السببية الإبستيمية والانحياز

يحيى محمد

المحتويات

مقدمة
الفصل الأول: السببية الإبستيمية والاعتقاد
السببية الإبستيمية وأسس البرهان
السببية الإبستيمية والميتافيزيقا
السببية الإبستيمية وعلاقتها بغيرها
السببية الإبستيمية والمبادئ العقلية
السببية الإبستيمية والحدس الوجداني
الاتحاد بين الذات والوجود
السببية الإبستيمية والقضايا الاحتمالية
السببية الإبستيمية والقواعد الاحتمالية
الفصل الثاني: السببية المنحازة والاعتقاد
الآليات النفسية وتكوين الاعتقاد
الانحياز الذاتي في الجدل الديني
الانغلاق المعرفي والنقد الخارجي
الانغلاق المعرفي ومقاومة التغيير
الانحياز والحياد المعرفي
الفصل الثالث: المزاج المعرفي
تمهيد
نماذج من المزاج المعرفي

مزاج الولاء للرموز الفكرية
المزاج المذهبي
المزاج العرقي
المزاج العلموي
مزاج التخصصات العلمية
الفصل الرابع: الذائقة المعرفية
كيف تتولد الذائقة المعرفية؟
الفصل الخامس: سلطة الإرادة المعرفية
الاعتقاد بين الإرادة والاستدلال
الحدود العقلية للإرادة الاعتقادية
الإرادة الاعتقادية بين الدليل والانحياز
أطروحة عبد الكريم سروش
الخلاصة

مقدمة

تنقسم آليات إنتاج المعرفة الإنسانية إلى نمطين متمايزين، وإن كانا متكاملين في وظيفتهما: أحدهما قائم على العقل واستعمال المفاهيم الذهنية، والثاني إرادي يرتكز على التوجيه النفسي وما يترتب عليه من قصد باطني.

أما النمط الأول فيتضمن بدوره ضربين من التفكير: أولهما إبستمولوجي صرف، يخضع لقواعد المعرفة ومناهجها، وثانيهما يتأثر بعوامل خارجية تولّد أشكالاً من الانحياز غير الإبستمولوجي، كالتحيّز الآيديولوجي وما شاكله. ويعود كلا الضربين في النهاية إلى ما يمكن تسميته بـ "السببية الاعتقادية"، سواء اتخذت صورة سببية إستيمية منضبطة، أو سببية متحيّزة تتحكم فيها علل خارجية شتى، بيئية ونفسية. وكثيراً ما يجري الصراع بين هذين الضربين من المعرفة والاعتقاد.

وسوف نتناول هذين النمطين من التفكير "السببي" عبر مجموعة من الفصول، قبل أن نختم بحثنا بالوقوف عند سلطة الإرادة في توجيه طبيعة الاعتقاد وصياغة أنماط التفكير، بل والتحكّم في النزاع القائم بين هذين النمطين من السببية الاعتقادية.

ونجد من المناسب الإشارة إلى أن الأصول الأولى لهذه الأبحاث تعود إلى ما نُشر في الموقعين الإلكترونيين: فهم

الدين، وفلسفة العلم والفهم، وذلك منذ عام 2016 وحتى عام 2023.

يحيى محمد

2025-6-12

www.fahmaldin.net

www.philosophyofsci.com

Email: fahmaldeen@gmail.com

الفصل الأول:

السببية الإبستيمية والاعتقاد[1]

ثمة شكلان متغايران من السببية بحسب طبيعتها: أحدهما اعتقادي معرفي، والآخر ثبوتي وجودي (أنطولوجي). وغالباً ما يُقصد بالسببية، في البحوث الفلسفية والكلامية، الشكل الأنطولوجي منها لا المعرفي، إذ ينصرف التفكير عادة إلى علاقة التأثير الموضوعي بين الموجودات، وليس إلى الشروط الذهنية للمعرفة.

ومثلما صنّفنا السببية الاعتقادية إلى نوعين متمايزين، فكذلك يمكن تصنيف السببية الأنطولوجية إلى صنفين: سببية طبيعية تحكمها قوانين العالم المشهود، وسببية ميتافيزيقية تتعلق بما وراء الطبيعة من عوالم مجردة وحقائق علوية.

وبهذا نحصل على أنماط متعددة للسببية، فعلى الصعيد الأنطولوجي ثمة: السببية الطبيعية والسببية الميتافيزيقية. أما على الصعيد الاعتقادي، فثمة السببية الإبستمولوجية والسببية المنحازة، فالسببيتان الاخيرتان تنتميان إلى ميدان المعرفة والاثبات لا الوجود والثبوت.

لكن مع لحاظ ان ضمن السببية الطبيعية نجد صنفاً يحكم الظواهر في العالم الجسيمي، وآخر يحكم الظواهر البشرية،

[1] الأصل في هذا البحث يعود إلى ما نُشر في موقع فلسفة العلم والفهم بعنوان (السببية الاعتقادية وقضايا المعرفة)، بتاريخ: 20–4– 2016. انظر: http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=117

لذا يمكن اعتبار السببية الانطولوجية على أربعة أصناف كالتالي:

1- السببية المشهودة في العالم الكوني: وهي سببية تحكم عالم الظواهر الكونية الخاضعة للقوانين الطبيعية، سواء كانت صارمة أو احتمالية، وتتصف بإمكانية قياسها والتنبؤ بها، ولو نظرياً.

2- السببية الكمومية: وهي سببية تحكم الظواهر عند المستويات الدقيقة لعالم الجسيمات الذرية، حيث يبرز عدم اليقين واللاحتمية، ويُعاد تعريف السببية عبر مفاهيم الاحتمالات والترابطات غير التقليدية. وقد تعتبر داخلة ضمن الحيز الطبيعي أو العالم المشهود بنوع من الاعتبار.

3- السببية الإرادية: وهي سببية تتعلق بالنشاط البشري، حيث تخضع لتفاعلات الارادة الانسانية مع الواقع الموضوعي، وهي سببية غير حتمية.

4- السببية الميتافيزيقية: وهي سببية مفترضة تقبع خلف العوالم الثلاثة للسببيات السابقة.

فهذه الاصناف من السببية تنتمي إلى مجال الوجود الموضوعي، في حين أن السببية الاعتقادية تستبطن بُعداً معرفياً محضاً، وهي تتضمن السببية المنحازة والسببية الإبستيمية التي لم يُسلَّط عليها الضوء الكافي، رغم خطورتها وكونها نقطة الانطلاق التي يتوقف عليها إثبات سائر أنواع السببيات، بل واثبات كل شيء من دون استثناء، سواء في حقل الوجود، أم في ميدان القيم، أم في دائرة المعرفة نفسها.

وثمة من استخدم مصطلح "السببية الإبستيمية Epistemic Causality"، وقصد بها عقلانية الاعتقاد

وفق الأدلة المتوفرة بما يشابه "الاحتمالية المعرفية" كما في نظرية بايس في الاحتمالات وغيرها[1].

لكن منظورنا الى "السببية الإبستيمية" يختلف عن ذلك الاستخدام من بعض الجهات، لا سيما أننا نُخضع نظرية الاحتمال وغيرها من مختلف أنماط المعرفة تحت تحكم هذا المفهوم الجديد.

فالسببية الإبستيمية، بهذا المعنى، تشكّل حجر الأساس الذي تُبنى عليه تصديقاتنا المعرفية، ويُستخرج منه إمكان إثبات أية علاقة سببية أخرى. إنها المنبع الأول لتكوين القناعات، والتأسيس المعرفي لما نعدّه علة ومعلولاً، وتأثيراً وتأثراً. ومن دون هذا النمط من السببية، تغدو سائر الروابط السببية افتراضات عارية من التبرير المعرفي الأوّلي.

كذلك فإن للسببية الإبستيمية أهمية في توجيه مسارات الفكر العلمي وضبط العمليات النفسية الكامنة في ممارسات التفكير العملي، دون الاقتصار على نطاق الفلسفة النظرية. فهي الركيزة التي يُبنى عليها تنظيم المعرفة، وقيم صدقها، وضبطها وفق معايير عقلانية راسخة.

ففي العلم يتجلّى دور السببية الإبستيمية في كيفية تشكّل النظريات العلمية وترتيبها. فالواقع العلمي لا يكتفي بجمع البيانات وحصر الظواهر، بل يسعى لفهم الروابط السببية التي تحكم هذه الظواهر. ومن ثم تصبح السببية الإبستيمية معياراً إستيمياً يوجه البحث العلمي، ويدفع العلماء إلى تفسير

---

[1] Jon Williamson, Calibration for Epistemic Causality, Draft of June 7, 2019. Look:
Chrome extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://blogs.kent.ac.uk/jonw/files/2019/06/CalibrationEC.pdf

الظواهر عبر سلسلة أسباب منطقية، كما في نماذج تفسير الأمراض في الطب، أو فهم القوى في الفيزياء النظرية، أو تحليل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية في العلوم الاجتماعية، وغيرها.

بل اكثر من ذلك، تمثل السببية الإبستيمية عنصراً جوهرياً في فهم الذات التي تمارس دور المعرفة، حيث تكون وظيفة السببية ليست فقط ربط الأحداث، بل جعل الذات تتمكن من ترتيب المسببات ضمن سردية متماسكة، تُبنى عليها هويتها المعرفية. وبدون هذه الوظيفة، تغدو الذات فاقدة للتماسك، وتنزلق نحو التفكك المعرفي والوجودي.

السببية الإبستيمية وأسس البرهان

من الوجهة المعرفية، تُعدّ السببية الإبستيمية الأساس الذي يُعوَّل عليه في الكشف عن السببيتين الأخريين: الطبيعية بأصنافها المختلفة والميتافيزيقية. فهي من حيث الوظيفة المعرفية، تمثل العتبة الأولى التي تُبنى عليها سائر أشكال الفهم السببي، سواء في الواقع المشهود أو في الوجود الميتافيزيقي الذي يقف خلف الواقع الأول.

وسبق للمنطق الأرسطي أن تناول مفهوم العلية في سياق بناء البرهان، مبيناً أن للعلاقة العلية حالتين ممكنتين بحسب نوع البرهان:

الأولى تُعرف بـ "البرهان اللمي"، وهو البرهان الذي تتضمن فيه العلة في كلّ من التصديق والوجود معاً، أي أن

الحدّ الأوسط لا يكون مجرد سبب لتصديق النتيجة، بل يكون أيضاً علّة حقيقية لوجودها في الخارج.

أما الحالة الثانية، فهي ما يُعرف بـ "البرهان الإني"، وهو الذي يقدّم علةً للتصديق فقط، دون أن يكشف عن العلة في الواقع الخارجي.

وقد بيّن ابن سينا هذا التمايز بقوله: ‹‹إذا كان القياس يعطي التصديق بأن كذا كذا ولا يعطي العلة في وجود كذا كذا كما أعطى العلة في التصديق؛ فهو برهان إنّ. وإذا كان يعطي العلة في الامرين جميعاً حتى يكون الحد الاوسط فيه كما هو علة للتصديق بوجود الأكبر للاصغر أو سلبه عنه في البيان، كذلك هو علة لوجود الأكبر للاصغر أو سلبه في نفس الوجود، فهذا البرهان يسمى برهان لِمَ››[1].

وقوله أيضاً: إن ‹‹برهان اللم هو الذي ليس إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط تكون فائدته ان تعتقد ان القول لِمَ يجب التصديق به، بل يعطيك أيضاً مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود فتعلم ان الأمر لِمَ هو في نفسه كذا فيكون الحد الاوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة وعلة لوجود النتيجة... واما برهان الإنّ فهو الذي إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق فيعتقد ان القول لِمَ يجب التصديق به، ولا يعطيك ان الأمر في نفسه لِمَ هو كذلك››[2].

---

[1] ابن سينا: البرهان، تحقيق ابو العلا عفيفي، ص79.

[2] ابن سينا: النجاة، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الثانية، 1357هـ-1938، ص66 و67. كما لاحظ هذا المعنى أيضاً عند الفارابي في

ومن خلال هذين النصين، يتضح أن العلّة المشتركة بين البرهان اللمي والإني إنما هي علة التصديق، وهي علّة إبستمولوجية صرف، تحضر في كلا النمطين من البرهان. غير أن برهان اللم يتفوق بإضافة علّة الوجود، فيمدّنا بسببٍ أنطولوجي يشرح واقع العلاقة بين الأطراف لا في الذهن فقط، بل في الواقع الخارجي أيضاً.

وبذلك تتمايز العلّية إلى شكلين مختلفين: علّية معرفية (إبستمولوجية) تختص بتبرير التصديق. وعلّية وجودية (أنطولوجية) تتعلق بتفسير الواقعة في ذاتها.

ومن هذا المنطلق، فإن السببية الاعتقادية، والإبستيمية على وجه الخصوص، هي الركن المعرفي الذي يُستند إليه في إثبات سائر أنماط السببية، وعلى رأسها السببية الطبيعية التي تُعنى بتفسير الظواهر الفيزيائية. ومن البديهي أن يكون أوّل ما تُعالجه هذه السببية هو كشف النظام السببي في العالم المشهود، حيث العلاقات التجريبية قائمة على التتابع المنتظم بين السبب والمسبب.

السببية الإبستيمية والميتافيزيقا

بعد استنفاد حدود التفسير الطبيعي، يظهر المجال للبحث في السببية الميتافيزيقية، كامتداد للعقل الذي يتجاوز ما هو مشهود، حين تُغلَق أبواب الملاحظة، وتتعذر الإحالة إلى

رسالته تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1345هـ، ص5.

روابط مادية مباشرة، وقد يجد العقل نفسه مضطراً إلى استدعاء مفاهيم الغيب، والعلل المجردة، والحقائق العليا الكامنة خلف العالم الظاهري.

وبعبارة اخرى، إن السببية الاعتقادية، بصفتها أصلاً إبستمولوجياً، لا تقف عند حدود تنظيم المعلومة أو تنسيق الملاحظة، بل قد تمكّن العقل من التحرك التدرّجي من ظاهر الوجود إلى باطنه، ومن العالم المشهود إلى عوالم الغيب والتجريد. فمن خلالها يكتسب العقل الجرأة المنهجية على الانتقال من السببية الطبيعية، ذات الطابع التجريبي، إلى السببية الميتافيزيقية التي تُستَشفّ بما وراء الحسّ والمشاهدة.

ويبدأ هذا الانتقال حين تُستنفد طاقة التفسير الطبيعي، ويبلغ العقل عتبةً لا يستطيع فيها أن يفسّر بعض الظواهر عبر السلاسل السببية المعهودة، سواء لكون الظاهرة تنتمي إلى نمطٍ من الوجود غير قابل للرصد التجريبي، أو لأنّ العلاقات الظاهرة قد أصبحت بلا مُرتكز علّي يُفضي إلى تفسير مكتف بذاته. وهنا، تبدأ الحاجة إلى استدعاء "العلل الأولى" أو "العلل العلوية"، والتي لا تكون ظاهرة في التجربة، بل تكون مفهومة بالعقل، أو مشهودة بالبصيرة، أو مقبولة بالوجدان.

وهكذا فإن العقل، إذ يستند إلى السببية الإبستيمية، لا يكتفي بالنظر في سطح الظواهر، بل يحاول ردّها إلى أسباب أعمق، ويظلّ يطلب تفسيراً أعلى، حتى يبلغ العلل النهائية أو المقاصد الغائية التي لا يمكن للأدوات العلمية الطبيعية وحدها أن تفسّرها. وبذلك تنفتح أمام العقل أبواب الميتافيزيقا، لا من

باب التأمل الفارغ، بل من باب الضرورة المنهجية والتسلسل السببي المعقول.

ومن اللافت أن هذا المنهج ليس خاصاً بالفلسفة، بل نجده حاضراً في كثير من العلوم الحديثة، وإن كان بلغة أخرى. ففي فيزياء الكم، كما في علم الكونيات، وفي نظريات الأصل والنشأة، كثيراً ما يصطدم العقل بحدود التفسير الطبيعي، فيلجأ إلى فرضيات "فوق-طبيعية"، أو إلى مبادئ تنظيمية لا تُرى ولا تُقاس، ولكنها تُفترض لتفسير النظام.

وهذا يُبرز كيف أن السببية الميتافيزيقية ليست نقيضاً للعلم، بل هي امتداد له حين تعجز أدواته عن أن تمتد إلى ما وراء الظواهر الطبيعية، وهي لحظة من لحظات الوعي بحدود التجربة، والانفتاح على ما بعدها.

لكن مع الأخذ بعين الاعتبار، ان الاعتقاد الذي يكتفي بعالم الظواهر الطبيعية دون ان يتعداها لا ينافي العمل بالسببية الإبستيمية. فلا مانع من ان يندرج الاثبات والنفي ضمن التفكير الإبستيمي، وتحصل حالات الترجيح بينهما وفقاً للمنظومات والمسلمات المعرفية، فكل ذلك لا يخل بوظيفة السببية الإبستيمية.

السببية الإبستيمية وعلاقتها بغيرها

تفرض العلاقة المتشابكة بين السببيات المختلفة على الباحث تساؤلاً جوهرياً: كيف يمكن للسببية الإبستيمية أن

تشكل الأساس الجوهري لسائر أنواع السببية، بل وكيف تملك القدرة على تفسير ظواهر لا تخضع للسببية بأطيافها المختلفة؟

فالسببية الإبستيمية تختلف جوهرياً عن السببية الانطولوجية بجميع أشكالها. فهي ليست قضية معرفية تقليدية محضة، بل هي وظيفة ذهنية دقيقة تُعنى بتعليل القضايا، وترتيب الاعتقادات، وجعلها تتسم بطابع إستيمي يميّزها عن مجرد التمثلات النفسية أو الاستجابات الفسيولوجية.

فهي بكلمات أخرى، جسر العقل بين العالم الداخلي والخارجي، حيث يتحول الاعتقاد إلى معرفة إستيمية قابلة للتقييم. ومن دون هذه الوظيفة، يصبح الاعتقاد مجرد حالة انفعالية أو نشاط عصبي فيسيولوجي، لا يمتلك صفة العقلانية ولا الاستمرارية المعرفية.

وبذلك تتخذ السببية الإبستيمية موقعاً محورياً، فهي ليست مجرد مدخل أو آلية ثانوية، بل ركيزة تنهض عليها جميع عمليات التفسير والاستدلال، والتي تمكّن العقل من الانتقال من الحسّ إلى الفهم، ومن الظاهرة إلى العلة، ومن التصور إلى الاعتقاد.

فهي تُضفي الصفة الإبستيمية على المعرفة، فتمنحها الغلاف العقلاني والموضوعي الذي يُمكّن الإنسان من بناء علمه، وإقامة أدلته، وتمييز المعرفة المبررة من الوهم. وبدونها، تغدو المعرفة عائمة بلا جذور، حيث تتبع الحالة النفسية دون اعتبار لحقائق الواقع الموضوعي.

بل إن السببية الإبستيمية تعدّ حجر الزاوية في فهم طبيعة الوعي الإنساني، بل والذات باعتبارها مركزاً لتكوين المعتقدات والهوية المعرفية. فالوعي، بما هو تجربة إدراكية ذاتية، لا يقتصر على استقبال المعلومات وتمريرها، بل ينطوي على قدرة متميزة على تفسيرها وتعليلها، بحيث تتحول إلى اعتقادات متماسكة ومتكاملة.

