاهم الاطروحات المعرفية لاجيال فلسفية تضرب في التاريخ عبر مسألة (امكان المعرفة) التي شكلت منعطفا فكريا لدى الشكاك والسفسطائيين التي ارجعها الى البداهة كنقطة تنتهي عندها المساجلات واللغط الفلسفي.

فادعاء عدم امكان المعرفة يتضمن العلم بها وهذا التزام بنقيض الدعوى، ويؤدي الى ان تقع جميع العلوم والمعارف في فخ النسبية. بل ان الاستدلال على ادعاء الخطأ في الادراكات الحسية والعقلية يستلزم بنفسه عدة علوم. واجاب عن هذه الشبهة جوابا حليا عندما عدّ ان صحة وخطأ الادراكات الحسية انما يثبت بمساعدة الادلة الفلسفية، وهذه الادلة بدورها مبنية على مجموعة من الادراكات العقلية التي لامجال للخطأ اليها، وبأي وجه لايمكن ان تقع محلا للشك والترديد، كما ان خطأ بعض الادراكات العقلية يوجب سراية احتمال الخطأ الى جميعها وفيه عودة الى السفسطة وخروج عن الفلسفة (١٠)

وفي باب اقسام المعرفة سار مصباح في ركاب الفلاسفة بتقسيمه للمعرفة الى: الحضورية والحصولية، وقال بامكانية تحول المعرفة الحضورية الى المعرفة الحصولية ومن ناحية اخرى قسم المعرفة الى المعرفة التصورية والتصديقية وانقسم كل منهما _بعد ذلك_ الى بديهي ونظري وتفصيل ذلك يطول في متون اليزدي.

الاحكام التحليلية والتركيبية:

لم يهمل المعجم الفلسفي لليزدي التطرق لمفهومين مفصليين في التشكيل الفلسفي للقضايا، الاول: القضية التحليلية: ويكون مفهوم الموضوع فيها مشتملا على مفهوم المحمول، وبعبارة اخرى فاننا نحصل على مفهوم المحمول من تحليل مفهوم الموضوع، والثاني: وتقع في مجموعته كل قضية فيما عدا الصورة الاولى، ويتحقق التصديق في القضايا التحليلية باتحاد الموضوع والمحمول ضرورة، وهو معنى آخر للبداهة، اما القضايا التركيبية فوقع فيها الكلام، إذ يوجد فيها اختلافان:

الاول: أكل القضايا التركيبية نظرية بنحو الموجبة الكلية، ام ان بعضها بديهي فتنخرم هذه الكلية؟.

الثاني: أتحتاج (كل) القضايا التركيبية الى التجربة بحيث تكون جميعا من القضايا المصطلح عليها بـ(البعدية) ام يوجد بينها قضايا مستغنية عن التجربة لتدخل في العلوم والمعارف البديهية؟

وسواء أكان مصدر هذه القضايا حضوريا او حصوليا فقد ارجع مصباح جميع العلوم والمعارف الى الاصول البديهية لتضمن صحتها و يقينيتها وحقيقتها، وعد المعارف الحضورية والمعارف البديهية طريقا لرفع الكثير من المشكلات التي تطرح في مبحث المعرفة الحقيقية ومناط الصدق والكذب.(١١)

ادوات المعرفة:

دخلت ادوات ووسائل المعرفة في مختبر الفحص الابستمولوجي لليزدي لمعرفة مدى اهليتها لنقل الحقيقة، أيقتصر نقل الحقيقة على مصدر واحد ام تتكامل المصادر وتتعاضد لنقل المدركات؟ اجاب اليزدي بالثاني فلا تعد ادوات المعرفة محددة بالحس، بل يعتقد ان للعقل والقلب المعارف المتعلقة بهما وهي مدركات كاشفة عن الحقيقة، فمعارف الانسان غير منحصرة بالادراكات الحاصلة عن طريق الحواس الظاهرية، بل توجد انواع اخرى من المعارف من جملتها: العلوم الشهودية، والحضورية، والوحيانية، والالهامية، وبعضها تختص بافراد خاصين دون غيرهم لتحقيقهم شروط المعرفة ورفعهم موانعها (١٢)

كذلك الواقعيات المادية قابلة للمعرفة التجريبية والواقعيات غير المادية قابلة للمعرفة العقلية وكلا النوعين من المعرفة تحتاج مقدارا ما الى الاصول العامة الميتافيزقية. والمعيار الفيصل لدى الاستاذ مصباح في تمييز الحقائق عن الاوهام والاخطاء هو الادراكات البديهية، بمعنى ان كل معرفة تقع في طريق البرهان العقلي وترجح في ميزان الاصول العامة العقلية والميتافيزيقية فهي صحيحة وحقيقية وكل معرفة لا تنطبق عليها الاصول المذكورة ستكون في خانة الخطأ.

بناء على ذلك فالمسائل الاساسية الداخلة في تشكيل الرؤية الكونية الميتافيزيقية قابلة للمعرفة العقلانية وتقبل الخضوع لمبانيها، وهذه المعارف ليست بادنى قيمة من المعارف التجريبية او العلمية. الا ان هناك انواع اخرى من الادراكات والمعارف كالوحي والالهام والشهود العرفاني على الرغم من قيمته العالية فله قيمة شخصية وغير قابلة للنقل والانتقال الى الاخرين بهذه الصورة. فالقضايا تقسم على بديهية ونظرية والقضايا البديهية بالمعنى الواقعي على فئتين:

١-بديهيات اولية فقط يكفي تصور موضوعها ومحمولها للحكم بصحتها.

٢ -الوجدانيات التي تؤخذ من العلوم الحضورية.

وفي سياق البديهيات الاولية ومطلق القضايا التحليلية لا تكون هناك حاجة فيها الى التجربة الحسية وتعد الاحمال الاولية ضمن هذه القائمة، وتتشارك الوجدانيات مع البديهية الاولية في عدم الحاجة الى التجربة، وتدخل في قائمتها القضايا التي لها دور في الحكاية عن وجود الصور الحسية.

وتبقى القضايا الوحيدة التي تحكي عن وجود المحسوسات الخارجية وصفاتها هي ما تحتاج الى التجربة الحسية ولكن بعنوان الشرط اللازم لا الكافي لان الحكم القطعي بوجود المحسوس الخاص يتوقف على البرهان العقلي.(١٣)

ب- علم الكلام:

يعد علم الكلام مرتعا خصبا للاشتغال الفلسفي كما هو محك خطير لاختبار مدى نضوج الادوات الفلسفية سيما عندما يتعلق الامر بمسائل من قبيل الذات الالهية وصفاتها، وهنا نجد اليزدي لا يتصنف بالفرز التقليدي للعلماء والمحققين في طريقة بسطه للمباحث الكلامية عندما نجده يعالج هذه المسائل في اطار تجديدي على صعيد الاجراء والمفاهيم، فعلم الكلام او العقائد _الذي هو الشق الثاني لمسائل الدين بعد فروعه او الاحكام العملية له_ يتكفل بالتحقيق في المباني العقدية للدين الاسلامي ويستدل عليها بالادلة والبراهين النقلية والعقلية، وهنا تكمن خطورة الطرح الكلامي على الفيلسوف، مصباح وفي ضوء الذهنية الفلسفية التي يتمتع بها توجه لمعالجة الاشكاليات الكلية في هذا العلم ومن ضمنها العلاقة بين اصول الدين وفروعه، او بالاصطلاح المعاصر لمصباح العلاقة بين الرؤية الكونية والايديولوجية، فالرؤية الكونية: هي مجموعة من المعتقدات والنظرات الكونية المتناسقة حول الكون والانسان والوجود بصورة عامة، اما الايديولوجية فهي مجموعة من الاراء الكلية المتناسقة حول سلوك الانسان وافعاله (١٤) وفي اطار التحديد الفلسفي لهذه العلاقة وبيان النسبة بين الرؤية الكونية والايدلوجية يرى مصباح انها ليست نظير العلاقة بين المعلول وعلته التامة ليكون هناك نحو من الضرورة والسنخية او العلاقة بين المشروط وشرطه الكافي الذي لا يحتاج معه المعلول الى شرط آخر لتحققه، وانما صورة النسبة هنا من قبيل علاقة المعلول بعلته الناقصة والمشروط بشرطه اللازم فلا مناص للايديولوجية من الرؤية الكونية لكن لا على نحو الكفاية الايجادية لها (١٥). وعندما ينزل مصباح من اطار التحديد الكلي للموضوع الى مسائله المحورية نراه يحدد مسائل الرؤية الكونية _والتي تشكل اصول الدين السماوي_ بثلاث وهي التوحيد والنبوة والمعاد، اما الاصول الاخرى كالعدل والامامة فهي تنشأ من تحليل المحاور الثلاث الأوَل، او هي من توابعها المترتبة عليها، فالاعتقاد بوجود الله هو الاصل الاول، والايمان بتوحيده هو الاصل الثاني، والاعتقاد بالنبوة هو اصل من اصول جميع الاديان، اما الاعتقاد بنبوة خاتم النبيين فهي اصل من اصول الدين الاسلامي يتفرع عن النبوة، والعدل _بعد ذلك_ يعد _لدى بعض علماء الشيعة_ اصلا مستقلا، يتفرع عن التوحيد، وتأتي الامامة لتعزز مقولة النبوة وتتفرع عنها (١٦).

والاصول الثلاثة الرئيسة _كما يرى مصباح_ تمثل الاجوبة الحاسمة عن الاسئلة الرئيسة التي يطرحها الانسان الواعي وهي:

١-من هو خالق الوجود ومبدأه؟ ٢-ماهو مصير الحياة؟ ٣-ماهو السبيل لمعرفة النظام الافضل للحياة؟ (١٧)

منهج علم الكلام:

لم يكن مصباح يوما في بحوثه بعيدا عن "الميتودولوجيا" او يخوض غمار أي علم دون تحديد مساره المنهجي الذي يستضيء به في بحث مساءله، فهو قد حدد منهج كل علم بحسب طبيعة موضوعه واشتراطاته الخاصة، فكان المنهج المتكفل بدراسة مسائل علم الكلام هو المنهج العقلي الذي يعتد بالاستدلالات العقلية كأداة لا محيص عنها في هذا الميدان، اذ ان مسائل علم الكلام خارجة عن ميدان العلوم التجريبية، لان نطاقها ينحصر بالظواهر المادية ولا تمتد ادواتها الى ما وراء ذلك، ويحجم المنهج التعبدي (المعرفة الدينية) عن التحقيق في هذه المسائل؛ لان المنهج التعبدي يشتغل على المعارف والمدركات التي يتوصل اليها بعد اثبات المحاور الثلاث الرئيسة في علم الكلام، فلابد ان نثبت النبوة اولا لتثبت نبوة النبي المعين بعد ذلك لتكون رسالته واحاديثه معتبرة ومحل دراسة، وقبل ذلك يجب اثبات وجود المرسل (اي الله تعالى) فلا يمكن ان نثبت من حديث الرسول نفسه وجود المرسل ونبوة الرسول ذاته.

اما الطريق او المنهج العرفاني والاشراقي فهو _على جلالة قدره_ لا يسوغ له الخوض في هذه المسائل ايضا؛ وذلك لعدة جهات: الاولى: ان مسائل علم الكلام الرئيسة تتشكل من مفاهيم ذهنية محضة، وهو ما لا يتفق مع عالم الشهود والعرفان، الثانية: ان المتلقي لكي يفهم المتن العرفاني والمكاشف لكي يعرض مشاهداته القلبية عبر الالفاظ يحتاج الى قدرة ذهنية وبيانية عالية لا يمكن تحصيلها دون المرور بجهود عقلية وفلسفية مظنية، وهو ما يتعسر على السواد الاعظم، مما يوقع في استخدام الفاظ متشابهة تكون عاملا خطيرا في الانحراف والضلال، الثالثة: ان الاعتقاد الناشئ بطريقة السير والسلوك العرفاني تعد من قبيل المعارف العملية التي تتوقف في اعتبارها وثبوتها على المسائل النظرية الثلاث للرؤية الكونية، فلابد قبل اعتماد هذا المنهج والسير والسلوك من معالجة هذه المسائل الاساسية. (١٨)

وفي ضوء ما تحصل يتصدر المنهج العقلي معالجة هذه المسائل الكبرى، فهو المنهج الوحيد القادر على بحث ودراسة واثبات مسائل علم الكلام، وهذا لا يعني الاستغناء عن سائر المدركات الاخرى في اثبات مساءله، إذ يمكن الاستفادة في الكثير من الاستدلالات العقلية من مقدمات يتوصل اليها عن طريق العلوم الحضورية او طريق الحس والتجربة، كما يمكن استحضار العلوم والمعارف التعبدية لعلاج المسائل الثانوية والمعتقدات الفرعية في علم الكلام والتي يستدل على اثباتها بالكتاب والسنة. (١٩) وهنا قد رسم مصباح طريق التعاطي مع اخطر الاشكاليات الكلامية عبر تحييد المناهج الاخرى غير العقلية وترتيب خارطة الاولويات المنهجية للعبور بسلام عبر صراط المسائل الكلامية الشائك.

ج-الميتافيزيقا:

يطرق مصباح هذا الباب من ابواب الفلسفة ويدخل الى جوهرها الاصلي الذي تعد المباحث الاخرى _كالفلسفات المضافة_ توابع له وظلال، وهنا وفي هذا الميدان تتبين الكفاءة الفلسفية للباحث ومقدار التجرد الذهني الذي يعطي ثماره على مجمل الرؤية الفلسفية، فالخلل في هذا الباب يعد خللا استراتيجيا ينسحب على كل المشروع الفلسفي ويغير مساره.
اولا: الميتافيزيقا لغة واصطلاحا: طردا للظلال والشحنات الدلالية التي لحقت بهذا المفهوم يحاول مصباح تجليته وتبيينه، إذ يرد (الميتافيزيقي) _عادة_ في قبال (العلمي) وحقيقة هذا اللفظ في الجذر اللغوي تعود نسبا للاصل اليوناني (متاتافوسيكا)، وبعد حذف حرف الاضافة (تا) وتبديل (الفوسيكا) الى (فيزيقا) اصبحت (الميتافيزيقا) وقد ترجمت لـ(ما بعد الطبيعة) في العربية.

وينبغي الالتفات الى ان ادبيات الفلسفة تؤشر الى ان هذا اللفظ كان في البدء اسما لأحد مدونات ارسطو، إذ يأتي فيه هذا البحث _من حيث الترتيب_ بعد كتاب الطبيعة، ويدور الحديث فيه عن (الامور العامة للوجود) التي هي مجموعة مواضيع يطلق عليها _في العصر الاسلامي_ اسم (الامور العامة)، ويؤكد آخرون ان (ماقبل الطبيعة) ايضا من اسماء هذا المبحث في العصر الاسلامي.

الا ان محل الاشتباه الحقيقي كان نتيجة توهم الاشتراك اللفظي بين (ماوراء) و (ما بعد) الطبيعة الذي نشأ _في اللغة اليونانية_ من وضع (تراسفيزيك) _وهي بمعنى ما وراء الطبيعة_ محل كلمة (الميتافيزيقا) ومسوغ هذا الاطلاق في الفلسفة القديمة من باب تسمية الكل وارادة الجزء، إذ يجري البحث في الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) عن الله والمجردات ايضا او (ماوراء الطبيعة).(٢٠)

وهنا وبعد هذا التنقيب في الجذر اللغوي نعرج على المعنى الاصطلاحي للميتافيزيقا الذي هو: اسم لمجموعة من المسائل العقلية النظرية التي تشكل جانبا من الفلسفة (بالاصطلاح العام) وهذا التعريف هو تخصيص للفلسفة بالميتافيزيقا، جاء نتيجة دفع الوضعيين هذا المبحث في خانة (الامور غير العلمية) بحجة ان مساءله غير قابلة للاثبات الحسي التجريبي، وقد مهد (كانت) الطريق لهم قبل ذلك عندما عد العقل النظري غير قادر على اثبات هذا النوع من المسائل، التي اطلق عليها (الديالكتيكية) او (جدلية الطرفين).(٢١)

ثانيا: الاراء الميتافيزيقية لمصباح اليزدي:

١-ان موضوع الميتافيزيقا الذي تدور في فلكه مساءلها _وهو الموجود_ بديهي من حيث المفهوم، وشاهد ذلك انعكاس المعلومات الحضورية في الذهن بصورة هليات بسيطة. (٢٢)

٢-انحلت مع مصباح اشكالية تعدد نسبة الوجود التي وقع فيها المتكلمين وتقرير هذه الشبهة: ان الوجود اذا نسب الى شيء كان له معنى ذلك الشيء، وبالتالي فلايمكن نسبته الى الله والى المخلوقات بمعنى واحد. بل ادعى بعض المحسوبين على الفلسفة ان للوجود معنيين: احدهما يختص بالله، والاخر مشترك بين المخلوقات. وعادة اليزدي ان يرجع الى اصل الاشكالية ويحدد نسبها الفلسفي وقد توصل الى ان منشأ هذه الشبهة هو الخلط بين المفهوم والمصداق، فمصداق الوجود عند الله _كما يرى هؤلاء_ يختلف عن مصداقه في المخلوقات. كما يمكن ان يكون منشؤها _بحسب مصباح ايضا_ الخلط بين المفاهيم الماهوية والفلسفية، فالاشتراك في مفهوم فلسفي _كما توهموا_ لايعني الوحدة الماهوية بين موارده. وهذا رفع دقيق للشبهة من جذورها.(٢٣)

٣-ان مفهوم الوجود لديه من قبيل المشترك المعنوي لا اللفظي، ناقضا على اللفظي لزومه ان تصبح الهليات البسيطة من قبيل الحمل الاولي والبديهي، وان تصبح معرفة الموضوع والمحمول متساوية. وفيه شرخ واضح لمبادئ الفلسفة (٢٤).

٤-نقض على نظرية الاشتراك اللفظي نقضا يوقعها بمحذور نفي الوجود الالهي عندما اثبت ان من لوازم هذا القول ان يكون الوجود المنسوب لله تعالى من مصاديق نقيض الوجود المنسوب للممكنات، اي هو من مصاديق العدم. إذ لا يكون للوجود المنسوب للممكنات غيرٌ سوى العدم، وحسبك في هذا اشكال(٢٥).

٥-شخص الحقيقة الفلسفية للوجود الرابط في القضايا، ونفى عنه الاستقلال الانطولوجي، معللا ذلك بأن الاحكام الفلسفية لا تستنتج من الاحكام المنطقية(٢٦).

٦-توسعت مع مصباح منطقة الوجود بالاصطلاح الفلسفي لتشمل الواقع بكل شؤونه: الذوات والاحداث والحالات، والحال انه عندما ينعكس الواقع الخارجي في الذهن بصورة قضية ما فان مفهوم موجود يكون محمولها، ولا مجال هنا لأن تلاحظ الجهات الادبية(٢٧).

٧-ان اصل الواقع العيني بديهي وغير قابل للانكار نظير: اصل العلم، فلا طريق للسفسطة هنا و الدخول في دوامة الجدل المدور في ضوء هذا الاتجاه(٢٨).

٨-التسليم الفلسفي بوجود الموجودات الخارجية الاخرى غير الذات المدركة، وسلوك الناس جميعا حاكٍ عن التسليم بهذا الامر، وهو مطلب تتشارك به الابستمولوجيا والانطولوجيا. التصنيف والتبويب الحصري لمدارس انكار الواقع، عندما صنفها الى خمسة اصناف على بابين هما: باب انكار مطلق الواقع، وباب انكار واقعيات محددة، مثيل: القول بانحصار الوجود في "انا المدرك"، او انحصاره في "افراد الانسان"، او القول بانكار "الوجود المادي"، او القول بانكار "الوجود غير المادي" (٢٩)

٩- ان منشأ الاعتقاد ببديهية الواقع العيني هو "العلم الحضوري" بالامور الوجدانية إذ يستفاد منها "قضية مهملة" مفادها وجود الواقع في الجملة(٣٠)
١٠-ان صورة الاعتقاد بالواقع المادي من القضايا "القريبة الى البديهة"، يدركها الانسان _بدءا_ بصورة ارتكازية بناءا على استدلال نصف واع، ثم يكتسب بعد ذلك الاستدلال الفلسفي الدقيق والعلم الواعي المضاعف بمضمونها. وان صورة الاستدلال على الواقعيات المادية _بوضوح فلسفي_ انها ظاهرة معلولة لعلة ما، وهذه العلة اما ان تكون "انا المدرك" او موجود خارج عن ذاتي، ولكني لست علتها، اذن علتها موجود في الخارج.(٣١)
١١- ان طريقة الحصول على المفهوم الماهوي ومفهوم الوجود يكون عبر الاتصال بالواقعيات الخارجية ليتم ارتسام هذه المفاهيم بطريق انعكاسها في صفحة الذهن. لقد اكتفى الفلاسفة بالقول ان مفهوم الوجود من المفاهيم العامة البديهية.(٣٢)
١٢- استقر رأي المحققين من الفلاسفة _بضميمة اليزدي_ في نحو وجود الكلي الطبيعي في الخارج، وانه موجود بواسطة وجود افراده، خلافا لآراء ضعيفة.(٣٣)
١٣- ثبت لمصباح تبعا للفارابي ان التشخص بالوجود لا العوارض المشخصة فهو لازم ذاتي للوجود، في حين ان العوارض علامات وامارات التشخص.(٣٤)
١٤- وظف مصباح الحالات الوجدانية شاهدا في بيان كيفية تعرف الذهن على مفهوم الوجود، فالذهن يلتفت الى ظهور وذهاب الحالات النفسانية فينتزع منها مفهومي الوجود والعدم، والكلام هو هو في سائر المفاهيم الفلسفية المزدوجة.(٣٥)
١٥- في ضوء الامتلاء الفكري لمصباح عمد الى حلول ابستمي_فلسفية، في صدد تعرف الذهن على الماهيات البسيطة، التي تحصل بوساطة انعكاس مفهومها في العقل، كما ان لها جهة انفعالية تشبه مايحدث في مورد الصور الخيالية.(٣٦)
١٦- خرق مصباح جدار المشهور الفلسفي عندما خالف مقولة: ان الماهيات تعرف بالتحليلات الذهنية وتشخيص الجهات الذاتية من الجهات العرضية للحصول على الاجناس والفصول. فهذا البيان _على فرض صدقه_ انما ينطبق على الماهيات المركبة دون البسيطة.(٣٧)
١٧- حدد مصباح للماهية اصطلاحين احدهما يدخل في دائرة الاخر، والمقصود في بحث اصالة الوجود ذو الدائرة الاخص، وتسمى ايضا الماهية بالحمل الشايع.(٣٨)
١٨- المقصود بـ(الاصالة) في ادبيات مصباح: كون الواقع العيني مصداقا بالذات للوجود، وهو معنى كونه اصيلا، في حين انه مصداق بالعرض للماهية، فالمفهوم الماهوي يحكي عن حدود الواقع ويحمل عليه بالعرض لاعتبارية الماهية.(٣٩)
١٩- ان مفهوم الوجود تصوريا: مفهوم بسيط وعام، ويتخصص باضافته الى الماهيات المختلفة. وليس فيه اي لون من التركيب ولايتصور له جنس ولافصل، ولايصبح هو جنسا او فصلا لماهية من الماهيات. وهو كلي مشكك لايتساوى صدقه على الموجودات المختلفة.(٤٠)
٢٠- يعترف مصباح بالتشكيك في حقيقة الوجود وهو مايطلق عليه بالتشكيك الخاصي وميزته ان لا يكون هناك موجودان مستقلان عن بعضهما، وانما يكون احدهما من مراتب الاخر.(٤١)
٢١- ان حقيقة التركيب الموجود من (ماهية + وجود) هو تركيب تحليلي ذهني لا يرتقي الى مرتبة العيني الخارجي.(٤٢)
٢٢- ان كل موجود بسيط لايقبل التجزئة، مثل الله تعالى والمجردات، فله وجود واحد، ولامجال لفرض الكثرة في ذاته.(٤٣)
٢٣- ان اثبات وحدة العالم الانطولوجية بمعنى الوحدة الاتصالية بين جميع الموجودات الطبيعية متوقف ضرورة على ابطال الخلاء المحض، واثباتها بمعنى ان له روح واحد او له صورة عقلية واحدة امر تابع ومتوقف على البرهان، اما وحدة النظام في العالم الطبيعي فامر يمكن ان يستساغ، بشريطة ان لا تعد بمعنى الوحدة الحقيقية لاجزاء العالم.(٤٤)
٢٤- ان اشتراك الدليل بين الوحدة التشكيكية والوحدة المفهومية للوجود _بانها كاشفة عن حيثية عينية مشتركة بين جميع الواقعيات العينية_ امر قابل للمناقشة والاخذ والرد.(٤٥)

كما ان مقولة التشكيك الخاصي _دليليا_ هي مقتضى القول بان وجود المعلول عين الربط بعلته المانحة للوجود، وهو مقتضى القول بالتشكيك الخاصي بين المعلولات وعللها الموجدة لها، اما الكلام في المعلولات الواقعة في رتبة وجودية واحدة فلابد من اعتبارها متباينة بتمام وجودها البسيط.(٤٦)

٢٥- ان حد (المعلول) _فلسفيا _بحسب مصباح_ هو: الموجود المتعلق بموجود اخر لا يتحقق دون وجوده ويسمى طرف التعلق الاخر بـ(العلة) ولها اصطلاح اخص لتكون ذلك الموجود الكافي لتحقق موجود اخر، ويكون ووجود المعلول ضروريا بواسطته.(٤٧)

٢٦- ان العلية مفهوم اضافي يتحقق بطرفين هما العلة والمعلول، ولا ينفي ان يكون الشيء في حال كونه علة لشيء معلولا لشيء اخر والعكس مثله، كما قد يكون احد الاشخاص ابا بالنسبة لفرد خاص وابنا بالنسبة لفرد اخر، وفي نفس سياق العلية حدد مصباح حقيقة مفهوم العلة والمعلول وانهما من المعقولات الثانية الفلسفية، إذ لا تشكل العلية و المعلولية ماهية موجود من الموجودات بالاستقلال.(٤٨)

٢٧- ان الانسان يستنبط من عالمه الصغير (النفس) مصداق العلة والمعلول بواسطة العلم الحضوري، فينتزع من خلال مايجري في باطنه مفهوم العلة والمعلول، ثم يعممهما على سائر الموجودات.(٤٩)

٢٨- انفرج مفهوم العلة مع مصباح الى اقسام رئيسة وهي: تامة وناقصة، ومركبة وبسيطة، ومباشرة وغير مباشرة، وبديلة ومنحصرة، وحقيقية ومعدة، وداخلية وخارجية.(٥٠)

٢٩- عمد مصباح _مستعينا بالجهاز المفاهيمي الفلسفي_ الى تحديد مفاهيم التأثر بين الموجودات، فحدد (المقتضي) او السبب: بالاثر الذي يحدثه موجود بآخر في حالة خاصة او وضع معين، في حين سميت تلك الحالة الخاصة بـ(الشرط) كما تطلق لفظة الشرط _احيانا_ لتدل على الشيء الذي يؤدي الى ظهور تلك الحالة الخاصة. أما عدم المانع _بنفس السياق التعريفي_ فهو نفي ما يمنع وقوع التأثير بين الطرفين ويعنون بـ(الشرط العدمي) ايضا. اما في حال ضرورة توفر الحالة الخاصة في الفاعل فانها تحمل عنوان (شرط فاعلية الفاعل)، وان لزم توفرها في المادة التي يتم التأثير فيها سميت (شرط قابلية القابل).(٥١)

٣٠- ان العلة المادية والعلة الصورية هما نفس المادة والصورة في المركبات الجسمانية، فعند ما تنسبان الى المجموع يطلق عليهما اسم العلة، بلحاظ ان كلا منهما مؤثر في وجود الكل.(٥٢)

٣١- استمرارا بوظيفته في رسم خريطة المفاهيم حدد مصباح مفهوم العلة الفاعلية بحسب الحقول المعرفية فهي ميتافيزيقيا: منشأ وجود المعلول،وفي الطبيعيات: منشأ الحركة والتغير في الاجسام، وفي الالهيات: منشأ الوجود، ويسمى الفاعل الذي لايحتاج في وجوده الى فاعل اخر بـ(الفاعل الحق).(٥٣)

٣٢- ان العلة الغائية حملت على عاتقها الهدف او الدافع الذي يحمل الفاعل على انجاز عمله وتحقيق مراداته.(٥٤)

٣٣- ان الصبغة التي تحملها العلية عقلية ميتافيزيقية، لا يعثر عليها في طريق التجربة والمادة. بل حتى وان وقعت في طريق التجربة فلا تعتمد الا اذا كانت مخرجاتها التي هي موضوع التجربة امرا يقينيا، ومعرفتها الدقيقة امرا ميسورا. هذا ولا يتم الاثبات اليقيني لهذين الموضوعين الا بالتسليم باصل العلية وقوانينه الفرعية، فنعود القهقرى الى الميتافيزيقا.(٥٥)

٣٤- يخطئ _بحسب مصباح_ من يعتقد انه يستطيع ان يثبت اي قانون كلي وقطعي، بمقدمات حسية فقط، نظير: من يعتبر العلية بمعنى تقارن الظواهر او تعاقبها، وكذا من لهم ميول وضعية، فحدود الحس هي الجزئيات.(٥٦)

٣٥- نعم. يمكن _لدى مصباح_ ادراك وجود الموجود المعلول والمتعلق في الجملة بواسطة العلم الحضوري، وبالتركيب بين مفاد هذه القضية ومفاد القضية السابقة (فقرة رقم ٣٤) نحصل على هذا المضمون: (ان المعلولات في الخارج تحتاج الى علة) لكن ايا من هاتين القضيتين لا تستطيع ان تعين مصاديق العلة والمعلول. (٥٧)

٣٦- ان موضوع اصل العلية وقطب مسائلها هو (الموجود الممكن) لا مطلق الموجود، إذ ان كل موجود ذي ماهية محتاج الى علة، وان تقدم زمانا دفعا لتوهم المتكلمون.(٥٨)

٣٧- ان ملاك الاحتياج الى العلة هو (الفقر الوجودي) في المعلول، إذ ان موضوع العلية هو (الموجود الفقير)، وهذا ما ينسجم بخط مستقيم ولا يتقاطع مع اصالة الوجود، والفقر، والتعلق للموجود المعلول، فهو امر ذاتي له يرفض التخلف.(٥٩)

٣٨- ينقسم الوجود العيني _عند مصباح وغيره_ الى قسمين: مستقل ورابط، وللعلة استقلال نسبي بلحاظ معلولها، وينحصر الوجود المستقل المطلق في الله سبحانه وتعالى.(٦٠)
٣٩- ان علاقة العلية مختصة بالعلة الموجدة _دفعا للمعدة_ ومعلولها، ومصداق هذه السببية اما يكتشف بالعلم الحضوري _كما في علية النفس للارادة_، واما ان يظهر بواسطة البرهان العقلي المحض. ويبقى للعلل المعدة _السائدة بين الموجودات المادية_ ان تشخص بواسطة التجارب الشخصية.(٦١)
٤٠- ان ابرز صفة ذاتية للمعلول هي الضعف الوجودي والحاجة نظير: المحدودية في الزمان والمكان وقبول التغيير والحركة والفناء، ويأتي الامتياز النسبي في العلة الموجدة في شدة مرتبتها الوجودية بلحاظ معلولها، وصعودا نحو علة العلل يكون الامتياز بعدم تناهي مرتبتها الوجودية. (٦٢)
٤١- لا يذهب مصباح _خلافا لديكارت_ الى ان ادراك علاقة العلية امر فطري مغروس في اعماق العقل الانساني، بل الفطرية تلحق هذا الادراك بمعنى كونه ارتكازيا وقريبا من حد البداهة. (٦٣)
٤٢- بعد ما قطع الطريق على فهم العلية بمعنى التقارن او التعاقب او التلازم وفند مقولاتها استدل مصباح بمسار يكشف عن العلية بين الظواهر بواسطة السيطرة على ظروف وجود كل ظاهرة وتغييرها، ودراسة نتائج تلك التغييرات.(٦٤)
٤٣- اعتذر مصباح عن القوانين التجريبية كونها لا تتمتع باليقين الفلسفي المعتمد لاسباب أ-ان النتيجة المرجوة من التجارب هي معرفة العلل الناقصة فقط، دون معرفة كل العوامل والظروف المؤثرة في وجود الظاهرة بشكل يقيني. ب- لا يمكن للتجريبي نفي احتمال تأثير امر غير معروف خارج السيطرة ولذا فان القوانين التجريبية لايمكن عدها يقينية بتمام معنى الكلمة. ج. لو سلمنا معكم _جدلا_ باكتشاف العلة المنحصرة للظاهرة المادية باليقين، الا ان ذلك لا يحسب للتجربة إذ لا سبيل لها الى نفي البديل في ظروف اخرى. د. لنفترض ان تكون جميع العوامل والظروف المادية اللازمة لوجود ظاهرة ما وبصورة منحصرة قابلة للمعرفة، فانه لا يلزم من ذلك نفي العامل الماورائي، إذ انه خارج دائرة التجربة، ولا يثبت وجوده او عدمه الا بالبرهان العقلي.(٦٥)
٤٤- ان النقائص التي تكتنف الاسلوب التجريبي لاتمنع من حصول اليقين _بدرجة ما_ بوجود علاقة العلية بين الماديات، إذ اليد مبسوطة في اثبات العلل الناقصة عن طريق التجربة، وهذا المقدار كاف للعلم بوجود علاقة العلية بين الماديات.(٦٦)
٤٥- اراؤه ومتبنياته في (السنخية) واحكامها: وهي _بحسب مصباح_ حالة خاصة من التوافق الوجودي بين العلة والمعلول،ومن صفاتها أ.انها _في مورد العلل المانحة للوجود_ تدل على امتلاك العلة الكمال الوجودي للمعلول في مرتبة ارفع واعلى. ب. انها لا تمتد لتشمل العلل المادية والاعدادية؛ إذ انها لا تهب المعلول وجوده، نعم. يمكن ان تدخل ضمنا بقاعدة: (ان كل شيء مادي لايستطيع ان يصبح علة لكل لون من الوان التغيير والحركة)، اذن _ونتيجة لذلك_ لابد ان يكون هناك نوع من السنخية بينها (العلل الناقصة) وبينه (المعلول). ج. ان القول بوجود السنخية بين العلل المفيضة ومعلولاتها لا يعني التسانخ والتشارك حتى في النقائص المعلولية، بل ان مبدأ السنخية ينص على: (ان العلة اذا كان لها سنخ واحد من الكمالات الوجودية فحسب فان المعلول الذي يصدر منها يكون له نفس السنخ من ذلك الكمال في مرتبة انزل واخفض). (٦٧)
٤٦- نظريته في قاعدة (الواحد لا يصدر عنه الا واحد): أ. ان هذه القاعدة _مع الاستناد الى اصل السنخية_ تكون مختصة بالعلل المانحة للوجود لتشمل _ايضا_ الواحد النوعي. ب. ان الموجود الذي هو عين الوحدة والبساطة يتمتع بانواع من الكمالات الوجودية او بها جميعا لا يقع مصداقا لهذه القاعدة. ج. لا تنخرم هذه القاعدة ولا تتنافى مع تعدد المعلولات الواقعة في طول بعضها بحيث ان كل واحد منها معلول للاخر. د. ان العلل المركبة وان انتجت معلولا واحدا فلا يشكل شرخا في حاق القاعدة _بحسب مصباح_ لما تقدم. هـ. يحيل مصباح _بالبداهة العقلية_ صدور المعلول الشخصي من عدة علل تامة، لانها ان كانت جميعا مؤثرة فيلزم منه تعدد المعلول، وان كان بعضها مؤثرا دون البعض الاخر فلازم ذلك تخلف المعلول عن علته التامة. و. ان هذه القاعدة _مثيل نظيرتها السابقة_ لاتجري في العلل المادية والمعدة، ومن هنا فان تعدد مثل هذه العلل او وحدتها لايمكن اصطياده الا بوساطة التجربة (٦٨).
٤٧- في سياق استحالة التصادم العلي، يحيل العقل تحول المعلول لعلة ما الى علة لنفس تلك الجهة، فيصبح المعلول علة والعلة معلولا مع اشتراك الجهة، _وبعبارة اخرى_فالدور في العلل مستحيل، نعم. يساغ ذلك في حالين: الاول: اذا كان

الموجود علة اعدادية لشيء ثم يحتاج اليه في زمان لاحق. الثاني: ان يكون هناك فرد من ماهية وهو علة لوجود شيء معين ثم يكون هذا الشيء علة لوجود فرد اخر من نفس تلك الماهية، مثال ذلك ان تكون الحرارة علة لوجود النار، ثم تتحول هذه النار علة لوجود حرارة اخرى. اما التسلسل العلي فهو: ترتب امور لامتناهية، وهو مستحيل _فلسفيا_ اذا كانت حلقاته ذات ترتب حقيقي واجتماع في الوجود(٦٩).

٤٨- تبويب مصباح وقراءته للفعل الاختياري واشتراطاته: ان حقيقة الفعل الاختياري ان لا يتم دون علم الفاعل ورغبته. وصور علم الفاعل وارادته ان تكون (عين ذاته او من لوازمها او من العوارض المفارقة للذات). اما متعلق ارادة الفاعل المختار فهي: اولا: في حال كونه فاقدا لبعض الكمالات تكون حركته نحوها فالشوق للوصول الى الكمالات يصبح منشأ صدور الفعل منه، كما في النفوس الحيوانية والانسانية.. ثانيا: اذا كان واجدا لجميع الكمالات بالذات فان اثار كماله تصبح مورد ارادته بالتبع، ويكون الحب للكمال الموجود منشأ لانجاز الفعل الاختياري، كما في المجردات التامة(٧٠)

٤٩- العلة الغائية والمحركية نحو الفعل برؤية اليزدي: ان الفعل الاختياري لايتم من دون تصديق بمطلوبية نتيجته نحو الفعل، لكن _وبغرض تهذيب مفهوم الغاية وترشيده_ يشير مصباح الى الاشتراك اللفظي في الغاية بين المعنى المعتمد هنا ومعنى "ماتنتهي اليه الحركة" الخارج عن المراد. ويخالف مصباح يزدي مشهور الفلاسفة في تشخيص حقيقة العلة الغائية، فهي _على المشهور_ العلم بالنتيجة المطلوبة والمتوخاة، وعنده: هي نفس رغبة الفاعل وحبه للنتيجة لا اثنينية بينهما، واما العلم فان له دور الشرطية للفعل فحسب. والغائية _بحسب الفاعل_ على انحاء: اولا: اذا كان العلم والحب للفعل ونتيجته عين ذات الفاعل فستكون العلة الغائية عين العلة الفاعلية. ثانيا: في حال كون محركية الفعل خارج عن ذات الفاعل فتستقل الفاعلية عن الغائية استقلالا ذهنيا. ولمصباح تبويب لطيف باعتبار درجة الوعي بالغاية والمطلوبية في الفعل الاختياري فهي: اولا: الافعال المنجزة بوعي تام بالنتيجة. ثانيا: الفعل الذي ينقطع عن النتيجة باعاقة الموانع، ثالثا: الفعل الذي يلتبس فيه تشخيص الخير والكمال من غيره. فهي _جميعا_ باعتقاد مصباح_ مغياة ذاهبة نحو النتيجة. وله باعتبار تعدد الغاية ووحدتها تقسيم وجيه ايضا: اولا: التسلسل الطولي للغاية: وتصدق عندما يكون للفعل الواحد عدة غايات طولية تتكامل نحو الغاية العليا وتعد وسائل لبلوغها، ويشترط _في ذلك_ التفات الفاعل منذ البدء الى الهدف النهائي. ثانيا: التعدد العرضي: وصورته ان يتحرك الفاعل نحو تحقيق فعل واحد محملا بغايات عدة تقع في عرض بعضها. وختاما يلفت مصباح النظر الى ان العلاقة الضرورية بين الظواهر الطبيعية وغاياتها ونتائجها هي بمعنى "السنخية بين العلة والمعلول" وليس بمعنى اثبات العلة الغائية لفاعلها الطبيعي. (٧١)

٥٠- للوجود نحوان من التقسيمات، الاولى: التقسيمات الاولية: وهي ما يكون مقسمها مطلق الوجود، والثانية: وهي ما يكون مقسمها الموجود المقيد، ومن الاولى انقسامه الى: واجب الوجود وممكن الوجود او _بعبارات اخرى_ الموجود بنفسه والموجود بغيره، وانقسامه الى: الموجود المجرد والموجود المادي، ومن التقسيمات الثانوية للوجود انقسام الموجود الممكن الى: موجود عرضي: وهو ما يحتاج الى محل وموضوع يحل فيه ويكون صفة لذلك الموضوع والمحل، وفي غير هذه الصورة فهو الموجود الجوهري(٧٢).

٥١. حقق مصباح في باب تفكيك المفاهيم وانتساباتها الى الحقول المعرفية خطوات مهمة نظير مفهوم المادة ومفهوم الجسم، فللاول: اصطلاحان منطقيان: احدهما مادة القضايا (الوجوب، الامكان، الامتناع) والاخر مادة القياس، اي مقدماته بقطع النظر عن شكلها وهيئتها التركيبية. وهناك اصطلاح فيزيائي للمادة مفاده: الموجود الذي يتميز بصفات معينة من قبيل الحجم والجذب والطرد. ولها في اصطلاح الفلاسفة محل لتكون: عبارة عن الجوهر الذي يصبح ارضية لظهور موجود اخر، نظير: التراب، فهو مادة للنباتات والحيوانات.(٧٣)

أما الجسم فحقيقته: انه "جوهر ذو امتداد في ثلاث جهات"، ومن اللوازم المترتبة على التعريف: اولا: قبوله الانقسام الى مالانهاية من الاقسام في كل جهة من الجهات الثلاث، ثانيا: ثبوت المكان له، ثالثا: قبوله الاشارة الحسية، رابعا: ان يكون له امتداد زماني. أما الجسماني _وهو غير الجسم تحقيقا_: فهو عبارة عن الموجود الذي يكون تابعا لوجود الاجسام، ويفتقر في تحققه واستقلاله اليها، واهم ميزة يمتاز بها قبوله الانقسام تبعا للجسم، وهو ما يدفع جسمانية الروح(٧٤).

٥٢- المكان ومحله الفلسفي في فلسفة مصباح: لم يعد المكان مع مصباح من المفاهيم النفسية والماهوية، وانما اصبح مفهوما قياسيا وانتزاعيا يتشكل بالمقارنة بين شيئين من زاوية خاصة تكون بحلول احدهما في الاخر، كما ان سعة

وحجم احدهما تتحصل من قياس احدهما بالاخر، ليصبح الحجم منشأ لانتزاع مفهوم المكان. أما المكان الحقيقي لاي شيء فهو: عبارة عن ذلك المقدار من حجم العالم المساوي لحجم الجسم ذي المكان من جهة كونه حالا فيه. وفي صدد المفاهيم التي هي من قبيل: (السطح والحجم) والتي تعد من اعراض الاجسام، فهي _في الحقيقة_ من شؤون وجودها وواقعياتها لذلك تعد _عند مصباح_ هذه الاعراض من شؤون الجوهر، فهي جعل وليس ايجادا مستقلا. لكن يعد نحو وجود المكان تبعي وطفيلي، ولايمكن ان يتصور له وجود قبل وجود العالم او بعد فنائه، فهو من خواص الاجسام، ولاتوجد للشيء المجرد نسبة مكانية.(٧٥)

٥٣- الزمان في طبيعيات مصباح: بعد وامتداد متصرم يتمتع به كل جسم في ذاته علاوة على ماله من امتدادات غير متصرمة (الطول والعرض والسمك) أما "الزمان المطلق" فهو ما ينتج من حركة الفلك. سوى الازمنة الخاصة التي تنشأ من حركة كل جسم. وهو _بنحو وجودي_ ظرف للظواهر الجزئية، بنحو تنطبق معها ازمنتها الجزئية على اجزاء الزمان المطلق. (٧٦)

٥٤- الجواهر عند مصباح _خلافا للمشهور_ اربع، هي: الجوهر الجسمني والمثالي والنفسي والعقلي، بعد ان انكر وجود المادة الاولى كجوهر خامس، ويرى ان الاعتقاد بالجوهر الجسماني امر ارتكازي فطري باحد المعاني، ولكن يبقى مجال البرهنة عليه مفتوحا. أما وجود الجوهر النفساني فيعرف بالعلم الحضوري، واثباته لا يتمنع على الادلة العقلية، وثبتت لمصباح الجواهر العقلية بقاعدة الواحد. اما الجوهر المثالي فمجال الاستدلال عليه _بصورة رئيسة_ عبر المكاشفات، ولم يتوان عن محاولة اثباته بالاستعانة بعقل الفيلسوف عبر (قاعدة امكان الاشرف). فاثبت وجود عقل واحد او اكثر من عقل واحد، وفند نظرية العقول العشرة ببطلان الافلاك التسعة الملازمة لها.(٧٧)

٥٥- ابطل _برهانيا_ مقولة الهيولى الواسعة الانتشار في الوسط الفلسفي، ونازل ثلاثة بيانات طرحت لاثبات الهيولى واسقطها، وتوصل الى ان حيثية القوة والقبول امر عقلي لا خارجي، ولايستلزم وجود ماهو عيني وخارجي، ولو تنزل مصباح _بحسب بيانه_ فانه يمكن ان يعد مفهوم الجوهر الجسماني حيثية فعل وواحد من اعراضه حيثية القبول فلا حاجة للهيولى.(٧٨)

٥٦- ان مفهوم الامكان الاستعدادي مفهوم انتزاعي لا عرض خارجي، ومع فرض كونه امرا عينيا فيمكن ان يعده معلولا للجوهر الجسماني. (٧٩)

٥٧- بالتحقيق الفلسفي للمفاهيم يرى مصباح ان مفهومي الجوهر والعرض من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، وليسا جنسا لاية ماهية، أما مفهوم الحركة فهو: مفهوم فلسفي لا ماهوي، ينتزع من الوجود السيال. كما لم يعد العدد _مع مصباح_ عرضا خارجيا وله مابازاء في الخارج؛ فعند اضافة واحد الى واحد اخر، لا يتحقق أي شيء عيني، والشاهد على اعتبارية العدد هو نسبته المتساوية للمجردات والماديات وللامور الذهنية والخارجية والاعتبارية على السواء فهو مفهوم فلسفي.

تحقق لدى مصباح من ان مفهوم الكمية عرض يقبل القسمة لذاته وينقسم الى الكم المتصل (المقدار الهندسي) والكم المنفصل (العدد)، والكم المتصل هو _في حقيقته_ وجه من الوجود الجوهر المادي وشأن من شؤونه لا استقلال فلسفي له دونه. أما بيانه بشأن (المقولات النسبية) فقد اخرجها من منطقة المفاهيم الماهوية والمعقولات الاولى؛ معللا ذلك بانها تشتمل على مفهوم النسبة التي ليس لها مابازاء مباشر في الخارج، _واستطرادا في البيان_ اشار الى ان هذه المفاهيم لها منشأ انتزاع في الخارج وليست من قبيل المفاهيم الاعتبارية المحضة. وهي سبع: الاضافة، الاين، المتى، الوضع، الجدة، ان يفعل، ان ينفعل. (٨٠)

٥٨- العلم الحضوري _مع مصباح_ هو: وجدان ذات المعلوم، لا بزيادة على ذات العالم، كما اخرجه من مقولة (الكيف النفساني)، ومصاديق هذا النوع العلمي هي: علم الذات المقدسة لله تعالى، وذوات العقول الطولية، والعقول العرضية، وجوهر النفس، كما عدد اليزدي له اصناف اربع هي: علم الموجود المجرد بنفس ذاته وهو مورد اتفاق، وعلم العلة المفيضة بمعلولها، وعلم المعلول بعلته المفيضة، وعلم المعلولين المجردين كل منهما بالاخر، وان كانت البرهنة على الاخير امر عسير فلسفيا.

لم يخرج مصباح عن التحقيق بمفهوم العلم دون تحرير منطقة العلم الحصولي الذي اقر بتحققه بواسطة الصورة او المفهوم الذهني، وكان محل اختصاصه ومجاله هي النفوس المتعلقة بالمادة، وهو بمعنى الاعتقاد الجازم في قبال الظن والشك، ونحوه الوجودي انه من الكيفيات النفسانية، وبتفصيل ادق: يمكن ان تدخل التصورات _التي هي من اركان

القضية_ من قبيل الكيف النفساني، اما الحكم والنسبة فهما من افعال النفس وقيامهما بالنفس قيام صدوري. وباستدلال موجز ودقيق يشير مصباح الى ان افضل دليل على تجرد جميع اقسام العلم هو عدم قبولهما القسمة.(٨١)

٥٩- عالج مصباح في طريق بحثه الفلسفي اشكالية الرابطة الوجودية بين العالم بالمعلوم، لكن ما يلفت الانتباه ان تبيينها _والرأي لليزدي_ لا يتم بصورة واحدة في جميع الموارد، بل تختلف من مورد لآخر، نظير: مورد العلم الحضوري بالذات، فانه يشترط ان يعد العالم والمعلوم واحدا لا انهما متحدان ليتحدد نحو الارتباط. وفي سياق علم العلة المفيضة بمعلولها، وبالعكس، يكون اتحاد العالم والمعلوم من قبيل: اتحاد المراتب التشكيكية للوجود ببعضها، حيث يعتبر احدهما عين الربط والتعلق بالاخر. وفي العلم الحضوري لكل واحد من المعلولين المجردين بالاخر، على وفي سياق العلم الحضوري بين المعلولين المجردين _على فرض ثبوته_ يكون نحو الاتحاد بالعرض بين العالم والمعلوم. وفي حال كون الكلام عن العلم الحصولي من قبيل الكيف النفساني، فسيتحدد الاتحاد بنحو ارتباط الجوهر والعرض. والكلام يختلف إذا لوحظ العلم الحصولي بانه فعل النفس، فنحو الاتحاد سيختلف ايضا ليكون من قبيل اتحاد مراتب الوجود. (٨٢)

٦٠- ان حقيقة اصطلاح (التغير) المأخوذة لغة من مادة (الغير) مفهوم انتزاعي ينتج جراء المقارنة بين شيئين او جزئين او حالتين لشيء واحد من جهة ان احدهما يحل محل الاخر. ويقع تحت مفهوم التغير مفهوما (الحدوث والانعدام) أذ يمكن عدهما لونين للتغير، من جهة ان العدم يتبدل الى وجود او الوجود يتبدل الى عدم. وللتغير نحوان عامان هما: الدفعي والتدريجي، فعلى الاول يكون امرا آنيا، ينعدم احدهما ويوجد الاخر في ان، وعلى الثاني يكون زمانيا، فيكون المتغير والمتغَير اليه جزئين من وجود تدريجي واحد، وهو ما يعرف _في الاصطلاح الفلسفي_ بـ(الحركة). وتستعمل كلمة (الثبات) في قبال التغير، والنسبة بين مفهوميهما هي التناقض وفي مقابل الحركة تستعمل كلمة السكون وهي عدم ملكة بالنسبة اليها، ان وجود المتغير بديهي ونحتاج الى البرهان لوجود الثابت. ويقر مصباح بانحاء ثلاثة للتغير هي: التغير التدريجي والتغير الدفعي والحركة الجوهرية. (٨٣)

٦١- ان ما يقف خلف التغيرات في هذا العالم _بعين مصباح الفاحصة_ هو (القوة) بالاصطلاح الفلسفي، إذ ان التبدل في كثير من الموجودات والظواهر المصاحبة منشؤه القوة. ولها في اصطلاح مصباح معان ثلاثة:أ- القوة الفاعلية التي هي منشأ صدور الفعل ب- القوة الانفعالية التي هي ملاك قبول الفعلية الجديدة، وهو ما يعمل به في بحث الحركة والتغير. ج- القوة بمعنى المقاومة: وتستعمل في مقابل (اللاقوة) وكل واحدة منهما تعتبر لونا من الكيف الاستعدادي. ويلحظ في القوة الانفعالية انتزاعها من المقارنة بين الوجود السابق والوجود اللاحق من جهة ان الوجود السابق يمكن ان يصبح واجدا للوجود اللاحق، ومن هنا يغدو من الضروري بقاء جزء من الموجود السابق على الاقل. ولا ملازمة عند مصباح بين عودة الروح الى البدن وعودة الفعلية الى القوة، ويؤول ذلك بان للبدن قوة استقبال الروح من جديد، وقضية (بعث الحياة) فيه خروج له من القوة الى الفعلية. ويحدد مصباح ثلاثة شروط لمن ينتزع مفهوم القوة والفعل: اولا: تحقق موجودين، ثانيا: التقدم الزماني لاحدهما على الاخر، ثالثا: بقاء الموجود السابق او بقاء جزء منه في ضمن الموجود اللاحق.

وبين ان براهين التسلسل جارية في غير العلل الحقيقية. وانه ليس لدينا برهان عقلي على محدودية او عدم محدودية العالم المادي من حيث الزمان والمكان.(٨٤)

٦٣- للكون والفساد في ادبيات مصباح قراءة وتأمل، فهو: ظهور وانعدام الظاهرة، وبالتالي فهو اخص من الوجود والعدم. وتصادق الكون والفساد لا يكون الا في التغيرات الدفعية، ومن هنا فهو غير قابل للاجتماع مع الحركة. (٨٥)

٦٤- الحركة كعنوان كبير في الفلسفة يتوقف عنده مصباح مليا، فنحو وجوده انه عرض تحليلي لاخارجي. وجهة الحركة تنشأ من كيفية ترتب اجزائها بالقوة بعضها على بعض، كأن تكون من اليمين الى اليسار او العكس. أما ما تتقوم به الحركة فهو: ١. وحدة منشأ الانتزاع، ٢. وحدة الحركة نفسها، ٣. امتداد الحركة على طول الزمان،٤. قابليتها للقسمة الى مالانهاية. وفي صدد بيان حاجة الحركة لفاعل مانح للوجود يصرح يزدي بانها ليست من قبيل الوجود المستقل عن منشأ انتزاعه حتى تكون الحاجة الى فاعل مفيض ضرورة.

واستجمع مصباح تركته الفلسفية ليصنف انواع الحركة، فقسمها الى: (طبيعية وارادية)، و(حركات متشابهة ومتصاعدة ومتنازلة)، و(حركة جوهرية واخرى عرضية)، و(حركة مكانية ووضعية) و(حركة كيفية واخرى كمية).