وفي هذا السياق، تعمل السببية الإبستيمية كوظيفة ذهنية عميقة، تقوم بتنسيق العلاقات بين الأفكار، وتدعيم الروابط السببية بينها، بما يضفي على هذه الأفكار صفة العقلانية والموضوعية. فهي بذلك تمكّن الذات من استيعاب الخبرات وتنظيمها ضمن إطار معرفي يحفظ استمرارية الهوية، ويؤسس للتفسير المتسق القابل لبلوغ الترجيح واليقين.

إن الذات بهذا المعنى ليست مجرد مركز لتلقي المعطيات، بل هي عامل فاعل في خلق المعرفة عبر تفاعلها الحيّ مع العالم، متخذة من السببية الإبستيمية أداة لتقييم صحة الاعتقادات، وترتيب الأولويات المعرفية، بل وضبط نزوعاتها النفسية نحو قناعات معينة.

ومن هنا تنبع القدرة على النقد الذاتي والتساؤل والنمو المعرفي، فهذه العمليات ليست ممكنة لولا الدور الذي تلعبه السببية الإبستيمية في إبراز الفارق بين مجرد التصديقات العابرة والمعتقدات الصلبة التي تؤسس للمعرفة الحقة.

والسببية الاعتقادية، بصفتها إطاراً إستيمياً، تملك القدرة على استيعاب وتفسير ظواهر لا تخضع للسببية الطبيعية

التقليدية؛ كالظواهر النفسية التي تتسم بالتعقيد الداخلي، والعمليات المعرفية التي تنطوي على اختيار حر، بل وتلك التي تتصف بالعقلية والمنطقية، ومثلها الوقائع الأخلاقية التي تتصل بالقيم والواجبات، وكذلك القضايا الدينية المرتبطة بالإيمان واليقين الغيبي.

ففي المجال النفسي، لا تفسر السببية الإبستيمية حالة التصديق أو الشك فقط بوصفها رد فعل ميكانيكي لمؤثر خارجي، بل تحللها بوصفها فعلاً إرادياً، يتضمن توجّهاً ذاتياً واعياً نحو تقبل أو رفض معلومة. فهذا الفعل يتجاوز مجرد التفاعل الحسي أو الاستجابة العصبية، ويصبح نقطة انطلاق لفهم الذات وعلاقتها بالمعرفة.

وفي علم النفس المعرفي تُعتبر السببية الإبستيمية مبدأً أساسياً في تفسير كيفية تكوين المعتقدات واتخاذ القرارات. حيث يبيّن هذا العلم أن الذهن البشري لا يعمل كمجرد جهاز استقبال سلبي، بل هو نظام نشط يبحث عن تفسيرات سببية للمدركات، ويكوّن اعتقادات على أساس تعليل داخلي يعكس استمرارية وتماسك المعرفة. فعندما نواجه ظاهرة جديدة أو معلومة غير مألوفة، يقوم العقل بمعالجة سببية تجعلها ضمن سياق معرفي متكامل، مما يساعد على التنبؤ بالنتائج وفهم العلاقات بين الأسباب والنتائج.

كما تلعب السببية الإبستيمية دوراً محورياً في عمليات "التقييم النقدي" للمعرفة، حيث تُمكّن الفرد من التمييز بين المعتقدات المبررة والمعتقدات القائمة على مجرد العادة أو الانطباع، ما يعزز من حرية الإرادة في اختيار القناعات والقرارات.

وقد يفتح هذا التوسع الباب أمام نقاشات أكثر عمقاً حول طبيعة السببية نفسها، وما إذا كانت ظاهرة من ظواهر العقل البشري فقط، أم أنها انعكاس لعلاقات جوهرية في الوجود، مما يربط بين الفلسفة والعلوم في مشروع معرفي مشترك.

إن السببية الإبستيمية ليست مجرد علاقة عقلية أو وظيفة ذهنية، بل هي شرط وجودي لتمكين الذات من التواصل مع المعنى، بحيث يتحول التصديق من فعل عقلي عابر إلى حالة وجودية متجذرة في بنية العقل ذاته.

أما في الميدان الأخلاقي، فإن السببية الإبستيمية تعمل على تفسير كيف تكتسب الأحكام الأخلاقية صفة التقييم المعرفي، كصفة اليقين والترجيح مثلاً، رغم عدم وجود رابط سببي مادي مباشر بين الأفعال والقيم. فقد تبلغ مرحلة تُبيّن كيف أن الاعتقاد بالقيم والواجبات يستند إلى قناعة عقلية ذاتية تتجاوز التجربة الحسية، وتنطلق من قواعد إستيمية تحكم الكيفية التي عليها تصديقنا لما هو صواب وخطأ.

وفي ميدان الدين، تلعب السببية الإبستيمية دوراً مركزياً في تأسيس اعتبارات الاعتقاد الإيماني، إذ قد تجعل من التصديق بالله، والأسس الغيبية، أموراً قابلة للتفسير العقلاني بعيداً عن الأوهام النفسية أو التقاليد الاجتماعية. فتكون بذلك جسراً بين العقل والإيمان، ومجالاً لتلاقح الدليل مع الإرادة والوجدان.

السببية الإبستيمية والمبادئ العقلية

تمتلك السببية الإبستيمية قدرة استثنائية على تفسير القضايا التي تستند إلى منطق المبادئ العقلية، لا سيما مبدأ عدم

التناقض، سواء بصورته المنطقية أم الوجودية. فعلى الصعيد المنطقي أن القضية القائلة بأن (أ) إما أن تكون موجودة أو غير موجودة، ولا يمكن أن تكون موجودة ومعدومة في الوقت نفسه.. ان هذه القضية ليست مجرد حقيقة بديهية، بل قضية نؤمن بها باعتبارها معتقداً مدعوماً بالسببية الإبستيمية المجردة.

أما على الصعيد الوجودي، فإن العقل من خلال قدرته الكشفية يُدرك استحالة التناقض وفق الحدس البديهي، وهذا الإدراك لا يقوم على مراقبة خارجية، بل ينبثق من وظيفة ذهنية عميقة تجعلنا نلتزم بمبدأ عدم التناقض الوجودي. إذ لدينا سبب إستيمي كافٍ وملزم للاعتقاد بعدم إمكانية تعارض الحالة الوجودية لـ (أ)، وهذا السبب هو ذات السببية الإبستيمية التي تُعطي للمبدأ صفة الضرورة العقلية.

وبالمثل، حين نُقرّ بمبدأ السببية العامة، القائل بأن لكل حادثة سبباً ما، وأنه من المحال وجود حادثة بلا سبب مطلق، فإن هذا التصديق لا يكون إلا مرهوناً بالسببية الإبستيمية. فهي الوحيدة القادرة على إيضاح لماذا ينبغي علينا الانصياع لهذا التصديق، ولماذا لا نستطيع رفضه أو تجاوزه دون الوقوع في مأزق معرفي.

فالسببية الإبستيمية إذاً ليست فقط مصدراً للربط السببي، بل هي أيضاً أساس التزامنا بالمبادئ العقلية التي تؤسّس للمنطق والمعرفة نفسها، مما يجعلها العامل الحاسم في بناء النظام الفكري الذي نعتمده في تفسير العالم وفهمه. ومن ثم

فإنها تتجاوز حدود التفسير السببي التقليدي، لتصبح إطاراً معرفياً قادراً على حمل المبادئ العقلية الأصيلة التي تُشكّل قاعدة لا غنى عنها لأي نظام معرفي متين. فهي لا تفسر فقط كيفية ارتباط الظواهر في العالم المادي، بل تفسّر أيضاً لماذا نلتزم بمبادئ المنطق والعقل، وأساسيات التفكير الصائب التي تحكم كل عملية استدلالية.

فالسببية الإبستيمية هي التي تتيح لنا نفي أن تكون المبادئ العقلية مجرّد عادات ذهنية، وهي التي تجعل من المنطق أداة صالحة لاختبار صدق المعارف، ومن العقل آلة ثابتة للتمييز بين الحقيقة والوهم.

هكذا إن السببية الإبستيمية تُعدّ أهم ركيزة يُبنى عليها كل فهم إنساني متماسك، بحيث لا يمكن تصور معرفة سليمة دونها، ولا يمكن الاستغناء عنها في أي منظومة معرفية تحترم نفسها.

السببية الإبستيمية والحدس الوجداني

وفي ميدان المعرفة، رغم تمكننا في كثير من الأحيان من تحديد الأسباب التي تدفعنا إلى تصديق قضية معينة، نجد أحياناً أنَّ هذا التصديق لا يستند إلى سبب واضح أو محدد يمكننا الإحاطة به أو التعبير عنه بدقة. ففي مثل هذه الحالات، لا نملك إلا أن نعلن إيماننا بصحة تلك القضايا، اعتماداً على حدس كشفي وجداني لا يحتاج إلى برهان مفصل.

فمثلاً نحن نحدس صفة المكان غير المتناهي، ولكن حين نُسأل عن السبب الدقيق الذي يجعلنا نؤمن بهذه الصفة، غالباً ما نعجز عن تقديم جواب معرفي محدد، سوى الإقرار

بعجزنا عن فهم كيف يمكن ان يكون المكان محدوداً طالما يصعب تصور ما وراء الحدود المكانية.

وكذا هو الحال في رفض العقل لتسلسل العلل إلى ما لا نهاية. فهل يرجع ذلك فقط إلى مبدأ البساطة والاقتصاد العقلي؟ أم لأن رؤيتنا الكاشفة، ذلك البُعد الحدسي الذي لا يخضع للاستدلال العقلي الصريح، تبين لنا استحالة استمرار التسلسل بلا حد؟ تماماً كما نرى الأشياء الحسية أمامنا في صورها الظاهرة، رغم علمنا بأن حقيقتها قد تكون مختلفة أو أعمق، فإن هذه الرؤية الحدسية تُسهم في تثبيت قناعاتنا الأولى.

الاتحاد بين الذات والوجود

عندما نتقدم خطوة نحو الوجود الخارجي، ونقول بان هناك واقعاً موضوعياً خارج الذهن، فهذا الاعتقاد غير قائم على الاستدلال، اذ ليس ثمة سبب معرفي محدد يمكن الاتكاء عليه وفق السببية الإبستيمية، فهو لم يأت عبر القضايا المعرفية كسائر الحالات، فنحن نتحسس به وان لم نمتلك عليه دليلاً، فكل ما هنالك نعلم بان غريزتنا الفطرية تدفعنا بقوة للاعتقاد بهذا الواقع وفق هذه السببية الإبستيمية، حيث ليس بمقدورنا ان نرى الأمور إلا بالشكل الذي نراها خارجاً عنا[1]. فعلى صعيد الرؤية الصورية المحضة، لدينا حالة من الاتحاد بين الذات والوجود، ومن ذلك ينكشف لنا بحسب هذا الاتحاد أننا ازاء واقع خارجي، فنحن نرى هذا الواقع أمامنا مباشرة من

[1] للتفصيل انظر: يحيى محمد: الاستقراء والمنطق الذاتي، دار افريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2015م.

دون حجاب، فهو مشهود لدينا في مرآة المكان الثلاثية الابعاد، وهو ما يجعلنا نؤمن بوجوده وفق هذه الرؤية المرآتية المتحدة. بمعنى ان هناك جسراً للتحول من الرؤية المباشرة إلى التصديق، وهو الجسر المتمثل بالسببية الإبستيمية.

إن مفهوم الاتحاد بين الذات والوجود يعدّ من أرقى وأعمق مفاهيم الفلسفة، فهو يحمل في طياته تجربة معرفية تأويلية تتجاوز حدود الوعي العادي، وتصل إلى مستوى الوعي الشمولي الذي يُدرك فيه الذات والوجود كحالة متكاملة لا انفصال فيها.

وفي هذه التجربة، لا يُنظر إلى الذات باعتبارها كيانًا منفصلًا ومستقلاً عن العالم الخارجي، بل كجزء من وحدة كونية متماسكة، حيث تتلاشى الخطوط الفاصلة بين الداخل والخارج، بين الفاعل والمفعول، بين المدرك والمدرك له. فالذات لا ترى الوجود فقط، بل تعيشه وتشعر به كامتداد طبيعي لها، ويصبح الوجود مرآة لنفسها، والذات انعكاسًا له.

وهذا الاتحاد يفتح آفاقًا معرفية جديدة، إذ يتجاوز التصور العقلي المجرد ليغوص في المعايشة الوجدانية، ويحقق رؤية متكاملة تجمع بين العقل والروح، وبين الظاهر والباطن. وهو ما يفسر لماذا يكون التصديق في هذه الحالة أقوى من مجرد الاقتناع العقلي، لأنه نابع من تجربة كونية ذاتية عميقة.

ولا يعني هذا الاتحاد اختفاء الفردانية أو التغاضي عن الخصوصية الذاتية، بل يشير إلى تجاوز حالة الغربة

والانعزال المعرفي، إلى وعي يتسم بالانسجام والتوافق، حيث يتناغم الإدراك مع الواقع في وحدة عميقة، فتتحقق بذلك حالة من الصفاء والوضوح في الفهم والوعي.

وبذلك يصبح الاتحاد بين الذات والوجود ليس فقط موضوعًا فلسفيًا، بل تجربة وجودية يعيشها الإنسان حين يندمج وعيه مع حقيقة الكون في تناغم لا ينفصل، تعبر عنه اللحظة المعرفية التي يرى فيها الذات والوجود ككيان واحد متكامل، يسوده التفاعل الحيوي والإدراك المتبادل، على شاكلة ما يؤكد عليه العرفاء والصوفية.

فالمعرفة بهذا المعنى لا تنفصل عن الوجود، والسببية الاعتقادية هي وصلة بين الذات والعالم، أو بين الفكر والكينونة. وبالتالي ليست السببية في هذا السياق ليست مبدأً منطقياً أو استدلالاً عقلياً، بل هي وظيفة ذهنية تسمح بتحول التجربة الحسية والحدسية إلى معرفة مقبولة وراسخة لدى العقل.

السببية الإبستيمية والقضايا الاحتمالية

ينطبق ما سبق عرضه عن السببية الإبستيمية على القضايا الاحتمالية، حيث يتجلى دورها في تفسير كيفية تكويننا للأحكام حول الاحتمالات بناءً على المعرفة المتاحة.

ومعلوم ان الذات البشرية تعي بأن المعرفة التامة في أغلب الحالات غير متاحة، ولكنها تستطيع عبر السببية الإبستيمية أن تولّد منطقاً للتصديق واليقين النسبي، كحالة وسطى بين

الجهل المطلق واليقين المطلق. وهو يشكل أفقاً لا غنى عنه لاستمرارية الفكر، وإدارة الشكوك الفلسفية والوجودية.

إذ تتجلى عظمة السببية الإبستيمية في قدرتها على احتواء التوتر الدائم بين القيم المعرفية المتنافية أو المتعارضة التي تستبعد خاصية اليقين التام، كالذي يجري عند التعامل مع القضايا الاحتمالية. فبينما يبحث العقل عن استقرار معرفي يمكّنه من إصدار أحكام سليمة، تواجهه عادة حدود المعرفة وعدم اليقين، مما يضعه أمام مهمة دقيقة: كيف يؤسس تصديقاته في ظل معلومات ناقصة أو غير تامة، كما في حياتنا اليومية؟ حيث نواجه باستمرار مواقف تتطلب منا إصدار أحكام احتمالية مبنية على معلومات غير كاملة، وفقاً للسببية الإبستيمية.

فعلى سبيل المثال، عندما نتلقى نبأً عن احتمال سقوط أمطار خلال النهار، وليس لدينا بيانات دقيقة، نفترض تلقائياً احتمالاً متوازناً بين هطول المطر وعدمه، ما لم تُقدم لنا مؤشرات أخرى تغير هذا التوازن. فسبب هذا التصديق ليس عشوائياً، بل ينبع من غياب مبررات معرفية تمنح أحد الاحتمالين أولوية على الترجيح، وهو تعبير مباشر عن السببية الإبستيمية التي تؤسس لليقين النسبي في ظل غياب المعلومات الكاملة.

وفي العلوم، تشكل الاحتمالات محوراً أساسياً في مجالات مثل الفيزياء والإحصاء وعلم الأحياء وغيرها. ففي علم الأحياء الجزيئية - مثلاً - تُطبق قاعدة الاحتمالات للتعرف على مدى توقع التحوّرات الحاصلة في جين معين، بناءً على معطيات وراثية معروفة، كاستنتاج قائم على أسباب ومعلومات محددة. فالسببية الإبستيمية تجعل بناء هذه

التقديرات قائماً على قواعد احتمالية تُعزز من مصداقية التوقعات العلمية.

وفي الفيزياء الإحصائية، تبرز الاحتمالات كوسيلة لشرح ظواهر لا يمكن التنبؤ بها بدقة، كما في دراسة سلوك الجسيمات الدقيقة، ولكن يمكن وصفها عبر توازن احتمالي قائم على قوانين فيزيائية معروفة.

وهكذا، سواء في حياتنا اليومية العادية، أو في أعماق البحث العلمي المعقد، تظل السببية الإبستيمية هي البوصلة التي توجه عقولنا نحو تحديد الاحتمالات، وتنظيم تصوراتنا بين اليقين والشك، وبين المعرفة والحدس.

السببية الإبستيمية والقواعد الاحتمالية

عادة ما يجري البحث في القواعد الاحتمالية الرياضية إلى الاستعانة بالامثلة المبسطة والمشروطة بمعلومات دقيقة بعيداً عن تعقيدات الواقع الموضوعي.

فعلى سبيل المثال، حين أرغب في تحديد لون كرة موجودة داخل صندوق أمامي، وليس لدي علم مسبق سوى أنها إما سوداء أو بيضاء، أجد لنفسي مُبرراً منطقياً في إسناد احتمال متساوٍ لكل من اللونين، أي احتمال مقداره نصف لكل منهما.

فهذا التبرير لا يقوم على محض التخمين، بل ينبع من سبب معرفي واضح: غياب أي معلومة أو دليل يرجح احتمال لون على الآخر، وهو ما يجعل السببية الإبستيمية تؤسس لقاعدة موضوعية تحكم تصديقنا في هذه الحالة. إذ لدينا سبب إستيمي كاف ليبرر تبني هذا الاحتمال المتساوي، وهو تعبير عن حالة توازن معرفي في غياب أسباب ترجح جانباً على آخر.

فهذا الحكم لا يقلّ أهمية عن معرفتنا بالأسباب المباشرة، بل هو ذات أبعاد فلسفية عميقة تُبرز كيف يمكن للسببية أن تكون غير مرئية ولكنها حقيقية في بناء المعرفة.

أما في الحالات الأكثر تعقيداً، مثل أن نعلم مسبقاً بوجود ثلاث كرات في الصندوق، اثنتان منها بيضاء وواحدة سوداء، فإن ظاهرة الترجيح الاحتمالي تبرز بوضوح. فحين يتم السحب بشكل عشوائي، يصبح من المنطقي أن نعتقد بأن احتمال سحب كرة بيضاء يساوي ضعف احتمال سحب الكرة السوداء، أي (2\3) مقابل (1\3).

فهذا الترجيح لا يُفسر بالصدفة، بل يستند إلى سبب عقلي واضح، يُبينه تنظيم المعرفة استناداً إلى البيانات الموضوعية المعلومة لدينا سلفاً. حيث ثمة سبب منطقي يمنحنا الحق في تبني هذه القيم الاحتمالية. فالمعرفة العقلية - هنا - ليست مجرد بيانات خام، بل هي شبكة مترابطة من الأسباب التي تبرر التصديق. وأن السببية الإبستيمية، بهذا المعنى، تشكّل الإطار الذهني الذي يمكّننا من تنظيم المعلومة الاحتمالية بشكل منطقي؛ لحفظ تماسك المعرفة، ولتجنب التخبط في عشوائية غير مبررة.

لكن في حالات اخرى قد لا نعرف بالضبط ما هو نوع الكرات الموجودة في الصندوق، فلنفترض ان لدينا ألف كرة، وكنا مترددين بين ان يكون في الصندوق كرات بيضاء أو غيرها، وسحبنا منها عشوائياً كل الكرات باستثناء واحدة، وتبين ان كلها بيضاء، فما هو احتمال ان تكون الأخيرة بيضاء ايضاً؟

هذه مشكلة واجهها الفكر الغربي، ضمن اجابتين مختلفتين، ذاتية وموضوعية، احداهما تفيد ان لدينا ما يبرر الترجيح لصالح الكرة البيضاء، فيما ان الاجابة الثانية انكرت ان يكون هناك سبب يجعلنا نرجح هذه الكرة على غيرها، وبالتالي فاحتمالها سيساوي احتمال الغير، وهو النصف. وهو الجواب الذي ذهب اليه عدد من المفكرين الغربيين، كما التزم به المفكر الصدر في (الاسس المنطقية للاستقراء) طبقاً لإشراطه ان يكون الترجيح المعرفي قائماً على السببية الانطولوجية بمفهومها العقلي[1]. وهو المعنى الذي يقوض ظاهرة الترجيح وفق الاعتماد على مبدأ التعلم من التجارب السابقة. مع ان من البداهة ان لهذه التجارب دوراً في التأثير على معارفنا، وبالتالي فهناك ما يبرر الاعتقاد بترجيح مثل هذه الاحتمالات وفق السببية الإبستيمية.

ففي جميع الاحوال لا يمكن أن يُبنى الترجيح الاحتمالي على فراغ معرفي تام، إذ لا بد من توفر حد أدنى من المعلومات التي تشكل أسساً للاعتقاد في ترجيح أحد الاحتمالات على الآخر. فحتى في حالة عدم معرفة العدد الدقيق للكرات أو طبيعتها، يظل وجود معرفة عن نتائج السحب السابقة قاعدة ضرورية للاستدلال الترجيحي.

والحالة التي نحن بصددها تمثل الجانب الذاتي للمعرفة، حيث تختلف عن تلك التي تمثل الجانب الموضوعي للمعرفة والذي فيه يتم أخذ اعتبار العلم بالمجموعة الكاملة لألوان الكرات في الصندوق، حيث يُحدد عدد الكرات ونسبة بعضها إلى البعض الاخر بشكل موضوعي.

---

[1] للتفصيل انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي.

ويعتبر هذا النوع من الاحتمالات الترجيحية موضع اهتمام العلم التنبؤي، كما تعتمد عليه مراكز البحوث والشركات التجارية التي تبني توقعاتها على النتائج الاحصائية، كشركات التأمين وما اليها. فلو ان هذه المراكز والشركات التجارية التزمت بالاجابة الثانية؛ لضيعت عليها الكثير من النتائج المثمرة. أي لولا الالتزام بالنهج الترجيحي القائم على مبدأ التعلم، لتعرضت هذه القطاعات لخسائر كبيرة جرّاء اعتمادها على مبدأ الاحتمالات الموضوعية أو القبلية.

وعلى مستوى البحث الميتافيزيقي، يحمل هذا النوع من الاحتمالات أهمية خاصة، إذ يظل فعالاً وقابلاً للتوظيف حتى في حالات نكران مبدأ السببية العامة أو افتراض صدور الحوادث الوجودية من العدم المطلق. بمعنى آخر، إن القضايا الميتافيزيقية يمكنها أن تتقبل منطق الترجيح الاحتمالي دون أن تتوقف على صحة المبدأ الوجودي للسببية العامة، وذلك ضمن شروط معرفية معينة تتيح الاستدلال الترجيحي في إطار السببية الإبستيمية.

الفصل الثاني:
السببية المنحازة والاعتقاد

معلوم أن ميادين المعرفة تتفاوت في قابلية التأثر بالانحياز الذاتي، فبعضها يملك مساحات واسعة تسهّل على الإرادة النفسية أن تمارس تأثيرها، بينما يضيق المجال في بعضها الآخر إلى حدّ التلاشي أو الضمور.

فالمعارف الرياضية، على سبيل المثال، تُعدّ من أكثر الحقول تحصيناً ضد الانحياز، إذ لا يجد الإنسان ما يدعوه لتفضيل ناتج حسابي على آخر، ولا ما يغريه بالميل – مثلاً – إلى نتيجة مخصوصة لجمع الرقمين (2 + 3)، أو لمعادلة هندسية بديهية، إذ تنغلق فيها منافذ الهوى، ويتلاشى أثر الرغبات أمام صرامة البرهان والمعايير العقلية الخالصة.

وينطبق الأمر ذاته – من حيث الأصل – على المعارف الفيزيائية والكيميائية ذات الطابع التجريبي الصارم، كمعرفة الكتل الذرية للعناصر، أو قوانين الثقالة، أو العلاقة بين الكهرباء والمغناطيسية، حيث يُفترض أن تكون هذه المجالات أكثر تحرّراً من الأهواء الذاتية، وأقرب إلى الموضوعية المنهجية المحضة.

غير أن هذه المعارف، على تحصينها الظاهر، لا تنجو تماماً من التلوّث بألوان الانحياز حين تتدخل الدوافع النفسية أو المصالح الشخصية أو الاعتبارات القومية والسياسية والدينية وما اليها.

فقد يحدث – كما هو معلوم في تاريخ العلم – أن يُزوَّر البحث العلمي طمعاً في الامتيازات الوظيفية أو المكافآت

المادية[1]، أو يُوجَّه تأويل النتائج لخدمة مآرب آيديولوجية أو وطنية، ولو تحت عباءة الحياد المنهجي.

ولعل من الأمثلة الصارخة على ذلك، تمسّك بعض الفرنسيين في القرن التاسع عشر بنظرية لامارك في التطور البايولوجي، بعد أن أُقصيت من المحافل العلمية لصالح نظرية داروين "الإنجليزية"، حيث بدا ذلك التمسك – في جزء منه – ضرباً من الانتصار القومي لرمز فرنسي مقابل هيمنة الفكرة البريطانية[2]، وكأن النظرية تحوّلت إلى راية وطنية أكثر من كونها أطروحة علمية قابلة للنقد.

وفي السياق نفسه، قوبلت نظرية التضخم الكوني التي طرحها الفيزيائي الأمريكي آلان جوث في مطلع ثمانينيات القرن العشرين بموجة من الرفض في بعض الأوساط البريطانية، لا سيما في بداياتها، وكانت وراء ذلك دوافع غير علمية تتعلّق بممانعة القبول السريع بأفكار وافدة من خارج التقليد الفيزيائي السائد في المملكة المتحدة[3]، حيث اختلط التقييم العلمي بنوع من الحذر الثقافي إزاء الجديد القادم من الخارج.

ومن أبرز الأمثلة التي تكشف عن أثر الهيْبة الشخصية في الانحياز المعرفي، ما تعرّضت له نظرية يونغ في موجيّة الضوء من سخرية واستهجان في أوساط المؤسسة العلمية البريطانية آنذاك. فقد كانت كل محاولة لمعارضة أفكار

---

[1] يمكن لحاظ شواهد كثيرة على ذلك في: وليام برود ونيكالوس واد: خونة الحقيقة، ترجمة خالد بن مهدي وجنات جمال وسارة بن عمر ورضا زيدان، مركز براهين، الطبعة الثانية، 2018م.

[2] ارنست ماير:هذا هو علم البيولوجيا، ترجمة عفيفي محمود عفيفي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1422هـ-2002م، ص120.

[3] جواو ماكيويجو: أسرع من سرعة الضوء، تعريب سعيد محمد الاسعد، شركة الحوار الثقافي، الطبعة الأولى، لبنان، ص158-159، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

إسحق نيوتن، تُعدّ – في نظر البعض – ضرباً من "الهرطقة العلمية"، بل عملاً غير وطني، لِما كان يحظى به نيوتن من مكانة تكاد تبلغ منزلة التقديس في الذهنية العلمية البريطانية[1].

إن هذه النماذج وأشباهها تكشف عن أن الانحياز ليس حكراً على المعارف الدينية أو الفلسفية فحسب، بل يتسلل أحياناً إلى أبنية العلم ذاته، حين تُستبدل الموضوعية المفترضة بانفعالات الذات، أو تُقيّد حرية الدليل بأغلال التقاليد والسلطة الرمزية.

ورغم ما تمتاز به ميادين العلم الطبيعي من طابع موضوعي صارم، ومن آليات رقابة ذاتية تحدّ – في الغالب – من تسلل الانحياز، إلا أنّ الواقع لا يخلو من تشكلات خطيرة لهذا الانحياز، بل قد يتحوّل في بعض الحالات إلى منهج معلن موجّه للبحث العلمي ذاته. فليس الانحياز ينتج دائماً عن خلل طارئ أو نزوة فردية، بل قد ينشأ من بنية نظرية متجذّرة تفرض تصوّراتها كأُطر تفسيرية لا تقبل النقض، وتُقصي من يخالفها باسم "العلم".

ومن أبرز الأمثلة على هذا التمظهر المنهجي للانحياز ما نجده في النظرية الداروينية، حيث تحوّلت الفرضية إلى عقيدة شبه مطلقة في بعض الأوساط العلمية، وأصبح تفسير الظواهر البايولوجية محصوراً ضمن هذا الإطار، حتى في الحالات التي تشهد قصوراً بيّناً أو ثغرات بنيوية. وقد تطرقنا إلى هذه القضية بالتفصيل في كتاب (جدليات نظرية التطور).

وعموماً، إن بعض مجالات العلم – رغم موضوعيتها المبدئية – تتيح، بغير قصد، منافذ خاصة للانحياز الواعي،

---

[1] جون جريبين: البحث عن قطة شرودنجر، ترجمة فتح الله الشيخ واحمد عبد الله السماحي، كلمة وكلمات عربية للنشر، الطبعة الثانية، 1431هـ - 2010م، ص30.

خصوصاً عندما يتداخل الطموح الأكاديمي مع الصراع الثقافي، أو عندما تُسيّس المعرفة العلمية في خضمّ صراع الآيديولوجيات، كما حصل في نزاعات القرن العشرين، حيث استُخدمت بعض النظريات العلمية لتبرير الرؤى السياسية أو العرقية، لا سيما في مجال الوراثة البشرية والتطور.

أما في الفكر الديني، فإن الصورة تبدو أكثر تعقيداً، إذ تتضخم فيه منافذ الانحياز، وتغدو المساحات النفسية والعاطفية عاملاً طاغياً على مجريات البحث، سواء تعلق الأمر بالعقائد أو بالمعارف المستنبطة من النصوص الدينية ورجالات المذاهب. ومن السهل أن يظهر هذا الانحياز حتى في البحوث التي تتلبس بلباس الموضوعية، حيث يحدث تشابك خفي بين الأدلة الإبستيمية الظاهرة وميول الباحث الدفينة. وحينئذ يصبح من العسير فصل ما هو نابع من الدليل العقلي أو النقلي، عما هو منغرس في البنية النفسية والانفعالية للباحث.

بل إنّ ما نراه أحياناً من حِدّة في الصراع المذهبي أو التفسير العقائدي للنصوص إنما يعكس هذا التداخل غير المرئي بين منطق الحُجّة وسلطة الهوى، بين ظاهر الدليل وباطن الإذعان العاطفي، بين السببية الإبستيمية والسببية المنحازة أو الدخيلة.

وهكذا فإنّ التفاوت بين ميادين المعرفة – من حيث قابلية التأثر بالإرادة النفسية – لا يُلغي حقيقة أن كل حقل معرفي معرض بدرجة ما لهذا التأثير، وإن تفاوتت حدّته. فحتى العلم، في أصفى تجلياته، ليس بمنأى عن تحوّلات نفسية واجتماعية قد تعيد تشكيل مساراته، وتُلبِس تأويلاته لباس الضرورة المنهجية، وهي ليست – في كثير من الأحيان – سوى انعكاسات لانحيازات راسخة.

الآليات النفسية وتكوين الاعتقاد

إن تكوين المعرفة البشرية لا يتم في فراغ إستيمي صرف، بل مشروط ببنية معقدة من الدوافع النفسية والإرادية التي تسبق الدليل أحياناً وتتحكم في تأويله أو قبوله. ففي كثير من الأحيان لا نصدق بفكرة لأنها الأقوى منطقياً، بل لأننا نريد أن نصدقها. فالإرادة النفسية تُمارس دوراً خفياً في هندسة ما نعتبره معرفياً معقولاً ومقبولاً.

فكما لاحظ الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور، فإن الإرادة هي الجوهر الأعمق للوجود، لا الفكر. ورأى أن المعرفة أداة للإرادة، وليست العكس. وسبق للفيلسوف باسكال ملاحظة أن للقلب منطقاً لا يعرفه العقل. وهو ما يشير إلى أن للإنسان من الداخل قوة توجيهية شعورية ولا شعورية تحكم في أغلب الأحيان خياراته المعرفية.

وفي العصر الحديث، أبرز علم النفس المعرفي هذا التداخل بين الإرادة والاعتقاد، عبر مفاهيم مثل "الانحياز التأكيدي confirmation bias"، وهو الميل النفسي إلى البحث عن أدلة تدعم المعتقدات المسبقة وتجاهل أو تضعيف ما يناقضها من أدلة. فغالباً ان البشر لا يبحثون عن الحقيقة بقدر ما يبحثون عمّا يؤكد رؤيتهم للعالم. ومن حيث التحليل ثمة آليات داخلية تسهم، بوعي وبلا وعي، في توجيه مسار الاعتقاد، وتكييف الموقف المعرفي بما يتلاءم مع التطلعات النفسية أو الحاجات الباطنية.

وقد نبّه الفلاسفة من قبلُ إلى هذا الخلل المعرفي، كما فعل فرانسيس بيكون حين أشار إلى "أصنام الكهف" باعتبارها

أوهاماً داخلية تضلّل العقل، نابعة من التكوين الفردي والميول الذاتية.

وفي العصر الحديث توسّع علم النفس المعرفي في تحليل هذه الميكانيزمات، مبيّناً كيف أن الإنسان ليس كائناً عقلانياً محضاً، بل هو كذلك كائن تبريري، يسعى إلى تسويغ معتقداته أكثر من سعيه إلى تغييرها بناءً على الدليل الإبستيمي.

وقد أثبتت الدراسات النفسية، ولا سيما في مجال علم النفس الإدراكي وعلم اتخاذ القرار، أن العقل كثيراً ما يُخضع نفسه لرغبات النفس وميولها. فالأفراد لا يختارون اعتقاداتهم بناءً على أقصى درجات المعقولية أو الإنصاف، بل يختارون – أحياناً – ما يمنحهم الاطمئنان أو الشعور بالانتماء، أو ما يخفف من قلق الوجود أو خوف المصير. وهكذا يتماهى العقل مع الهوى، ويتحوّل التفكير إلى آلية دفاعية لحماية النسق النفسي لا لكشف الحقيقة بذاتها.

ويُستثنى من ذلك أولئك القلّة الذين يُربّون أنفسهم على مجاهدة التحيّز، وترويض الإرادة لتكون تابعة للدليل الإبستيمي لا العكس، فيقتربون بذلك من الاستقامة المعرفية والموضوعية الفكرية.

ومن هنا كانت السببية الإبستيمية – كما عالجناها سابقاً – لا تقتصر على كونها وسيلة لتفسير العلاقة بين القضايا المعرفية، بل تمتد أيضاً لتكون مرآة تكشف عن بنية الاعتقاد نفسه، وطريقة تشكّله في النفس، ومدى إخلاصه للحقيقة أو خضوعه للانفعال والهوى.

الانحياز الذاتي في الجدل الديني

يُعدّ الجدل المذهبي أحد أبرز مصاديق الانحياز الذاتي على الساحة الدينية، حيث يتخذ في كثير من الأحيان طابع "حوار الصم"، إذ لا يسعى فيه المتحاورون إلى فهم متبادل أو الوصول إلى قناعة مشتركة، بقدر ما يتجه كل طرف إلى الدفاع المسبق عن معتقده، ورفض ما عداه رفضاً مقولباً، يكاد يكون تلقائياً.

فالنية الضمنية التي تحرّك الجدل ليست البحث عن الحقيقة، بل محاولة إقناع الخصم أو كسب الغلبة عليه، وذلك بالاستناد إلى ترسانة من الأدلة العقلية والنقلية التي يُنظر إليها على أنها بديهية لا تقبل الرد، رغم كونها محصّنة في الأصل داخل النسق المذهبي الخاص بكل طرف.

وبعبارة أخرى، لا يُعبّر هذا الشكل من الجدل عن تلاقٍ فكري، بل عن اصطفاف ذهني مُسبق، تُمارَس فيه عملية استدلال انتقائي، حيث تُقبل الأدلة المؤيدة وتُرفض الأخرى لا لضعف منطقي، بل لعدم انسجامها مع الهوى العقدي أو الإرث الطائفي.

وهنا يتحوّل المنطق إلى آلة دفاعية، ويتحول الفكر إلى خادم للمعتقد لا حاكم عليه، وهو ما يجعل كثيراً من تلك المجادلات محكومة بعقلية سفسطائية، تتزيّن بزينة العقل والاستدلال بينما هي خاضعة في العمق للمزاج المذهبي ومؤثراته النفسية.

وفي المستويات الشعبية، يغدو هذا الانحياز أكثر فجاجة، حيث تُستقبل القضايا الدينية لا بعقل تمحيصي، بل بعاطفة انفعالية، تطغى فيها صورة الانتماء على التحقيق، ويُصار إلى تفضيل الأدلة الضعيفة أو حتى المتوهمة، لا لوجاهتها

الموضوعية، بل لكونها تدعم الهوية التي اعتاد المرء أن يسبغ بها على ذاته.

غير أن الانحياز لا يقتصر على العوام، بل يمتد ـ بدرجات متفاوتة ـ إلى الأوساط العلمية والدعوية، مما يجعل من الموضوعية مطلباً نادراً في هذا السياق. ومع ذلك، لا يمكن إنكار وجود مساحات ضمن الفكر الديني غير مؤهلة لهذا الانحياز، بل تتّسم بطبيعة عقلانية أو وجدانية تتجاوز قيود المذهبية، وتُفسِح المجال أمام الفكر الحرّ والتأمل الفطري.

وفي جميع الاحوال بات من الضروري دراسة الحقول المعرفية ذات الطابع التأويلي، كالفكر الديني والتاريخ العقائدي والتفسير الفلسفي للنصوص؛ للوقوف على الآليات النفسية والعقلية التي تحكمها، ومدى قدرتها على التحرّر من الانحياز أو الخضوع له.