وبين انه في كل حركة يتحقق شخص جديد من الكمال (امر وجودي). والحركة _كما اسلف مصباح_ من العوارض التحليلية للوجود الا انها تنسب _عرضا_ الى الجوهر او العرض.

ان الحركة الجوهرية _وهي شأن مدرسة الحكمة المتعالية_ عين وجود الجوهر غنية عن الفاعل الطبيعي، وتكمن حاجتها الى علة مانحة للوجود فحسب، وهو عكس ما نجده في الحركات العرضية التي تفتقر هذا النوع من الفواعل، والحركة الجوهرية _في نفسها_ هي التجدد المستمر لوجود الجوهر بعيدا عن حركات الذرات والاجسام الضخمة. (٨٦)

٦٥- يلج مصباح ميدان الالهيات بالمعنى الاخص متسلحا بادواته الفلسفية الناجزة، لتعطي ثمارها في هذا الميدان الخطير ايضا، ان كلمة (الله) _وهي موضوع علم معرفة الله_ تطلق _مشهوريا_ لتدل على صفته الفعلية، اما الفلاسفة فقد اختصوا بكلمة (واجب الوجود) لتدل على الذات الالهية المقدسة، فـ(الله) علم شخصي يدل على الوجود العيني لله تعالى، الا ان معرفة المعنى الحقيقي للاعلام الشخصية ينتظر حسم المعرفة العينية للمسمى، التي لا تتم _في مورد المجردات_ الا بجسر العلم الحضوري، وهو بدوره يتمنع على صراط البرهان العقلي.

يصرح مصباح بفطرية معرفة الله الا انه لا يتوقف عند هذا التصريح دون ان يحدد ماهية هذه الفطرية التي تكون على نحوين: الاول: العلم الحضوري الذي تكون مرتبة منه حاصلة لكل انسان، والاخر: العلم الحصولي القريب الى البداهة والذي يتيسر للجميع باستدلال سهل بسيط.

يتوظف تعريف البرهان اللمي مع مصباح بصورة يكون فيها قابلا للاستدلال في مورد الله تعالى، وذلك بان عرفه بانه: (هو البرهان الذي يكون فيه الحد الاوسط علة عينية او تحليلية لاتصاف الموضوع بالمحمول). ثم عرج _مستفيدا من اللمي_ على الاستدلال على التوحيد بمعانيه: (وجوب الوجود والبساطة وعدم التركيب من الاجزاء بالفعل وبالقوة ومن الاجزاء التحليلية، ونفي الصفات الزائدة على الذات، ونفي الشريك في الخلق والتدبير في الفاعلية الحقيقية وافاضة الوجود).

ان الماهية مساوقة للامكان، ولذا تم طرد الماهية عن الوجود الواجبي. فالماهية _في حقيقتها_ تنتزع من حد الوجود، ولما كان وجود الواجب غير محدود، فلا ماهية لتنتزع منه. لما كان هذا الوجود الحق بسيطا ومنزها عن اي لون من الوان التركيب، فلا محل للزيادة _في صفات الحق_ على ذاته. وتنفك هنا عقدة التوحيد الافعالي بوضوح بعد ان تبنى مصباح التعلق الوجودي للمعلول بالعلة، كما تنحل _بتبع ذلك_ اشكالية نسبة افعال الانسان الاختيارية بنفس مسألة التعلق المعلولي، إذ ان افاضة الوجود والتأثير المستقل مختص بالوجود الالهي فحسب. وفي مورد التعرف على الصفات الالهية تنفرج مع مصباح ثلاثة اتجاهات: (التشبيه، التعطيل، الاتجاه الوسط) وعلى الاخير اجتمع تأييد العقل والنقل. أما الطريق الاخر للمعرفة الالهية فهي (الحضورية) التي لها درجات متفاوتة شدة وضعفا، الا ان ارفع درجاتها وارقاها قيمة تنكفئ وتحجم عن الاحاطة بالذات الالهية. أما حظ المعرفة الحصولية بالله تعالى فهو المفاهيم العقلية التي جردت عن خصوصيات النقص والامكان. ويبقى ان يشير اليزدي الى نحوي الصفات الالهية الايجابية والسلبية، و فعرفت الاولى على انها: تلك المفاهيم الدالة على كمال الوجود التي تبرء عن اي معنى عدمي او امكاني، أما الثانية فهي: سلب المفاهيم الدالة على لون من النقص والمحدودية. ووقف مصباح ضدا لنظرية ارجاع الصفات الايجابية الى معان سلبية، معللا ذلك بأن: سلب احد النقيضين بحكم اثبات النقيض الاخر هذا اولا، وثانيا: ان سلب المفاهيم العدمية نظير: الجهل والعجز يستلزم اثبات مقابلها مثل: العلم والقدرة في مرتبة متقدمة. وبعد الاستفراغ من الايجابية والسلبية، عرج على نحو الصفات الذاتية للواجب لتكون تلك المفاهيم التي تنتزع من الذات الالهية مع الالتفات الى لون من الكمال الوجودي نظير: العلم والقدرة والحياة. وتختم انحاء الصفات الالهية نزولا بالصفات الفعلية لتكون: تلك المفاهيم التي تنتزع من خلال مقارنة (الله سبحانه) بمخلوقاته، مثيل الخالقية والربوبية.(٨٧)

د- العرفان:

وقعت فلسفة العرفان ضمن مشروع عقلنة العلوم وفلسفتها التي امتاز بها مشروع مصباح، وهو في ذاته دليل على الاحاطة المعرفية بتنوع الحقول العلمية من جهة ومستوى الاحتراف الذهني الذي يخضع الموضوعات فلسفيا وييسطها على مائدة هذا العلم من جهة اخرى، فابتدأ بالتساؤل عن ماهية العرفان في اللغة والاصطلاح، والاجابة اللغوية حددت العرفان بأنه : ((بمعنى العلم))، واستشف اليزدي مفهوم العرفان اصطلاحا بأنه: ((لون خاص من المعرفة الحاصلة عن طريق تركيز الالتفات الى باطن النفس وليس عن طريق التجربة الحسية ولا من طريق التحليل العقلي)) (٨٨)

أما نطاق دائرة موضوع العرفان فشملت برأيه الموضوعات التي يبسطها العرفاء تفسيرا لمكاشفاتهم، وكان هذا النوع من التفسير داخلا في نطاق ما يسمى بـ(العرفان العملي) الذي امتاز بالصبغة العملية، ويظهر العرفان بوجه وحلة أخرى عندما تدخل الاستدلالات والاستنتاجات الى جانب تلك التفسيرات فتظهر بصورة دراسات فلسفية فتعطي لونا آخر لهذا العلم.

وكانت وسيلة العرفاء واداتهم في ولوج عالم الوجدانيات هي _بحسب مصباح_ القلب، عبر راحلتي المكاشفة والشهود، وأقر اليزدي بحصول هذا النوع المعرفي (المكاشفة) عبر السير في طريق السلوك العرفاني بما يشبه الرؤيا، وصنف مصباح موضوعات المكاشفة _بحسب الدلالة الزمنية_ الى ما تحيل الى وقائع ماضية او حاضرة او مستقبلية، كما انها بلحاظ الادراك والفهم: ما تحتاج الى تفسير وما هي بينة، ثم الى مكاشفات شيطانية نتيجة تدخله في ايجادها او تحريفها، والى ما تحكي عن واقع ذي جنبة الهية .(٨٩)

ثم حدد اشتراطات المقاربة العرفانية ومسارها فهي لا تحصل الا عن طريق الانقياد لله تعالى ولاولياءه، وهذا الانقياد لا يتحقق دون المرور بمعرفته، وهي لا تتم الا بوساطة الاصول الفلسفية، والنتيجة لازمة لمقدماتها. (٩٠)

أما الرؤية الانطولوجية حول عالم الوجود (غير الذات الالهية) بالنسبة لعارف متقدم تتمثل بنظرته اليه على انه مظهر الحق وببيان صريح لليزدي ((هو مظاهر لنور الباري جل وعلا وكأن كل ظاهرة من ظواهر العالم مرآة تعكس الجمال الاحدي وهو لا يرى وجودا استقلاليا لأي موجود ماعدا الذات الالهية المقدسة)) (٩١)

أما الفعلية الاخيرة للدين الحقيقي _بحسب مصباح_ فتلتقي مع عالم الوجدان العرفاني فهو الثمرة الرفيعة والنهائية للدين، وذلك لا يكون دون توفير شرائط العمل المخلص باحكام الدين.

أما هوية النور في ادبيات هذه المدرسة (وهو ما يقرهم عليه مصباح) فهو نور مفاض من الحق تعالى على قلب العارف، يفيضه الله على قلوب احباءه المستعدة والمهيأة له بحسب الشرائط المذكورة. ومن خلال الرؤية الاجمالية للخطوط والمسارات العرفانية للعالم ينضج عند اليزدي مفهوم (الرؤية الكونية العرفانية) التي هي: تفسير العالم والوجود وفق المعرفة القلبية الشهودية بعيدا عن الاستعدادات العقلية والتجريبية(٩٢)

ويعرج مصباح على اشكالية مهمة في التواصل المعرفي للعلوم العرفانية وهي امكانية نقل الشهود العرفاني والمواجيد القلبية للاخر، ويلجأ اليزدي _في تحليل هذه المسألة_ الى هذا القياس((لما كان الشهود العرفاني ادراكا باطنيا وشخصيا محضا فان تفسيره الذهني ونقله الى الاخرين لا يتم الا بوساطة الالفاظ والمصطلحات ولما كانت الكثير من الحقائق العرفانية ارفع من مستوى الفهم السائد؛ فلابد من استخدام مفاهيم دقيقة واصطلاحات مناسبة حتى لا تؤدي الى سوء تفاهم وتعميم معكوس ومن الواضح ان تعيين المفاهيم الدقيقة يحتاج الى ذهن متمرس قد تعود على معالجة المسائل الفلسفية))(٩٣)

وفي صدد حل اشكالية تحديد قيمة المعارف الشهودية وبيان مدى امكانية مطابقتها للواقع يحدد معيارين لذلك هما: (العقل والشرع) توزن بها مدى رجحان هذه العلوم الحضورية وبالتالي تشرعَن هذه المكاشفات دينيا وعقليا، وينتهي ذلك بواسطة واحدة او اكثر الى الاصول الفلسفية (٩٤).

فاليزدي يحاول ان يضع بروتوكول العلاقة المتبادلة بين الفلسفة والعرفان ويحدد المواد المعرفية التي يقدمها كل علم للآخر، ويرى ان المسائل المستدل عليها فلسفيا بالبرهان العقلي، تكون المشاهدات العرفانية مؤيدة وسندا لصحتها واما في صدد بيان العون الذي تقدمه الفلسفة للعرفان في ضوء سياق التواصل المعرفي بين العلوم فهو:

أ-ان العرفان الحقيقي لا يتحقق دون عبادة الله واطاعة اوامره، ولا يمكن ان تتحقق تلك العبادة لله دون معرفته، ومعرفته لا تتم الا بالرجوع الى الاصول الفلسفية.

ب-ان تشخيص صحة المكاشفات العرفانية لا يمر دون موافقة العقل والشرع، وينتهي ذلك بواسطة او اكثر الى القواعد الفلسفية ايضا.

ج- ان الشهود العرفاني ادراك باطني وشخصي، وتفسيره الذهني ونقله الى الاخرين لا يتم الا بوساطة الالفاظ والمصطلحات، ولما كانت الحقائق العرفانية عصية على الفهم العادي فلابد من استخدام مفاهيم دقيقة واصطلاحات مناسبة حتى لا تقع في خانة الاعاقات المفهومية، وذلك يحتاج الى ذهن هذبته وصقلته المعالجات الفلسفية.(٩٥).

وفي المقابل يجمل مصباح ما يقدم العرفان للفلسفة بما يلي:

أ-ان المكاشفات والمشاهدات العرفانية توفر مواضيع جديدة للتحليلات الفلسفية، فتساهم بذلك في توسعة نطاق الفلسفة ونموها.
ب-في المسائل التي تثبتها الفلسفة عن طريق البرهان العقلي تصبح المشاهدات العرفانية مؤيدة وسندا لصحتها، وفي الواقع فان مايفهمه الفيلسوف بعقله يدركه العارف بالشهود القلبي.(٩٦).

وهنا يضع اليزدي يده على مستندات التواصل المعرفي بين العلمين بعيدا عن القطيعة المعرفية التي اقصت العرفان في خانة المواجيد الشخصية المحدودة غير المشرعة علميا، فيرى مصباح ان للانسان علما حضوريا بخالقه وبسبب ضعف المرتبة الوجودية لهذا العلم والتفاته المفرط وانشغاله بالبدن والكثرة المادية فان ذلك العلم ينزوي في اللاوعي. لكنه بتكامل النفس والحد من الانشغال بالجسم والامور المادية وتنمية التوجهات القلبية للحق تعالى فان ذلك العلم يصعد الى مراتب من الوضوح والوعي (٩٧).

وله في كتابه ((سجاد السلوك)) معالجات تفصيلية ومهمة على الصعيد العرفاني في تحديد اهم المبادئ التصورية لهذا العلم وربطها باصول الشجرة العرفانية والرؤية الكونية، ومنها: المحبة، الانس، القرب، الولاية، الرضا، مشاهدة جمال المحبوب، فراق المحبوب، العبودية والتوجه الكامل نحو الحق، ضرورة التصديق بالمقامات والدرجات العالية لاولياء الله، الوسيلة، الفقر الذاتي للانسان، تقدم الحاجات المعنوية على المادية، الضرورات المعرفية لقراءة الدعاء، طريق تحصيل الادراك الواعي والتوجه لله، العجز عن معرفة الله، تمييز المعرفة الشهودية لله عن المعرفة الغائية له، عظمة المعرفة الشهودية وامكان تحصيلها، العلم الحضوري، توسيع مصاديق العلم الحضوري، عدم امكان معرفة الكنه الالهي، معنى العلم الحضوري بالذات الالهية، الافراط والتفريط في امكان معرفة الله وصفاته، مراتب العلم الحضوري بالله، آثار العشق والمحبة لله، اللذات البعيدة عن المادية والحيوانية لاولياء الله، ارتباط وجهي المحبة والمعرفة، طرق المحبة لله واولياءه، تجليات خالصة للمحبة لله، طلب رفع الحجاب ومشاهدة الحقائق، طلب شرح الصدر، طلب الرضوان والتجليات الالهية، اولياء الله في معرض الخواطر الربانية والالقاءات الالهية، عمومية الذكر وارتباطه بالمعرفة، عظمة ذكر الله، الذكر الجمالي لله، ارتباط الذكر بالعواطف والاحساسات وطرق تغذيته وديمومته، نماذج من عبادات السلاك، الله والهام ذكره، دراسة طبيعة النفس والقلب والعقل، التحليل الفلسفي والنفساني لهدوء واطمئنان وتسكين الروح بذكر الله، حقيقة اللذة وحكمة وجودها والسير التدريجي باللذة، اشارة الى اقسام الحاجة، ادراك لذة الذكر وهبوط اللذات المادية، التوبة ورجوع العبد وقبولها وشروطها ومراحلها ووجوبها، الاعتصام ولمية التوسل بالأسباب والغفلة عن الله، الاحساس بالحاجة المطلقة لله في ضوء التعاليم السماوية، التفات الانسان الى الحاكمية المطلقة لله في ظروف خاصة، ضرورة استمرار التوجه والاعتصام. الخوف من الله، لمية نسبة الظواهر لله، الدنيا وتأسير الانسان، ضرورة تشخيص الدنيا المذمومة ودورها في الانحراف الانساني، عوامل العصيان والفساد والظلم، الدنيا قاعدة للانطلاق والنمو والتعالي الانساني، الملائكة وخصوصياتهم ومناصبهم في الاخرة، تجلي روح التوحيد في سلوك محبي الله، مناجاة الانسان وحاجاته اليها وعوامل الحرمان، مناجاة الله للأنبياء (ع) وغيرهم وكلام الله مع عبده المحبوب في الجنة، العوامل المحركة للذنب والشبهات والوساوس الشيطانية، ضعف الارادة والانفعالات الكاذبة، دور الخوف والرجاء في جلب الرحمة الالهية، لغة الاسترحام والاقبال على الله ومراحله، الاستغفار، النفس ومراتبها وانواعها وخصائصها، موقع النفس بالنسبة للعقل، طرق السيطرة على الغرائز النفسانية وافضلية اللذات الآخروية، علة انحطاط ابليس، الانسان والتعليم الالهي له، عهد الشيطان في اضلال الانسان وحكمة خلقه وانواع تصرفاته في الانسان وانواع عداواته له، خصوصيات القلب المريض وتقلبه مع الوساوس، الحالات الفطرية والطبيعية للقلب، الحالات الفطرية للإنسان وطرق اعمالها الصحيحة، ضرورة الاعتدال في الخوف والرجاء، الشكر والنعم، العلاقة التكوينية بين العمل والجزاء، اختلاف مراتب الشكر للعباد، دور الادعية في تصوير روحية الشكر، موانع شكر النعم، الهوية الباطنية للسلوك القبيح، التجلي الملكوتي للصلاة وقراءة القرآن، تجسم الاعمال، الخشية من الله، الرحمة والشفاعة، قيمة نيل الرضوان، اعلى الآمال الآخروية، عدم قدرة الانسان على ادراك الحقائق المتعالية، عدم قدرة الانسان على الادراك الحقيقي للرحمة والغضب الالهي، مفهوم وجه الله، حقيقة الصفات الالهية، الوحدة، معنى الفرار من الله اليه، تقدم الرحمة الالهية على الغضب، وموضوعات كثيرة اخرى (٩٨).

هـ - الانثروبولوجيا:

تقف الانثربولوجيا الفلسفية ظهيرا لجميع العلوم الانسانية، إذ ان مدارسة هذا العلم تحديد استراتيجي لجميع اشتغالات هذه العلوم، فالانسان الذي تدور في فلكه العلوم الانسانية كاشفة لاعراضه وابعاده وشؤونه...الخ، بحاجة الى ان تتسائل عن ماهية الانسان ذاتا وحقيقة لتبحث عنه ثانيا وبالعرض في اعراضه وحيثياته، فتحديد طبيعة الانسان وماهيته بنحو ما ينعكس بنفس الزاوية على العلوم التي تدرس عوارضه وشؤونه الصفاتية، وهكذا تتحقق العلاقة الطردية بين درجة ومستوى التجلي والوضوح لماهية الانسان (الانثربولوجيا الفلسفية) وبين مستوى ودرجة الكشف والاستقصاء لابعاد وعوارض هذه الماهية (العلوم الانسانية)، وهنا يقترح الاستاذ مصباح _مستصحبا هذه المسألة_ ان يمَهّد ويقَدَم لكل علم انساني بحث في (علم الانسان) لما لهذه المقدمة من مدخلية في تكوين ارضية مناسبة لتصحيح مسارات هذه العلوم، فالرؤية الكونية لطبيعة الانسان تشكل مسارا خاصا تتشكل وتنفرج عنه كل الملازمات العلمية التي تعود قضاياها الجزئية والكلية نسبا لانطولوجيا الانسان. نظير ذلك: ان النتائج التي يتوصل اليها علم النفس المعاصر (التجريبي) تنطلق من مصادرات انثربولوجية تبتني على الحقيقة المادية للانسان، وان كانت المصادرات هنا ليست من قبيل الاصول الموضوعة المستدلَة في علم آخر وانما هي اقرب للدعاوى منها الى المثبتات، بخلاف علم النفس الفلسفي الذي يدرس ماهية الانسان بادوات عقلانية بعيدا عن الانحياز التجريبي، وهكذا فالتشكل الماهوي الانثربولوجي للانسان يلقي بظلاله على مجمل فروع العلوم الانسانية(٩٩).

وهكذا ما يفرزه علم الاجتماع من نتائج على الصعيد الاجتماعي للانسان والتي تتكئ على الانثربولوجيا في استنزال قضاياها في كشف العوارض المحددة لاجتماع الانسان وحركته. فالعلوم الانسانية تتفاوت قربا وبعدا من علم الانسان، فبعضها تستجيب بصورة اولية لنتائج هذا العلم في اعمال قضاياها، في حين تكون علوم اخرى ثانوية تستقبل آثار علم الانسان بواسطة تلك العلوم(١٠٠).

أما اهم الاصول الموضوعة التي تستند اليه العلوم الانسانية والتي تشكل عمقا استراتيجيا لها، والتي استخلصت مجردة عن ادلتها التفصيلية التي تكفلت به الانثربولوجيا الفلسفية، فهي ان:

١-الانسان مركب من روح وبدن ٢- الروح غير مادية ٣- الاصالة للروح ٤- خلود الروح ٥- للروح مراتب طولية وعرضية ويقع فيما بينها تزاحم ٦- قابلية التغير التدريجي للروح والبدن ٧- تاثير الروح والبدن على بعضهما البعض ٨- وجود طينة مشتركة وفطرة الهية في جميع الناس ٩- اختيارية الانسان ١٠- هدفية الانسان ١١- مفطورية الانسان على حب الذات ١٢- حب الكمال والحث عنه في جبلة الانسان ١٣- طلب الكمال اللامتناهي من قبل الانسان ١٤- الكمال النهائي للانسان هو القرب من الله ١٥-مقدمية الحياة الدنيوية للانسان لحياته الاخروية ١٦- ارتباط الكمال الحقيقي للانسان بافعاله الاختيارية ١٧- ارتباط الفعل الاختياري بالقدرة على التفكير والنظر والميول والرغبات. ١٨- النواقص الانسانية في القدرة على النظر والميول ١٩-تأثير الانسان على الموجودات الاخرى وقبول تأثيرها ٢٠- اجتماعية الانسان ٢١- حاجة الانسان الى الوحي لنيل الكمال الحقيقي ٢٢-توقف الكمال الحقيقي للانسان على الاستفادة من جميع قابلياته ٢٣- تأثير النمو المناسب لقابليات الانسان على كماله الحقيقي ٢٤- وجود موانع في طريق الوصول الى الكمال ٢٥- اختلاف الناس في امكاناتها وقابلياتها ٢٦- عبودية الانسان لله تعالى ٢٧- مسوؤلية الانسان في مقابل الله عن نفسه وعن جميع الموجودات الاخرى ٢٨- الكرامة التكوينية والاكتسابية للانسان(١٠١).

فكلما تقصينا الشؤون الوجودية للانسان بنحو استقصائي اشد كلما انعكس ذلك بنحو ايجابي على البرامج السياسية والاجتماعية والحقوقية والتربوية والتعليمية والاقتصادية والادارية لتحقق اهدافها المرجوه والمعدة بعيدا عن الازاحة الانثربولوجية.

و- فلسفة العلم:

اولا: المقصود بفلسفة العلم:

لما بحث مصباح الفلسفة العلمية او فلسفة العلم وضح المصطلحات الثلاثة بشكل ممتاز ثم شرح القراءات غير الصحيحة لها:

المصطلحات الثلاثة:

أ-بعض من العلماء الغربيين وبالنظر الى تفرق العلوم التجريبية الذي اوجب ابعاد المتخصصين في كل مجال عن نتائج سائر المجالات والحقول الاخرى قد اقترح ان يستحدث علم يدرس النتائج المختلفة ويجمعها يوجد نوعا من الانسجام بينها وارتأوا ان يضعوا لهذا العلم اسما مناسبا سموه بالفلسفة العلمية.

ب-المثيودولوجيا (=علم المناهج، علم الاسلوب، الطرائق) الذي يشرح اسلوب التحقيق في كل علم من العلوم ويطلق عليه احيانا الفلسفة العلمية.

ت-لفظة اخرى من الممكن ان تشتبه مع اصطلاح الفلسفة العلمية (فلسفة العلم)،

توضيح ذلك ان كل علم له موضوع ومسائل ومباديء خاصة، وموضوع كل علم عبارة عن عنوان عام يشمل جميع موضوعات مسائل ذلك العلم مثل العدد لعلم الحساب والمقدار (الكمية المتصلة) لعلم الهندسة واحيانا من الممكن ان تشكل موضوعات المسائل اجزاء موضوع العلم مثل علم الطب.

مسائل العلم عبارة عن القضايا التي تشكل موضوعاتها اجزاء او جزئيات موضوع العلم ولاثباتها يجب ان يستفاد من منهج خاص لذلك العلم، مثلا في الفلسفة بالاسلوب التعقلي وفي العلم التجريبي بالاسلوب التجريبي وفي العلوم التاريخية والنقلية (مثل علم الفقه) بجمع الاسانيد ودراسة اعتبارها وجمع القرائن الموجودة وكشف مداليلها.

الاستدلال في كل علم يتم بحسب الاسلوب المناسب له ويبتني على اصول عامة صحتها مفروضة وان في نفس العلم لايمكنه اثباتها باسلوبه الخاص به وصحة المسائل الاخرى المرتبطة بها هذه الاصول لو كانت مشتركة بين جميع العلوم يقال لها اصول متعارفة ولو كانت خاصة بعلم من العلوم يقال لها اصول موضوعة والاصول المتعارفة بديهية ولاتحتاج الى اثبات مثل ((استحالة التناقض)) لكن الاصول الموضوعة يجب ان تثبت في علم اخر.

سابقا كانت علاقة العلوم ببعضها البعض ومحل اثباتها والاصول الموضوعة لكل علم، تبين في المنطق لكنه اخيرا وضع علم خاص لهذا الغرض وفيه يتم تقسيم مباديء العلوم المدونة يسمى هذا العلم بفلسفة العلم.(١٠٢)

ان الفلسفة والعلم (بالاصطلاح الجديد) من حيث الموضوع والمنهج متمايزان بشكل كامل وموضوعات العلوم التجريبية قد اخذت من المحسوسات في حين ان موضوعات مسائل الفلسفة مفاهيم حصلت عن طريق التحليل العقلي واسلوب اثبات المسائل العلمية يتم بالاسلوب التجريبي ومبتني على الادراك الحسي، وان كان لاثبات كليتها وضرورتها محتاجة الى الاصول العقلية لكن هذه الاصول تعتبر كاصول موضوعة وفي حين ان منهج اثبات المسائل الفلسفية هو المنهج العقلي والمبتني على البديهيات العقلية والمسائل الفلسفية لاتقبل الاثبات او النفي بالتجربة الحسية كما ان الله او الروح المجردة او الوحي او الحياة الابدية لايمكن اثباتها بالتجربة الحسية ولايمكن نفيها بالاعتماد على التجربة الحسية، لكن تعميم قوانين علم الى علوم اخرى واستنباط قوانين العالم تشمل القوانين المتشابهة للعلوم (على فرض ان القانون يكون علميا لافرضية) جهل او خداع علمي غير خفي عن اصحاب النظر، كما انه لايمكن ابدا ان تعمم القوانين الفيزيولوجية الى المادة والطاقة التي هي موضوع علم الفيزياء والكيمياء او يعمم قوانين علم النفس الى الموجود الجامد (لا الحي). واستنباط قانون التكامل للطبيعة وتوسعته بالنسبة للتاريخ والفكر الانساني مثل هذه المغالطات قد حصلت على يد الماركسيين (١٠٣)

ان كلمة الفلسفة تستعمل احيانا بصورة ((مضاف)) فيقال ((فلسفة الاخلاق)) و((فلسفة الحقوق)) و....