الانغلاق المعرفي والنقد الخارجي

وعلى ذات الصعيد السابق للانحياز، لا يزال من الصعب ـ على المستوى الجمعي ـ تقبّل النقد الخارجي، حتى حينما يكون وجيهاً ومؤسساً على براهين رصينة. فنحن، أفراداً ومؤسسات، لا نُصغي إلى النقد إلا إذا انخرط في نسقنا الداخلي، أو جاء متناغماً مع مصالحنا الظرفية. وقد تجلّت هذه النزعة في رفض كثير من دعوات الإصلاح القادمة من الخارج، خاصة تلك التي تطالب المؤسسات الدينية والتعليمية بإحداث تحوّل نوعي في منهجياتها.

فمثلاً كثيراً ما يقدم المثقفون نقداً معرفياً للمؤسسة العلمية الدينية، لكنهم لا يلقون آذاناً صاغية، بل يلقون السخرية ووصف معارفهم بالضحلة، باعتبارها انتقادات آتية من خارج الاسوار المغلقة. وكان من الممكن الاستفادة منها حينما تكون موضوعية.

وما يصدق على المؤسسات الدينية، ينطبق أيضاً على غيرها من المؤسسات العلمية والفكرية. فهذه المؤسسات، رغم زعمها الحياد والموضوعية، تلجأ في كثير من الأحيان إلى تحكيم ذائقتها المعرفية المسبقة، وتعامل النقد الخارجي بازدراء أو ريبة، سواء كان نقداً جوهرياً أو ثانوياً، مهما كانت أهليته العلمية أو فائدته المعرفية. فكأنها مؤسسات محصّنة ضد المراجعة، مدجّجة بمناعة نفسية ضد التعرّف على مواضع القصور.

فعلى سبيل المثال، لا تُقبل بسهولة أي مراجعة نقدية لتيارات العلم السائدة أو لفلسفتها التأسيسية. ولطالما وُصف العلماء، لا سيما في ميدان البايولوجيا، بأنهم عاطفيون وعميان عندما يتعلّق الأمر بنقد ركائزهم الأساسية. وكما أشار كارل بوبر (عام 1972) إلى أن عدداً من الداروينيين الجدد يعانون من عمى منهجي تجاه الصعوبات التي تواجه نظريتهم والتي لا تعد ولا تحصى[1].

بل قد يترتب على طرح الأفكار المخالفة للمجرى العلمي العام أثمان باهظة، تبدأ بالتشهير ولا تنتهي بالطرد أو الإقصاء، كما حدث لكثير من الباحثين الذين عبّروا عن

---

[1] David L. Hull, The Use and Abuse of Sir Karl Popper, 1999. Look:
http://www.ask-force.org/web/Discourse/Hull-Use-Abuse-Popper-1999.pdf

تعاطف أو توافق علمي مع بعض أطروحات حركة التصميم الذكي[1]. رغم أن هذه الحركة ـ في بعض فروعها ـ تحاول أن تبني نتائجها داخل الإطار العلمي البحت، وبعيداً عن المسالك الدينية أو الآيديولوجية، إلا أن مجرد اقترابها من فكرة "الذكاء غير الطبيعي" أو "السببية المقصودة" يُعدّ خطأً أحمر يُقوّض الثقة، ويستدعي الشك.

فقد باتت المؤسسة العلمية المهيمنة تُبدي تحسساً شديداً من كل ما يشير إلى تدخل خارجي في الطبيعة، حتى وإن لم يُسمّ هذا التدخل "إلهاً". فهي مستعدة لأن تتقبل "إله الصدفة " و"عشوائية الفجوات"، أو "صدفة الفجوات" كما يسميها البعض، مهما بدت هزيلة أو غير مفسرة، على أن تتورّط في تبنّي فكرة "الذكاء القاصد"، الذي يُشمّ منه رائحة "إله الفجوات"، وهو المفهوم الذي بات مرادفاً في أذهانهم للتحايل الديني على العلم. وكأنهم يستبدلون "سحر الفجوات" بـ "إله الفجوات"، من دون فرق.

وليس بعيداً عن هذا المشهد، تلك الحالة الشعبية التي تُسنِد كل حادثة غامضة إلى السحر أو العين أو المسّ، كما تروج له بعض القنوات الفضائية، فتجعل من الغرابة تفسيراً، ومن الجهل ملاذاً، ومن العجائب مسلكاً للطمأنينة. إنها الثقافة ذاتها، وإن اختلفت الواجهات والمفردات، التي ترى في العقل الناقد خصماً، وفي التساؤل تهديداً.

---

[1] وكمثال على ذلك ما تسبب لدين كينيون مبتكر نظرية التنظيم الذاتي لنشأة الحياة والذي انكر نظريته اواخر السبعينات ومن ثم فضّل فكرة التصميم الذكي عليها، واعلن لاحقاً تغيير وجهة نظره في مؤتمر دالاس عام 1985. لكن بعد ثمان سنوات تم طرده من منصبه في تدريس مادة البايولوجيا في جامعة ولاية سان فرانسيسكو لكونه فسر لتلامذته سبب تفضيله لفكرة التصميم الذكي على نظريات التطور الكيميائي لنشأة الحياة (ستيفن ماير: توقيع في الخلية، ص519).

الانغلاق المعرفي ومقاومة التغيير

لا تقتصر ظاهرة الانغلاق المعرفي على الأفراد، بل تتجذر في الهياكل المؤسسية وتترسّخ عبر الزمن داخل الفضاءات العلمية والدينية والفلسفية. فهي لا تنبع فقط من ضعف الاستعداد النفسي لتقبّل الجديد أو المختلف، بل من كون كل مؤسسة تتمحور حول نموذج تفسيري، يصبح لاحقاً هو المرجع الأعلى، بل الحقيقة ذاتها، حتى لو كان من صُنعِها أو اجتهادها السابق.

فالمؤسسة العلمية ـ مثلاً ـ وإن رفعت لواء التجريب والدليل، تجد نفسها مع مرور الزمن متورطة في بناء "أرثوذوكسيا تفسيرية"، تحميها بالتكرار، وتحصنها بالإجماع، وتزخرفها بالمكانة. وهكذا يتحول العلم إلى سلطة تفسيرية كهنوتية، تُصنّف ما هو علمي وما هو غير علمي، وتحتكر أدوات النظر والمعقولية. ويصبح أي نقد يُوجّه لبنيتها بمثابة "هرطقة معرفية" تُقابل بالسخرية أو الطرد أو العزل الرمزي.

لقد لاحظ توماس كون في كتابه الشهير("بنية الثورات العلمية) أن العلم لا يتقدم بالتراكم، بل يحصل فيه أحياناً انقلابات إبستمولوجية، تُطيح بالنماذج السابقة، لكن ليس بسهولة، بل بعد صراع طويل مع ذهنية المؤسسة المحافظة. فالتحوّل العلمي لا يحصل حينما تقتنع النخبة فجأة بالبديل الجديد، بل حين تندثر الأجيال الحارسة للنموذج القديم، وتتبدل الأذهان بتبدل الحرس.

وهذا ما ينطبق أيضاً على الفضاءات الدينية والفكرية. فكما تتقوقع المؤسسة العلمية حول نموذجها التفسيري، تفعل المؤسسة الدينية الأمر ذاته، بل أشد، فهي تحيط نفسها بسياج من القداسة والتسليم، وتُضفي على مواقفها شرعية مطلقة لا

تَقبل التشكيك أو المراجعة. وإذا كان العلم يحتكم – نظرياً – إلى التجريب والدليل، فإن المؤسسة الدينية تضيف إلى ذلك طبقة من التحريم والتحصين الشرعي الذي يجرّم المخالفة ويوصمها بالزندقة والانحراف.

وقد يقع الفكر الفلسفي في ذات الفخ، رغم دعوته الدائمة إلى التفكير الحر. فالفلسفة التي تبدأ بالشك قد تنتهي إلى منظومة تأويلية مغلقة، تتعامل مع نصوصها ومعلميها كمراجع لا تُمس، وتُقصي المخالف بدعوى السطحية أو الجهل والنقص العقلي أو فقدان "الروح الفلسفية"، حتى يصبح الشك الذي بدأ محرّراً قيداً جديداً، ويغدو الانفتاح المعلن مجرد شعار يخفي وراءه تعصّباً تأويلياً لا يقلّ صلابة عن التعصّبات التي جاءت الفلسفة لتفكيكها.

وبهذا المعنى، تصبح أمزجتنا المعرفية هي الفاعل الخفي في هندسة المواقف والنتائج، ولو تزيّنت بأقنعة المنهج والحياد. فالانحياز هنا لا يكون اختياراً مباشراً، بل يتسلل إلى البنية الذهنية، فيُعيد تشكيل المعايير، وفلترة المعطيات، وانتقاء ما يُناسب التوجه القبلي.

وهنا نعود لنتساءل: ما الذي يتحكّم في انحيازاتنا وأمزجتنا المعرفية؟ لماذا لا يخلص كلٌّ من التفكير العلمي والديني وغيرهما للدليل الصرف من دون انحياز؟ فهل الانحياز محتَّم علينا؟ هل إننا بين خيارين فقط: إمّا الدليل أو الانحياز الذاتي؟ أم لا محيص من وجود الامتزاج بينهما؟ وكأن المسألة – في جوهرها – لا تتعلّق بغياب الدليل، بل بقدرة النفس على تحمّل نتائجه والامتثال لمقتضياته، إذ كثيراً ما يقف الموقف النفسي حاجزاً أمام ما يقتضيه البرهان.

الانحياز والحياد المعرفي

تفترض المثالية العقلية وجود عقل موضوعي خالص يتّبع الدليل أينما اتجه، لكن الواقع الإنساني أكثر تعقيداً. فالعقل الإنساني لا يعمل في فراغ منطقي، بل هو محاط بشبكة معقدة من الدوافع النفسية والانتماءات الاجتماعية والتجارب السابقة والمصالح الذاتية.

لذا يصعب العثور على عقل بشري مطلق النقاء يتبع الدليل المجرد دون أن يتأثر – ولو جزئياً – بانحياز مسبق. وحتى المفكرون الكبار كثيراً ما وقعوا أسرى لمواقفهم الأولية أو لثقافتهم الغالبة، رغم تمسكهم بصرامة الدليل.

فالانحياز ليس ظاهرة عرضية، بل يبدو وكأنه جزء من البنية الطبيعية للإدراك البشري .إذ يميل العقل إلى ترتيب المعلومات وتأويلها وفق أنماط مألوفة، ويُسقط عليها خبراته المسبقة، مما يخلق أُطراً تفسيرية جاهزة تتحكم في طريقة تلقيه للحجج والأدلة.

وقد يكون الانحياز موجوداً بالقوة في كل وعي بشري، لكنه ليس حتمياً بالفعل، بمعنى أنه يمكن تقليصه أو تقنينه بآليات عقلية صارمة، والعمل على مراجعة البنى المضمرة للمفاهيم والأحكام، وتحكيم منطق الاستقراء والنقد المتبادل في اختبار الفرضيات.

وفي جميع الأحوال، إنّ التحكم في الانحياز لا يكون بغير الوعي والتهذيب الإرادي الذي يضع الدليل فوق الهوى، مع الإقرار بضعف الذات دون وهم امتلاك الحقيقة المطلقة، باستثناء تلك التي تتصف بالشمول والعموم لدى البشر، إذ وحده هذا الوعي المتواضع يمنح العقل القدرة على مراجعة

ذاته، وتخطّي إغراءات الميول الخفية التي تحجب صفاء النظر.

إذاً، لسنا فقط بين خيارين: الدليل الخالص أو الانحياز الأعمى، بل غالباً ما يكون الواقع هو الامتزاج بينهما، حيث تتفاعل القدرة العقلية مع الميول النفسية، لتنتج موقفاً مركباً يحتفظ ببعض الموضوعية مع وجود شوائب ذاتية، وكأن العقل يسير دوماً في منطقة وسطى يتجاور فيها البرهان مع الميل، فيدفع كلٌّ منهما بالآخر دون أن يلغيه أو يستغرقه.

هذا ما يتعلق بالانحياز، أما الحياد المعرفي فيمثل قيمة عليا في مجال المعرفة، سواء أكان ذلك في الحقول العلمية أم الدينية والفلسفية. وهو لا يعني غياب الانفعال أو الميل النفسي فحسب، بل يشير إلى حالة عقلية وإرادية يسعى فيها الباحث إلى تحرير الحكم من التوجيه القبلي والانفعالات الشخصية، ليقف على مسافة واحدة من جميع الفرضيات والنتائج، واضعاً الدليل في موضع السلطة العليا، لا التبرير أو التزييف.

ويتطلب الحياد المعرفي قدراً عالياً من الوعي الذاتي، وقدرة على مقاومة الانحيازات الداخلية والخارجية التي تتسلل إلى التفكير دون وعي، عبر التربية والثقافة والبيئة والانتماءات والمصالح. ولذا فهو ليس مجرد حالة نفسية محايدة، بل قرار إرادي نادر، غالباً ما يُتخذ في صراع مرير بين الرغبة والحقيقة، بين الهوى والدليل.

ومن هنا نلحظ أن الحياد الحقيقي لا يكون في امتلاك الدليل فقط، بل في طريقة التعامل مع الدليل: هل يُستخدم لاكتشاف الحقيقة، أم لتبرير موقفٍ مسبق؟ فإن كان الثاني، فالدليل عندئذٍ أداة انحياز لا حياد.

فالحياد لا يتحقق فقط حين تكون الأدلة موجودة، بل عندما يتم تحريرها من التوجيه القبلي والانخراط الواعي في المحاكمة الموضوعية.

ففي الرياضيات والعلوم الصلبة، الحياد أقرب إلى التحقق، لغياب الدوافع النفسية في القضايا المجردة.

وفي العلوم الطبيعية، قد يتسلل الانحياز لأسباب سياسية أو مؤسسية أو ثيولوجية أو عرقية، كما في مقاومة النظرية الموجية للضوء، أو في رفض نظرية آلان جوث عن التضخم الكوني.

وفي الفكر الديني، يتضخم الانحياز، حيث تمارس المنظومات العقدية دور "فلترة معرفية" لكل دليل وارد، مما يجعل الحياد نادراً، خاصة في المجادلات المذهبية، إذ يُعاد تشكيل الدليل مسبقاً داخل قوالب الاعتقاد السائد، فيغدو ما يُقبل وما يُرفض تابعاً لطبيعة البنية العقدية لا لطبيعة الحجة نفسها.

أما في القضايا الميتافيزيقية والاعتقادية، فإن مساحة الحياد تضيق بشدة، ويغدو القرار المعرفي غالباً رهينة الانتماء والهوى، لا الدليل الموضوعي.

وغالباً ما تتحصن المؤسسات العلمية والدينية خلف أسوار من اليقين المسبق، وترفض النقد الخارجي مهما كان موضوعياً. وتُمارَس ضغوط اجتماعية ونفسية ومهنية تردع من يتبنى أطروحات مغايرة، كما يحدث مع أنصار حركة التصميم الذكي الذين يُنبذون علمياً رغم استيفاء بحوثهم للشروط العلمية.

ومن ثم فغياب الحياد لا يكون فقط نتيجة ضعف فردي، بل أيضاً بفعل ترسيمات مؤسسية مقصودة، تعيد توجيه العقل

الجمعي وفق انحيازات مسبقة، تحت شعار "حماية المنهج العلمي" أو "صيانة العقيدة."

ورغم صعوبة الحياد الكامل، إلا أن السعي إليه يظل ضرورياً، بل يمثل معياراً نقدياً يُقاس به صدق البحث وجدّيته. وقد يكون الإنسان منحازاً من حيث لا يشعر، لكنه ملزَم أخلاقياً ومعرفياً أن يسائل دوافعه باستمرار، ويطلب الحقيقة ولو خالفت هواه.

فالمطلوب ليس الادّعاء بامتلاك الحياد المطلق، بل السعي إليه، وممارسة المراجعة الذاتية، والوعي بمصادر الانحياز ومكامن التزييف، وهو ما يمنح المعرفة مصداقيتها ونزاهتها.

الفصل الثالث:

المزاج المعرفي[1]

تمهيد

في عالم تتشابك فيه الحقائق مع الأهواء، وتتصادم فيه الاعتقادات والرؤى مع مقتضيات العقل، تبرز الحاجة الماسّة إلى مراجعة الطريقة التي نفكّر بها، لا سيما حين نتعامل مع قضايا فكرية أو عقدية تستفز وجداننا ومخزوننا البيئي والتربوي. فليست كل قناعة نؤمن بها وليدة دليلٍ محض أو برهانٍ نزيه، بل كثيراً ما تتسلّل الأهواء والمزاجات – المعبّرة عن الميول النفسية والاجتماعية - إلى عمق اعتقاداتنا، دون وعي مباشر منا.

ومن هنا فإن التفكير الموضوعي والنقد المعرفي يفرضان علينا شرطاً ضرورياً، وهو أن نتحرر – ما بوسعنا – من العلل المزاجية البيئية والشخصية كميول عامة، سواء تمثلت بالمزاج القومي أو الوطني أو المذهبي أو الديني أو الذاتي أو القداسة الشخصية أو المشترك الجماعي المرتبط بأواصر الإنتماء، وغير ذلك مما يتسرّب إلى عقلنا الظاهر والباطن. وكثيراً ما يساهم الإعلام بخلق المزاج العام لدى الناس؛ كأن يُسلّط الضوء على شخصيات معيّنة لتسويقها مع طمس شخصيات أخرى لأسباب مختلفة.

---

[1] الأصل في هذا البحث يعود إلى ما نُشر في موقع فهم الدين بعنوان (المزاج البيئي والمعرفة)، بتاريخ: 15–5– 2018. انظر:
https://fahmaldin.net/index.php?id=2438

ولا شك أن مظاهر هذه المزاجات متنوعة، فهي تعمل في حالات الدفاع والهجوم، وقد يكون موضوعها شخصية معيّنة أو عِرقاً أو مذهباً أو ديناً أو غير ذلك، كما قد يكون موضوعها عالم الأفكار والبحث العلمي، الأمر الذي يهمّنا. فالمزاج النفسي لا يفرّق بين العالم والإنسان العادي، فالكل محكوم به بشكل أو بآخر. وفي الحالات الفكرية والعقدية كثيراً ما يكون المزاج مقنّعاً بالعلم والتحليل، سواء كان الدافع لصالح الفكرة المطروحة أو ضدّها. ويتجلّى ذلك في الكثير من مظاهر النقد المختلفة، حيث يُستخدم النقد أحياناً كأداة لتصفية حسابات خفيّة، لا لكشف الحقيقة، بل لتثبيت الهوية والانتصار للذات أو الجماعة.

فقد لا يتقبّل المزاج النفسي النقدَ الصادر عن "الآخر"، مثل أن المسلم قد يتقبّل نقد المسلم، لكنه لا يتقبّل نقد من لا ينتمي إلى الإسلام. كما أن السنّي أو الشيعي أو الاباضي أو غيرهم، قد يتقبّل نقد من ينتمي إلى مذهبه، لكنه لا يتقبّل نقد من ينتمي إلى المذهب الآخر. ودارس العلوم الدينية - كالازهري والحوزوي لدى المجتمعين السني والشيعي - قد يتقبّل نقد من ينتمي إلى هذه الدائرة، لكنه لا يتقبّله من غيرها. وكذا الحال مع الأكاديمي في مختلف التخصصات مقارنة بغيره. كذلك قد يتقبّل التلامذة نقد بعضهم لأستاذهم، لكنهم لا يتقبّلون نقداً يأتي من خارج هذه الدائرة الضيقة.

وتزداد خطورة هذا المزاج عندما يتحوّل من موقف نفسي خفي إلى منظومة ذهنية مترسخة تُعيد تفسير المعطيات بما

يخدم الانحياز المسبق، حتى دون وعي بذلك. ففي حالات الدفاع، قد يعمل المزاج على دفع العقل للذبّ عن الفكر المنتقد بشتى ألوان الدفاع والجدل، حتى لو كان هذا الفكر يحمل نقاطاً هشّة تتساقط أمام النقد العلمي. فالمزاج يمنع الآخر من الاقتراب من النقاط الهشّة في الفكر المنتقد، مثلما يمنع ذلك في غيرها. ويُخشى أن يتحوّل هذا الحال إلى حاجز نفسي ضدّ التعلم والنقد البنّاء.

والحصيلة أن المزاج لا يدع مجالاً للاعتراف بنجاح الناقد في أي نقطة منتقدة، حتى لو كانت النقاط المستهدفة للنقد كثيرة ومبرهنة. وقد يشجع المزاج على ممارسة شتى أنواع التأويلات والتبريرات للدفاع عن الفكر أو الشخصية المستهدفة، حينما تكون معرّضة لسهام النقد أو لإظهار التناقضات الواضحة فيها، أو غير ذلك مما يُنظر إليه على أنه علامة نقص في هذا الفكر. وهكذا يغدو المزاج البيئي بمثابة فلتر خفيّ يُعيد تشكيل الواقع الفكري كما يريد، لا كما هو.

ومن هنا تنشأ واحدة من أخطر المفارقات في مسار التفكير النقدي، وهي أن المزاج قد يتلبّس بالوعي الناضج أو الدفاع العقلاني، في حين أنه – في عمقه – لا يعدو أن يكون استجابة مشروطة بثقافة الانتماء وهاجس الهوية. بل إن بعض النزاعات الفكرية لا تعود في جوهرها إلى اختلافات معرفية حقيقية، بل إلى صراع مزاجي يتّخذ من الفكر غطاءً، ومن اللغة العقلانية قناعاً. وفي مثل هذه الحالات، إن مناقشة الأفكار في حد ذاتها لا تكون مجدية، لأنها تصطدم بجدار

عاطفي لا يسمح بتسلل الحقيقة إليه ما لم تكن ممهورة بخاتم الانتماء أو الهوى المشترك.

فالتحدي الأكبر في مثل هذه السياقات لا يكمن في قوّة الحجة ولا في اتساق البرهان، بل في القدرة على انتزاع النفس من سلطان المزاج ومكابدته داخلياً، قبل أن نواجهه خارجياً. فالمعركة الأعمق لا تُخاض ضدّ الخصم الفكري، بل تُخاض ضدّ الحواجز النفسية التي تُعيق تفاعلنا الحر مع الحقيقة، وتلوّن إدراكنا لها بما نشتهيه لا بما هو قائم. وكل نقدٍ لا يمرّ أولاً من بوابة نقد الذات ومزاجها، يبقى مهدداً بأن يكون مجرّد صدى آخر لهيمنة البيئة لا صوتاً أصيلاً للعقل.

ولا يقتصر تأثير المزاج على الأفراد فحسب، بل يتسرّب أيضاً إلى بنية المؤسسات العلمية والدينية والثقافية، فيوجّه آليات التقييم، ويؤثّر في معايير القبول والرفض، وحتى مناهج البحث ذاتها. فحين تهيمن الانتماءات المذهبية أو الولاءات الشخصية أو الحسابات المؤسسية على بيئة التفكير، تتحوّل المؤسسات إلى دوائر مغلقة تعيد إنتاج ذاتها، وتُقصي كل صوت لا ينسجم مع مزاجها العام. وقد يُمنح الباحث أو الكاتب قبولاً واسعاً لا لمتانة أطروحته، بل لانسجامه النفسي والرمزي مع ما تتطلّبه الجماعة؛ فيما يُقابَل آخر بالتجاهل أو الطعن، لمجرّد كونه غريباً عن السياق أو غير منخرط في شبكات الولاء غير المعلنة.

وتتجلّى آثار هذا المزاج – كما في المؤسسات العلمية - في سياسات النشر، وأسس الترقية الأكاديمية، وانتقاء المحكّمين،

ومواسم الاحتفاء أو التهميش، حيث تُمارَس ألوان من الإقصاء الناعم أو التشكيك المبطّن تحت شعارات علمية براقة، لكنها ملوثة بماء الهوى.

وهكذا تصبح المعرفة أسيرة لتوازنات اجتماعية ونفسية، تفقد فيها المؤسسة دورها النقدي والتجديدي، وتتحوّل إلى أداة ترسيخ لا أداة مساءلة، فيغدو البحث العلمي فعلاً شكلياً مفرغاً من روحه التحررية.

ويزداد الأمر تعقيداً حين يكون هذا المزاج جزءاً من البنية العميقة للمؤسسات التعليمية الدينية، كالجامعات الدينية والحوزات، حيث لا تُمارَس المعرفة كبحث حرّ، بل كنوع من التوريث المعرفي المشروط بالمحاباة المدرسية والتقاليد الراسخة. فغالباً ما يُنظر إلى النقد، لا بوصفه ضرورة معرفية لتجديد الفكر، بل كتهديد لبنية الثقة والانتماء، وقد يُصنّف كخروج عن حدود الأدب أو التوقير الواجب اتجاه "أرباب الفكر" أو "أعلام المذهب". ولهذا فإن محاولات مساءلة أطروحات بارزة لدى عدد من الدوائر الفكرية في بعض مناطق العالم الاسلامي، غالباً ما تُقابل بجدار من الدفاع المسبق، تُديره آليات عاطفية أكثر منها عقلية، ويُعاد تفسيرها في ضوء منطق "المؤامرة" أو "الانحراف".

وفي مثل هذا السياق، يصبح التلقّي النقدي فعلاً نادراً، لأنه مشروط بالشجاعة المعرفية وبالقدرة على الانفكاك من سطوة المزاج الجماعي. وهذا ما يفسّر غياب المنطق الراسخ في تقويم الأفكار لذاتها لا لأسماء قائليها، كما يفسّر ندرة إعادة

النظر في التراث الحيّ بعيداً عن استدعاء الحساسيات المذهبية أو الولاءات المؤسسية.

وهنا يظهر التحدي الحقيقي: كيف نحمي الفكر الديني من التحول إلى تكرار أجوف، دون أن نخسره كمنظومة حية؟ وكيف نُنشئ جيلاً من الدارسين لا يُشابهون "تلامذة المعبد"، بل مفكرين أحراراً، يميزون بين الإيمان والنقد، وبين الاحترام والانغلاق؟

إن تجاوز هيمنة العلل المزاجية، سواء كانت بيئية أو شخصية، لا يتحقق بشعارات الحياد، ولا بادّعاء الموضوعية المجرّدة، بل يبدأ بوعي الذات ومراقبتها في لحظات الانفعال والانحياز، حين تتخفّى العاطفة في رداء العقل. فالتحرر الحقيقي لا يعني التخلّي عن الانتماءات، بل القدرة على نقدها من الداخل، والاعتراف بإمكان تأثيرها في مسار التفكير وتقييم الآخر. كما يتطلب الأمر إعادة تشكيل البيئة العلمية والثقافية على أسس من النزاهة والتعدد والانفتاح، حيث تُفصل القيم المعرفية عن الاعتبارات النفسية والانتمائية، وتُمنح الأفكار وزنها وفق حجّتها لا حسب هويّة قائلها.

نماذج من المزاج المعرفي

سأتحدث هنا عن عدد من أنماط المزاج المعرفي، والتي يندرج أغلبها ضمن المزاج البيئي، كمزاج الولاء للرموز الفكرية والمزاج المذهبي وغيرهما، مع الاستشهاد ببعض مشاهداتي وتجاربي الشخصية في هذا المجال.

مزاج الولاء للرموز الفكرية

نقصد بهذا النوع من المزاج، الحالة النفسية المنبهرة بأشخاص محددين من العلماء والمفكرين، أو على عكس ذلك من النفور واللامبالاة للشخصيات العلمية والفكرية، والتي غالباً ما تكون ضمن انتماءات وطنية أو قومية تجمع بين الرمز وصاحب المزاج المتأثر به. لذلك تختلف حالات التأثر بالرموز الفكرية والعلمية من انتماء لآخر. وعلى عكس ذلك في حالة النفور.

فمثلاً كان الإنجليز يرفضون أي نظرية تخالف مذهب نيوتن في الضوء ويتهمونها بتهم متعصبة باعتباره منهم. فقد قوبل يونغ في إثباته لموجية الضوء بالسخرية والاستنكار، إذ اعتُبر تجرّؤه على معارضة نظرية نيوتن الجسيمية خروجاً عن المألوف ومساساً بالعلم الثابت. وكانت المؤسسة العلمية في بريطانيا تنظر إلى أي معارضة لأفكار نيوتن بأنها هرطقة، فقد كتب الهاوي العلمي السياسي البريطاني هنري بروغام في مجلة إيدنبرغ (عام 1803) بأن ورقة يونغ «لا تستحق شيئاً، ونحن نريد أن نرفع صوتنا استنكاراً لهذه البدعة التي لا يمكن إلا أن تعيق تقدم العلم وتبعث كل تلك الأشباح الوحشية للتهيؤات التي طردها نيوتن من معبد العلم». وعلى نفس الشاكلة، ظهر شعور وطني بريطاني وراء رفض نظرية التضخم الكوني لجوث مطلع ثمانينات القرن الماضي.

وفي مجال علم الأحياء، كانت بعض الكتب المدرسية الفرنسية تعرض التطور وفق تصورات الفرنسي لامارك، مع مقاومة الداروينية حتى أوائل القرن العشرين لأسباب وطنية. بل كما صرح

عالِم الحيوان إرنست ماير (عام 1997) أن الداروينية ما زالت تلاقي مقاومة كبيرة لدى فرنسا والمانيا وغيرهما حتى نهاية القرن العشرين[1].

وفي مجتمعاتنا المعاصرة، نلاحظ أنه عندما تتعرض فلسفة صدر المتألهين الشيرازي للنقد من الخارج مثلاً، فسنتوقّع أن يتحرّك المزاج الفلسفي الإيراني ضد هذا النقد بحرارة، وكذلك من تأثرَ بهذا المزاج في المناطق الأخرى من الوسط الشيعي أحياناً. بل حتى لو تبيّنت أمور غير متوقعة ضمن فكر هذا الفيلسوف، فستُحدث صدمة ومفاجأة يصعب تقبّلها لدى أتباع هذه المدرسة، لما في ذلك من زعزعة لصورة رمزية "مقدّسة" نشأت عبر التراكم الزمني والتلقين الثقافي.

وسبق أن شاهدت ذلك لدى عدد من هؤلاء حين أطلعتهم – خلال ثمانينات القرن الماضي – بأن من ضمن مفردات فلسفة هذا الحكيم قوله بالجسم الإلهي، أو أن الله جسم لا كالأجسام.

وعموماً، فإن المبهورين بفكر هذا الفيلسوف يُصدمون بمثل هذه الآراء التي يجدونها غريبة، لما تحمله من تسلّل للفكر التشبيهي السلفي، أو ما يُظن أنه كذلك. ويصعب في هذه الحالات الفصل بين موقع الفكرة نفسها وموقع القائل بها، إذ سرعان ما يتحوّل الاعتراض على الفكرة إلى تهديد للهوية والانتماء.

هذا على الرغم من انه في الدراسات الفلسفية، لا بد من تأسيس أدوات منهجية متينة تُرسي قواعد للتفكير النقدي والموضوعي، وتحرر الباحث من أسر الانتماءات الضيقة. ومن بين هذه الأدوات

[1] هذا هو علم البيولوجيا، ص113-5.

يأتي أولاً "النقد الذاتي" كضرورة فلسفية، بحيث يعي الباحث تحيّزاته النفسية والثقافية، ويعمل على مراقبتها وتقويمها بموضوعية، قبل أن يوجه نقده إلى الآخر. ولا تُعدّ مثل هذه الخطوات وصفة سحرية، بل هي خطوات متقدمة تتطلب إرادة جادة وبيئة حاضنة، لكن بدونها ستظلّ الدراسات الفلسفية عرضة لتكرار دوائر المزاج والانغلاق، بعيداً عن روح الفلسفة التي هي في جوهرها سؤال دائم واستقصاء بلا حدود.

***

وعلى الشاكلة السابقة، عندما تُعرض أطروحات المفكر محمد باقر الصدر للنقد، فالمتوقّع أن يتحرّك المزاج العراقي ضد هذا النقد، دون المزاج الإيراني، كما عايشه صاحب هذه السطور، وقد كلّفه مثل هذا المزاج بعض الضيق والمتاعب خلال السنوات التي قضاها في إيران. فالموضوع يتعلّق – هنا – بمزاج بعض الفئات العراقية إزاء شخصية "مقدّسة"، حالها حال شخصية صدر المتألهين أو الخميني لدى الإيرانيين ذوي الميول الفلسفية، حيث يصعب على الكثير من الناس تقبّل ما تتعرض له مثل هذه الشخصيات "المقدّسة" والعميقة من نقد، أو تبيان ما مرّت به من تحولات فكرية جذرية.

ومن ذكرياتي ما رأيته من حالة الاستغراب والصدمة البادية على عدد من الشخصيات العراقية عندما اطّلعوا على كتابي (الأسس المنطقية للاستقراء: بحث وتعليق) عام 1985، إذ فوجئوا في عدد من النصوص المشار إليها أن

محمد باقر الصدر قد قوّض الأساس الذي بنى عليه أطروحته في (الأسس المنطقية للاستقراء)، لصالح أطروحة مختلفة في (بحث حول المهدي). فكانت الدهشة بادية عليهم، وأتذكّر أن أحدهم علّق على الموضوع بأنه «لم تبقَ أي قيمة لـ (الأسس المنطقية للاستقراء) طبقاً لهذا التغيير الوارد في كتابكم»، فيما رأى آخر أنه يتعيّن البحث عن طوق نجاة لرفع هذا التناقض الظاهر لدى النصوص الواردة في الكتابين. وظلّت المسألة مهمَلة أو مسكوتاً عنها لسنين طويلة، حتى أقدم الباحث العراقي رضا الغرابي على إثارتها من جديد.

وما زال هناك من لم يُصدّق مثل هذا الانقلاب الفكري الدرامي، بل إن البعض حاول أن يدافع عن النصّ الصدري بشتى أنواع التأويل والتحمّلات، ليوفّق بين ما جاء في الكتابين من دون التسليم بأي تغيير جوهري. وكلّ ذلك بدافع مزاج الحميّة إزاء الشخصية المقدّسة، لا بدافع النقد العلمي الحر. إذ لو افترضنا أن النصّين يعودان إلى فيلسوف غربي مثل ديكارت أو هيوم أو كانت أو هيجل أو هايدجر أو كيركجورد أو غيرهم، لكان المتوقّع أن تنهال عليه الردود، ويُفضَح ما فيه من تناقض، ولعُدّت القضية واضحة لا لبس فيها، مهما حاول أتباع هذا الفيلسوف الغربي أن يؤوّلوا النصّ أو يذبّوا عن شيخهم تهمة التناقض أو تغيّر الأفكار.

وسبق لمثل تلك الحالة من المزاج المتعلق بالحمية على شخصية الصدر أن تكررت عندما نشرتُ مقالة حول التغيرات الفكرية لدى الصدر من (فلسفتنا) إلى (الأسس

المنطقية للاستقراء) في مجلة "دراسات وبحوث" الصادرة في طهران عام 1983، وكانت المقالة بعنوان (نظرات فلسفية في فكر الشهيد الصدر). وتُعدّ هذه المقالة أول إثارة تُنشر حول التحولات الفكرية لدى الصدر، قبل أن أردفها بإثارة التغيير الأهم المتعلق بكتاب (بحث حول المهدي) بعد سنتين من هذا الوقت. وتتضمن المقالة حالة انقلاب الصدر على (فلسفتنا)، وإجهاض العديد من أسسها ومضامينها.

وقد كان من هيئة تحرير المجلة أن علّقت وأنكرت في هامش المقالة مثل هذه التحولات الفكرية، رغم أن المعلّق، وهو صديقي، لم يطّلع على كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) كما اعترف لي بعد أن سألته حول ذلك، وذكر بأنه عرض ما كتبه على رئيس التحرير فوافق على نشره. وواضح أنه لا تفسير لذلك سوى دافع المزاج المتعلق بالحمية العصبية للرموز الفكرية "المقدّسة" وفقاً للمناطقية المذهبية، والذي يحول دون تقبّل أي نقد أو تعديل حتى وإن كان مبنياً على أدلة واضحة ومنهجية.

وعلى صعيد المزاج الإيراني، وجدت ترحيباً بالنقد المتعلق بفكر الصدر، كما رأيته لدى عدد من الشخصيات الإيرانية خلال ثمانينات القرن الماضي بعد اطلاعهم على كتابي (الأسس المنطقية للاستقراء: بحث وتعليق)، ومن بعده مخطوطة "الاستقراء والمنطق الذاتي". فيما تحفّظ بعضهم ممن ينتمون إلى مدرسة صدر المتألهين من النقد الوارد حول أفكار أرسطو، واعتبروا هذا النقد غير صائب.

في حين أن مثل هذه المسائل لا تلقى أدنى اهتمام خارج المدرسة الصدرائية، خاصة في بلدان بعيدة عنها، كبلدان مصر والمغرب العربي مثلاً.

وكذا هو الحال حينما تتعرّض الأطروحات الفكرية لابن تيمية الحراني لنقدٍ علمي؛ إذ من المتوقّع أن تواجه كمّاً هائلاً من الردود والاتهامات في بلدٍ كالسعودية – مثلاً – حيث يشكّل التراث السلفي جزءاً مركزياً من الوجدان الديني والهوية المؤسسية، في حين لا تحظى القضية بالقدر نفسه من الاهتمام أو الحساسية في بلدان أخرى غير معنية بالفكر السلفي أو البنية العقدية التي يقوم عليها.

إن هذه الفروقات في الاستجابة للنقد تكشف مدى تشابك المزاج الفكري مع البيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية التي يتحرك داخلها كل تيار أو مدرسة. فالمزاج ليس حالة نفسية فردية فحسب، بل هو حصيلة تراكمات تاريخية وجغرافية، وشبكات من الانتماءات والعلاقات التي ترسم حدود الممكن والمسموح في المجال النقدي.

ومن هنا يتبدّى أن التعامل مع الفكر بوصفه موضوعاً علمياً محايداً ليس أمراً يسيراً، خاصةً حين يتعلّق الأمر برموز أو مدارس تُعدّ ركناً من أركان الهوية الجماعية أو الدينية.

فكل نقد حينذاك لا يُستقبل بوصفه تقويماً علمياً، بل يُقرأ – في كثير من الأحيان – كاهتزاز في البنية الرمزية للمجتمع، أو كتهديد لمنظومة الانتماء، مما يجعل الحوار العلمي محفوفاً

بالسجالات والانفعالات التي تحجب صفاء النظر وتشوّش على قيمة الدليل وموضوعيته.