احيانا تجري مثل هذه التعبيرات على السنة الذين يقصرون اصطلاح العلم على العلوم التجريبية ويستعملون اصطلاح الفلسفة في مورد المعارف والمعلومات الانسانية التي لايمكن اثباتها بوساطة التجربة الحسية. ان مثل هؤلاء مكان ان يقولوا ((علم معرفة الله)) فانهم سيقولون فلسفة معرفة الله اي ان ذكر ((مضاف اليه)) للفلسفة يكون فقط بهدف بيان لون المواضيع المبحوث عنها والاشارة الى موضوعها.

وكذا الذين لايعتبرون المسائل العملية والقيمية ((علمية)) وينكرون ان يكون لها رصيد خارجي وواقعي، ويتخيلون انها تابعة بشكل مطلق لرغبات الناس وميولهم، فان هؤلاء يدرجون مثل هذه المسائل في مجال الفلسفة، فبدل ان يقولوا ((علم الاخلاق)) فانهم يقولون ((فلسفة الاخلاق))، ومكان ان يعبروا بـ((علم السياسة)) فانهم يعبرون بـ((فلسفة السياسة)).

ولكنه احيانا يستعمل هذا التعبير بمعنى اخر وهو الاشارة الى الاصول والاسس، وحسب الاصطلاح فانه يستعمل للاشارة الى مبادئ علم اخر. والبعض يلحق مواضيع من قبيل نظرة تاريخية الى ذلك العلم وبيان لمؤسسه والهدف منه واسلوب التحقيق فيه وكيفية تطوره، وهذا يشبه تلك المواضيع الثمانية التي كانت تذكر في مقدمة الكتاب باسم ((الرؤوس الثمانية)).

ولايختص هذا الاصطلاح بالوضعيين وامثالهم، وانما يستعمله حتى الذين يعدون المعارف الفلسفية والقيمية جزء من العلم ويعتبرون اسلوب التحقيق فيها علميا، واحيانا لكي لايختلط هذا الاصطلاح بالاصطلاح السابق فانهم يضيفون كلمة

العلم بشكل مضاف اليه فيقولون مثلا: فلسفة علم التاريخ في مقابل فلسفة التاريخ او فلسفة علم الاخلاق في مقابل فلسفة الاخلاق حسب الاصطلاح السابق.(١٠٤)

ثانيا: المقصود بالعلم

لكن ماهو العلم: ان كلمة العلم هي من جملة الكلمات التي لها استعمالات متنوعة والمسببة للاشتباه فالمفهوم اللغوي لهذه الكلمة وكما يعادلها في اللغات الاخرى واضح لايحتاج الى بيان، ولكن للعلم اصطلاحات مختلفة واهم معانيه الاصطلاحية هي:

١-الاعتقاد اليقيني المطابق للواقع في مقابل الجهل البسيط والمركب، ولو كان ذلك في قضية واحدة.

٢-مجموعة من القضايا التي اخذت بعين الاعتبار لون من التناسب بينهما، ولو كانت قضايا شخصية وخاصة، وبهذا المعنى يطلق ((العلم)) على علم التاريخ (معرفة الحوادث التاريخية الخاصة) وعلم الجغرافيا (معرفة الحالات الخاصة للمناطق المختلفة للكرة الارضية) وعلم الرجال (استعراض حياة الاشخاص).

٣-مجموعة من القضايا العامة التي لوحظ فيها محور خاص، وكل واحدة منها قابلة للصدق والانطباق على موارد ومصاديق متعددة، ولو كانت قضايا اعتبارية قد اتفق عليها، وبهذا المعنى يطلق العلم على العلوم غير الحقيقية والاعتبارية كاللغة وقواعد النحو، ولكن القضايا الشخصية والخاصة كالقضايا السابقة الذكر لاتعد علما بهذا الاصطلاح.

٤-مجموعة القضايا العامة الحقيقية (غير الاعتبارية) التي لها محور خاص. ويشمل هذا الاصطلاح جميع العلوم النظرية والعملية ومن جملتها الالهيات ومابعد الطبيعة، ولكنه لايشمل القضايا الشخصية والاعتبارية.

٥-مجموعة القضايا الحقيقية التي يمكن اثباتها عن طريق التجربة الحسية. وهذا هو الاصطلاح الذي يستعمله الوضعيون، وعلى هذا الاساس لايعتبرون العلوم والمعارف غير التجريبية من جملة العلوم.

فاذا كان قصر كلمة العلم على العلوم التجريبية من قبيل التسمية وجعل الاصطلاح فانه لامجال فيه للمناقشة والخلاف لانه لامشاحة في الاصطلاح، ولكن جعل هذا الاصطلاح من الوضعيين مبني على اساس رؤيتهم الخاصة التي يتخيلون فيها ان معرفة الانسان اليقينية والواقعية محدودة بالامور الحسية (التجريبية) وان كل تفكير فيما وراء ذلك انما هو لغو لاعائد فيه، ومع الاسف الشديد فان هذا الاصطلاح شائع اليوم على المستوى العالمي، وعلى اساسه يقف العلم في مقابل الفلسفة.(١٠٥)

ثالثا: المفاهيم والتصورات النظرية المستخدمة في العلوم:

من المباحث المهمة في فلسفة العلم موضوع المفاهيم والتصورات النظرية للعلوم فقد طرحت في العلوم وفي ساحة النظريات العلمية الفاظ ومفاهيم تحتاج الى تأمل وتحقيق واستخدمت تصورات كالقوة والمجال والمادة والالكترون والذكاء والانا المتعالي وغيرها.

يقال لهذه المفاهيم مفاهيم نظرية للعلوم وابرزت في تفسيرها نظريات ثلاث:

١-النظرية الاولى: تقسم المفاهيم والتصورات النظرية للعلوم الى: أ-مفاهيم ناظرة الى هويات غير قابلة للمشاهدة ذاتا، وسلوك هذه الهويات العينية وخصوصياتها تختلف عن سلوك واوصاف الواقعيات المتعارفة والاعتيادية التي تقبل المشاهدة ب- المفاهيم النظرية غير الناظرة الى اي من الهويات العينية وليس لها مصداق (مطابق او مابازاء) في الخارج. وقد طرحت فقط لاقامة وتركيب الفرضيات فعلى هذا الاساس تكون المفاهيم العلمية اما ان تقبل المشاهدة ذاتا او لاتقبل والخيرة اما ان تكون ناظرة الى الهويات العينية او غير ناظرة للهويات العينية. (عبد الكريم سروش) في كتاب نظرية العلم الفلسفية

٢-النظرية الثانية: ان المفاهيم النظرية للعلوم اما ان تكون ذات مصداق حقيقي ونفس امري او لها مصداق فرضي واعتباري والاول اما ان تكون محسوسة بالقوة لابالفعل او غير محسوسة لابالقوة ولا بالفعل (مصطفى ملكيان) في كتاب الفلسفة المقارنة.

٣-النظرية الثالثة: يرى مصباح اليزدي ان هذه المفاهيم من سنخ المفاهيم الماهوية فالمفاهيم الماهوية قسمان: أ- ما كانت مصاديقها تقبل الادراك الحسي مثل الحمرة والزرقة وغيرها ب- ما كانت مصاديقها لاتقبل الادراك الحسي وهي على قسمين:

القسم الاول: مفاهيم مصداقها يدرك بنوع من الادراك الوجداني الداخلي مثل: الارادة، الخوف، الفرح، النفس وغيرها

القسم الثاني: مفاهيم وان لم يدرك مصداقها بالحس لكن لوجود ادلة تثبت وجوده نضطر للاعتقاد بوجوده في عالم المحسوسات كالمادة والطاقة والقوة والمجال و.... ومصاديق هذين القسمين مادية لكن لاتدرك بالادراك الحسي والمفاهيم لاتأتي مباشرة عن طريق الحواس بل تحصل من تركيب عدة مفاهيم، مثل مفهوم الجسم بمعنى الجوهر الذي يقبل الابعاد الثلاثة، في الواقع تركيب من المفاهيم المذكورة ومعرفتها تحصل عن طريق تحليل وارجاع هذا المفهوم الى المفاهيم الاصلية ولانه من الممكن ان بعض المفاهيم الاصلية لهذه الفئة من المفاهيم النظرية تحتاج الى الادراك الحسي يمكن القول ان بعض المفاهيم ستحصل بواسطة الحس. فالمفاهيم العلمية اما ان تقبل الادراك الحسي او لا تقبل والاخيرة اما تقبل الادراك الوجداني او تقبل الادراك على اساس الادلة.(١٠٦)

رابعا: ارتباط العلوم ببعضها البعض:

ان العلوم بمعنى مجموعة من المسائل المتناسبة وان كانت منفصلة ومتميزة عن بعضها بمعايير من قبيل الموضوعات والاهداف واساليب الدراسة، ولكنها في نفس الوقت مترابطة وكل واحد منها يستطيع ان يساهم في حل مسائل العلم الاخر، وكما اشرنا من قبل فان الاصول الموضوعة لكل علم يتم بيانها في علم اخر، وافضل نموذج لاستفادة علم من علم اخر يمكن الظفر به في الرياضيات والفيزياء.

وارتباط العلوم الفلسفية ببعضها واضح ايضا، وافضل نموذج لذلك هو مانجده من علاقة بين الاخلاق ومعرفة النفس الفلسفية؛ وذلك لان من الاصول الموضوعة في علم الاخلاق هو كون الانسان مختارا وذا ارادة، وبدون هذا الاصل لايبقى اي معنى للحسن والقبح الاخلاقيين، ولامعنى ايضا للمدح والذم ولا للثواب والعقاب وهذا الاصل الموضوع لابد من اثباته في علم النفس الفلسفي الذي يدرس خصائص الروح الانساني بالاسلوب التعقلي.

وهناك ارتباطات – بشكل او بأخر – بين العلوم الطبيعية والعلوم الفلسفية، ففي البراهين التي تقدم لاثبات بعض مسائل العلوم الفلسفية، يمكن الاستفادة من مقدمات تم اثباتها في العلوم التجريبي.

مثلا يثبت علم النفس التجريبي انه احيانا تتوفر الشروط الفيزيائية والفسيولوجية اللازمة لتحقق الرؤية والسماع ولكنه مع ذلك لاتتحقق هاتان الظاهرتان. ولعلنا صادفنا احيانا صديقا في الطريق ولكننا لم نره نتيجة لتركيز اذهاننا في موضوع معين، ولعل بعض الاصوات قد هزت طبلة الاذن عندنا ولكننا لم نسمعها. ان هذا الموضوع يمكن الاستفادة منه بعنوان كونه مقدمة لاثبات احدى مسائل علم النفس الفلسفي، ويستنتج منه ان الادراك ليس من سنخ الفعل زوال الانفعال الماديين والا لتحقق دائما بمجرد وجود شروطه المادية.

وهنا يطرح هذا السؤال:

هل يوجد مثل هذه الارتباطات بين الفلسفة (الميتافيزيقا) وسائر العلوم والمعارف؟ ام ان بينهما جدارا لايخترق ولا وجود لاي ارتباط بينهما؟

وفي الجواب نقول: ان بين الفلسفة وسائر العلوم ارتباطات ايضا، فالفلسفة وان لم تكن بحاجة الى العلوم، وحتى انها لاتحتاج الى اصول موضوعة يتم اثباتها في سائر العلوم، ولكنها من ناحية اخرى فهي تستفيد من العلوم بمعنى من المعاني.(١٠٧)

خامسا: النسبة بين العلم والميتافيزيقا والفلسفة

يستعرض معاني العلم والفلسفة والميتافيزيقا ثم يشير الى ان جعل العلم في مقابل الفلسفة بالاصطلاح الحديث وان كان بحسب ظن الوضعيين وامثالهم بمعنى الحط من قيمة المسائل الفلسفية وانكار منزلة العقل والادراكات العقلية، ولكن الحقيقة غير ذلك. لان قيمة الادراكات العقلية ليست اقل من قيمة المعلومات الحسية والتجريبية، ولانكتفي بهذا وانما نقول: ان قيمة الادراكات العقلية ارفع بمراتب عديدة من قيمة المعلومات الحسية والتجريبية، حتى ان المعارف التجريبية لاتكتسب قيمتها الا من خلال قيمة الادراكات العقلية والقضايا الفلسفية.

وبناء على هذا يصبح قصر كلمة العلم على المعلومات التجريبية وحصر كلمة الفلسفة بالادراكات غير التجريبية امرا يمكن قبوله بعنوان انه اصطلاح، ولكن لايصح ان يساء استغلال هذين الاصطلاحين فتصور المسائل الفلسفية والميتافيزيقية على انها امور ظنية وتخيلية. كما ان طابع العلمية لايكسب اي اتجاه فلسفي ميزة او مزية، وانما و يصلح علامة على جهل جاعليه او على قصدهم تضليل العامة.(١٠٨)

سادسا: تقسيم العلوم وتبويبها

بين ان الهدف من تقسيم العلوم وتبويبها هو ان يتمكن كل باحث من تعلم المسائل التي يرغب فيها، فتتم الدراسة العلمية بصورة اسهل واكثر فائدة،

ان عملية فصل العلوم عن بعضها عن بعض تتم حسب معايير مختلفة، منها معيار الاسلوب او الهدف او الموضوع، والتقسيمات قد تمت عادة على اساس اختلاف الموضوعات.

ان لكل علم موضوع والنسبة بين موضوع العلم وموضوعات المسائل هي من قبيل النسبة بين الكل والجزء واحيانا اخرى من قبيل النسبة بين الكلي والجزئي.

للعلوم انشعابات تحصل احيانا بتصغير الموضوع، واحيانا بتحديد مجاله، واحيانا اخرى على اساس اختلاف الاساليب، واحيانا حسب اختلاف الاهداف. (١٠٩).

سادسا: ماتقدمه الفلسفة للعلوم من مساعدة

هناك مساعدات اساسية تقدمها الفلسفة (الميتافيزيقا) للعلوم الاخرى سواء اكانت فلسفية ام غير فلسفية، وذلك في تبيين مبادئها التصديقية، ويتلخص ذلك في اثبات موضوعاتها غير البديهية واثبات اعم اصولها الموضوعة:

أ-اثبات موضوع العلم: ان موضوع اي علم يشكل محور مسائل ذلك العلم وهو الجامع بين موضوعات مسائله، وعندما لايكون وجود مثل هذا الموضوع بديهيا فانه سوف يحتاج الى اثبات، ولايندرج اثباته ضمن مسائل ذلك العلم، وذلك لان مسائل اي علم تقتصر على القضايا المبينة لاحوال الموضوع واعراضه، ولاتتعرض لوجوده. ومن ناحية اخرى فانه في بعض الموارد لايتيسر اثبات الموضوع بواسطة اسلوب الدراسة في ذلك العلم، مثل العلوم الطبيعية فان الاسلوب التجريبي هو اسلوب الدراسة فيها، بينما الوجود الحقيقي لموضوعاتها لابد من اثباته بالاسلوب التعقلي. في مثل هذه الموارد لايوجد سوى الفلسفة الاولى التي تستطيع ان تقدم العون لهذه العلوم فتثبت موضوعاتها بالبراهين العقلية.

وقد اعتبر بعض المفكرين هذه العلاقة بين الفلسفة والعلوم علاقة عامة شاملة، اي ان جميع العلوم من دون استثناء تحتاج الى الفلسفة في اثبات موضوعاتها، وحتى ان البعض اندفع الى اكثر من ذلك فاعتبر اثبات وجود اي شيء منوطا بعلم مابعد الطبيعة، وعد اي قضية من الهليات البسيطة اي التي محمولها ((موجود)) من قبيل ((الانسان موجود)) – عدها قضية ميتافيزيقية وصحيح ان ظاهر هذا الكلام يبدو مبالغة ولكنه لامجال للشك في ان موضوعات العلوم غير البديهية تحتاج الى براهين تتكون من مقدمات كلية وميتافيزيقية.

ب-اثبات الاصول الموضوعة. ان اعم الاصول التي تحتاج اليها جميع العلوم الحقيقية يتم اثباتها في الفلسفة الاولى، واهمها اصل العلية وقوانينها الفرعية.

والعلماء لايستغنون عن اصل العلية حتى بعد اتمام تجاربهم، وذلك لان النتائج المباشرة للتجارب ليست الا انه في هذه الموارد التي تمت تجربتها تتحقق ظواهر معينة معاصرة او بعد ظواهر اخرى واما اكتشاف قانون كلي والادعاء بانه دائما تؤدي هذه الاسباب والعلل الى وجود هذه المسببات والمعاليل في الماضي والحاضر والمستقبل فانه يحتاج الى اصل اخر لايمكن اكتسابه عن طريق التجربة.

والواقع ان ذلك الاصل هو اصل العلية، اي لايستطيع العالم ان يطرح قانونا كليا بشكل يقيني الا اذا اكتشف العامل المشترك في جميع الموارد وظفر بوجود علة الظاهرة في جميع الموارد المجربة. في مثل هذه الصورة يستطيع ان يقول: كلما تحققت هذه العلة وفي اي مكان فان الظاهرة المعلولة لها سوف تتحقق ايضا.

ولايكون هذا القانون كليا يرفض اي استثناء الا اذا امنا بقانون الضرورة في العلية، والا فمن الممكن ان يحتمل احد ان وجود السبب التام لايستلزم دائما وجود المعلول، او انه من الممكن ان يوجد المعلول من دون وجود سببه التام. وفي هذه الصورة تنتقض كلية هذا القانون وضرورته ويفارقه اليقين.

ومن الواضح ان البحث عن ان التجربة هل هي قادرة على اكتشاف السبب التام المنحصر للظواهر ام لا؟ انما هو بحث اخر.

وعلى اي حال فان ضرورة اي قانون كلي وقطعيته (ان كان مثل هذا القانون يمكن اكتشافه بالاسلوب التجريبي في الطبيعيات) مرهونة بقبول اصل العلية وفروعه. واثبات هذه القوانين انما هو من جملة المساعدات التي تقدمها الفلسفة للعلوم (١١٠).

سابعا: المساعدة التي تقدمها العلوم للفلسفة

ان اهم ما تقدمه العلوم للفلسفة من عون يتم بصورتين:

أ-اثبات مقدمة بعض البراهين. فقد اشرنا الى انه احيانا يتم اثبات بعض مسائل العلوم الفلسفية بفضل مقدمات تجريبية، كما ان عدم تحقق الادراك مع توفر شروطه المادية يستنتج منه ان الادراك ليس ظاهرة مادية.

وكذا يمكن الاستفادة من هذا الموضوع المتعلق بعلم الاحياء والقائل ان خلايا جسم الانسان والحيوانات تموت تدريجيا وتحل محلها خلايا اخرى بحيث ان جميع خلايا الجسم(ماعدا خلايا المخ) تتغير تماما خلال بضعة اعوام. وبضم هذا الموضوع اليه وهو ان خلايا المخ ايضا تتغير تدريجيا بتحلل المواد الاولية فيها وتغذيتها من مواد غذائية جديدة – يستفاد من هذا الموضوع لاثبات الروح، وذلك لان وحدة الروح الشخصية وثباتها امر وجداني لايمكن انكاره بينما الجسم دائما هو في حالة التغير، اذن يعرف من هذا ان الروح شيء غير البدن وهو أمر لايتبدل.

وحتى انه يستفاد من المقدمات التجريبية بمعنى من المعاني في البراهين التي تتناول اثبات وجود الله سبحانه مثل برهان الحركة وبرهان الحدوث.

والان وبعد الاخذ بعين الاعتبار الرابطة الموجودة بين العلوم الطبيعية والعلوم الفلسفية فإننا نستطيع ان نثبت علاقة بينهما وبين الميتافيزيقا بهذه الصورة: وهي اننا لاثبات هذه المسألة الميتافيزيقية وهي ان الوجود ليس مساويا للمادة وان المادية ليست من خواص الوجود بأكمله وليست من اعراض جميع الموجودات، وبعبارة اخرى فان الوجود ينقسم الى المادي والمجرد لأثبات هذه الحقيقة نستفيد من مقدمات مأخوذة من معرفة النفس الفلسفية، واثبات تلك المقدمات ايضا بدوره بالاستعانة بالعلوم التجريبية – وايضا هذه المسألة، وهي ان الارتباط والتعلق ليس من لوازم الوجود غير المنفكة عنه، فهناك موجود ليس مرتبطا ولا متعلقا وانما هو مستقل (واجب الوجود).

ولكن هذا الارتباط بين العلوم الطبيعية والفلسفية لايعني نقض ماذكرناه سابقا، اي انه لايتنافى مع استغناء الفلسفة عن سائر العلوم، وذلك لان طريق اثبات هذه المسائل لاينحصر في مثل هذه البراهين واما يوجد لكل منها برهان فلسفي خالص يتكون من البديهيات الاولية والوجدانيات (وهي القضايا التي تحكي علوما حضورية)، وفي الواقع فان اقامة هذه البراهين المشتملة على مقدمات تجريبية انما هو ارفاق بحال الذين لم تتمرس اذهانهم للإدراك الكامل للبراهين الفلسفية الخالصة، تلك البراهين التي تتكون من مقدمات عقلية محضة بعيدة عن الذهن المأنوس بالمحسوسات.

ب-اعداد مجالات جديدة للتحليل الفلسفي. فكل علم يبدأ من عدد من المسائل العامة والاساسية، ثم يتسع بواسطة ظهور مجالات جديدة لتفصيل وتوضيح الامور الخاصة والجزئية، وقد تعين علوم اخرى في تهيئة هذه المجالات. ولاتستثنى الفلسفة من هذه القاعدة، فمسائلها الاولية معدودة ولكنها اتسعت ولاتزال تتسع بظهور افاق رحبة تكتشف احيانا بالدراسات والبحوث الذهنية وصراع الافكار، واحيانا اخرى بهداية الوحي او المكاشفات العرفانية، واحيانا اخرى بواسطة الامور التي يتم اثباتها في علوم اخرى، وهي توفر المجال لتطبيق الاصول الفلسفية والتحليلات العقلية الجديدة، كما في مسائل جاءت بها الاديان من قبيل حقيقة الوحي والاعجاز، ومسائل اخرى جاء بها العرفاء من قبيل عالم المثال والاشباح، فقد وفرت هذه المسائل المجال لدراسات فلسفية جديدة.

وكذا التقدم الحاصل في علم النفس التجريبي فانه فتح افاقا جديدة امام علم النفس الفلسفي.

اذن من الخدمات التي تقدمها العلوم للفلسفة – وهي تؤدي الى توسيع نطاقها وتنمية مسائلها- هي انها توفر لها موضوعات جديدة للتحليلات الفلسفية وتطبيق اسسها العامة.

ومن الواضح ان هذه الخدمة التي تقدمها العلوم الطبيعية للعلوم الفلسفية ولاسيما الميتافيزيقا لاتعني حاجة الفلسفة اليها، وان كان تقدم العلوم الاخرى بطرح مواضيع تهيء ارضية ارحب لتجلي الفلسفة ونشاطها. (١١١)

ثامنا: القانون العلمي

اوضح ان القانون الحقيقي او التكويني فهو يحكي عن ارتباط ثابت في نفس الامر، ولاعلاقة له بالوضع والاعتبار والاتفاق. فالقوانين التي هي من قبيل قولنا ((حاصل جمع اثنين مع اثنين هو اربعة)) او يغلي الماء بسبب الحرارة او يوجد الماء من تركيب الاوكسجين مع الهيدروجين او تصنع الاشجار المواد السكر بواسطة ضوء الشمس والماء وانيدريد الكاربونيك)) هي بالترتيب قوانين رياضية فيزيائية كيميائية حيوية، تتحدث عن ارتباطات متحققة في نفس الامر، وليست متوقفة على الوضع والجعل، فهي اذن قوانين حقيقية.

وقد بين ان لفظ القانون مشترك لفظي بين القانون الاعتباري والقانوي التكويني

وبين ان جميع القوانين العلمية مصاديق ونماذج لقانون العلية الفلسفي وان الارتباط بين العلة والمعلول ارتباط ضروري، فلابد من القول ان اي قانون علمي فهو يرفض الاستثناء.

القوانين العلمية تارة تبين بصورة القضية الحملية الحقيقية واخرى بصورة قضايا شرطية متصلة لزومية وثالثة بصورة قضايا شرطية منفصلة حقيقية فاذا قلنا: ((ان زوايا سقوط الضوء وانعكاسه تمون متساوية)) فقد بينا احد القوانين الفيزيائية بصورة قضية حملية حقيقية وهي التي يحكم فيها بثبوت شيء لشيء (او بصرف ثبوت شيء) او نفي شيء عن شيء(او مجرد نفي الشيء)، فهذه هي الحملية ولايختص موضوعها بالافراد المتحققين في الخارج ولايقتصر على الافراد الموجودين في الذهن، وانما الحكم ثابت للافراد الواقعيين، سواء أكانوا موجودين قبل ذلك ام سوف يوجدون بعده (وهي الحقيقية).

ينبغي الالتفات الى ان القوانين العلمية حتى اذا بينت في بعض المجالات بصورة قضية حقيقية او شرطية منفصلة حقيقية، فهي ترجع في الواقع الى قضية شرطية متصلة لزومية. والسر في ان الارتباط بين المقدم والتالي حتمي وضروري في القضايا الشرطية المتصلة اللزومية هو ان المقدم علة للتالي او التالي علة للمقدم او ان كليهما معلول لعلة واحدة.

ان القوانين العلمية باي صورة من الصور ظهرت هي في الواقع قضايا شرطية متصلة لزومية فاذا تحقق المقدم او الشرط او الملزوم فان التالي او جزاء الشرط (او المشروط) او اللازم سوف يتحقق حتما وبالضرورة.

وبعبارة اخرى فالقوانين العلمية ترفض الاستثناء لان اي قانون علمي فهو حاك عن ارتباط علي ومعلولي بين ظاهرتين، وواضح انه من المستحيل تحقق ظاهرة هي في الواقع علة تامة لظاهرة اخرى من دون ان يتحقق معلولها.

والقوانين العلمية تتشكل من المفاهيم الماهوية وتتحدث عن الظواهر الخارجية المادية المحسوسة مثل قوانين الفيزياء والكيمياء والاحياء. (١١٢)

ز- فلسفة الاخلاق:

ان المنظومة الفلسفية التي قدم مصباح نفسه خلالها اعمق ما تتجلى في هذا المجال التخصصي الدقيق؛ إذ كرس ادواته الفلسفية في تعميق هذا الفرع الفلسفي عبر تحليل مفاصله الاساسية واعادة تشكيل منظومته الفلسفية بناء على المخرجات الفلسفية التي تهيأت لهذا الفيلسوف، فعمد الى تشخيص معايير القيم الاخلاقية وملاكاتها النظرية ثم اشتغل بنقد اهم مباني المذاهب الاخلاقية المخالفة، وبنحو الاجمال فقد اسس لنظام اخلاقي استدلالي محكم، ولم يكتف بذلك إذ عمد المنازلة الفلسفية مع الاطروحات الاخلاقية الغربية ليؤسس مشروعه الفلسفي خارج اطار الجغرافيا الفلسفية المحدودة.

ومن خلال انجازات محمد تقي مصباح الثرة والعميقة في هذا المجال، يمكن ان يعد "فيلسوف الاخلاق" على الرغم مما ابدعه في الميادين الفلسفية الاخرى كالميتافيزيقا ونظرية المعرفة الا انه في هذا الحقل الفلسفي بالخصوص يعد مؤسسا ومبدعا بنحو لافت، ولا يعد ذلك تهميشا للانجازات والمشاريع الفلسفية الاخرى، لكن خصائص ومواصفات مشروع اليزدي امتازت بالنقد العميق والتفصيلي لمجمل الفكر الاخلاقي في العالم، النظرية الفلسفية الاخلاقية في الاسلام بلا نزاع(١١٣).