فنحن – هنا – لا نحاكم النصوص بمنهجية معرفية صارمة، بل نحاكمها بميزان المزاج والانتماء والولاء الرمزي. وهذا أحد أبرز مظاهر اختلال النقد في بيئتنا الفكرية، حيث تتحوّل الشخصيات المرجعية من كونها موضوعاً للدرس والتحقيق إلى منطقة محرّمة لا يطولها النقد إلا على استحياء، أو يُواجه من يجرؤ على ذلك بالعزل والتشكيك والتأثيم.

فهذه الحصانة الرمزية غير معنية بالنصوص، بل ترتكز إلى مستوى الولاءات والانتماءات، حيث تُصنّف المعارضة أو النقد بوصفها خروجاً عن الولاء والانتماء، وتُعتبر نوعاً من الخيانة الفكرية، وهو ما يعوق تطور النقاش العلمي الإبستيمي ويدفع إلى تثبيت الأفكار بدلاً من مراجعتها وتنقيحها. وهكذا تبقى البيئة الفكرية محكومة بهذا المزاج، الذي يحوّل المنجزات الفلسفية إلى صنم يصعب نقده أو إعادة قراءته بموضوعية، حتى في أوساط المثقفين أنفسهم.

إن هذا المزاج المنتصر على النقد العلمي ليس مسألة فردية أو ظرفية فحسب، بل هو جزء من بنية وعي فلسفي معاصر في العالم الإسلامي، يتشكّل في توافقات بين الإيمان العميق بالمرجعيات التراثية، والرهبة من تحدي الثوابت، والاحتياج إلى تأكيد الهوية في مواجهة المتغيرات الثقافية والاجتماعية والسياسية. ومن ثم نجد أن الفكر الفلسفي

المعاصر غالباً ما يتأرجح بين محاولات تجديدية حذرة ومُقيّدة، وبين عودة إلى الخطابات التقليدية بحُجج الحماية والتمسّك بالجذور.

وهذا يفسّر جزئياً ضعف التيارات النقدية الصارمة التي تستهدف إعادة قراءة التراث الفلسفي الإسلامي بنظرة نقدية تحليلية موضوعية، فغالباً ما تصطدم بمحاصرة المزاج الثقافي الذي يحول دون انفكاك الباحثين عن رموزهم الفكرية، أو يحوّل النقد إلى ميدان من المعارك الولائية لا المعرفية. وهكذا يصبح الوعي الفلسفي مرتبطاً أكثر بمناخات التأييد والولاء، وبالأساطير الرمزية، منه بالإبداع المنهجي والتفكير الإبستيمي المنضبط.

فالديناميات المزاجية تؤثر بشكل عميق على المشهد الفكري العام في المنطقة، حيث تنشأ بيئة فكرية مشبعة بالحساسيات المفرطة تجاه الرموز والمرجعيات، مما يعيق الانفتاح على التجديد والمراجعة. فبدلاً من أن تكون المؤسسات والمراكز الفكرية فضاءات للحوار الحرّ والتبادل النقدي البناء، تتحوّل إلى ساحات لصراعات النفوذ والولاءات، وتُهيمن عليها ثقافة الانحياز السلبي تجاه الأفكار الجديدة أو المختلفة، خشية أن تُفسّر كتهديد للهوية الجماعية أو المذهبية.

فظاهرة تصنيف الأفكار والشخصيات ضمن دوائر "مقدّسة" أو "مرفوضة" تتكرر، مما يعزز الاستقطاب الفكري ويحدّ من بناء جسور التفاهم والحوار. وهذه الحالة

تجعل من الصعوبة بمكان تأسيس حركة فكرية نقدية متجانسة وفعالة، تنطلق من قواعد مشتركة تحترم التنوع وتُعلي من شأن النقد البناء.

المزاج المذهبي

يمتد تأثير المزاج الفكري ليشمل حركة الفكر في السياق العربي والإسلامي الأوسع، حيث تتشابك العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية لتشكّل أرضية خصبة للمزاجات المختلفة التي تتحكم بمدى تقبّل الأفكار الجديدة أو النقدية. وفي هذا السياق، يصبح الانتماء الطائفي أو القومي أو المذهبي عاملاً حاسماً في تحديد نوعية النقاشات المقبولة، ومدى السماح بانفتاح الفكر على التجديد والمراجعة. ويظهر أثر هذا المزاج أيضاً في مستويات التعامل مع المنظومات العلمية والفكرية المختلفة، حيث قد تُفرض قيود غير مكتوبة على ما يُسمح بنقاشه أو تأويله، فتتوقف الحركة النقدية عند حدود تتوافق مع الهوية الجماعية أو المرجعيات الثقافية والسياسية، ما يضيق نطاق الموضوعية ويعقد الحوار العلمي والنقدي.

فقد ينبسط المزاج على مجال هذه المنظومات، حيث يظهر لبعض الجهات الفكرية عداء لبعض العلوم، كالعداء المعروف لدى عدد من التيارات التراثية الإسلامية القديمة لعلم المنطق والفلك، لأسباب مذهبية دينية وليست لاعتبارات إبستمولوجية.

وقد تصل حالة العداء المذهبي حتى لعلم اسلامي أصيل مثل علم أصول الفقه، كالذي تبديه الحركة الإخبارية في الوسط الشيعي، بحجة انه نتاج المذهب السني. ومثل ذلك الموقف السلفي القديم من علم الكلام.

إن هذا العداء ليس مجرد موقف فكري محايد، بل يعكس تأثراً عميقاً بمزاجات دينية ومذهبية تحدد ما يُعتبر مقبولاً أو مرفوضاً ضمن منظومة القيم والمعتقدات السائدة. وغالباً ما يتم توظيف هذه المزاجات لتثبيت حدود المعرفة المقبولة، وحماية مناطق النفوذ الفكرية من تحديات العلوم التي قد تطرح أسئلة تتعارض مع التصورات التقليدية أو القناعات العقائدية.

ويعدّ المزاج المذهبي أهم العلل التي ترسخ حالة الانغلاق الفكري، ويُعطّل إمكانيات الحوار والتفاهم بين الأطياف المختلفة، حيث تصبح المسائل العلمية والفكرية ميداناً لصراعات الولاءات والهوية أكثر من كونها بحثاً عن الحقيقة أو تطويراً للمعرفة. وفي هذا الجو، يتراجع منسوب الموضوعية، ويتغلب منطق الدفاع عن الانتماء على روح النقد البناء، مما يساهم في تكريس الانقسامات وتعميق الفجوات الاجتماعية والثقافية.

فالجو المشحون بهذا المزاج يُضعف من قدرة الفكر على التجديد والابتكار، ويعزز الاستلاب المعرفي الذي يجعل من التراث مصدراً لصراع الأمزجة المذهبية، ومن ثم يصبح بذلك عقبة أمام التطور، لا مصدر غنى ومنبع إلهام. كما أنه

يُحدّ من حرية التعبير والمبادرة الفكرية، ويكرّس منطق الولاءات الطائفية الممزقة على حساب المنهجية العلمية وروح التساؤل الإبستيمي.

ونتيجة لذلك، يظلّ الوعي الجمعي محكوماً بنمطية فكرية تقليدية تكرّس الفروقات والانقسامات، وتقلّص من إمكانيات بناء رؤية معرفية شاملة ومتجددة تتفاعل مع متطلبات العصر وتحدياته.

وفي هذا المجال أتذكر مرة رأيت أحد الأساتذة الجامعيين ينهال نقداً على طريقة الشافعي في الفقه، ضمن ندوة علمية أقيمت في المغرب، فيما امتدح الطريقة المالكية، وبدا متفوقاً لدى الأساتذة الحاضرين، وكأنه خرج منتصراً من معركة حامية الوطيس. لكن لنتخيل أن الموقف قد انقلب، فأخذ صاحبنا ينتقد طريقة مالك ويدافع عن فقه الشافعي؛ فسنجد الحاضرين ينهالون عليه بالرد والنقد واللوم وربما الشتم والسباب.

ولو تصورنا أن محاضراً شيعياً أخذ ينتقد الفكر السني في دار سنية، وأن السني أخذ ينتقد الفكر الشيعي في دار شيعية، ما الذي يمكن أن يلاقيه هذا المحاضر؟ أما لو عكسنا القضية فسوف يجد تصفيقاً وتهليلاً له في انتصاره الساحق على المذهب الآخر.

***

إنّ تخطّي الحالة المزاجية يتطلّب وعياً جماعياً يُدمج بين الالتزام الروحي بالتراث، والانفتاح الفكري على النقد

العلمي، فضلاً عن تطوير آليات تعليمية ومنهجية تشجّع الباحثين على مواجهة الأسئلة المحرّمة، وتقبل الاختلاف، واحتضان التعددية، بوصفها رافداً أساسياً للحياة الفكرية الأصيلة. فالخروج من هذا الجمود لا يكون بنقض التراث عبر تشظي المزاجات المذهبية، أو إسقاط الرموز، بل بإعادة توطينها في سياق معرفي إستيمي، تُفكّ فيه العلاقة المشروطة بين التقديس والانغلاق، ويُستعاد فيه معنى الفكرة لا هيبة قائلها. فالفكر الحيّ لا ينمو في الظلّ، بل في الضوء، ولا يثمر في بيئة التحصين الطائفي، بل في فضاء الأسئلة الصريحة والشك المنهجي البنّاء.

ومن هنا، فإن أول ملامح التحرر هو إعادة الاعتبار لقيمة "المراجعة الإبستيمية" بوصفها فضيلة عقلية، لا تهمة تمرد. وذلك يقتضي فتح المجال أمام تعددية القراءات، وتشجيع المقاربات النقدية من داخل المؤسسة وخارجها، وتربية الأذهان على تقبّل النقد الإبستيمي باعتباره أداة ترميم لا هدم.

إن إضعاف المزاج المذهبي لا يتحقق إلا عبر جهد طويل ومستمر، يبدأ من الفرد ذاته الذي يحتاج إلى وعي نقدي يشجعه على تجاوز الحمية العصبية، والتمسك بالقيم الإنسانية الجامعة التي تتجاوز الحدود المذهبية، بما يعزز وحدة المجتمع ويُسهم في نهضة فكرية شاملة.

وتلعب المؤسسات الفكرية دوراً محورياً في معالجة هذه الإشكالية المزاجية، إذ يمكن لها أن تكون بيئات حاضنة للنقد البنّاء والتجديد الفكري، إذا ما تبنّت سياسات واعية لتعزيز

التعددية الفكرية والانفتاح على الرأي الآخر. ويتطلب ذلك إرساء آليات شفافة في تقييم الإنتاج العلمي، تعتمد على جودة البحث ومتانة الحجة، لا على الهوية أو الولاء. كما يجب تطوير برامج تدريبية تزرع مهارات التفكير النقدي والمنهجي لدى الباحثين والطلاب، وتحفّزهم على مواجهة التحديات الفكرية بشجاعة وموضوعية.

بالإضافة إلى ذلك، ينبغي أن تشجع هذه المؤسسات على إقامة حوارات علمية مفتوحة، تجمع بين مختلف التيارات والمناهج، بعيداً عن منطق الإقصاء والوصاية. فمثل هذه الحوارات تُسهم في تفكيك الأساطير المزاجية، وتعيد الاعتبار للمنهجية العلمية كأداة لاكتشاف الحقيقة، وليس كغطاء لتثبيت الآيديولوجيات.

المزاج العرقي

من بين أنماط المزاج المعرفي تلك المتعلقة بتصنيف العقول لدى الحضارات والثقافات، بحيث تتراتب قيمياً وفق الأعراق والبيئات الجغرافية، كما لجأ إلى ذلك عدد من المستشرقين من أمثال أرنست رينان وليون غوتييه. وعلى هذه الشاكلة اعتبار هذه العقول والمعرفة الحضارية تتطور وفق الأعراق، كما في النزعة القائلة بالتفوق الاوروبي على غيرهم، بل وفي التفوق الجرماني – والالماني تحديداً - على سائر البلدان الاوروبية، كالذي ذهب اليه الفيلسوف الالماني هيجل.

يضاف إلى ذلك النزعة المركزية الاوروبية والغربية عموماً حينما يُؤرَّخ للفكر الفلسفي، فالبداية تكون من اليونان لتنتهي إلى اوربا الغربية مروراً بالعصر المسيحي. وبذلك يتم تهميش سائر الحضارات الاخرى، مثل الهندية والصينية والمصرية والاسلامية.

ومن المنطقي اعتبار هذه النظريات مدفوعة بالمزاج العرقي، وإن تقنعت بالعلم والفلسفة والتحليل. فالتصنيفات التي تروّج لها تعكس تحيّزات مسبقة تتخفى وراء غطاء الحياد الموضوعي، وتؤسس لصور نمطية تكرّس التفرقة وتعمّق الصراعات بين الشعوب والثقافات.

كذلك قد يكون الانحياز المعرفي قائماً على المزاج العرقي الديني، كالعداء الذي جرى ضد كل نظرية عائدة إلى شخصيات يهودية. فخلال الحكم النازي كانت الجمعية الألمانية للفيزياء تعارض أعمال ألبرت أينشتاين وغيره من الفيزيائيين التي تم تصنيفها بازدراء على أنها "فيزياء يهودية"[1].

وكان من هؤلاء الذين عُرفوا بالعداء للسامية الفيزيائي الألماني الحائز على جائزة نوبل فيليب لينارد والذي وصف نظريات أينشتاين بأنها "خدعة يهودية"[2].

كما في بعض الفترات انقسمت العلوم إلى معسكرين شرقي وغربي، فكان للاتحاد السوفيتي والصين نظريات علمية

[1]https://en.wikipedia.org/wiki/Deutsche_Physik?utm_source=chatgpt.com

[2] https://en.wikipedia.org/wiki/Philipp_Lenard

مخالفة لتلك السائدة في البلدان الغربية، كما في علم الوراثة وعوامل التطور. وقد أظهرت هذه الانقسامات أن المعايير العلمية وحدها لم تكن العامل الحاسم في تقبل النظريات أو رفضها، بل لعبت الانتماءات الوطنية والسياسية والثقافية دوراً بارزاً في تشكيل ميول العلماء والمجتمعات العلمية.

وتشير دراسات في سوسيولوجيا العلم إلى أن "الوطنيّة العلمية" كانت عاملاً غير ظاهر في كثير من التفضيلات النظرية، فغالباً ما تم تبني نظريات أو رفض أخرى وفق ما يتوافق مع الهوية الوطنية أو الرمزية العلمية، وليس فقط بحسب الصرامة المنهجية أو الأدلة التجريبية.

وتلعب المزاجات العرقية والحضارية دوراً بارزاً في تشكيل العلاقات الثقافية والسياسية المعاصرة، حيث غالباً ما تتغذى الصراعات والهويات السياسية على هذه التصنيفات والقوالب النمطية التي تؤسس لخطابات الاستعلاء أو التهميش. فحين يُنظر إلى حضارة أو شعب على أنه أقلّ قيمة أو قدرة، يترسخ شعور بالتحقير أو العدوان، مما ينعكس على السياسات الداخلية والخارجية، ويعزز منطق الصراع بدلاً من الحوار والتعاون.

كما تُستغل هذه المزاجات في بعض الأحيان لتبرير الهيمنة الثقافية أو الاقتصادية أو الاستعمارية، عبر تأكيد التفوق الحضاري وشرعية السيطرة، وهو ما يكرّس التفاوتات وعدم المساواة بين الأمم والشعوب. وبالمقابل، تولّد ردود أفعال

مقاومة تسعى إلى استعادة الكرامة والهوية، مما يؤدي إلى دورة مستمرة من التوترات والصراعات.

المزاج العلموي

تتعرض العلوم الطبيعية كغيرها من العلوم والفنون إلى أنماط مختلفة من المزاج، لا سيما ذلك المتعلق بالمحاكاة والتقليد.

ومعلوم أن أثر هذا النمط من المزاج لا يقتصر على رفض النظريات الجديدة فقط، بل يمتد أحياناً إلى محاولات استبعاد أو تقليل أهمية العلماء الذين يقدمون هذه النظريات، وتجاهل مساهماتهم أو التقليل من شأنها، مما يعكس دفاعاً عن التقليد العلمي القائم أكثر منه نقاشاً موضوعياً. وهذا المزاج لا يقتصر على بلد معين أو حقبة تاريخية معينة، بل هو ظاهرة متكررة في تاريخ العلوم، تدفع إلى تأخير تبني الاكتشافات الجديدة التي قد تُحدث ثورة في المفاهيم العلمية، ويُبرز الحاجة إلى وعي مستمر بأثر المزاجات الفكرية والثقافية في مسيرة البحث العلمي.

وتعود جذور هذا المزاج إلى طبيعة الإنسان في التمسك بالمألوف والتقليدي. كما أن المؤسسات العلمية والثقافية تميل إلى الحفاظ على القواعد والمعايير التي بنت عليها مكانتها، مما يجعلها أحياناً مقاومة لأي تغيير جذري قد يهدد هذا التوازن.

ومن الأمثلة الشهيرة على هذا المزاج، رفض مجتمع الفلك الأوروبي لنظرية كوبرنيكوس في القرن السادس عشر التي قلبت صورة الكون رأساً على عقب بنقل مركزية الأرض إلى مركزية

الشمس، رغم الأدلة التي قدمها. كما واجه جاليلو انتقادات حادة واتهامات بالهرطقة بسبب تأييده للنموذج الكوبرنيكي، مما يوضح كيف يمكن للمزاج الفكري والسلطوي أن يقف حجر عثرة أمام تقدم المعرفة.

وفي القرن العشرين، واجهت نظرية الذرة الجديدة التي طرحها بلانك وبور أيضاً صعوبات كبيرة في تقبلها، خصوصاً من بعض الفيزيائيين التقليديين الذين تمسكوا بالنماذج الكلاسيكية، رغم أن هذه النظرية كانت أساساً لثورة في الفيزياء الحديثة.

وكما يُلاحظ في تاريخ العلوم، أن المزاج الفكري لا يؤثر فقط على قبول النظريات الجديدة، بل يمتد ليشكل المناخ الثقافي والعلمي الذي يحيط بها، مما يؤثر في سرعة انتشار الأفكار الجديدة أو مقاومتها.

ويظهر أثر المزاج أيضاً في الأطر الاجتماعية والسياسية التي تساند بعض النظريات العلمية على حساب أخرى، حيث قد تتأثر الأوساط الأكاديمية بتيارات فكرية أو آيديولوجية تهيمن على الاتجاهات البحثية. هذا يعني أن رفض أو قبول فكرة معينة قد لا يكون دائماً بناءً على صرامة أدلتها العلمية فقط، بل على شبكة من المصالح والمزاجات المشتركة داخل المجتمع العلمي.

ولا شك أن إدراك هذا الواقع يعزز من أهمية تطوير مؤسسات بحثية مستقلة تتبع أعلى معايير الموضوعية والشفافية، مع تشجيع التنوع الفكري والتخصصي، والحوار المفتوح بين مختلف الاتجاهات العلمية، بما يضمن أن يكون التقييم مستنداً بالدرجة الأولى إلى الأدلة الموضوعية وليس إلى المزاج أو الانتماءات.