حدد هذا الفيلسوف مقسما واعتبارا ليفكك بين مدرستين كبيرتين في الفكر الاخلاقي انضوت تحتهما مدارس تسترفد منهما، هو ملاك الواقعية الذي انفرجت منه مدرستان موافقة ومعارضة، فالمدرسة الاخلاقية الواقعية: هي التي تعد الاحكام والجمل الاخلاقية من سنخ الجمل الخبرية التي تقبل الصدق والكذب. بينما عدت المدرسة غير الواقعية تلك الاحكام والجمل من سنخ الجمل الانشائية التي لا يصلح معها الصدق والكذب.

والمذاهب اللاواقعية هي: الانفعالية والتوصياتية والاجتماعية والتعاهدية والامرية (الامر الالهي والحسن والقبح الشرعي)

واما اهم المذاهب الواقعية الطبيعية فهي: مذهب اللذة والنفعية والعاطفة والقدرة والتطورية والوجدان

المذاهب الواقعية الميتافيزيقية فهي: الكلبيون والرواقيون وكانط ومذهب السعادو والمذهب الاخلاقي الاسلامي.

(أ)مدرسة الكلبيين: واحتملت هذه التسمية للاقتران العلائقي بين الاسم والمسمى، لتعكس بالتالي نظرتهم السيئة للعالم والتي تقوم على رؤية كونية خاطئة، والنقد الفلسفي للرؤية الكونية الالهية ضد هذه المدرسة يقوم على اثبات ان نظام العالم يقوم على اساس الخير، والشر نسبي عارض مرتبط بالسلوك الخاطئ للانسان.

(ب)المدرسة الرواقية: وتتشارك هذه المدرسة مع سابقتها الرؤية الكونية الخاطئة والتي تترك خلفها ثغرات فلسفية لا تردم، من خلال الاجراء التاويلي غير المبرر والمسوغ لمفاهيم ذات ابعاد بنيوية للفكر الفلسفي كالوحدة، والوجود،

والقضاء والقدر، والانزواء وترك لذات الدنيا افراطيا، وعدم الالتفات للعواطف والرغبات الانسانية، مما يفتح باب النقد على مصراعيه.

(ت)المدرسة الاخلاقية الكانطية: وهي من اهم النظريات على صعيد الاتساع الافقي للجغرافية الفلسفية، والتي كان في جدار تشكلها النظري ثغرات هلهلت بناءها الفوقي وفتحت باب الاشكالات من عدة جهات نشير الى اشكالين منها للمثال:

الاول: من خلال مدعيات بينة النقض والضعف نظير: ما عده كانط من ان احكام العقل العملي قبلية، و رفضه الفصل بين العقلين النظري والعملي فكل ما ننسبه للعقل العملي _بناء على مبانيه_ يرجع في الواقع ويستند الى مدركات العقل النظري والتجريبي. كما انه اعتقد ان مفاهيم قضايا العقل العملي تحصل عن طريق الالتفات الى الحقائق العينية.

الثاني: قوله بمذهب "اطلاقية الاخلاق" الذي ينص على اطلاقية حسن الصدق وان ادى لتضرر افراد غير مذنبين، وهذا الرأي يتأباه العقل وتمجه الفطرة.

(ث)مذهب السعادة: محمولا على مصاديقه "السقراطي والافلاطوني والارسطي" والذي كان مرمى لاشكالات في جيولوجيا النظرية، فالمذهب الافلاطوني مبني على "نظرية المثل" التي صار التبادر الذهني للاشكالات التي عليها اسبق من النظرية نفسها، وقد انفلت زمام نظرية سقراط وافلاطون في عدهما العلم علة تامة للفعل في حين ان هذا الادعاء يحمل في داخله اسباب سقوطه، أما التوجيهات التي عرضت لتأويل هذه النظرية فهي غير خالية من التكلف، وبقيت نظرية ارسطو لتسقط نفسها بعدم اعتبارها للحياة الابدية للانسان كلحاظ في تشكيل النظرية، ومن هنا فلايمكنها ان تعرض نظاما اخلاقيا كاملا، اضافة الى ان معيار الحد الوسط او الاعتدال الارسطي لا يستطيع ان يضع نفسه معيارا لتمييز الفضائل والرذائل(١١٤)

بقي ان يضع مصباح خاتمة وجوابا حليا للنظام الاخلاقي المعتمد في الرؤية الاسلامية والذي اسس له عن طريق فهم حقيقة وماهية الاخلاق، وبيان ابستمولوجيا المفاهيم الاخلاقية الداخلة في القضايا بالتحليل الفلسفي المعمق، فموضوعات القضايا الاخلاقية _بحسب مصباح_ هي مفاهيم منتزعة من الافعال الاختيارية للانسان، نظير: العدل، والظلم، والصدق، وتوصل الى ان هذه الموضوعات الاخلاقية ليست ماهيات خارجية وواقعيات عينية ماهوية بل هي عناوين انتزاعية، كما ان محمولات القضايا الاخلاقية مثيل: ينبغي ولاينبغي، وحسن وقبيح، ليست مفاهيما ماهوية لها مصاديق عينية خارجية، بل هي مفاهيم تحكي الضرورة بالقياس بين الافعال الاختيارية ونتائجها، وان مفاد (ينبغي) الاخلاقية في الاستعمال الاخباري هو العلاقة العلية بين الفعل الاختياري والهدف المطلوب للاخلاق. كما ان لـ(ينبغي) في الاستعمال الانشائي والاعتباري رصيد واقعي ايضا(١١٥)

ثم انتقل لبيان الصيغ التشكلية للجمل الاخلاقية فهي وان كانت تصاغ بطريقة انشائية فهي _في الحقيقة_ من سنخ الجمل الخبرية والحاكية عن الواقع، وتحكي عن واقعيات في نفس الامر والواقع، وهي من هذة الزاوية لا تختلف عن الجمل التجريبية والرياضية، في قبولها ثنائية الصدق والكذب.

ففي الفعل الانجازي في مجال التطبيق يتبين ان المفاد الظاهري للجمل نظير (كن عادلا) و(قل الصدق) و(لاتكذب) هو الالزام والامر، لكن بلحاظ القياس التالي يثبت مصباح توصيفية القضايا الاخلاقية: ان الاخلاق ترتبط بالفعل الاختياري للانسان، وعلاقة الافعال الانسانية بالاثار والنتائج المترتبة عليها علاقة حقيقية وواقعية، بناء على ذلك فان انشاء واعتبار الجمل الاخلاقية يمكن ان يتم على اساس نفس هذه الروابط الحقيقية مع ملاحظة انه بالامكان رد جميع التعاليم الاخلاقية الى الجمل الخبرية، إذن تعد الاخلاق من سنخ العلوم التوصيفية (١١٦)

وهكذا فان المفاهيم من قبيل: (حسن) و(قبيح) تحصل عن طريق المقارنة بين الفعل الاختياري للانسان وكماله المطلوب، فلو كان للفعل مع الكمال الانساني المطلوب علاقة ايجابية، فانه يكتسب حسنا، وبخلافه اي ان يؤدي ذلك الفعل الى اعاقة وصول الانسان الى كماله المقصود، فهو القبيح، ولو لم يكن بين الفعل الاختياري وكمالنا المطلوب علاقة ايجابية او سلبية فان ذلك الفعل له من ناحية اخلاقية قيمة خنثى (١١٧)

ويعرج اليزدي الى حيثية القضايا الاخلاقية من الناحية الادراكية فهي ليست من سنخ القضايا البديهية الاولية التي لا تحتاج الى امعان نظر واستدلال، بل ان اثبات المحمول للموضوع في هذه القضايا يتم في ضوء مقدمة كبرى كلية، وهي: (ان اداء الفعل الذي يؤدي الى النتيجة المطلوبة ضروري لتحصيل تلك النتيجة) وتطبيق هذه المقدمة الكلية على المصاديق الخارجية يكون تارة عبر العقل المحض وتارة بمؤازرة التجربة وبالاستفادة من معطيات الوحي تارة اخرى.

من خلال ما سبق من مبان يرجح ان مصداق النتيجة المطلوبة في الاحكام الاخلاقية هو تحقيق الكمال والسعادة الحقيقية للانسان، ويلزم من ذلك ان تكون القيمة الاخلاقية لفعل ما تتلازم والتأثير التي للفعل في الكمال الواقعي للانسان، وبالاتكاء على هذا المعيار فان افعال الانسان الاختيارية تتردد بين ما لها قيمة ايجابية او سلبية او خنثى.

فالكمال النهائي للانسان _في ضوء النتائج النظرية التي قررها مصباح_ هو في قربه الوجودي من الحق تعالى، وهو متوقف على القصد والنية، التي هي من اركان العمل الاخلاقي، وهنا يفترق الفعل الحقوقي عن الاخلاقي؛ إذ يشترط في الثاني لزوم الالتفات الى النية في الفعل وينفك هذا القيد في الاول.

وتعليل ذلك ان هدف الحقوق هو تأمين حاجات المجتمع، فهي باي نية تؤدى فانها فهي تحقق المطلوب، بخلاف الهدف الاخلاقي المعنوي والروحي فلا يتحقق مجردا عن النية (١١٨)

ويستدل مصباح _داخل الاطار الاسلامي_ على رفض النسبية في الاخلاق مستندا الى الرؤية الكونية الاسلامية بابرز اركانها الاصلية وهو الاعتقاد بوجود الله، وخلود الروح، والوحي، كما انه يستدل خارج اطار تلك الرؤية بما اثبته من رصيد انطولوجي للاخلاق في الواقع ونفس الامر، فلا تتقوم بالاعتبار والتواضع الذوقي، ومن هنا فالنسبية الاخلاقية مرفوضة بصورها المختلفة، وبناء عليه فالقيم الاخلاقية مطلقة وليست تابعة لاذواق الافراد او المجتمعات فمجرد الاختلاف في الجغرافية والتاريخ للشعوب لايبرر اختلاف القيم الاخلاقية.

ودفعا لتوهم مقدر يوضح مصباح ان المراد من "اطلاق القيم الاخلاقية" ليس بمعنى ان وحدة الحكم الاخلاقي مع تغير الظروف واختلافها، بل ان موضوعات بعض الاحكام الاخلاقية لها قيود وشروط ينتفي الحكم الاخلاقي بانتفائها، ومصداق ذلك: اطلاقية حسن الصدق وقبح الكذب، فهي قاعدة مطلقة وتامة على تقادم الازمان والامكنة ولا تداخلها شائبة النسبية، لكن لايمكن القول ان الصدق مطلقا حسن والكذب مطلقا قبيح اذا تعارض مع مصالح ايجابية للفرد والمجتمع، فالموضوع الحقيقي هنا ليس الصدق او الكذب بل مصلحة وسعادة الفرد والمجتمع فيجب القول ان الصدق هنا ليس حسنا والكلام نفسه في الكذب على نفس المنوال فيمكن عد بعض القضايا الاخلاقية _بهذا اللحاظ_ نسبية (١١٩)

فالنظام الاخلاقي المختار يقوم على رؤية كونية اسلامية تتغيى مقاربة الكمال الانساني عبر تحقيق القرب الالهي، وللوصول الى هذا الهدف المتسامي يستضاء بنور الوحي بالاضافة الى العقل ومن هنا فالعلاقة بين الدين والاخلاق متواشجة في التحليل النهائي، وان انفرد العقل عن الدين في تشكيل مبان اخلاقية، الا ان النظام الاخلاقي الكامل والجامع يقوم على رؤية كونية دينية وهو جزء من الدين، وفي الختام فاننا لتعيين مصداق الهدف النهائي للاخلاق وملاك التقييم الناجع للملاكات الاخلاقية وفي مقام تشخيص وتعيين الافعال القيمة وغير القيمة والمتساوية فاننا بحاجة الى الاعتقادات السماوية وتعاليم الدين. (١٢٠)

ح- فلسفة السياسة:

تعد فلسفة السياسة احدى المحطات المهمة التي توقف عندها المشروع الفلسفي لليزدي جمعا وتحقيقا وتبويبا لمسائلها، وقراءة فاحصة لمبانيها واطرها، فهاجس السياسة لم يفارق الرجل في كثير من انجازاته الفلسفية على تنوع مؤلفاته، واهم ما تفتقت عنه قريحة هذا البحاثة في سياق فلسفة السياسة من موضوعات: فلسفة الدولة ونشؤها واشكالية الحكومة وشرعيتها ومسوغاتها الفلسفية واشتراطات الحاكم وصفاته والدستور كمبدا تشريعي واشكالية تعدد الانظمة السياسية واطروحاتها وماهية المفاهيم السياسية ودائرتها: نظير: الديمقراطية والحريات والسلطة وانواعها وعلاقة الشعب بالدولة،...الخ وسنحاول بهذه الاطلالة السريعة على هذا الرافد الفلسفي من روافد مشروع اليزدي ان نقف ونتعقب بعض هذه المسائل للوقوف على طبيعة البحث السياسي عند اليزدي سيما في مسائل مهمة وعميقة تعد هما مشتركا لفلاسفة السياسة والسياسيين على السواء.

الحكومة وشرعيتها:

تعد فكرة الحكومة اهم اشكالية فلسفية تواجهها فلسفة السياسة ويعد الموقف منها المنعطف الاهم في تشكيل الرؤية السياسية وبناء استراتيجياتها، فلا يمكن قطع اشكالية الحكومة كمبدا سياسي عن امتداداتها وجذورها الفلسفية، إذ لا بد من انسجام الفرع مع الاصل، او عودة الجزئي الى اطاره الكلي الجامع، وان كانت مسألة الحكومة كضرورة اجتماعية وانسانية تقارب البداهة، الا انها اشتغال فلسفي ثري بالاثارت والسجالات المتوالية، كما ان شرعيتها ومسوغات هذه الشرعية لوازم قريبة لبحث الحكومة،التي تشكل الركن المهم لوجود الدولة اضافة الى الشعب والاقليم. وهنا مع اليزدي

قد عولجت بؤر التوتر الاشكالي من اصولها وجذورها الفلسفية والتفتت الى اطروحات الفلسفة الغربية المعاصرة في مجال الدولة والتي حصرت الهدف من اقامة الحكم وتأسيس الحكومة الى استقرار النظم في المجتمع وازاحة الفوضى وحفظ المصالح المادية وتوفير الحريات لتحقيق رغبات الافراد، الا اذا تعارض مع مشتهيات الاخرين وهذه النظرة تركز على المصالح المادية والدنيوية (١٢١)

وعندما يتحول مصباح الناقد الى المنظر والمؤسس فانه يرتدي جلبابه الاسلامي المؤسس سلفا باشتغال عقلي، فالنظرية الاسلامية حول الدولة _في ضوء رؤيتها الكونية للانسان_ تنماز عن النظرية الغربية لا في ضوء الجغرافية الطبيعية فحسب وانما ايضا في ضوء جغرافيتها المعرفية التي لا تحجم الانسان في اطاره الجسمي المادي، فالاسلام والمدارس الالهية ترى في الحاجة لوجود الحكومة هدف اعم من دائرة المصالح المادية والدنيوية بل ان الحاجة هنا لحفظ جميع مصالح الامة سواء المادية والدنيوية ام الروحية والاخروية بل في حال تعارض الاولى مع الثانية تقدم الثانية على غيرها؛ لامتلاكها الاصالة فلسفيا (١٢٢)

وبصدد التشكل الشرعي للحكومة فهي تفلسف بوجود شخص يتمتع بحق الحاكمية والامساك بالسلطة والحكومة لما يتمتع به من مؤهلات ولياقات خاصة، و يفترض بسائر الناس _بناء على ذلك_ القبول والطاعة له، ووفقا لهذا التعريف وحسب الاصطلاح المنطقي ان هناك تضايفا في معنى الشرعية؛ اذ ثمة تلازما قائما بين (حق) و(تكليف الشعب بالطاعة) اي عندما يحوز شخص ما هذا (الحق) فأن تكليف الاخرين هو رعاية هذا الحق (١٢٣). اما مبدأ ومصدر شرعية الحكومة فهنا تتصدر نظرية الحق الالهي اهتمامات مصباح والتي تقرر شرعية الحكومة من مبدأ سماوي فهي حق يمنحه الله لها وفق اشتراطات خاصة، وتقف هذه النظرية في قبال نظريات خمس اخرى حاولت تدلو بدلوها في سياق شرعية الحكومة، وهي: نظرية العقد الاجتماعي (الشرعية تنبثق من عقد اجتماعي بين الشعب والحكومة)، ونظرية الرضا والقبول (اي ان رضا المواطنين هو الذي يمثل معيار الشرعية)، ونظرية الارادة العامة (اي ان ارادة الامة او الاغلبية اذا تعلقت بحكم فئة ما فان تلك الحكومة تكتسب الشرعية)، ونظرية العدالة (اي ان تطبيق العدالة من الحكومة يضفي عليها الشرعية)، ونظرية السعادة او القيم الاخلاقية (اي ان شرعية الحكومة يكمن في توفير السعادة وتحكيم القيم الاخلاقية للمجتمع) (١٢٤).

وبامعان العقل في رؤى هذه النظريات نجد انها تدور حول محورين رئيسين، الاول: ما اطلق عليه مصباح بـ(ارادة الامة) وهو قطب رحى النظريات الثلاث الأول، وحركت ملاحظات يزدي البناء التحتي لها بمجموعة من الاشكالات منها: ان القول بأن ملاك الشرعية ارادة الامة يعطيها الشرعية حتى وان سارت خلافا لمصالح تلك الامة او اختارت الامة خلاف مصالحها الواقعية، ومن جهة اخرى فان مصير الاقلية مرهون بالاكثرية أي خلاف ارادتها، الثاني: محور (العدالة او القيم الاخلاقية): وتستضيء به النظرية الرابعة والخامسة، والكلام هنا لا عن اعتبار الحاكم او الحكومة وشرعيتها وانما في تثبيت اعتبار القانون، وهو خارج عن محل النزاع، فالحديث _بناء على النظريات الثلاث الأول_ كان ينصب في ما هو المعيار الذي يعطي للحاكم او الفئة الحاكمة حق اصدار الاوامر والقوانين. اما النظرية الاخيرة القائلة بالحق الالهي _التي يتبناها مصباح_ فيمكن ان تستقل بمحور (الحكومة الدينية او الالهية) وهذه النظرية _بحسب مصباح_ تلافت الملاحظات الواردة على النظريات الخمس السابقة؛ لان المؤمنون بالله يرونه هو الخالق والمالك وصاحب السلطان، فاذا كان الله هو الخالق، فله الحق بأصدار القوانين وممارسة الحاكمية، ومن جهة اخرى فأن المؤمنين بوجوده تعالى يعتقدون بان الاحكام الالهية هي في صالح المخلوقين، وهي تتميز بالعدالة والمطابقة للقيم الاخلاقية (١٢٥)

الديمقراطية:

ان الديمقراطية في فهم مصباح _بعدها هي حاكمية الشعب او سيادة الشعب_ قد تبلورت في العالم الغربي، حين عجزت الديانة المسيحية ممثلة بالكنيسة عن مواكبة الحياة المعاصرة بجميع تداعياتها لاسيما تشريع القوانين، لجؤوا الى تحييد وتحجيم الدين بنحو تنحصر مهمته بحدود الحياة الشخصية للانسان (كالصلاة والدعاء والتنسك) بعيدا عن المسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ازيحت عن سلطة الدين واوكلت للشعب، فصار بوسع الناس _بحسب الديمقراطية_ تشخيص المصالح والمفاسد وممارسة عملية التقنين في ضوء ارائهم الشخصية، واستنادا لهذه النظرية فأن معيار الحسن والقبح هو "ارادة الشعب"، وهو _بحسب هذه النظرية_ من الامور الاعتبارية التابعة لاذواق الناس المتغيرة، فلا حسن وقبح حقيقيان وعينيان (١٢٦).

ان هذا الصنف من الديمقراطية _بحسب مصباح_ يتناقض مع مبادئ الاسلام، فدائرة الاسلام لم تتضائل لصالح الديمقراطية، فهو لم يحرف كما المسيحية ليعجز عن ابداء وجهة نظره بشأن القضايا الاجتماعية والحكومية والدولية او ممارسة عملية الحكم فالاسلام يولي اهتمامه بنواحي الحياة البشرية كافة فلم يعالج شخصية الانسان ويترك المسائل الاخرى الماسة بحياته سيما الحكم والسياسة (١٢٧).

ط- فلسفة الجمال:

استوعبت النظرة الموسوعية لمصباح علما آخر من العلوم المعيارية لتكتمل حلقة العلوم الفلسفية لمنظومة العمل العقلاني التي اقام لها ورشة عمل امتدت يدها الى مجمل منطقة الاشتغال الفلسفي، فتعرض لماهية الجمال ذهنيا واسقاطاته الخارجية وشخص اقسامه التي تفرعت عنه، ثم انطلق في البحث التصديقي ليستدل على النوع المفهومي الذي يقع "الجمال" ضمن منطقته، وعرج على مدى امكانية مشاهدة مراتب الجمال ودرجاته، واستطرد في تحديد اعلى مراتبه واكمل مصاديقه.

١-تعريف الجمال:

الجمال في فلسفة مصباح: هو كون الشيء على صفة معجبة ملذة (١٢٨) وبعد هذه التحديد الماهوي لمفهوم الجمال، يشير الى ان التبادر الذهني في أي لغة من اللغات للفظ الجمال ليس له الزام في تحديد مفهوم الجمال فلسفيا، بل ان اللواحق الذهنية للجمال العرفي القت بظلالها على تحديد مساحة الجمال بالمحسوسات مع ان حقيقة هذا المفهوم تتسع لتعم المحسوسات والمتخيلات بل المعاني في درجة التجرد العالية واستدل على الاتساع المفهومي للجمال بالممارسة الادراكية له فلطيف المعاني المدركة في الاشعار المتشحة بالاستعارات والكنايات هي مرتبة خيالية للجمال، كما ان التناسق الكوني والنظام الاحسن في عقل الفيلسوف هو صفة ذاتية للوجود الجميل، وان الذي يسحر لب العارف عند شهوده ملكوت السماوات والارض هو الجمال المعنوي غير المحسوس. (١٢٨) ثم نوه الى ان للجمال معنى اضيق دائرة تختص بالافعال او الاشياء التي يلتذ بها الانسان وتثير اعجابه فالجمال وصف في الموجودات ادراكه سبب للاعجاب والالتذاذ في نفس المدرك. (١٢٩)

٢-اقسام الجمال:

قُسم الجمال _بلحاظ مرتبته_ الى: صوري ومعنوي، ثم شخصت الاداة والوسيلة الادراكية لكل مرتبة، فتولت قوة الوهم (وهو قوة ادراك المعاني الجزئية) مهمة ادراك الجمال المعنوي في مرتبته النازلة، واحتفظ العقل بادراك المعاني الاكثر تجردا. في حين بقي لقوة الحس ادراك الجمال الصوري.(١٣٠)

٣-مفهوم الجمال مفهوم فلسفي:

اثبت مصباح انتماء مفهوم الجمال الى طائفة المفاهيم الفلسفية كالعلم والوحدة؛ اذ استنتج من دخول الجمال _في اكثر من مقولة من المقولات الجوهرية والعرضية_ كونه من سنخ الوجود لا الماهية.

فالجمال _من الناحية الانطولوجية_ ليس كيفية ذهنية اعتبارية محضة، بل ان له رصيدا في الواقع والعين، فهو وجود كمالي في المدرك (اسم مفعول) واتصاف أي موجود به متوقف على وجود المدرك (اسم فاعل) ليَحمِل الوصف عليه، وهنا يخرج الجمال من جغرافية المثالية ليدخل في منطقة الواقعية والوجود.(١٣١)

٤-انفعال النفس عند مشاهدة الجمال:

ان النفس في كل مرتبة وجودية من مراتبها تنجذب الى الجمال الموجود في تخوم تلك المرتبة، دفعا لمن يحدد مساحة الجمال بالمادة ولوازمها، إذ يلزم منه انعدام اللذة الجمالية في غير المحسوسات، والواقع العملي يبطل ذلك كما مر، بل ان شدة مراتب الاعجاب تزداد طرديا بالاقتراب من الجمال العقلي، وتضعف نزولا الى المعاني الجزئية فالمحسوسات.(١٣٢)

٥- مناقشة في التعريف الرائج للجمال:

يحاول مصباح هنا ان يفض النزاع المفهومي بين التعريف المتداول والشائع للجمال والتحديد الماهوي الذي يتبناه ليحسم الموقف لصالح الاخير، من خلال سقوط التعريف الرائج في ميزان التعريف المنطقي واشتراطاته، فكون ادراك الجمال ينتج من تناسب اجزاء الشيء المركب _بناء على التعريف الشائع_ ليس تعريفا جامعا، إذ انه لا يشمل كل مصاديق الجمال والا فان حقيقة الجمال لا تختص بالمركبات بل تعم البسائط ايضا.

ويلجأ الى الاستشهاد بمثال لتقريب التدليل، فيتسائل: اترى ان انجذاب الطفل الى الوردة الحمراء، وشعلة الشمعة، يكون لشيء غير جمالهما؟ اليس ذلك الا لما يعجبه من اللون الاحمر؟ وهل ان جمال الحمرة في نظره انما هو بلحاظ الاجزاء وتناسبها؟ ويجيب عن ذلك: بأن الحمرة _في نفسها_ "عرض بسيط"، بل ذهب الى اقصى من ذلك فعد جمال المركبات المتناسبة الاجزاء _والتي هي حجة الاخر_ لو تنزلنا، انما هو صفة للهيئة الحاصلة من الاجزاء المتناسبة، وهذه الهيئة _في نفسها_ امر بسيط غير مركب. وحتى مع التنزل مجددا نزولا عند تعريف القوم فإن جهات الجمال متعددة من حيث الاجزاء من جهة ومن حيث الهيئة التركيبة من جهة اخرى، وهذا التعدد يضع التعريف في تجاذبات غير مستقرة، والحال ان وظيفة التعريف التحديد، وهو غير متحقق هنا.(١٣٣)

٦- استطاعة النفس ادراك المرتبة العالية للجمال:

ينطلق الاستفهام هنا من حقل الابستمولوجيا، حول مدى امكانية الاحاطة العلمية للنفس في ادراك الجمال في مرتبته العالية، مادامت النفس منغمرة في المرتبة النازلة؟. ومصباح هنا لم يترك الجواب معلقا، إذ ان نصوصه الفلسفية تكفلت بهذه الاجابة من الحقل الانطولوجي، إذ ان ادراك النفس للجمال العالي دليل على وصولها الى تلك المرتبة الوجودية، وهكذا في الجمال الاعلى، ويعلل ذلك: بان النفوس المنهمكة في الشهوات البهيمية النازلة قلما تتذوق المعاني اللطيفة المجردة؟ وبعكسها النفوس اللطيفة الشاعرة تنجذب للجمال المعنوي، ولا تلتفت كثيرا الى اللذات الحسية الهابطة.(١٣٤)

٧-اتصاف المهيات بالجمال على الرغم من كونه صفة وجودية:

ان طبيعة التشكيل الذهني للانسان تنطلق من رؤية حدود الاشياء التي تميزها عن غيرها وهي امور عدمية، ولا تلتفت الى ما يملىء فراغ هذه الحدود وهو الوجود، فالمهيات هي الاعرف عند الانسان وهو لا يعرف من حقيقة الوجود الا بقدر معرفته بنفسه، وهي شعاع ضعيف من الاشراق الوجودي، وهذا كان مدعاة للاشتباه بترسيم حدود الجمال بالبدن المحسوس عند اكثر الناس. فالذي يتصوره كل انسان من الجمال انما هو معنى يحصله من مقايسة الاشياء بعضا ببعض، فما يستحسنه منها فهو الجميل. وينفي صفة الجمال عما يتنفر عنه، وهذه صفة نسبية تتفاوت من مدرِك لآخر فقد يستحسن شخص ما يستقبحه آخر، كما لا يتنافى هذا مع كونه جميلا في نفسه بحسب وجوده بقطع النظر عن مقايسته مع موجود اخر.

وان كان لكل انسان بل كل موجود شاعر _من الناحية السايكولوجية_ حب لنفسه ولمقومات وجوده ومكملاته، ولو حصل له مشاهدة لذاته لرآها تفيض بالجمال، وهذا الجمال بلحاظ ذاته مع قطع النظر عن مقايسته مع موجود اخر.

فاذا افاض الله على عبد معرفة شهودية وعلم حضوري بمراتب الوجود العالية لادهشه جمالها ولقضى عجبا وخر صعقا، من شدة الجمال المعنوي والعقلي، ولعرف ان الوجود في ذاته جميل، وفهم مغزى قوله تعالى ((الذي احسن كل شيء خلقه)).(١٣٤)

فالوجود مطلوب كل موجود، "وكل موجود يحبه ويلتذ به" وهو معنى الجمال الذي اجترحه مصباح في صدر الكلام. فالعالم بمجموعه جميل، وانما يأتي القبح والشر من المقايسة والنسبة وليست له موقع وتحقق على خريطة الوجود.

٨- لمية انجذاب النفس الى الجميل:

ان دافعية النفس للانجذاب الى الجميل انما هي المنفعة والمصلحة المتحققة جراءه فغايته استيفاء ما في الجميل من المنافع. فلولا جمال المناظر الطبيعية لما انعطف قلب الانسان الى معالجتها وتحصيل منافعها، كما ان ما يأخذ بقلب الام ويبعثها الى تربية طفلها انما هي صفة الجمال. اضافة الى ما يحققه الجمال من منافع على الصعيد السوسيولوجي جراء العلاقات الزوجية وثمارها الاجتماعية.

فللانسان الالتذاذ بالجمال في مختلف مراتبه ومظاهره والانتفاع بمنافعه في شتى شؤون الحياة بما انه لا يعارض مصلحة اقوى، ولا يمنعه من الترقي الى مرتبة اعلى، وقد تكفلت الشريعة بيان موارده ورسم حدوده.(١٣٥)

٩-الفائدة من الانجذاب الى الجمال:

ان ارقى منفعة متحصلة من ذلك هي التدرج الصعودي للانسان من مراتبه النازلة نحو المراتب الاشد جمالا والاكثر كمالا، مثيل:

(أ) الانجذاب الى لطائف الصور والمعاني لمن لم يتخلص بعد من المرتبة البهيمية، وهكذا في كل ما يكون اعلى شأنا بالنسبة الى الحال الفعلي للانسان، ومن البديهي ان ذلك يختلف بحسب اختلاف الاشخاص والاحوال، فالانجذاب الى جمال خاص يكون معينا على الترقي لفرد ما، وهو الوقت نفسه موجبا لتنزل فرد اخر.
(ب) الخضوع تجاه الجمال الكامل الذي تفقد ذاته معه أي صفة جمالية تقاس اليه. وحينئذ يحب هذا الكامل المطلق ويتلذ باظهار الخضوع له، وغاية مطلوبه منه ان يقترب منه ويندك في جماله، فهذه مظاهر مستكنة في حاق ذات الانسان، فالذّ الاشياء عند هذا المحب ان يرى وجوده فانيا مستغرقا في محبوبه قائما به، ويظهر ذلك في انصياع ارادته للكامل والتشبه به في صفاته وشؤونه. وهنا لا تنفع المنفعة والمصلحة كدافعية لهذا الجمال، بل قد يضحي الفرد بالمصالح والمكتسبات لصالح هذا الحب والهيام المستكن في فطرة الانسان، أما الزيغ والانحراف الناتج عن حب الجمال فهو معلول للاشتباه في تعيين المتعلق والمصداق الجميل لا من حيث اصل التعلق بالجمال الذي هو من الامور الفطرية في ذات الانسان.

وهذه المرتبة العالية من الحب للكامل المطلق تتجلى في حب الانسان لمنتهى سلسلة علله الوجودية المفيضة عليه. وحيث ان وجود كل شيء وجماله مستفيض من غيره سوى الحق تعالى فان المطلوب اولا وبالذات هو هو. (١٣٦)

١٠-اطلاق الجمال ونسبيته:

وهنا يطرح استفهام محوري في حقيقة الجمال في ذاته، وهو: أيكون الجمال امرا كليا مطلقا وعاما ام انه امر شخصي متفاوت من شخص لآخر؟ وهذا سؤال مركزي في فلسفة الجمال، فدراسة النسبية او الاطلاق بين الناس، بل بين الموجودات ذات الشعور يشكل عند مصباح مدخلا مهما للمسألة.

وبتحليل عنصر المطلوبية في الموجودات الشاعرة وصل مصباح الى انه من الممكن ان يكون شيئا مطلوبا لموجود شاعر، وغير مطلوب لموجود اخر ذو شعور في الوقت ذاته، فكثير من الروائح او الطعوم ملذة لكثير من الحيوانات فهي جميلة ولكنها منفرة للانسان وبالتالي غير جميلة والكلام نفسه في بعض الاصوات تكون مستحسنة عند موجودات، منفرة عند غيرها، لذا فإن الجمال في الفهم العرفي نسبي، ونسبيته متوقفة على المدرِك وخصوصياته ومستوى مرتبته الوجودية، فمن توقف عند مرتبة المحسوسات والمتخيلات لا يعد المعاني العقلية شيئا جميلا، في حين _انها نفسها_ تكون جميلة عند الفيلسوف، وبالتقدم الرتبي الاكثر تجردا قد يكون معنى ارقى اخر لا يراه الفيلسوف جميلا في حين يراه العارف جميلا.

فمصباح هنا قد درس النسبية الجمالية في اطار العلاقة التكاملية بين الجمال والكمال إذ ان الالتذاذ بموضوع ما له مناشيء مختلفة.

بناء على ما تقدم ينتهي مصباح الى ان اللذة هي ادراك الملائم للنفس والجمال منشأ وسبب لظهور اللذة في المدرِك. ومن ناحية اخرى فان الملائمة ترجع الى الكمال ونتيجة لذلك: اينما وجد الجمال فثمة نوع من الكمال متحقق، واستدراكا على ذلك: بما ان عالم المادة مشحون بالتزاحم فان كمال موجود معين يمكن ان يزاحم كمال موجود اخر، بل ربما يتوقف كمال موجود ما على نقض واعدام موجود اخر، ومن هذه الثغرة تدخل النسبية عالم الجمال (١٣٨)

وقد يطال تزاحم عالم المادة كمالات الموجود الواحد ان كانت له ابعاد متعددة ليحصل التزاحم فيما بينها، فكمال بعد ما يتوقف على اختزال كمالات الابعاد الاخرى، فالكمال البُعدي للشجرة مثلا يتوقف على تقليمها، وعلى هذا المنوال فان تقليل واختزال الكمال في مرحلة يكون نفسه مقدمة للكمال اللاحق، وهنا يمكن ان تسري النسبية ايضا، فالشيء نفسه لبعد من ابعاد الموجود يعد جميلا ولا يعد كذلك بالنسبة لبعد اخر او للمجموع () ويدخل التزاحم مجال التدافع الرتبي بين مراتب الموجود الواحد، نظير ذلك: ان توجب اللذة السمعية نوعا من الموسيقى، وتعد جميلة تبعا لذلك، لكن نفس هذا السماع يتزاحم مع الكمال العقلاني والمعنوي والالهي للانسان فهو _في الواقع وفي مرتبة اعلى_ لا يكون جميلا. (١٣٩)

ثم عمد مصباح الى فتح منطقة اخرى في دراسة النسبية في اطار الكمال فعد ان الموضوع محل التقييم الجمالي كلما كان متكاملا اكثر كان اجمل اكثر، ومن زاوية اخرى فان ادراك مرتبة كمالية الموضوع هي كمال للمدرك، بمعنى ان ادراك جمالية المدرَك متوقفة على المرتبة الوجودية التي يقع فيها، وبتبع ذلك الى اي حد يساعد في ادراك كمال الموضوع. وفي الختام فان مصباح ارجع جمالية شيء بالنسبة الى شيء اخر الى مرتبة الوجود وشدته. (١٤٠)

اجمالا لكلام مصباح يمكن ان نقول: ان بين مفهوم الجمال والكمال نسبة بل اتحاد وبالتالي فالمحتوى والشكل دخيلان في الجمال، كما ان الجمال _بحكم العلاقة الطردية مع الكمال_ في اي مرتبة يكون تكون له نسبة الى الكمال.

والجمال _في معناه العرفي_ نسبي، ونسبيته ترجع الى المدرِك (اسم فاعل) وخصوصياته؛ لانه قد يكون كمال موجود ما يتزاحم وكمال او كمالات نفس الموجود من ابعاد مختلفة، او ان الشخص المدرك في مرتبة وجودية معينة لا يمتلك قدرة ادراك كمال الشيء المدرك في مرتبة اكثر تجردا وكمالا.

ي- فلسفة الرياضيات:

ضمن الاشتغالات الفلسفية المهمة التي وقعت موضعا للاهتمام في فكر الاستاذ مصباح هو التفلسف في مجال هذا العلم المجرد والذي يدل على درجة التمحض الذهني ومستوى التجرد لمرتاديه، ويقع هذا الموضوع ضمن الاستراتيجية الفلسفية لهذا المشروع الرائد والتي تحاول ان تفلسف كل العلوم ضمن اطار الرؤية العقلية الشاملة، اذ تعرض الى البحث عنها في عدة نواح:

المنهج في الرياضيات:

وهنا وضع هذا الناقد الفلسفي يده على استفهام مركزي ونقطة محورية في التعاطي مع اليات الاستدلال في هذا العلم من خلال اجراء مقارنة على مستوى القياس بين مناهج العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية، وفض الشراكة بين طريقة القياس في المنهجين مع اتحادهما اجمالا في استخدام القياس، فبعد تشريح القياس الى بعدين صوري ومادي، تبين الاشتراك في الصياغة المنطقية الصورية للدليل في المنهجين لاشتماله على صغرى وكبرى القياس، ووقعت البينونة _بحسب مصباح_ في الشق الاخر من القياس وهو المادي والذي يرتبط بمحتوى المقدمتين فمادة القياس الرياضي من المقدمات العقلية المحضة سواء اكانت سابقة على التجربة ام تحليلية في حين كانت مقدمات القياس التجريبي في العلوم الطبيعية من التجريبيات. (١٤١)

واستمرت مساءلات اليزدي للمنهج والتدقيق في التمايز بين المنهجين العلمي والرياضي الى القول بان الاستقراء دخيل في البناء الاستدلالي للعلوم الطبيعية فهو يتضمن قياسا ضمنيا وهنا يعود الاستقراء الى القياس في النسب العقلي كما في الصورة الاتية: (الخاصية أ ثابتة لافراد كثيرة من الماهية وكل حكم ثابت لافراد كثيرة من الماهية فانه سوف يثبت لكل افرادها اذن فالخاصية أ ثابتة لجميع افراد الماهية) (١٤٢)

حاجة الرياضيات الى الفلسفة:

ضمن المعالجات الفلسفية للرياضيات ثبت افتقار الرياضيات في اثبات موضوعها من الناحية الانطولوجية الى الفلسفة؛ فموضوع كل علم يشكل محور يجمع شتات موضوعاته التي تدور في فلكه، فما خرج من حد البداهة من الموضوعات يدخل في منطقة الفلسفة لتضع له الركائز الانطولوجية في الاثبات؛ إذ ان اثبات موضوع العلم لا يقع ضمن مسؤولية مسائل العلم؛ لان مسائل كل علم منحصرة في القضايا التي تحكي احوال واوصاف الموضوع لا وجوده؛ فالفلسفة هي ما تتبنى اثبات وجود موضوع الرياضيات وهو (العرض الكمي). (١٤٢)

نوع القضية الرياضية: تحليلية ام تركيبية:

برزت في هذا المضمار بضع نظريات في تحليل نوع القضية الرياضية كان من بينها نظرية مصباح الذي توصل من خلال مدارسته للقضايا الفلسفية والوجودية الى ارجاعها الى رحم الواقعية واثبت تحليلية هذا النوع القضوي، ولهذا التحليل في استراتيجية مصباح في القراءة نظائر منها تحليل مبدأ العلية بهذه الصياغة: ((ان اصل العلية عبارة عن القضية التي تدل على حاجة المعلول الى العلة ولازمه ان لا يتحقق المعلول بدون العلة)) فوجود المعلول كاشف ومؤشر على مبدأ وجودي لتحققه بدليل الحاجة وهو العلة، فهذه القضية من نوع القضايا التحليلية؛ بدليل استنتاج مفهوم محمولها من مفهوم موضوعها؛ فحد المعلول هو الموجود الذي وجوده محتاج ومتوقف على موجود اخر، فالاحتياج والتوقف والحاجة للعلة مفاهيم مشتقة من حاق ذات المعلول (الموضوع) والتي تشكل محمولا للقضية؛ ومن خلال ما تقدم يظهر ان البديهات الاولية غير محتاجة الى البرهنة ويكفي فيها مجرد تصور الموضوع والمحمول للتصديق.

لكن القضية _محل النظر_ لا دلالة فيها على تحقق المعلول خارجا فمجالها عالم الذهن، ولا يمكن _فلسفيا_ اثبات موجود محتاج الى العلة في الخارج بالاستناد اليها؛ لان القضية الحقيقية في حكم القضية الشرطية فلا يمكن ان يثبت وجود موضوعها في الخارج، بل لا دلالة لها اصلا على انه لو تحقق موجود بوصف المعلولية فلابد ان يكون له علة.

واستدراكا يمكن ان يقال: ان لها دلالة على وجود مصاديق الموضوع في الخارج نظير قضية: (المعاليل الموجودة في الخارج محتاجة الى العلة) وهي من القضايا البديهية التي تنحل الى قضيتين احدهما نفس القضية السابقة وهي من البديهيات، والاخرى قضية لها دلالة على وجود المعلولات في الخارج وهذه تحصل بالعلم الحضوري بالمعلولات الباطنية اي القضايا الوجدانية والبديهية.

لكن هذه القضية لا يمكن ان تعين وتحدد مصاديقا لمعاليل بحسب منطوقها وهي تدل بهذا المقدار على انه يوجد في الخارج موجودات لها عنوان المعلولية والاحتياج الى العلة، لكن الاجابة عن استفهام ان: اي من هذه الموجودات الخارجية له مثل هذا العنوان والحكم؟ فان هذه القضية لا تجيب عليه.

فعلى كل حال، ان معرفة مصاديق العلة والمعلول لا يمكن ان تدخل حيز الادراك الا بالعلم الحضوري فهي خارجة عن منطقة البداهة وحاجتها الى البرهنة والتدليل قائمة من هنا يجب ان نعين اوصاف العلة والمعلول في البداية وبتطبيقهما على الموجودات الخارجية نشخص مصاديق العلة والمعلول(١٤٣)

ومع ذلك فان صاحب هذه النظرية يعتقد بتركيبية القضايا الرياضية لكننا بناء على ما تقدم من طريقته في تحليلية قضية العلية وصياغتها الفلسفية يمكن ان نحصل على نتائج اخرى في ماهية القضايا الرياضية من حيث تحليليتها او تركيبيتها؛ إذ ان حكم الامثال في ما يقاس ولا يقاس واحد.

وما ينبغي الاشارة اليه وله دخالة في القول بتحليلية مفهومي العلية هو تصنيف هذين المفهومين فلسفيا إذ انهما من المفاهيم الثانية الفلسفية التي تحصل عن طريق تركيب هذين المفهومين، والقضية الحاصلة من ربط هذين المفهومين يقال لها تحليلية، اضافة لذلك فان هذه القضية تستعمل بنحو القضية الشرطية في حالة عالم الواقع والموجودات والاشياء.

ولما كان اليزدي يعتقد بان المفاهيم الرياضية من المعقولات الثانية الفلسفية فمن المفارقة ان يعتقد بان القضايا المتشكلة منها من نوع التركيبية، فهل تحليلية القضايا من وجهة نظره مانعة من استعمالها في مورد عالم الخارج والاشياء الواقعية؟ والصواب انها ليست مانعة من ذلك لما مر من اوصاف الرياضيات وانها تستعمل في باب وجود الاشياء، والوجود امر عيني وواقعي، وان كان هذا الاستعمال هو بنحو الشرطية والتوقف الاشتراطي فمتى ما ثبتت مصاديق المفاهيم الرياضية كمصاديق اصل العلية عندها تستعمل القاعدة في موردها.

من هذا المنطلق فان قضايا رياضية من قبيل: (٢+٢=٤) وقضية (كل مثلث له مجموع زوايا ١٨٠ درجة) سيكون بالمعنى الاتي: انه لو كان في عالم الخارج العدد ٢ وجمعناه مع نفسه فسيكون عندئذ الناتج (٤) ولو وجد في عالم الواقع مثلث فعندئذ ستكون زواياه ١٨٠درجة.

والاستفهام المركزي في نظرية مصباح يزدي في مجال فلسفة الرياضيات هو: ما المفاد الدقيق لتحليلية القضايا الرياضية؟

يستند المنكرون في ادعائهم تحليلية القضايا الرياضية بهذا التحليل: ففي القضية: (٢+٢=٤) ان (٤) ليست سوى (٢+٢ و٢ ليست سوى١+١) فعندما نقول ان ٢+٢=٤ فالكلام الوحيد الذي نقوله ان (١+١+١+١ مساو لـ(١+١+١+١) فهي قضية تحليلية. حكمها حكم قضية (الاسود اسود). والجدير بالذكر ان القضايا التحليلية الرياضية تتشكل على اساس المعقولات الثانية الرياضية ولا يمكن عدها اعتبارية محضة، وان كانت القضايا الاعتبارية المحظة في دائرة الامكان الا انها خارجة تخصصا عن السياق. ومن ناحية معرفية يمكن القول ان القضايا التحليلية هي دوما صادقة ضرورة بدلالة انها تحليلية.(١٤٥)

وينبغي الاشارة الى ان اهم ثغرة اشكالية تواجهها فلسفة الوضعيين الرياضية والمعرفية انهم ينتهون الى طريق مسدود في المسائل الرياضية، إذ انهم يبسطون الكلام والمعالجة في المسائل الرياضية بمفاهيم عقلية، ومن جهة اخرى ينكرون المفاهيم العقلية الكلية ويجردونها عن المعنى والاحالة، وهذا تناقض صريح بين المقولة والاجراء إذ انهم يلتزمون بما يناقض دعوتهم، ومن ناحية اخرى فان اعتبار القضايا الرياضية لا معنى لها او غير علمية فضيحة علمية ايضا، لا يجرؤ اي متخصص على التفوه بها. وهروبا من هذا الاشكال اضطرت جماعة من الفلاسفة الوضعيين المحدثين للاعتراف بلون من المعرفة الذهنية للمفاهيم المنطقية وحاولت الحاق المفاهيم الرياضية بها، ويعد هذا انموذجا من الخلط والتحايل المعرفي بين المفاهيم المنطقية وسائر المفاهيم، ولنقض ذلك نكتفي بالقول بان المفاهيم الرياضية

قابلة للانطباق على المصاديق الخارجية وبعبارة فنية اصطلاحية: فـ(ان اتصافها خارجي) بينما ميزة المفاهيم المنطقية انها لاتقبل الانطباق الا على المفاهيم الذهنية الاولى؟(١٤٦)

مسألة قيمة القضايا الرياضية

ان مجال الاشتغال النظري للصدق والكذب لا يقع ضمن منطقة التصورات والادراكات البسيطة المجردة عن الحكم، إذ ان الحكم بالصدق او الكذب يتوقف على وجود النسبة بين طرفين لتصدق او تكذب فهي مرتبطة بمجال التصديقات، وهنا لا معنى للصدق او الكذب في التصورات الرياضية، اما الكلام في حكمهما في القضايا الرياضية فيمكن القول ان القضية الرياضية تعد قضية شرطية متصلة لزومية وصدقها وكذبها يرتبط بوجود او عدم وجود الاتصال والارتباط اللزومي بين المقدم والتالي. وبتقرير آخر: ان صدق او كذب القضايا الشرطية المتصلة غير مرتبط بصدق وكذب القضيتين اللتين تشكلان جزئي القضية الشرطية، ومثال لذلك قضية: (مجموع زوايا المثلث ١٨٠ درجة) فقضية شرطية بهذه الصورة تكون صحيحة لو كان الفضاء مستويا، وكان التعالق بين المقدم والتالي ضروريا، فلازم استواء الفضاء ان يكون المثلث له زوايا مجموعها ١٨٠ درجة. ونظير هذه القضية: (لو كان العدد ٢٠ فرديا فجذره يكون فرديا ايضا) فهي قضية شرطية متصلة وفي نفس الوقت جزؤها الاول المقدم والثاني التالي كاذبان، لكن القضية صادقة وصدقها ينشأ من ان الرياضيات قد اثبتت ان جذر كل عدد فردي سيكون فرديا ولما كان كذلك فالارتباط الموجود بين جزئي القضية له مطابقة مع نفس الامر وعالم الواقع.(١٤٧)

ك- فلسفة الحقوق:

شكلت هذا الحقل الفلسفي ملمحا مهما من ملامح المشهد الفلسفي الذي اخرجه وانتجه هذا الباحث المتعدد الاشتغالات، وعندما يكون نص اليزدي ممتلئا ومكتنزا فلسفيا فلا غرو من ان تكون الحقوق بعدا مهما في تشكيل هذا النص سواء أشكلت فلسفة الحقوق الشاغل المنتج للنص او طرفا في بناءه، وباطلالة فاحصة على مفاصل المشروع الفلسفي له نلمح ونؤشر نقاط بارزة تشكل محاور فلسفة الحقوق ومن اهمها بحث سؤال منشأ الحق او الحقوق، الذي تعددت الاجابات حوله بناء على اختلاف النظريات والفلسفات، وكان لمصباح رأيا حاسما في منشأ الحقوق يجانب _تماما_ اشهر النظريات التي ادلت دلوها في هذا الميدان، كالنظرية التي تفسر منشأ الحق "بما توافق عليه الناس" فالحق يكتسب مشروعيته من خلال ارادة المجتمع ويدور مدارها، ويشترط في هذا التوافق ان يكون رسميا يعلن في مجلس رسمي كمجلس النواب او مجلس دولي او في اتفاقيات دولية وبصيغة مكتوبة او غير مكتوبة، فربما توافق الناس على امر لم يكتبوه في كتاب ولم يعلن رسميا.

في حين ذهبت نظرية ثانية _تبنتها كثير من المدارس الفكرية الفلسفية_ الى فطرية حقوق الانسان، فالطبيعة الانسانية اعطت افرادها حقوقا خاصة، وهي جلية الظهور عند العودة الى طبيعتنا ونزعاتنا وميولنا الطبيعية والمشتركة بين جميع الناس لنتأكد من ان الطبيعة قد اعطتنا هذا الحق كمسألة التملك كمثال واضح.

اما منشأ الحقوق في الاسلام _وكما تبناه مصباح_ فمؤداه بالتسلسل المقدماتي: ان الله هو الخالق للانسان، وهذا الخلق الانساني لغاية ولحكمة، كما ان افاضة الفيض من الله تبارك وتعالى هو مقتضى لصفاته الذاتية، ولقد افاض الوجود على مخلوقاته بحسب ما توفروا عليه من استعدادات وقابليات، فخلق الانسان ليتكامل بافعاله الاختيارية ويصير لائقا لادراك الرحمة الالهية، فتحقق هذه الغاية الالهية من خلق الانسان متوقف على بقاء الانسان على هذا الكوكب ومقتضى ذلك ان يكون للانسان حق في الحياة، لكن هذا الحق ليس مطلقا، ويحافظ هذا الحق على ثباته ما لم يتعارض مع الحكمة الالهية من خلق الانسان، التي تقتضي ان يعيش المجتمع على اساس العدل، فاذا تجاوز انسان على حق حياة انسان اخر فلا مانع من قتل القاتل بالقصاص، فليس له حق الحياة بعد ذلك، لانه نقض الحكمة الالهية، من هنا فحقه بالحياة حق مقيد، فملاك ثبوت الحق للشخص هو تحقق الحكمة الالهية، فاذا عارض ثبوت حق لشخص ما سقط عنه الغرض الالهي (١٤٨)

وفي ضوء ذلك عجز القائلون بالحقوق الطبيعية المطلقة للفرد، عن توجيه القصاص والاعدام، إذ ان لكل انسان حق الحياة، ولا يمكن سلب هذا الحق عنه؛ لانه من هبة الطبيعة. ويجرد هذه النظرية من أي رصيد عقلي؛ إذ لا توجد ملازمة بين وجود الميل في الانسان للحياة وبين ثبوت الحق له قانونيا وعقليا (١٤٩) وبهذا التحليل المنطقي الرصين يخرج مصباح وينفلت من اشكالية كانت سببا في تشكيل رؤية ورسم بروتوكولات حقوقية اتكأت على مغالطة منطقية.

ل- فلسفة التعليم والتربية:

ان الانظمة التربوية والتعليمية فلسفة متاخرة رتبة عن الابستمولوجيا والانطولوجيا، فهي تستند وتتكئ في بناء استراتيجياتها التنظيرية والاجرائية بعد حل جملة من القضايا الوجودية والمعرفية، وهذه الاسس تدور في اغلبها حول حقيقة الانسان، وابعاده الوجودية، والهدف من وجوده، وكيفية تطوره، وحركته نحو ذلك الهدف، الا ان كل تلك المسائل ليست بديهية، والرؤى غير متطابقة بازائها من جهة وعلى الصعيد العملي تتقاطع وتختلف مخرجات التربية والتعليم تبعا لتلك المسائل من جهة اخرى، وكان للفلسفة الاسلامية _هي الاخرى_ قراءتها الخاصة في وضع ركائز خاصة بها لمعاجة تلك الاشكاليات الكبرى في ضوء ما يقدمه العقل الناصع، وما تثيره النصوص من ارهاصات للفيلسوف.