وفي العصر الحديث، يواصل المزاج العلموي لعب دور مزدوج، ففي حين أن التطور السريع للعلوم والتكنولوجيا أتاح فرصاً غير مسبوقة للاكتشاف والابتكار، إلا أن بعض المزاجات القديمة لا تزال تعيق قبول بعض الأفكار أو المجالات البحثية الجديدة. فعلى سبيل المثال، ظلت أبحاث علوم الدماغ والوعي في بعض المجتمعات العلمية تواجه مقاومة بسبب نظرة تقليدية تقيد مفهوم الوعي بالمادة الفيزيائية فقط، ما أدى إلى تجاهل أو تأخير دراسة ظواهر عقلية معقدة أو تجارب ذاتية غير تقليدية.

كما أن مجالات مثل الفيزياء النظرية الحديثة التي تتعامل مع مفاهيم مثل الأبعاد المتعددة أو المادة المظلمة، تثير أحياناً استهجانات من داخل الأوساط العلمية نفسها، بدافع صعوبة تصديقها أو بسبب ابتعادها عن التجارب المباشرة التقليدية. وهذا يعكس استمرار تأثير المزاج الفكري في تشكيل حدود ما يُعتبر مقبولاً أو مشروعاً في البحث العلمي.

كذلك يظهر للفيزيائيين مزاج نافر عادة من التعرف على مضامين علم التنجيم، كما أشار إليه فيلسوف العلم بول فيرابند، وهو أن بعض العلماء يهاجم التنجيم مع اعترافه بأنه لا يعرف عنه شيئاً محصلاً. ومن الأمثلة على ذلك أنه عندما كتب فيليب أندرسون باستخفاف عن الاعتقاد باستشفاف الغيب والتحريك عن بعد؛ تعرّض إلى نقد لاذع من أحد زملائه في برنستون، وهو روبرت جان الذي كان يقوم بتجارب سماها "ظواهر الوعي الشاذة"، فكان جان يتذمر قائلاً: ‹‹رغم أن مكتب أندرسون لا يبعد سوى بضع مئات من الأمتار عن مكتبي، فهو لم يزر مختبرنا ولم يناقش معي

مباشرة أياً من معتقداته، حتى ليبدو أنه لم يقرأ بعناية أياً من مقالاتنا التقنية››.

كما أن ستيفن واينبرغ قال في إحدى المقابلات التلفزيونية: إن من يعتقد بالتنجيم عليه أن يدير ظهره للعلم الحديث كله. وبعد هذه المقابلة وصلته رسالة من كيميائي ومهندس تعدين سابق في نيوجيرسي يلومه أشد اللوم لكونه لم يتحرّ شخصياً صحة التنجيم. وكان رد واينبرغ على كل ذلك قوله: إننا نفهم ما يكفي لمعرفة أن عالمنا ليس فيه مكان للإيحاء عن بعد أو للتنجيم، إذ ما هي الإشارة الفيزيائية التي يمكن أن تصدر عن أدمغتنا فتحرك أشياء بعيدة ودون أن يكون لها تأثير على أي من أجهزتنا؟!

إن هذه الأمثلة تجسد بوضوح كيف يؤثر المزاج العلمي والفلسفي في استقبال موضوعات ليست ضمن الإطار العلمي التقليدي، حيث يُظهر بعض العلماء موقفاً ناقداً أو حتى عدائياً اتجاه مجالات تُعتبر خارج النمط السائد للبحث العلمي، أحياناً دون إعمال تحقيق موضوعي أو فهم عميق لهذه الظواهر. ويُبرز ذلك ضرورة التمييز بين النقد العلمي القائم على الأدلة وبين المواقف المزاجية التي تنبع من انغلاق فكري أو تحفظ مسبق.

هذا على الرغم من أن الفيزياء قد أثبتت حديثاً حالات التأثير عن بعد بفعل تعالق الجسيمات وتشابكها. فقد فتحت ظاهرة التشابك الكمومي آفاقاً لمراجعة بعض الفرضيات الراسخة، وتدعو إلى موقف أكثر انفتاحاً وحذراً في آن معاً، يسمح باستكشاف الجديد من دون التسرع في الرفض أو القبول الأعمى.

وهكذا كان على الباحث العلمي أن يحافظ على مرونة معرفية تسمح له باستقبال الاحتمالات الجديدة، دون التخلي عن معايير الصرامة العلمية التي تحمي البحث من التهويل أو التسرع. فالتوازن بين الانفتاح والشك هو الذي يتيح للعلوم أن تتطور وتتكيف مع اكتشافات غير متوقعة، مثل ظواهر التشابك الكمومي أو غيرها من الظواهر التي تبدو أحياناً غير مألوفة. وفي الوقت نفسه، يمنع الانزلاق إلى قبول خرافات أو ادعاءات لا تستند إلى أدلة، مما يحافظ على مصداقية العلم وفعاليته في تفسير الواقع. ومن ثم فإن تعزيز هذا التوازن في التفكير العلمي هو من أهم التحديات التي تواجه الباحثين، ويتطلب ثقافة بحثية متطورة تقدر النقد الذاتي، وتشجع على الحوار المفتوح، وتكافح المزاجات التي قد تقيد حرية التحقيق والاكتشاف.

مزاج التخصصات العلمية

قد يحصل بفعل المزاج أن تُختزل بعض العلوم لصالح علوم أخرى، كاختزال البايولوجيا ضمن الفيزياء والكيمياء لدى بعض العلماء وفقاً للمزاج "الطبيعاني". وقد تُقرأ بعض العلوم والمجالات بإسقاط علم آخر بعيد عنها بفعل ذات المزاج، كمن يقرأ القرآن بمنظار علوم الطبيعة، أو كمن يسقط المفاهيم المادية على دراسة تراثنا الفلسفي والمعرفي، على شاكلة ما فعله حسين مروة في (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية). وقد يضيق أفق المختص في مجال معين فيرى ما يرد في غيره خاضعاً لهذا المجال، كمَن يقرأ الطب الحديث بنظارة الطب النبوي. وربما

يصدق ذلك على ما لاحظت بأن بعض الأساتذة الجامعيين من حملة الدكتوراه في العلوم الشرعية قرأ كتابي (علم الطريقة: علم منهج الفهم الديني) بأفق فقهي، فخُيّل له أن هذا الكتاب يدور حول هذا المجال، معتبراً أنه «لم يأت بشيء جديد زائد على ما قرره علماء الشريعة... وأنه في طرحه للمسائل المعاصرة يطرحها طرحاً لا يتجاوز الطرح الفقهي المعاصر». مع أن المطلع على فصول الكتاب البالغة عشرين فصلاً لا يجد واحداً منها يختص بالقول الفقهي، وأغلبها يدور حول آليات الفهم الديني والقبليات.

إن هذا المزاج الذي يختزل العلوم أو يسطحها ضمن نظريات أو تخصصات محدودة يعكس ضيق الأفق المعرفي ويعطل التفاعل بين المجالات المختلفة، مما يحد من إمكانيات الفهم الشامل والمعمق للموضوعات المركبة. فكل علم يمتلك مناهجه وأدواته الخاصة التي لا يمكن اختزالها إلى لغة علم آخر أو تصنيفها تحت مظلة تخصص مختلف دون أن تفقد جوهرها. كما أن إسقاط النظريات أو المفاهيم بطريقة آلية على حقول معرفية أخرى قد يؤدي إلى تشويه الفهم وإلى سوء التفسير، مما يخلق انسداداً فكرياً لا يخدم البحث العلمي ولا التقدم المعرفي.

إن أهمية تعددية التخصصات والتكامل المعرفي تكمن في قدرتها على تجاوز المزاجات الضيقة التي تحصر الفهم ضمن إطار محدود، مما يفتح آفاقاً أوسع للتفكير والتحليل. فعندما يتعاون علماء من تخصصات مختلفة، تتلاقى وجهات نظر متنوعة تتيح كشف جوانب متعددة من الظاهرة المدروسة، وتمنع الوقوع في التفسيرات الأحادية أو الانحيازات التخصصية. وهذا التكامل يعزز بناء معرفة

أكثر ثراءً وشمولية، قادرة على استيعاب التعقيدات والتداخلات التي تتسم بها القضايا الفكرية والعلمية.

وبذلك يتحقق الانعتاق من المزاجات الضيقة التي تحول دون نمو الفكر وتجدّد المعرفة، فتفتح الطريق نحو رؤية متكاملة ترتكز على التعددية والاحترام المتبادل بين العلوم والتخصصات المختلفة.

ونشير إلى أننا سبق أن اعتبرنا مثل الأنماط السابقة للمزاج العلموي ضمن السنن الإنسانية التي تنشط فيها القبليات غير المنضبطة لتحديد النتائج المعرفية، سواء في الفهم الديني أو العلم أو سائر شؤون الحياة، كما جاء في (علم الطريقة).

الفصل الرابع:

الذائقة المعرفية[1]

معلوم أن لدى البشر نظماً معرفية يختلف بعضها عن البعض الآخر، علمية أو فلسفية أو دينية أو غيرها، منها ما يتقبل الانتماء والتعايش ضمن ذائقة معرفية موحدة رغم اختلافاتها وتعارضاتها، ومنها ما تتقوقع ضمن جزر متباعدة من الذائقات المتعارضة والمنغلقة على نفسها، بحيث تجعل من أصحابها بعضهم يغترب عن البعض الآخر من دون تفهم. فثمة صعوبة في جعل الذائقة تنفتح على غيرها، وأصعب من ذلك تغييرها وتحويلها إلى أخرى.

ويعود انغلاق الذائقة المعرفية إلى العلل المزاجية، حيث تميل إلى رفض كل جديد أو مخالف للتصورات الراسخة، وتغلق الأبواب أمام التغيير والتجديد والانفتاح على الآخر. فالذائقة المعرفية المغلقة تشكل أحد تجليات المزاج الفكري الذي يقيد حرية التفكير ويحول دون استقبال الأفكار الجديدة والمغايرة. فهذه الذائقة تنشأ من تراكم القناعات الراسخة، وتغذية التحيزات الداخلية، فتؤدي إلى تكوين نمط فكري متصلّب يرفض التغيير ويصمّ الآراء المعارضة بالرفض المباشر أو الاحتقار. وقد تصبح هذه الذائقة مانعاً أساسياً أمام التطور العلمي والفكري، حيث تخلق حاجزاً نفسياً ومعرفياً يصعب تجاوزه، حتى وإن كانت الأدلة والبحوث تدعم الأفكار الجديدة.

---

[1] الأصل في هذا البحث يعود إلى ما نُشر في موقع فهم الدين بعنوان (الذائقة المعرفية)، بتاريخ: 4–5– 2023. انظر:
https://fahmaldin.net/index.php?id=2752

وقد يحصل أن تنفتح بعض الذائقات على الغير من دون تبادل، فهو انفتاح من طرف دون آخر. كما قد يحصل الانفتاح من الطرفين ويتخذ أطيافاً بلا حدود. كذلك قد تنغلق بعض الذائقات عن الغير تماماً.

وتزداد المسافة حين تكون هذه الذائقة متجذّرة في اللاوعي الجمعي، مشحونة بعناصر الهوية والانتماء والقداسة، فيصبح التلاقح المعرفي معها محفوفاً بمقاومات نفسية وعصبيات ثقافية، تجعل كل محاولة للتواصل أو النقد تبدو كتهديد لا كمساهمة. فحينئذ لا يُقاس التباعد فقط بمقدار اختلاف المحتوى، بل أيضاً بنمط الحساسية المصاحبة لهذا الاختلاف.

وتبدو هذه المسألة أكثر تعقيداً حين يتعلق الأمر بالأنساق الدينية والفلسفية، إذ ترتبط الذائقة هنا بجذور وجودية عميقة تتصل بنظرة الإنسان إلى المطلق والمعنى والغاية. فالفلسفة تحمل ذائقة عقلية تبحث عن الاتساق والبرهان، بينما تستبطن الذائقة الدينية نمطاً وجدانياً وتعبدياً يُعلي من شأن التسليم والانجذاب الروحي. وفي الغالب، حين تنشأ بينهما قنوات حوار، فإن الذائقة التي تتمتع بقابلية للتعالي عن ذاتها واستيعاب الآخر هي التي تكون أقرب للتمازج الخلّاق، بخلاف ما إذا طغت على الطرفين نزعة الحصر والانغلاق. لذلك فإن فهم الذائقة المعرفية لا يكتمل إلا باستيعاب أبعادها الشعورية والعقائدية، لا بوصفها فقط نمطاً من التلقي، بل كمرآة تعكس علاقة الإنسان بالحقيقة.

إن الإحساس بالاغتراب المعرفي هو خاصية الذائقة المغلقة. وهي ظاهرة تنتمي بأطيافها المختلفة إلى سيسيولوجيا المعرفة.

ويمكن التمثيل على الذائقات المعرفية المغلقة بأنماط من التعبيرات الهندسية والطوبولوجية، مثل أن يكون أحدها بهيئة الدائرة أو المثلث أو المستطيل، أو بهيئة من الانحناءات الطوبولوجية المختلفة. ولكل منها مساحة من التفكير المتاح ضمن الذائقة نفسها من دون اغتراب، وإن تضمّن النقد والإصلاح والأخذ والرد، خلافاً لما يكون عليه الموقف تجاه ذائقة أخرى مستقلة، حيث الإحساس بالاغتراب والنفور النفسي، ومن ثم عدم تقبّل النقد والإصلاح والأخذ والرد.

وتبقى الذائقات المغلقة على حالها عادة؛ ليس لبعضها علاقة بالبعض الآخر، كأنها الذرات الروحية (مونادات) التي تبقى عوالمها مغلقة فيما بينها. وتتميز بعض الذائقات المعرفية بالتمرد على كل نظام معرفي محدد، فهي متطرفة ليس من الممكن التصالح بينها وبين غيرها من الذائقات.

ومن شأن هذا الانغلاق أن يُحدث تشوهاً في إدراك الخطابات الفلسفية والدينية المختلفة، إذ تصبح كل ذائقة سجينة داخل نسقها التأويلي، تنفي كل ما عداه باعتباره باطلاً أو ضلالاً. وهو ما يفسر كثيراً من أشكال التعصّب العقائدي والانغلاق الفلسفي، حيث لا يُرى الآخر إلا عبر مرآة النفور الذوقي، لا عبر محاورة عقلانية أو روحية مشتركة.

وهذا النمط من الإغلاق الذوقي لا ينفصل عن سياق فلسفي وديني أعمق، إذ تعكس هذه الذائقات المغلقة نوعاً من "المزاج الدوغمائي" الذي يستبطن يقيناً مطلقاً أو وهماً بالمطلق، يجعلها أشبه بـ "عوالم معتقدية مكتفية بذاتها"، تشتغل كأنها أنظمة مغلقة

للمعنى والمعرفة، غير قابلة للاختراق من الخارج، ولا تُبنى على جدل تواصلي، بل على طمأنينة داخلية تُؤله المألوف وتُقصي الغريب. ومن ثم فإن كل محاولة للنقد من خارجها تُستقبل بوصفها فتنة معرفية أو تهديداً لقداسة النسق، لا دعوة لإصلاحه أو تعقيله.

وقد أسهمت هذه الذائقات المغلقة، عبر التاريخ، في خلق انشطارات حادة داخل الجسد الديني والفلسفي، سواء من خلال الصراعات الكلامية داخل المذاهب الإسلامية، كالصراع بين المعتزلة والأشاعرة، أو بين الاتجاه العقلي والبياني، أو حتى بين الفقهاء والفلاسفة، حيث تحوّلت كل ذائقة إلى "عقيدة ذوقية" تتلبّس لباس البرهان، لكنها تتغذّى من حساسيات ما قبل معرفية. بل إن كثيراً من النزاعات التي بدت خلافات في الرأي أو البرهان، كانت في العمق اختلافاً في الذوق، أي في نوع التلقي وقابلية المعنى، لا في صلب الأدلة نفسها. وهذا يفسر لماذا بقيت بعض المدارس تعيد إنتاجها دون تجديد فعلي، بينما ظلت الأخرى تُتهم بالانحراف أو الزندقة أو التفريط أو الغلو.

كذلك نشهد في الفلسفة امتداداً لهذه الذائقة المغلقة؛ إذ تميل العديد من المدارس الفلسفية الحديثة إلى القطيعة مع المناهج القديمة، كالمدرسة الأرسطية والاتجاهات العرفانية، أو تتحفّظ على أطروحات الهرمينوطيقا بذريعة أنّها تهدّد "مركزية الحقيقة" وتطعن في يقينها. بل إنّ الانغلاق الذوقي يتسرّب حتى داخل التيارات الحداثية نفسها؛ كما في السخرية المسبقة من التفكير الديني، أو النظرة الاستبعادية للموروثات غير الغربية، وكأنها كيانات خارج فضاء التفلسف ومقتضياته.

وعليه فإنّ ما يبدو لنا من صراعات معرفية ليس - في كثير من الأحيان - صراعاً بين أدلة متعارضة أو بين قوى التفكير ذاته، بقدر ما هو انعكاس لانفصال الذائقات واختلاف أطر التذوّق المعرفي. فحين تنغلق الذائقة على ذاتها، تتحوّل المعرفة من أفقٍ مفتوح إلى قيدٍ صلب، وتغدو الحقيقة طابعاً قبلياً يُفرض من الداخل، لا ثمرة حوارٍ وتلاقٍ وارتقاء مشترك نحو فهم أعمق.

فالذائقة المعرفية تضع أسيجة لطريقة تفكيرنا وتصالحنا مع الأفكار أو تعارضنا معها معارضة الاغتراب لا النقد. ففي فضاء الذائقة ذاتها يمكن ممارسة التفكير والتفاعل مع الآراء أخذاً ورداً، واعتراضاً وتطويراً وإصلاحاً واستيعاباً.. وكل ذلك لا يجري مجرى الاغتراب المعرفي. أما حينما يتم خلط ذائقتين متنافرتين أو مغلقتين، فسيتولد هذا الاغتراب، ويصبح التعامل مع الأخرى الطارئة معاملة الطرد والنفور باعتبارها تهدد الذائقة المألوفة بتمامها، فتخشى أن تتحول من ذائقة مثلثية إلى مربعية أو طوبولوجية مشوهة، أو نكهة منافية للطعم المستذاق. فالمألوف الذوقي حين يتحول إلى مرجعية معرفية مغلقة يغدو بمثابة وثنٍ للمعنى، يستبعد كل إمكانٍ معرفي يخرج عن مداراته المحددة.

وفي المجل الديني قد يعزز التدين المغلق هذا الشكل من الذائقة، عندما يتم اختزال الدين إلى شعائرية شكلانية أو منظومة دوغمائية، تغيب عنها الرحابة الروحية للحق، وتتآكل فيها قابلية الاستبصار، فيغدو كل طارئ مستجد موضع شبهة لا موضع مساءلة عقلية أو انفتاح وجداني، وتتحول الذائقة من طريق لفهم المعنى إلى قيدٍ على إمكانه.