وفي اطار اراءه الفلسفية اعتمد مصباح في منطلقاته الفكرية على اصول موضوعة عولجت _سلفا_ في فلسفات وعلوم متقدمة على البحث التعليمي والتربوي، ومن هذه الاصول:

الاصول المتبناة في نظرية المعرفة وهي:

١-امكان المعرفة اليقينية الملاصقة للواقع ووقوعها على صعيد الاجراء. ٢- امكان المعرفة المطلقة بعيدة عن جغرافية الحدود ووقوعها. ٣- امكان معرفة عالم الخارج ذهنيا. ٤- دخول الامور غير المحسوسة في دائرة الامكان المعرفي. ٥- القول بصحة انتقال المعرفة ونقلها (التعليم). ٦- انقسام العلم على حصولي وحضوري. ٧- الذهاب الى ان حقيقة الصدق هي: مطابقة العلم الحصولي للواقع. ٨- عصمة العلم الحضوري عن الخطأ. ٩- الايمان بمراتب العلم الحضوري بمختلف لحاظاته، فهو بلحاظ (ضعيف- شديد) وبلحاظ اخر (لاشعوري –شبه شعوري- شعوري) وباخر (ملتفت اليه- غير ملتفت اليه) وهو _باقسامه السابقة_بحسب المرتبة الوجودية للعالم، ومؤهلاته الاستعدادية. ١٠- ان مصادر العلم الحصولي هي: (الحس، والخيال، والعقل) وادواته: (انواع الاستدلال، التجربة، الرجوع للخبراء والمختصين كالمؤرخين واللغويين والاطباء، التواتر الذي هو من الطرق والادوات الثانوية في الاثبات). ١١- ان مراتب العلم الحصولي بحسب التسلسل الرتبي هي: (الحس، الخيال، العقل). ١٢- الاعتراف بالحاجة المسبقة لبعض المعارف الحصولية للبعض الاخر كـ(حاجة الاحساس الداخلي او الخارجي المسبقة للادراك الخيالي والعقلي، وافتقار بعض المفاهيم والقضايا لتعريف مفاهيم واستنتاج قضايا أخرى سلفا، والمصادرات الماخوذة من بعض العلوم بالنسبة لعلوم اخرى تتوقف على ثبوت تلك المصادرات هناك، وتاخر دراسة السياق التاريخي لطرح مسألة ما والاراء فيها الى امور نظير: أسباب طرح المسألة، اهميتها وضرورتها، طرق الحل المختلفة، الشواهد والادلة لكل رأي). ١٣- المبنائية والترتب الطبقي في تشكيل المعرفة الحصولية (الرجوع الى البديهيات). ١٤- الذهاب الى تقدم المعرفة اليقينية الرتبي وتقديمها عمليا على المعارف الاخرى. (في صورة التعارض). ١٥- في مجال درجة اعتبار المعرفة الحصولية، يجب القول بثبات المعرفة اليقينية، وعدم تغيرها، والقول بعكس ذلك في المعارف غير اليقينية. ١٦- التعاطي والارتباط الجيو_معرفي بين المعارف العملية والنظرية. ١٧- تحديد ادوات المعرفة الدينية ومصادرها بالوحي، والالهام، والتحديث، والشهود، والتجربة الدينية، والعقل، والحس، والنقل. ١٨- اعتبار وحجية انواع المعارف الدينية، فالمعرف اليقينية في معتبرة في الاطار الديني، وكذا الظنية ما قام دليل قوي عليها.(١٥٠)

أما الاصول الموضوعة المنتزعة من الميتافيزيقا فهي:

١-القول بالواقعية الانطولوجية. ٢-ان قسما من الموجودات تقع في منطقة الامكان. ٣- الايمان بوجود تأثير وتأثر حقيقي (العلية) بين الموجودات (في الجملة). ٤- الاعتقاد بالضرورة العلية –المعلولية، التي تنص على ضرورة تحقق المعلول ان تحققت علته التامة. ٥- الاقرار بان الامكان لازم للحاجة الى العلة. فالموجودات الممكنة بالنسبة للوجود والعدم تحتاج الى العلة. ٦-السنخية الوجودية بين العلة والمعلول. ٧- سنخية نوع من العلل لعدة انواع من المعاليل وبالعكس. ٨-التراتب الوجودي بين الموجودات المختلفة في عين الوجود الواحد وتكون هوية المشكك مراتبيا. ٩- انقسام الموجودات على مادية محسوسة وما هي وراء المادة. ١٠- ثبوت التدرج الوجودي في عالم المادة والموجودات المتعلقة به. ١١- التزاحم والتقاطع في المسار الوجودي لعالم المادة.((١٥١)

الاصول الموضوعة من الالهيات وعلم الكلام:

١-ثبوت الوجود الالهي الكامل المطلق ٢- اقرار التوحيد بمراتبه الثلاث: (الذاتي، والصفاتي في الخالقية والمالكية والربوبية التكوينية والتشريعية والالوهية، والتوحيد الافعالي) ٣- التسليم بالقضاء والقدر الالهي. ٤- الايمان بوحدة نظام الوجود وادارته. ٥- وحدة الغاية والهدف من الوجود. ٦- جلاء الحكمة الالهية. ٧- ان نظام الوجود هو النظام الاحسن.

٨- الاعتقاد بالعدل الالهي ٩- ان الهدف من خلق العالم هو الانسان الكامل١٠- تأييد الهداية التكوينية للموجودات. ١١- ثبوت الهداية التشريعية للانسان. ١٢- الذهاب الى الخاتمية (الجامعية والعالمية) للاسلام ١٣- عصمة القران _ككتاب سماوي_ عن التحريف ١٤- ولاية النبي وامامته ونبوته ورسالته وخاتميته الجامعة (ص).(١٥٠)

الاصول المستقاة من فلسفة القيم:

١-ان معنى القيمة الاخلاقي (مرادف للمطلوبية) ٢- ان موصوف القيمة ومصداقها هو: (القيم المتعلقة بالتعاليم والاذواق والاتفاقات الاعتبارية وكذلك الاهداف والافعال والاشخاص). ٣- القول بواقعية القيم في العلوم العملية. ٤- الايمان بقابلية اثبات القيم الواقعية ٥-انقسام القيم الى ذاتية واخرى غيرية. ٦- ارتباط جميع القيم الواقعية بقيم الهدف النهائي. ٧- ان الهدف النهائي هو القرب من الله تعالى. ٨- ثبوت واطلاق الاصول القيمية (تغير قيم الامور الاخرى). ٩- الاعتراف بتأثير النية ونوع العمل الاختياري في قيمته. ١١- ان الاختيار المعقول عند تزاحم القيم هو القيمة العليا. ١٢- ان حد نصاب القيم (هو الايمان باصول الدين). ١٣- ان تشخيص القيمة يكون في ضوء (العقل والتجربة والوحي).(١٥١)

الأصول الرافدة من الانثروبولوجيا:

تقدم الحديث عن اسس الانثروبولوجيا عند مصباح سلفا، وآن الاوان هنا ليُفعّل هذه الاصول في تشكيل الاسس النظرية للتعليم والتربية في الاسلام، وهي:

١-ان حقيقة الانسان تتشكل من روح وبدن، غير ان انسانية الانسان وفصله الحقيقي بهذه الروح، والبدن هو الة ومطية لتنفيذ تطلعات الروح، لذا لا ينبغي اهمالها.

٢-يمتاز الانسان _عن ما يشاركه في الامكان الوجودي_ بمواهب الهية وقابليات خاصة، تميزه عن سائر المخلوقات، مثيل: الدقة التي تتصف بها اعضاؤه الظاهرية والداخلية، وقدراته الروحية الخلاقة، ما تتيح له التصرف في جميع ظواهر الطبيعة وتسخيرها في سبيل رقيه، ومنح هذه المزايا له نوع هو من التكريم الالهي.

٣-ان الطاقات والاستعدادات التي منحها الله للانسان تعد بمثابة مؤهلات تكوينية وفطرية لحركته نحو الغاية النهائية، اما ان يسخر هذه المؤهلات في طريق تكامله لينال السعادة الابدية واما ان تكون عثرة في طريقه ووبالا عليه.

٤-ان الوصول الى (الكمال النهائي) هو الهدف والنقطة النهائية لحركة الانسان التكاملية والسبب في خلقه ووجوده، ولا يدخل في سباق تلك المنازلة وينال فيوضاتها الا في ظل الحركة الاختيارية.

٥-ان عالم الدنيا مقدمة لازمة للاخرة وهي مرحلة محدودة وتمهيدية لبناء ذاته.

٦-ان السير العملي الباطني والخارجي للانسان هو الكفيل بحركته نحو الكمال او انحداره في هاوية الضلال، سيما عندما تكون تلك الاعمال باختيار وحرية اكبر لتعجل الحركة في الطريقين.

٧-تتجلى الحركة الاختياية للانسان عبر السلوك الاختياري له– وهو الذي يمثل تبلور حركته التكاملية او التنازلية – من خلال توجهاته الغريزية والفطرية، وما يحمله من علوم ورؤى واعتقاد بقيم معينة.

٨-حد النصاب في الاختيار المؤثر: ينبثق السلوك الابتدائي للانسان من الميول الغريزية والمعارف المكتسبة من تجارب بسيطة، ليس لها تاثير في كماله لانه لا يمتلك الحرية والوعي الكافي في افعاله، وعندما ياخذ هذ السلوك بالترشد وتدخل الدوافع والعلوم والرؤى تكون لافعاله ادوار مصيرية في سيره التكاملي، ويكتمل نصاب التاثير الافعالي.

٩-ان درجة المسؤولية الانسانية تختلف سعة وضيقا تبعا للتفاوت بالنعم والقدرات وتبعا لذلك يكون التاثير في ميدان التكامل او التسافل.

١٠-ان للمعلم والمربي دور فعال ومؤثر في حركة الانسان الاختيارية.

١١-ضرورة الحياة الاجتماعية ومتطلباتها كعتبة لبلوغ الكمال الانساني.

١٢-المسؤوليات الاجتماعية: ان السير نحو المصير الانساني ينفرج الى اتجاهين وتعيين احدهما رهين باختيار الافراد والجماعات، فاتجاه يقود افراده نحو الهبوط والتسافل، بل وعرقلة مسيرة افراد اخرين بالظلم والاضلال، واخر نحو صراط التكامل والتدرج الصعودي، وهنا ينبغي ارشاد المتخلفين عن هذا المسار ليسلموا ويسلم غيرهم لكي لا تسود التعمية والتيه عن الصواب.

واستخلص مصباح في ضوء ماتقدم من الاسس والمصادرات نتائج عامة في مجال كيفية التعليم والتربية سماها بـ(الاصول العملية للتعليم والتربية) وهي كالاتي:

١-التقييم الصحيح للمتطلبات المادية والمعنوية بعدها زادا لطريق التكامل. ٢- تنمية الميول الفطرية وتحفيز مشاعر الكرامة والاعتزاز بالنفس التي تقوم مسيرة الانسان نحو الصراط السوي كلما حرفته آفات الغواية. ٣-تفعيل وتطوير الوعي ومحاربة الغفلة التي تعرقل مسيرة الفرد وتبطئها. ٤-احياء الطريق الباطني بذكر الله، فالتكامل يطير بجناحي الظاهر والباطن. ٥- استبدال المتناهي من الاهداف الوقتية باللامتناهي في الصعود والترقي والتكامل. ٦- منع احتلال التخصصات الاخرى ومحاربة التطفل العلمي. ٧-توسيع دائرة الحرية في الاعمال والممارسات والتي تسرع عجلة التكامل. ٨- رعاية مبدأ التدرج الوجودي والمعرفي وعدم القفز على المؤهلات والمقدمات. ٩- ترك التصلب الفكري والعملي وسلوك مبدأ المرونة والاعتدال. ١٠- العمل بميزان الترجيح بحسب الاولوية في القيمة والاهم في الانجاز. ١١- مراجعة دور العلوم الطبيعية والاجتماعية ضمن المناهج الدراسية، بعدها حلقة ضمن مشروع التكامل. ١٢- ان الشعور بالمسؤولية لازم للاختيار وهو لازم للعمل المؤدي الى التكامل الواعي والمثالي.(١٥٤)

م- فلسفة علم الاجتماع والمجتمع:

اطل مصباح هنا من نافذة فلسفية اخرى ليعزز مقولة التواصل الفلسفي، والتقاء روافد العلوم المختلفة في محيط الفلسفة الجامع، وكانت المبادرة هنا نحو علم الاجتماع الذي يعد احد اكثر العلوم جدلا من الناحية الفلسفية، فشرع في جلي التراكمات المفهومية عن ثلاث مصطلحات تتشارك الهم المعرفي وهي:(العلوم الجتماعية) و(علم الاجتماع) و(المجتمع)، ثم اندفع الى تحقيق هذه المفاهيم من الناحية التصورية، مبينا ان المصطلحين الاول والثاني متجاوران وغير متساويين في النسبة المنطقية ولكنهما يستعملان مترادفين التباسا، الا ان هناك اتجاه بارز حديثا يوسع مساحة العلوم الاجتماعية على حساب علم الاجتماع لينفصل المفهومان ويتحدد اشتغالهما(١٥٥).

إذ تبين ان تحديد العلوم الاجتماعية بـ(انها العلوم التي تدرس الظواهر الاجتماعية) لا يصمد امام قوة الاشكالات(١٥٦). وكان البديل المفهومي ان اطرح ثلاثة معانٍ واصطلاحات لمفهوم العلوم الاجتماعية وهي:

١-بمعنى مرادف لـ(العلوم الانسانية) وذلك بحسب التبويب المشهور لجميع العلوم والمعارف البشرية باستثناء الرياضيات، إذ قسمت العلوم على ثلاث فئات متمايزة هي: أ-علوم المادة التي لا روح فيها كالفيزياء والكيمياء. ب- علوم المادة الحية الحسية كالاحياء والفسيولوجيا والنبات والحيوان. ج- العلوم المتعلقة بالانسان كالتاريخ و الاقتصاد وعلم النفس والحقوق ويطلق على هذه الاخيرة بـ(العلوم الانسانية) و(العلوم الاجتماعية) و(التاريخية) و(الاخلاقية) و(الثقافية) و(الروحية) (وعلوم توصيف الافكار) ويدخل تحت هذا المعنى للعلوم الاجتماعية العلوم الانسانية سواء أكانت هذه العلوم مهتمة بالاوضاع الفردية للانسان كعلم النفس، ام العلوم التي تدرس الاوضاع الاجتماعية للانسان كالاقتصاد والحقوق.

٢-بمعنى العلوم الانسانية الموجهة نحو الشؤون الاجتماعية للانسان دون غيرها، وبهذا تخرج العلوم الانسانية التي تدرس الاوضاع الفردية للانسان من جملة العلوم الاجتماعية، وتقسم العلوم الاجتماعية بهذا المعنى على قسمين:

العلوم التوصيفية: وتتشكل من تحديد الواقعيات التكوينية للحياة الاجتماعية، نظير: علم الاقتصاد. والعلوم الانشائية او القيمية: وهي ما تتبين معها تشريعات الحياة الاجتماعية وقيمها. ويدخل ضمنها علم الحقوق.

٣- بمعنى اكثر تحديدا إذ تضيق منطقة المصطلح هنا لتنطبق على العلوم الانسانية الموجهة نحو الشؤون الاجتماعية للانسان لتحكي واقعيات تكوينية، فهي توصيفية بحسب التقسيم السالف.(١٥٧)

المراد من علم الاجتماع:

المصطلح هنا من ابتكارات (اوغست كونت) ويستعمل في معان مختلفة يتعسر تحديد تعريف جامع لها. ومن المعاني الاصطلاحية التي وقف عندها مصباح: ١- ان يطلق على جميع العلوم التوصيفية المهتمة بالشؤون الاجتماعية للانسان فهو مرادف للمعنى الثالث من معاني العلوم الاجتماعية، ويشمل علوما منها: الجغرافيا الانسانية، والبشرية، وعلم الاحصاء، والاقتصاد، والسياسة، والانثروبولوجيا، والتاريخ، وعلم اللغة. ٢- ان يحجم علم الاجتماع بشكل اضيق من السابق ليشمل علوما محدودة مثل: علم الاحصاء والاقتصاد (السياسي) والسياسة، والاثنولوجيا، والتاريخ، وقواعد اللغة. ومن فروعه الناتجة عن هذا التحديد: علم اجتماع الذهن، وعلم اجتماع اللغة، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم الاجتماع الاخلاقي، وعلم الاجتماع الديني، وعلم الاجتماع الفني، وعلم الاجتماع الحقوقي، والجمالي، والسياسي، والاقتصادي، والقضائي، والجزائي، والصناعي، والمدني، والتربوي، والادراي. وعلم الاجتماع _بحسب المعاني المزبورة_ علم توصيفي لا انشائي، ولكن لا يبعده هذا عن التعاطي مع العلوم الانشائية(١٥٨).

مصطلح المجتمع:

بعد تحديد الجذر اللغوي ومعطياته الدلالية، يلج مصباح منطقة الاصطلاح، التي تتجاوز السعة المصداقية التي تشمل جميع الافراد _بلا تحديد للانتماء الزمني_ في الماضي والحاضر والمستقبل على الكرة الارضية، كما انها لا تضيق لتختص باهل قرية صغيرة، وبقيت مساحة مفهوم علم الاجتماع غير محددة الاسوار، فلا وجود لمعنى يتوسط تلك المعاني، او تعريف لفظي يمتاز بالمقبولية بين جميع علماء الاجتماع او اكثرهم، فضلا عن وجود تعريف حقيقي يحظى بالاعتراف الرسمي؛ لتوقفه على حل اشكاليات فلسفية عديدة.(١٥٩) ان اي مجموعة من الناس تتميز بجهة مشتركة فهي تشكل مجتمعا باعتبار نفس تلك الجهة المشتركة وقد تكون تلك الجهة المشتركة هي الدم او لون البشرة او الجنس او اللغة او الدين او المذهب او العقيدة او الوطنية او الوضع الاجتماعي او الوظيفة الاجتماعية او الموقع الاجتماعي او المولد والمسكن والوطن او اي شيء اخر(١٦٠).

وبين مصباح موقفه من هذا الصراع المفهومي للمجتمع ومصداقه بعد توضيح مجموعة من المقدمات التي عدها اساسا للتشظي المفهومي لهذا المصطلح والتي تتعلق بالوحدة والاتحاد والتركيب والاصالة، فعد مفهوم المجتمع "مفهوم فلسفي" يتم انتزاعه من الوجود المجموعي لافراد المجتمع والعلاقات والروابط السائدة بينهم، الا ان المجتمع _بحسب مصباح_ ليس له وجود حقيقي عيني، إذ ان التركيب بين افراد المجتمع هو تركيب اعتباري، ويتصنف مصباح ضمن القائلين بأصالة الفرد دون المجتمع، فيذهب الى ان الفرد هو من يكوّن المجتمع بتعايشه وتعاونه مع سائر الافراد وهو صاحب التحولات والتطورات الاجتماعية سواء أكانت افعاله ايجابية ام سلبية. وفي سياق بحث الاصالة عرض مصباح اتجاهي الاصالة الفردي و الاجتماعي وقرر موقفه منهما في ضوء الاستدلال الفلسفي، كما توقف وناقش محاولتين غير ناجحتين في نفس المجال رامتا التوفيق بين الاتجاهين، ولم يتكئ مصباح على اصالة الفرد دون نقد الاتجاه الاجتماعي من منطلق قراني وعقلي(١٦١). وفي باب امكانية تقنين المجتمع، قدم لوازم القول بعدم اصالة المجتمع، ومنها: نفي وجوده الحقيقي ووحدته، وشخصيته. بعد ذلك قدم مصباح استفهاما مهما يربط فيه بين عدم الاصالة والتقنين فتساءل: أيكون للشيء الذي لا يتمتع بوجود حقيقي نظام وقانون؟ فان كان الجواب بالإيجاب فهو يثير استفهاما اخر عن كيفية ذلك؟ وما هي طريقة توجيهه؟ وهنا تبدت الكفاءة الفلسفية لمصباح من خلال معالجته لهذه الاشكالية العويصة، وتحليلها عبر ثلاث مراحل: الاولى: في تحليل مفهوم القانون وموارد استعماله، والثانية: في نفي التلازم بين تقنين المجتمع واصالته الفلسفية، والثالثة: في اثبات ان الامور الاجتماعية مقننة ولا تنشأ صدفة. واستشهد بالواقع _اثباتا لمذهبه_ الذي يؤكد ان جميع المجتمعات تشترك بهذا التقنين. وتوقف مصباح عند تأثير القوانين الاجتماعية على حرية الانسان و استنتج عدم تعارضها مع حرية الفرد، وبحث مسألة التكامل الاجتماعي ونفى ان يكون بصورة خط مستقيم على الخريطة البيانية لحركة المجتمع، فلابد _بحسب مصباح_ من الانحراف والميل والالتواء والتوقف واحيانا العودة الى الوراء في شكل حركة المجتمع. (١٦٢)

وفي سياق التأثير السببي والمسببي بين الفرد والمجتمع، انكر العلية المطلقة لاحدهما في الاخر، الا ان هذا لا يتناقض مع الاعتراف بوجود تأثير وتأثر متبادلين بين الفرد والمجتمع. ولذا قسم مصباح بحثه في المجتمع الى قسمين وتناول التعاطي المتبادل بينهما في كل قسم، وفسر تاثر الفرد بالمجتمع مع نفي بالاصالة الفلسفية له، بمعنى تأثير اكثرية افراد المجتمع في فرد خاص، او افراد معنيين فحسب.

ثم استطرد اليزدي في تشخيص العوامل المؤثرة في صياغة شخصية الفرد وتحولاتها، واستنتاجا من بحث اليزدي تبين لنا ان المراد من تلك العوامل هي "الفطريات" والتي تشمل: الادراكات والعلوم الفطرية، كما تقع تحتها المحركات والرغبات الفطرية (اي الميول الغريزية والفطرية)، والوراثة، والبيئة، والتربية، ومرور الزمان (العمر)، والعوامل الغيبية المتعلقة بما وراء الطبيعة من قبيل الوحي والالهام (ولا يخفى ان العامل الاخير ليس عاما بصورة مباشرة)، والاهم من ذلك كله هو اختيار الانسان وارادته الحرة. ثم بين مدى تأثير هذه العوامل المكونة للشخصية واطال الوقوف عند مدى تأثير البيئة الانسانية والاجتماعية، واثبت ان المجتمع عاجز عن ايجاد التغيير في فطريات الفرد، ثم عرج على الوان تأثير المجتمع على الفرد وبين ان المجتمع يزود الفرد بلونين من المعارف: احدها يتصف بكونه وسيلة واداة، كاللغة والخط والاعتباريات الصرفة، أما الثاني: فيضم المعارف المؤثرة في صياغة الشخصية الانسانية كالعلوم والمعارف الحقيقية، والعلوم والمعارف الاعتبارية التي تتميز بمنشأ حقيقي، علاوة على الدور الفعال للمجتمع في ايصال قوى الفرد الفطرية الى الفعلية. والعامل المهم الاخر هو التقليد والذي كان له مرتبة مهمة في قائمة عوامل

اليزدي لدوره في انتقال ثقافة المجتمع الى الفرد، إذ اثبت ان التقليد سلوك قد يتم بصورة واعية وهادفة وقد يكون له دوافع وبواعث مختلفة، واشار الى اربع آفات للتقليد وبين سبل مقاومتها.

أما مبنى اليزدي في مدى تاثير الفرد في المجتمع فقد ذكر خمسة مظاهر يتجلى فيها هذا التأثير وهي: في مجال الاعتباريات الخالصة، وفي مجال الفنون والصناعة والمخترعات، وفي مجال العلوم والمعارف الحقيقية، وفي مجال الاعتبارات ذات المنشأ الحقيقي (القيم الدينية والخلقية والحقوقية)، وبالتالي تأثيره في مجال القدرات الاجتماعية.

وكان لبحث سبب الاختلافات بين الافراد والفئات والطبقات والمجتمات الانسانية قراءة خاصة في فلسفة مصباح، إذ تطرق فيها الى الاثار والنتائج الايجابية والسلبية المترتبة على هذه الاختلافات، وتسائل عن امكانية ان تصبح علة للتكامل والتقدم المعنوي والمادي للمجتمعات؟ ثم طرح مصباح رؤية وموقف الاسلام من هذه الاختلافات والتي تتلخص بثلاثة انواع هي: اولا: الاختلافات الطبيعية والجبرية (الفيزياوية والحيوية والنفسانية)، والتي تتمنع على تاثير سلوك الفرد الاختياري فيها مطلقا، ثانيا: الاختلاف في الوضع والمهمة والموقع الاجتماعي، وتتشارك فيها الجبرية والاختيارية، فهي نصف جبرية ونصف اختيارية؛ فهي معلولة للعلل الطبيعية الجبرية من جهة، ومعلولة للعلل الاختيارية من جهة اخرى. ثالثا: الاختلافات الثقافية والاختيارية: وهي اختلافات متعلقة بالعلوم والمعارف والاراء والنظرات والعادات والاساليب والاتجاهات النفسية، فهي عائدة بشكل كبير الى الامور النفسانية والباطنية والمعنوية بعكس الاختلافات من النوع الاول والتي تتعلق بالشؤون الجسمية والظاهرية والمادية، فالاختلافات الثقافية اختيارية غير معلولة لاي واحد من نوعي الاختلافات السابقة. ووقف مصباح هنا عند الرؤية الماركسية وناقش ارائها مفندا.

وكان لموضوع الركائز الاجتماعية _الذي يعد اهم موضوع في علم الاجتماع_ توجيه فلسفي في فكر مصباح، فهذا الموضوع محل اختلاف بين علماء الاجتماع في وضع تعريف محدد له، وتشخيص عدد هذه الركائز، وبدا انجاز يزدي في اجتراح تعريف وتحديد للنوع المفهومي للركيزة وبين انها: "مفهوم انتزاعي" وحصر الركائز الاصلية في: العائلة والاقتصاد والتربية والتعليم والحقوق والحكومة والدفاع ولم يكتف بذلك بل اشار الى ركائز اخرى اقل اهمية من الخمس الاصلية الأوَل، وكانت الاولوية والتقدم والاصالة لركيزة التربية والتعليم بالنسبة الى سائر الركائز (١٦٣)

وهنا ينبغي الاشارة الى ان مشروع مصباح يقوم على التحديد الفلسفي لكل المفاهيم الاستراتيجية العاملة في تشكيل الرؤية الاجتماعية، فبعد تجاوز مفهوم الركائز قرأ مفهوم التحولات الاجتماعية، وانتهى الى انها: التغيرات التي تحدث في المجتمع وتكون نتائجها واثارها ذات صبغة اجتماعية، ومعطيات هذا المفهوم تشير الى انها: غير مختصة بفرد ولا بفئة ولا بطبقة، كما انها ثابتة ومستقرة، بمعنى انها باقية الى فترة زمنية طويلة نسبيا، وفي سياق تفكيك هذا المفهوم درس صور هذه التحولات، فكانت ثلاثا: اولها: التحول في شكل المجتمع وهيكله وثانيها: التحول في اطار احدى الركائز المجتمعية، وثالثها: التحول في كم وكيف العلاقات المتبادلة بين الركائز، وكل التحولات الاخرى تعود نسبا الى هذه الصور الثلاث، واستنفر مصباح جهده الفلسفي في تشخيص العوامل الفاعلة في التحولات الاجتماعية، فالتحولات _على مذهبه الفلسفي_ تنقسم على فئتين كبيرتين هما: الضرورية او التي تحدث صدفة والارادية، واختار من مجموع عوامل التحولات المزبورة ثلاثة عشر عاملا، كانت الاهم، وحدد تسعة منها لتحقق التحولات الضرورية "في الغالب"، وكان نشاط الاربعة الاخرى في التحولات الارادية "في الغالب ايضا". وشخص البعد الزمني للتحولات عندما درس سرعة هذه التحولات، وبين طبيعتها من خلال مستوى العنف والليونة فيها، وكان لمفهوم النهضات الاجتماعية وانقساماتها اشتغال فلسفي لمصباح، فقسمها الى: هادئة سلمية، وعنيفة التي يرافقها الصدام والصراع، وكان لخطورة مسألة اتجاه التحولات الاجتماعية اهمية خاصة في رؤية مصباح فاخضعها للتحليل والمعالجة والتحديد، وكان من الطبيعي ان يرد هنا الاستفهام الاستراتيجي في علم الاجتماع وهو: هل ان التحول الاجتماعي مساوق للرقي والتقدم والتكامل ام لا؟ فانكر هذه الملازمة والكلام موكول الى المطولات.(١٦٠) وما ذكر لا يلغي ان تكون هناك اهتمامات فلسفية اخرى لليزدي عالجت اشكاليات مفصلية ومحورية في فلسفة الاجتماع نظير: التعادل الاجتماعي، والاضطراب الاجتماعي، وموضوعات القيادة، والمجتمع المثالي، ونماذج للقوانين والسنن الاجتماعية، وفي كل هذه البؤر التأسيسية لهذا العلم وضع مصباح قدما وترك اثرا.

الخاتمة ونتائج البحث

يتربع مصباح على منطقة معرفية_فلسفية واسعة عصية على الاحتواء والتقصي، فيكبو البيان الخصيب عن ايجازه وادماجه؛ لتنوع حقوله وتعدد مصادره وتباعد اعماقه، وهنا يستنفر البحث احتياطاته المنهجية ليحدد مسارات وبصمات اشتغال اليزدي _بنحو الموجبة الجزئية_ في كل حقل وميدان. بدءا بام مباحث الفلسفة (الميتافيزيقا) التي ظهر فيها بِعِدَّة كاملة، فتجلى اليزدي من خلال: الرد على مقولة تعدد نسبة الوجود وارجاعها اما الى الخلط بين المفهوم والمصداق او عدم التمييز بين المفاهيم الماهوية والفلسفية، الايمان بالاشتراك المعنوي للوجود والنقض على نظرية الاشتراك اللفظي، القول بعدم استقلالية الوجود الرابط، الذهاب الى ان منشأ الاعتقاد ببديهية الواقع العيني هو "العلم الحضوري"، ان التشخص _بحسب مصباح_ بالوجود لا بالعوارض المشخصة، كما ان الماهيات _بنظره_ تعرف بالتحليلات الذهنية، وكان المقصود بـ(الاصالة) هنا: كون الواقع العيني مصداقا بالذات للوجود، شخص التركيب بين (الماهية + الوجود) بانه تركيب تحليلي ذهني، حدد ملاك الاحتياج الى العلة بانه (الفقر الوجودي) في المعلول، الايمان بقاعدة (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) وملازماتها، التحقيق الفلسفي للمفاهيم نظير: عده المكان مفهوما قياسيا وانتزاعيا، أما مفهوما الجوهر والعرض فكانا من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، وتحدد مفهوم الامكان الاستعدادي بانه مفهوم انتزاعي لا عرض خارجي، وكانت القراءة الفلسفية للحركة بانها: مفهوم فلسفي لا ماهوي، (المقولات النسبية) _هي الاخرى_ كانت مفاهيم لها منشأ انتزاع في الخارج وليست من قبيل المفاهيم الاعتبارية المحضة، التغير _في فكر اليزدي_ مفهوم انتزاعي ينتج جراء المقارنة بين شيئين او جزئين او حالتين لشيء واحد من جهة ان احدهما يحل محل الاخر، وفي سياق اخر فقد انكر وجود الجوهر المادي (الهيولى)، وادرك _برهانيا_ ان الحركة الجوهرية _وهي عين وجود الجوهر_ غنية عن الفاعل الطبيعي، أما في مجال نظرية المعرفة فكان له سهم وافر من خلال: نقده الاراء الابستمولوجية لديكارت وكانط وهيوم وجون لوك والاسميين والوضعية المنطقية والبرجماتية والماركسية، وكان له في بحث المفاهيم الكلية قدم السبق في ابداع ملاك لتقسيمها الى مفاهيم ماهوية وفلسفية ومنطقية وهذا الملاك يتضمن اوتوماتيكية حصول المفاهيم الماهوية ومقارنيتها وقياسية المفاهيم الفلسفية وذهنية محكي المفاهيم المنطقية، كما اثبت ان جميع المعارف الحصولية والحضورية تقبل الرجوع الى الاصول البديهية لتكون معيارا يعصمها عن منحدر السفسطة.

في مجال فلسفة الاخلاق يعد مصباح فيلسوف هذا الميدان من خلال: ١.النقد العميق والتفصيلي للنظريات الاخلاقية العالمية بصورة تحليلية مقارنة والتأسيس لنظام موحد في الاخلاق الاسلامية بطريق استدلالي محكم. ٢. التحقيق الابستمولوجي للمفاهيم الاخلاقية الداخلة في القضايا الاخلاقية، ٣.تعيين معيار هذه القيم. ٤.الاحتجاج بالواقعية على خبرية الجملة الاخلاقية ليردم فجوة تاريخية في منظومة القيم. ٥.اثباته انتزاعية موضوعات القضايا الاخلاقية من الافعال الاختيارية للانسان. ٦. استدلاله على ان القضايا الاخلاقية ليست من سنخ القضايا البديهية. وفي سياق فلسفة التربية والتعليم _ودفعا للالتقاطية الفلسفية والمنهجية_ اعتمد على الاصول والمصادرات الفلسفية والكلامية والمعرفية والانثربولوجية... التي تؤثر في هذا المجال لتنسجم في منظومة واحدة وخرج بتوصيات اهمها: رعاية مبدأ التدرج الوجودي والمعرفي وعدم القفز على المؤهلات والمقدمات، وترك التصلب الفكري والعملي وسلوك مبدأ المرونة والاعتدال، ومراجعة اهمية دور العلوم الطبيعية والاجتماعية في المناهج الدراسية.

برزت له خصوصية لمصباح في فلسفة الجمال من خلال: انطولوجية الجمال: فهو لم يعد كيفية ذهنية محضة بل اصبح له رصيد واقعي، كما نسب مفهوم الجمال الى طائفة المفاهيم الفلسفية، وتوسعت _مع مصباح_ دائرة المدركات الجمالية لتعم المحسوسات والمتخيلات والمعانى المجردة،و_نقضا للتعريف المشهور_، اصبحت تعم البسائط والمركبات، وتغيا الجمال بالترقي نحو المراتب الراقية، من خلال لمية انجذاب النفس للجميل. وفي اطار الفلسفة الحقوقية لمصباح فقد كان له رأي حاسم في منشأ الحقوق يجانب اشهر النظريات الحقوقية، كالنظرية التي تفسر منشأ الحق "بما توافق عليه الناس" او نظرية "فطرية حقوق الانسان" وجلى رؤية اسلامية في الحقوق تبتني على الرؤية الكونية الدينية في الحكمة الالهية من الخلق الانساني التي تتوقف على ملازمات الحياة والحقوق.

وعندما ولج مصباح ميدان فلسفة الرياضيات انفرجت معه مناهج العلوم الرياضية عن الطبيعية مع اتحادهما في استخدام القياس، كما حدد مساحة التعاطي بين الفلسفة والرياضيات، واثبت تركيبية القضايا الرياضية (في حين ان البحث لا يتبنى هذه المقولة ويقول بتحليليتها بناء على نفس مباني اليزدي)، وتوصل مصباح الى ان القضية الرياضية "شرطية متصلة لزومية" وصدقها وكذبها يرتبط بوجود او عدم وجود الاتصال والارتباط اللزومي بين المقدم والتالي، ونقض على الوضعيين التزامهم بما ينقض مدعاهم فامسكهم متلبسين باعتماد البيان العقلي للقضايا الرياضية مع انكارهم لقيمتها.

وعندما تأتي فلسفة السياسة نجد مصباح يتسيد المشهد عبر مناظرته اهم الفلسفات المعاصرة في مجال فلسفة الحكومة وتشخيص هدفها في الفلسفة الغربية باستقرار النظام والمصالح المادية والحريات، بينما برّز الرؤية الاسلامية في توسيع رقعة الاهداف لتشمل المعنوية بناء على اصالة الروح، وتوصل الى تعريف محكم للشرعية السياسية يتضايف فيه الحق والتكليف، أما معيار هذه الشريعية فهو (الحق الالهي) واسند هذه النظرية دليليا، كما صنف نظريات الشرعية الى خمس وحصرها بمحورين: (ارادة الامة و محور العدالة او القيم الاخلاقية).

فلسفة العلم هي الاخرى شكلت هاجسا لمصباح فتعقب دلالة هذا المصطلح وصنف القائلين به ومبانيهم الفلسفية وناقض ارائهم، كما حدد تحديدا دقيقا خمسة معان للعلم والنسب الفلسفي لكل معنى، وكانت له نظرة تحقيقية في مسألة المفاهيم والتصورات النظرية المستخدمة في العلوم افرزت ثلاث نظريات كانت آخرها لمصباح نصت على ماهوية هذه المفاهيم على تفصيل مذكور، وفي طريق بيان علاقة العلوم ببعضها ذهب الى ان العلوم وان كانت منفصلة عن بعضها بمعايير من قبيل الموضوعات والاهداف، ولكنها في نفس الوقت مترابطة إذ ان الاصول الموضوعة لكل علم يتم بيانها في علم اخر، وحدد معايير تعدد العلوم الى اختلاف الموضوعات والاهداف والاساليب، اما انشعابات العلوم فكانت تتشكل _اضافة لما سبق_ بسبب تصغير الموضوع، او تحديد مجاله، وشخص ما تقدمه الفلسفة للعلوم باثبات الاصول الموضوعة لكل علم واثبات موضوع ذلك العلم، اما ما تقدمه العلوم للفلسفة فعن طريق كون بعض قضاياها مقدمة لبعض البراهين الفلسفية، وعبر اعداد مجالات جديدة للتحليل الفلسفي. وشخص صور القوانين العلمية بصورة مختلفة فتارة تكون بنحو القضية الحملية الحقيقية واخرى بنحو القضية الشرطية المتصلة الزومية وثالثة بنحو القضية الشرطية المنفصلة الحقيقية.

دخل مصباح الى فلسفة الاجتماع والمجتمع بعدته التحقيقية فحدد مفهوم المجتمع بانه: مجموعة من الناس تتميز بجهة مشتركة باعتبار نفس تلك الجهة المشتركة، وعد هذا المفهوم فلسفيا يتم انتزاعه من الوجود المجموعي لافراد المجتمع والعلاقات والروابط السائدة بينهم، وكان التركيب بين افراد المجتمع _بحسب يزدي_ تركيبا اعتباريا، فالمجتمع ليس له وجود حقيقي ، ويحسب _كذلك_ من اتباع الاتجاه الفردي الذي يذهب الى اصالة الفرد لا المجتمع، واثبت عدم الملازمة بين كون المجتمع اعتباري وثبوت القوانين له، وشخص العوامل المؤثرة في صياغة شخصية الفرد، وعرف التحولات الاجتماعية بانها تلك التغيرات التي تحدث في المجتمع وتكون نتائجها واثارها ذات صبغة اجتماعية.

شخص مصباح اهمية الانثربولوجيا الفلسفية وعدها مفصلا مهما لكل العلوم الانسانية فجميعها تشترك في موضوع الانسان وتبحث في بعد من ابعاده، وحدد الاصول الموضوعة التي تحتاجها العلوم من الانثروبولوجيا الفلسفية مثيل: ان الانسان مركب من روح وبدن واجتماعية الانسان واختلاف الناس في امكاناتها وقابلياتها، فالمعرفة الدقيقة للانسان _بحسب مصباح_ تمكن من وضع برامج السياسية والاجتماعية ... منسجمة مع ذات الانسان.

ولم يمر مصباح على العرفان دون قراءة فاحصة فعرفه بانه: المعرفة الحاصلة عن طريق تركيز الالتفات الى باطن النفس، وعده الثمرة الرفيعة والنهائية للدين الحقيقي، وعرف الرؤية الكونية العرفانية بانها ذلك التفسير للعالم والوجود المبني على اساس المعرفة القلبية، وحدد اشتراطات خاصة في نقل الحقائق العرفانية تنبو عن الفهم العامي في تحري الدقة والضبط العالي، وقال بضرورة تقييم المكاشفات العرفانية بعرضها على موازين العقل والشرع التي تنتهي

بواسطة او اكثر للاصول الفلسفية، اما فائدة المكاشفات والمشاهدات العرفانية للفلسفة فحددها بتوفير مواضيع جديدة للتحليلات الفلسفية، وبوب مفاهيم عرفانية تربو على المئة مفهوم في سياق شرحه لاحد المتون الدعائية.

بقي ان نحدد بصماته في علم الكلام، إذ عرف الرؤية الكونية بانها: مجموعة المعتقدات والنظرات الكونية المتناسقة حول الكون والانسان والوجود بصورة عامة، اما الايديولوجية فكانت مجموعة الاراء الكلية المتناسقة حول سلوك الانسان وافعاله، اما صورة النسبة بينهما فهي من قبيل علاقة المعلول بعلته الناقصة والمشروط بشرطه اللازم، وكان المنهج العقلي هو الفيصل في دراسة مسائل هذا العلم. ختاما لا يدعي البحث انه قدم هذا الفيلسوف المعطاء بما هوهو بجميع ابعاده واشتغالاته الفلسفية وانما بما اقتضته مساحة البحث والمصادر المترجمة، فقدم مسحا فلسفيا غطى فيه مفاصل الدرس الفلسفي لديه لتشكل مادة باعثة للقراءة والتحقيق.

المراجع والهوامش

(١) المستشارى: ابو القاسم، كانت والمفكرون المسلمون (كانت ومتفكران اسلامى)، ط١، مؤسسة ابحاث ابن سينا، طهران، ايران، ١٣٧٨ هـ.ش، ص ٢٦٢، وينظر: الموقع الرسمي للفيلسوف محمد تقي مصباح اليزدي، http://www.mesbahyazdi.org/arabic/index.htm

(٢) ينظر: الاشكوري: محمد فنائي، مقدمة على الفلسفة الاسلامية المعاصرة (مقدمه بر فلسفه اسلامى معاصر)، ط١، قم، ١٣٨٩ه. ش، ص٢٧٤.

(٣) ينظر : المصدر نفسه، ص٢٧٥.

(٤) الموقع الرسمي للفيلسوف محمد تقي مصباح اليزدي، http://www.mesbahyazdi.org/arabic/index.htm

(٥) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، ط٤، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ايران، ١٤١٦ه ق، الدروس (١-٢٠)،ج١، ص ٤٥-٢٧٤.

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ج١،ص ١٨٨-١٩٤.

(٧) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٩.

(٨) ينظر: المصدر نفسه،ج١، ص٢٤٢.

(٩) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص ١٦٤-١٦٥و١٧٠-١٧٢و١٨٩-١٩٤و٢١٦-٢٢٠و٢٢٤-٢٢٩و٢٤١-٢٤٥و٢٥١-٢٥٤و٢٦٥-٢٧١.

(١٠) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص١٥٧-١٦٤.

(١١) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢٤٢-٢٤٣، و ص٢٥٢-٢٥٨.

(١٢) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، الذود عن حصون الايدلوجية، مؤسسة في طريق الحق، قم، ١٩٨٢م، ص٧٨.

(١٣) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص ٢٤٣.

(١٤) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، دروس في العقيدة الاسلامية، مطبعة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ص٣٥ .

(١٥) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، محاضرات في الايدلوجية المقارنة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، ط٢، مطبعة سلمان الفارسي، قم، ايران، ص١١.

(١٦) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، دروس في العقيدة الاسلامية، ص٣٧.

(١٧) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٦.

(١٨) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٢-٥٥.

(١٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٥.

(٢٠) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص٦٣.

(٢١) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٦٥.

(٢٢) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢٨٧.

(٢٣) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٤.

(٢٤) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٥. وينظر ايضا: اليزدي: محمد تقي مصباح، شرح نهاية الحكمة، تحقيق عبد الرسول عبوديت، ط٢، مطبعة صدف، ١٣٨٣ه.ش، ص٧٩.

(٢٥) ينظر: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص٢٩٥. وشرح نهاية الحكمة ص٧٩-٨٠.

(٢٦) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٢.

(٢٧) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٣.

(٢٨) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٧.

(٢٩) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٧-٣٠٩.

(٣٠) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص ٣١١.

(٣١) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣١٣.

(٣٢) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٢٦.

(٣٣) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٢٦

(٣٤) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٤١.

(٣٥) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٢٢.

(٣٦) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٢٤.

(٣٧) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٢٥.

(٣٨) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٤٦.

(٣٩) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٥٤.

(٤٠) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٧٧. وينظر ايضا: اليزدي: محمد تقي مصباح، شرح نهاية الحكمة، ص٢٠٦-٢٠٧.

(٤١) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٧٩.

(٤٢) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٥١.

(٤٣) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص ٣٨٥.

(٤٤) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص ٣٩٠-٣٩٣.

(٤٥) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص ٤٠٣.

(٤٦) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص ٤٠٧.

(٤٧) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص ٩، وينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، خلاصة مجموعة من الابحاث الفلسفية، مؤسسة في طريق الحق، ص٣٩-٤٠.

(٤٨) ينظر: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج٢، ص١٦، وينظر: خلاصة مجموعة من الابحاث الفلسفية، ص٤١.

(٤٩) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٧.

(٥٠) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٧.

(٥١) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٧-١٨.

(٥٢) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص ١٨.

(٥٣) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٨.

(٥٤) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٨.

(٥٥) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٢٢-٢٣.

(٥٦) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٢٦.

(٥٧) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٣٠.

(٥٨) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٣٠.

(٥٩) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٣١، وينظر ايضا: اليزدي: محمد تقي مصباح، شرح الاسفار الاربعة، ط١، ١٣٨٣ه.ش، مطبعة ارمغان بصير، مجلد ٤، ج٢، ص٣٧٠.

(٦٠) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٤٢.

(٦١) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٤٢-٤٣.

(٦٢) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٤٣.

(٦٣) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٤٧.

(٦٤) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٥١.

(٦٥) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٥٢.

(٦٦) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٥٤.

(٦٧) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٥٥.

(٦٨) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٧٠-٧١.

(٦٩) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٩٠-٩١.

(٧٠) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٠٠-١٠١.

(٧١) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص ١١١-١١٦.

(٧٢) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٤٢.

(٧٣) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٤٢.

(٧٤) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٤٣.

(٧٥) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٤٩-١٥٢.

(٧٦) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص ١٦٧-١٦٨.

(٧٧) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٧٢-١٧٣.

(٧٨) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص ٢٠٤.

(٧٩) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٢٠٤.

(٨٠) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٢١٤-٢١٥.

(٨١) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٢٣٢-٢٤٠.

(٨٢) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٢٥٢-٢٥٣.

(٨٣) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٢٦٠-٢٦١.

(٨٤) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٢٧٤-٢٨٧.

(٨٥) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٣٠٠-٣٠١.

(٨٦) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٣٠٤-٣٧٠، وينظر: وينظر: خلاصة مجموعة من الابحاث الفلسفية، ص٦٥-٧١.

(٨٧) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٣٩٠-٤٥٤.

(٨٨) المصدر نفسه، ج١، ص ١٢٤.

(٨٩) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص١٢٤

(٩٠) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، الايدلوجية المقارنة، ص٢١.

(٩١) المصدر نفسه، ص٢٠.

(٩٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢١.

(٩٣) اليزدي: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد، ج١، ص١٢٥.

(٩٤) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص١٢٥

(٩٥) ينظر: المصدر نفسه، ج١،ص١٢٦.

(٩٦) ينظر: المصدر نفسه.

(٩٧) المصدر نفسه، ج١، ص١٧٩.

(٩٨) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، سجاد السلوك (سجادهای سلوك)،ط٢، دار زلال الكوثر، قم، ايران، ١٣٩١هـ ش، ج١-٢، واليزدي: محمد تقي مصباح، السير على درب الحبيب، ط١، دار بيك فدك، قم، ايران، ٢٠٠٦م، ص٩-٣٤ وص٣٩-١٠٩.

(٩٩) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، الحاجات الاساسية للادارة الاسلامية، (بيش نيازهای مديريت اسلامی)، قم، ١٣٩٢ ه.ش، ص ١٧-٢٢.

(١٠٠) ينظر المصدر نفسه، ص١٦.

(١٠١) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، اسس واصول فلسفة التربية والتعليم من وجهة نظر دينية، الموقع الالكتروني: http://www.mesbahyazdi.org، واليزدي: محمد تقي مصباح، معارف القران،ط٢،قم، ١٣٧٨هـ.ش، ص٣٩٤-٤٤٢، واليزدي: محمد تقي مصباح، معرفة الذات لبناءها الجديد، ترجمة: محمد علي التسخيري،ط١،مؤسسة في طريق الحق، قم، ايران، ص ١٦-٥٠.

(١٠٢) ينظر: الايدلوجية المقارنة، ص٢٥-٢٦.

(١٠٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٦-٣٠.

(١٠٤) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص٦٢-٦٣.

(١٠٥) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص ٥٤-٥٥.

(١٠٦) ينظر: اميد: مسعود، تساؤلات في الفلسفة المقارنة (جستارهای در فلسفه تطبيقی) ط١، جامعة تبريز، تبريز، ايران،١٣٨٢،ص١١٧. واليزدي: محمد تقي مصباح، الايدلوجية المقارنة، ص١٠٦-١١١.

(١٠٧) ينظر: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص١١٦-١١٧.

(١٠٨) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٦٦.

(١٠٩) ينظر: المصدر نفسه، ج١،ص٦٦.

(١١٠) ينظر: المصدر نفسه، ج١،ص١١٧-١٢١.

(١١١) ينظر: المصدر نفسه، ج١،ص ١٢١-١٢٤.

(١١٢) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، المجتمع والتاريخ من وجهة نظر القران الكريم،ط١، دار امير كبير، طهران، ١٩٩٤م، ص١١٧.

(١١٣) الاشكوري: محمد فنائي، مقدمة على الفلسفة الاسلامية المعاصرة، ص٢٨٥.

(١١٤) اليزدي: محمد تقي مصباح، دروس في فلسفة الاخلاق، ط١، مؤسسة اطلاع، طهران، ١٣٦٧ هـ ش، ص١٠٧-١١٦. ينظر: اليزدي، محمد تقي مصباح، كلمة حول فلسفة الاخلاق، مؤسسة في طريق الحق، قم، ص ٣-١٨.

(١١٥) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، الاخلاق في القران الكريم، دار التعارف، لبنان، ٢٠٠٤م، ج١، ص٥٥-٨٦.

(١١٦) ينظر: اليزدي، محمد تقي مصباح، دروس في فلسفة الاخلاق، دار صدرا، طهران، ١٣٧٤ه. ش، ص٦١.

(١١٧) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، دروس في فلسفة الاخلاق، ص٣٥-٣٧.

(١١٨) ينظر: الاشكوري: محمد فنائي، مقدمة على الفلسفة الاسلامية المعاصرة، ص٢٩٠-٢٩١.

(١١٩) ينظر: اميد: مسعود، فلسفة الاخلاق في ايران المعاصرة، ط١، دار رامين، طهران، ١٣٨٨ه .ش، ص٤٣٢-٤٣٤.

(١٢٠) ينظر: الاشكوري: محمد فنائي، مقدمة على الفلسفة الاسلامية المعاصرة، ص١٨٨.

(١٢١) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، اصول المعارف الانسانية، ط١، مؤسسة ام القرى، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م، ص٢٤٠.

(١٢٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٤١-٢٤٢.

(١٢٣) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، اسئلة وردود، ترجمة: ماجد الخاقاني، ط١، دار التعارف، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م، ص١٢-١٣.

(١٢٤) ينظر: المصدر نفسه، ص١٦-١٧.

(١٢٥) ينظر: المصدر نفسه، ص١٧-١٩.

(١٢٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٩.

(١٢٧) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠-٤١.

(١٢٨) ينظر: الموقع الالكتروني لليزدي: محمد تقي مصباح، كلمة موجزة حول الجمال، http://www.mesbahyazdi.org

(١٢٩) ينظر: المصدر نفسه. وينظر: تاجيك: علي رضا، وسيد اكبر قلعه بهمن، الفن والجمال في فكر محمد تقي مصباح اليزدي، مجلة المعرفة الفلسفية، العدد ١، خريف ١٣٩١ ه. ش، ص١٧٥-١٨٤.

(١٣٠) ينظر: المصدران السابقان.

(١٣١) ينظر: المصدران السابقان.

(١٣٢) ينظر: تاجيك: علي رضا، وسيد اكبر قلعه بهمن، الفن والجمال في فكر محمد تقي مصباح اليزدي، مجلة المعرفة الفلسفية، العدد ١، خريف ١٣٩١ ه. ش، ص١٧٥-١٨٤.

(١٣٣) ينظر : المصدر نفسه.

(١٣٤) ينظر: المصدر نفسه.

(١٣٥) ينظر : الموقع الالكتروني لليزدي: محمد تقي مصباح، كلمة موجزة حول الجمال، http://www.mesbahyazdi.org

(١٣٦) ينظر المصدر نفسه.

(١٣٧) ينظر المصدر نفسه.

(١٣٨) ينظر المصدر نفسه.

(١٣٩) ينظر المصدر نفسه.

(١٤٠) ينظر المصدر نفسه.

(١٤١) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص١٠١-١٠٢.

(١٤٢) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص١٠١.

(١٤٣) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص١٠٩.

(١٤٤) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٢٧-٢٨.

(١٤٥) ينظر: اميد: مسعود، مدخل الى الفلسفة الرياضية من وجهة نظر المفكرين الايرانيين المعاصرين، مجلة العلامة، السنة الثانية، العدد الاول، سنة ١٣٨٢، ص٢٤

(١٤٦) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص٢٤.

(١٤٧) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، نقد على اصول الماركسية، ص٩١-٩٢.

(١٤٨) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، اصول المعارف الانسانية، ص٢٠٩-٢١٠.

(١٤٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٢١٠-٢١١.

(١٥٠) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد ج١، ص١٤٥-٢٧٨. والايدلوجية المقارنة ، ص٦٥-١٨٨.

(١٥١) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، دروس في العقيدة الاسلامية، ط٨، دار الرسول الاكرم، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ٧٠-٣٦٩.

(١٥٢) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج٢، ص٣٧٨-٤٨١.

(١٥٣) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، الاخلاق في القران الكريم، دار التعارف، لبنان، ٢٠٠٤م، ج١، ص١٠٥-١٧٣. واليزدي: محمد تقي مصباح، معرفة الذات في بناءها الجديد، ١٠٥-١٣٠.

(١٥٤) ينظر: الموقع الالكتروني لليزدي: محمد تقي مصباح، اسس واصول التربية والتعليم ، http://www.mesbahyazdi.org

(١٥٥) ينظر: اليزدي: محمد تقي مصباح، المجتمع والتاريخ من وجهة نظر القران الكريم، ص١٥.

(١٥٦) ينظر: المصدر نفسه

(١٥٧) ينظر: المصدر نفسه، ص١٧-١٨.

(١٥٨) ينظر: المصدر نفسه، ص١٩-٢١.

(١٥٩) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٦٠) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٣-٢٤.

(١٦١) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٣-١١٣.

(١٦٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١١٩-٢٤٤.

(١٦٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١١٩-٢٤٤.