فمثلاً إن ذائقة التفكير العلمي الطبيعي لا تستسيغ الانفتاح على الذائقة الدينية أو الفلسفية لدى معالجة الموضوع المشترك عادة، كما أن ذائقة التفكير الدينية لا تستسيغ الانفتاح على الذائقة العلمية أو الفلسفية أحياناً.. وهكذا يستمر كل نظام معرفي في بناء حدوده بإحكام، الأمر الذي يرسخ حالة الانغلاق والاغتراب المتبادل، ويعوق إمكانية التلاقح الحقيقي بين أنماط التفكير المختلفة، التي قد تسهم معاً في إثراء الفهم وتوسيع آفاق المعرفة الإنسانية.

وهذا ما يجعل الحوار بين هذه الذائقات يتطلب وعياً خاصاً، وصبراً معرفياً، وقدرة على تجاوز الحدود الذاتية لإعادة بناء جسر التفاهم.

فتجاوز حدود الذائقات المغلقة والانفتاح على الآخر المختلف، ليس مجرد خيار معرفي، بل هو ضرورة وجودية تفرضها تعقيدات الحياة الإنسانية المعاصرة وتداخل الحقول الفكرية والثقافية. فبدون هذا التلاقي الواعي، تبقى معرفتنا مجزأة، وعقولنا محاصرة في أقفاص التصلب الفكري والمزاج النفسي.

ومن هنا، تنبع أهمية فهم آليات تكوين الذائقة المغلقة وسبل معالجتها، كي نتمكن من بناء بيئة معرفية منفتحة تسمح بالتنوع المثمر، وتشجع على النقد البناء والتجديد.

ولسنا هنا بمعرض التأكيد على ضرورة إبداء الاحترام لحدود البحث في كل مجال كي لا تختلط الأمور، فهذا ما نسلّم بصوابيته.. إنما أردنا أن نشير إلى الجانب الذاتي لرد فعل أصحاب الذائقة المعرفية، فإذا كان للفرد ذائقة من النوع المثلث فإنه لا يطيق تفهم ذائقة النوع المربع أو المستطيل أو الدائري.

والأمر لا يقتصر على اختلاف الأشكال أو البنى الذوقية فحسب، بل يمتد إلى البنى العميقة للنظام القيمي والمعرفي الذي تنتمي إليه الذائقة، والذي يشكل في كثير من الأحيان عتبة غير مرئية تحول دون استيعاب الآخر، رغم ما قد يطرحه من منطق أو حجج علمية أو فلسفية. إذ تصبح الذائقة المنغلقة نوعاً من "المزاج المحصن" الذي يحتمي به الفرد من التغير والتشظي المعرفي، وقد يتحول إلى موقف دفاعي حاد يتجلى في رفض مسبق أو تحامل تجاه الآخر المختلف.

وهذا بدوره يضعنا أمام تحدٍ مركب، إذ أن تجاوز هذه الحدود الذوقية لا يتحقق فقط بالجدل العقلي أو المنطقي، بل يحتاج إلى تنمية ذاتية تتضمن الوعي بالذات والآخر، والقدرة على استيعاب الاختلاف والتنوع كجزء من النسيج الإنساني والفكري. وهو ما يشكل أساساً لكل حوار فعّال ونقد بنّاء، خصوصاً في السياقات الفلسفية والدينية حيث تتداخل المسائل الوجودية والقيمية بعمق.

ومن هنا، يظهر أن الذائقة المعرفية المغلقة ليست مجرد نمط فكري جامد، بل هي في الأصل تعبير عن علاقة الإنسان بذاته وبعالمه، وبالآخر المختلف عنه. فالذائقة المغلقة قد تنشأ عن حاجة نفسية وروحية عميقة للاستقرار واليقين، ورغبة في الحفاظ على سلامة الكينونة الذاتية من التمزق أمام تعددية الواقع وتنوع التجارب. لذلك، فإن مقاومة الانفتاح على ذائقة أخرى لا تعبّر فقط عن رفض معرفي أو عقلي، بل هي تعبير عن خوف وجودي من التغير والتحول الذي قد يزعزع ثوابت الذات ويعيد تشكيل بنيتها الداخلية.

وفي السياق الديني، تتعاظم هذه الظاهرة لأن الأديان تتعامل مع مطلقات القيم والحقائق، مما يجعل الذائقة الدينية أكثر حساسية تجاه أي مساس أو تغيير، فتتحول إلى منظومة من الطقوس والمعتقدات التي يصعب تجاوزها أو إعادة تفسيرها بسهولة، ما قد يؤدي إلى صدامات بين الذائقات المختلفة. وهذا لا يعني بالضرورة أن الذائقة الدينية منغلقة بطبعها، بل أن هناك عوامل اجتماعية وتاريخية وسياسية تعزز من هذا الانغلاق وتجعله أكثر صلابة.

أما في المجال الفلسفي، فإن الذائقة تمثل كذلك إطاراً لمعايير النقد والتمحيص، لكنها قد تتعرض للتصلب حينما تُحَوَّل من أداة لاستكشاف الحقيقة إلى عقيدة مزاجية متصلبة تُحرّم التفكير خارج حدودها. وهنا تكمن أهمية الفلسفة كفنٍ للتساؤل المستمر، الذي يواجه الذائقة المغلقة بتحديات مستمرة تحرر الفكر وتدفعه نحو رحابة أكبر.

لقد شهد التاريخ أمثلة عديدة على صراع الذائقات المعرفية، وأحياناً على النجاح في تجاوزها. فمثلاً في العصور الوسطى الأوروبية، كان الصراع بين الفكر العلمي الناشئ والفكر الديني التقليدي محتدماً، حيث واجه العلماء مثل جاليليو محاكم التفتيش بسبب تأييدهم لنظريات مخالفة لتفسير الكنيسة. فهذا المثال يبرز كيف يمكن للذائقة الدينية المغلقة أن تتحول إلى حصن يصعب اختراقه أمام الأدلة العلمية، وكيف أن مواجهة هذا الانغلاق لم تتم إلا بعد قرون من الجدل والتغيرات الاجتماعية والثقافية.

كما يمكننا الإشارة إلى التجارب المعاصرة، كجهود الحوار بين الأديان والفلسفات المختلفة التي تسعى إلى بناء جسور تفاهم في

عالم واسع الأطياف، رغم وجود مقاومة من بعض التيارات المغلقة. فالحوار الإسلامي-المسيحي مثلاً، أو الحوارات بين المذاهب المختلفة داخل الدين الواحد، تؤكد أن الذائقات المعرفية وإن كانت مغلقة أحياناً، إلا أن بإمكانها أن تنفتح بإرادة واعية وحرص على احترام الآخر.

وفي العصر الحديث، تتفاقم أزمة الذائقات المعرفية المغلقة بفعل عوامل متعددة، منها انتشار وسائل التواصل الاجتماعي التي تكرس بؤراً معرفية مغلقة، تُعرف بـ "غرف الصدى"، حيث يتبادل الأفراد أفكارهم ضمن دائرة ضيقة من القناعات المتشابهة، مما يعزز الانغلاق ويصعّب عملية الحوار أو تبني وجهات نظر مختلفة. وتؤدي هذه الظاهرة إلى تعميق الانقسامات الفكرية والدينية والسياسية، وتخلق حالة من الاستقطاب الحاد، تجعل من الصعب تجاوز الحواجز المعرفية والثقافية.

كما تلعب العولمة دوراً مزدوجاً؛ فهي من جهة تتيح التقاء الثقافات وتبادل الأفكار، ومن جهة أخرى تثير مخاوف الهوية الثقافية والدينية، مما يدفع بعض الذائقات المعرفية إلى الانغلاق والتصلب كوسيلة للحفاظ على الذات والهوية. وفي هذا السياق، نجد أن النكوص إلى الخطابات الأصولية أو القبليات الفكرية يعكس رد فعل دفاعي أمام هذا التحدي العالمي.

ومن الناحية السايكولوجية، إن للذائقة المغلقة سطوة كبيرة على البشر، وهي وإن لم تكن من الحتميات التي تفرض نفسها على أفراد المجتمع؛ سواء كانوا مختصين أو عاديين، لكنها تحمل من الضغط ما يجعل تحويرها أمراً عسيراً، فهي تشبه من يتناول طعاماً مخلوطاً

من السمك والحلويات معاً. وهذا المزج غير المتجانس يخلق إحساساً بالرفض أو الانزعاج، كما أن الذائقة المعرفية المتجذرة ترفض بسهولة ما هو مختلف أو غريب عليها، حتى وإن كان ذلك الاختلاف يمثل توسعاً أو تطويراً معرفياً حقيقياً.

وقد سبق للفلاسفة والعرفاء أن أدركوا شيئاً من هذا النحو من الذائقة، وأحياناً تم تصوير الحال بالوعاء، فلدينا أوعية مختلفة بعضها أوسع وأعمق من بعض. فالوعاء الواسع العميق له قابلية أكبر على الامتلاء بماء البحر مقارنة بالوعاء الضيق، فرغم أن البحر معروض على الجميع بالتساوي من دون تمايز، لكن استفادة الوعاء الواسع أعظم من الضيق. وكذا الحال مع إدراك الحقائق ومشاهدة الأمور على ما هي عليه. فصاحب الإدراك الضيق لا يسعه إلا بما يملكه من وعاء، لذلك ليس بوسعه إدراك الحقائق بما لا يناسب وعائه، ويضيق ذرعاً بأصحاب الكشوفات العميقة، فوعائه النفسي غير مؤهل لرؤية هذا النحو من الكشف والحقيقة.

وهذا التشبيه يبرز حقيقة جوهرية في طبيعة المعرفة الإنسانية، فهي ليست مجرد تراكم معلومات، بل هي قدرة على التوسع الداخلي، تحرر الذهن والقلب لاستيعاب ما هو أعمق وأشمل. وإن مقاومة هذا التوسع ليست مجرد مقاومة فكرية، بل هي في العمق مقاومة نفسية وروحية تتصل بهوية الإنسان وذاته، التي قد تشعر بالتهديد أمام حقيقة تتجاوز حدودها.

ومن هنا، نجد أن التغيير الحقيقي في الذائقة المعرفية يتطلب أكثر من مجرد الحجة العقلية أو الدليل المنطقي، بل يتطلب رحلة داخلية من الانفتاح والتواضع، واستعداد لقبول أن المعرفة في أغلبها ليست

مطلقة، وأن الإنسان محدود في وعائه، يحتاج إلى توسيعه بالصبر والممارسة والتأمل. وهذه العملية ليست سهلة، لكنها ضرورية لكي تتجاوز الذات حدودها الضيقة، وتسمح للحقيقة بأن تتجلّى بصورة أعمق وأوسع.

هكذا يبقى التحدي قائماً في مواجهة تلك الأوعية الضيقة التي تحصر الإنسان في رؤى محدودة، وتعيق حركته نحو الإدراك الأوسع، وبهذا تصبح مهمة المثقف أو الباحث ليست مجرد تقديم المعرفة الجديدة، بل أيضاً تسهيل عملية توسيع الوعاء المعرفي لدى الفرد والمجتمع، حتى يكون قادراً على استيعاب التنوع والتعددية في الأفكار والحقائق.

ولا شك أن توسيع الذائقة المعرفية لا يقتصر فقط على زيادة الكم المعرفي أو تنويع مصادر المعلومات، بل يتطلب تحولاً عميقاً في الذات نفسها، وهو ما يمكن تسميته بـ "التحول الروحي". فالذائقة المغلقة التي تحصر الإدراك ضمن إطار ضيق ترتبط غالباً بثوابت نفسية وروحية تشكل هويّة الإنسان وتمنحه إحساساً بالاستقرار والأمان.

لذا فإن كسر هذه الحدود المعرفية لا يتم دون اجتياز صراعات داخلية، وإعادة بناء لهذه الهوية من الداخل، مما يمكّن الإنسان من تجاوز الانحيازات الذاتية والميول النفسية التي قد تُشوه إدراكه للواقع، ويتيح له التعامل مع الأدلة والمعارف بموضوعية أوسع وانفتاح أعمق.

وبعبارة ثانية، يستدعي هذا التحول الروحي الوعي والقدرة على مواجهة الذات بكل أبعادها، والقبول بضعفها ونقائصها، والرغبة

في التعلم المستمر والتغيير. فكما قيل: "التواضع مفتاح الحكمة"، إذ لا يمكن للإنسان أن يستوعب أفقاً معرفياً أوسع إلا إذا تواضع أمام الحقيقة، وابتعد عن التعصب لأفكاره السابقة أو لعالمه النفسي الخاص.

وهنا يأتي دور التعليم الحقيقي، الذي يجب أن يتجاوز كونه مجرد نقل معلومات، ليصبح ميداناً لصقل الذائقة وتوسيعها. فالتعليم الفعّال هو الذي يتيح للفرد فرصة مواجهة أفكار مختلفة، ويشجعه على النقد الذاتي والتفكير المستقل، كما يزرع فيه التساؤل المستمر بدلاً من قبول المسلمات المفترضة، وأن يكون التعليم محفزاً للفضول والابتكار والانفتاح، لا مجرد إعادة إنتاج أطر معرفية جامدة.

***

لقد كان الفلاسفة والعرفاء يعتبرون أن من الحكمة ألا يُكاشف أصحاب الوعاء الضيق بالحقائق بشكل مباشر، وأن من حكمة الله أن نزّل لهم نصوصاً تتضمن تشبيهات ورموزاً تُراعي ضيق أوعيتهم المعرفية والنفسية، فلو كوشفوا بالحقائق المجردة دون هذا التلطيف الرمزي، لربما كفروا أو رفضوها رفضاً قاطعاً.

هذا هو رأي الفلاسفة والعرفاء في تفسير سبب عدم تقبل بعض رجال الدين للحقائق التي يزعمون أنهم استدلوا عليها بالبراهين الفلسفية والكشوفات الذوقية، حيث يرون أن الحصانة التي يمنحها التشبيه والرمز تُسهل لهم التعايش مع النصوص دون أن تُصدم ذائقاتهم المغلقة أو تُهدد هويتهم الفكرية والروحية.

ونجد في رسالة (حي بن يقظان) لابن طفيل حكاية بليغة لهذا النحو من التحليل، حيث يصور الرحلة الروحية والفكرية للفرد في

محاولة لاكتشاف الحقيقة التي لا يمكن نقلها مباشرة إلى كل الناس، بل يجب أن تُروى بأساليب تتناسب مع قدرة الفهم لديهم. كما يُبرز ابن طفيل فكرة أن الحقيقة المطلقة قد تبقى مستورة حتى يتهيأ العقل والروح لاستقبالها، الأمر الذي يؤكد أهمية مراعاة الذائقة المعرفية والروحية في عملية نقل المعرفة.

فالقصة تؤكد بأن رجال الدين وسائر الناس تستهويهم الحجج الخطابية والإقناعية. فهم ليسوا من أصحاب البرهان ولا من أهل العرفان، بل نفوسهم غير مستعدة لأن تتقبل سوى تلك الحجج، وهي ما تقدمه لهم العينة الدينية من الظواهر التي يحتجون بها، فلا يسعهم غير ما وسعهم. وبالتالي كان يجب على أصحاب التأمل وأهل المشاهدة ستر الحقائق عن الناس ومعاملتهم بالرفق وإظهار أنهم يرون من الاعتقادات مثل ما يراه هؤلاء، ومن ثم الضن بالحقائق والأسرار على الذين هم من غير أهلها.

إن الصراع بين الذائقات المعرفية المتباينة يعبّر عن هذا التعقيد، حيث لا يُمكن ببساطة استبدال نظام معرفي بآخر بالقوة العقلية أو بالدليل المنطقي فقط، بل هناك مقاومة نفسية متجذرة تتعلق بالهوية الذاتية والولاء الثقافي والعوامل الاجتماعية التي تؤثر في كيفية استقبال المعرفة أو رفضها.

وبعيداً عن الانحياز، يكفي رصد الذائقة المعرفية كظاهرة اجتماعية من خلال ردود أفعال أصحاب المعرفة، سواء كانوا من المختصين أو العاديين، كما في الحوارات أو النقد أو غير ذلك. ومنها العلاقة الدائرة بين الاتجاه العلماني والديني، ففي كثير من الأحيان نجد أن ذائقة كل منهما تغترب عن الأخرى. كذلك في

العلاقات الدائرة بين العلم والفلسفة والدين. وتتكشف هذه الظاهرة بشكل صارخ على مستوى الأفراد العاديين حيث وجود ذائقات مغلقة، كما في التوجهات الدينية المتعارضة، أو حتى في دائرة الدين الواحد حينما ينتمي بعضهم إلى المذهب الشيعي والآخر إلى السني مثلاً، حيث نجد في بعض المواقف نوعاً من الاغتراب وعدم تفهم أحدهما للآخر، لا سيما حينما يجري الحديث عن الصحابة مثلاً. فلكل من الطرفين ذائقته التي يألفها ولا يريد إصلاحها أو تغييرها حتى بأقوى الأدلة والبراهين عادة.

كيف تتولد الذائقة المعرفية؟

تبقى المشكلة التي تواجهنا في هذا البحث هي كيف تتولد الذائقة المعرفية، وما هو الأساس الذي تُبنى عليه لتصبح قادرة على ضبط طريقة تفكير البشر وتنظيم استجاباتهم تجاه المعلومات والأدلة المختلفة؟ فهل هي نتاج تراكمات ثقافية واجتماعية، أم استجابة نفسية فردية متأصلة، أم خليط من الاثنين معاً؟ كما يثار التساؤل حول إمكانية تذويب الذائقات أو تحريرها من قيودها الطبيعية، دون أن يؤدي ذلك إلى اغتراب معرفي عن الواقع أو انفصال عن الهوية الذاتية والاجتماعية للفرد.

فالتحدي يكمن في إيجاد توازن بين الانفتاح على التجارب الفكرية المختلفة، والحفاظ على استقرار الذات، بحيث يتمكن الإنسان من تجاوز الانحيازات والميول الذاتية، مع الحفاظ على أفق إدراكي متماسك يسمح له بالفهم الموضوعي والاتساق الداخلي في التفكير.

وفي هذا الإطار، يمكن النظر إلى الذائقة المعرفية على أنها نتاج تفاعل مركب بين علل نفسية واجتماعية وثقافية، تشكل معاً إطاراً مزاجياً يحدد كيف يستقبل الفرد أو الجماعة الأفكار والمعتقدات. فالخبرات التراكمية والتنشئة الاجتماعية والتأثيرات الثقافية والبيئة التي ينشأ فيها الإنسان؛ جميعها تُسهم في تشكيل ذائقته المعرفية، وتثبيت حدودها. وهذا يفسر استمرارية الذائقات المغلقة رغم الاختلافات الزمنية والمكانية، فهي تشكل قوالب متجذرة في البنية النفسية والاجتماعية.

وعموماً ان البيئة الثقافية والعلمية والاجتماعية هي التي تحدد طبيعة الذائقة، فإذا كانت النشأة منفتحة فإنها تساعد على انفتاح الذائقة، أما إذا كانت مغلقة فستنتج ذائقات مغلقة. والعملية ليست محتمة، إذ تخضع لجملة من العوامل، ومنها العامل الذاتي الخاص بطبيعة كل فرد بغض النظر عن الضغوط البيئية والثقافية، لذلك قد يكون لبعض الأفراد قدرة على الانفتاح أكثر من البعض الآخر، كما أن تربية النفس معرفياً يمكنها أن تساعد على الانفتاح الذوقي لا سيما عندما نفتح المجال بتوطيد أنفسنا نحو ممارسة (الافتراض الآخر)، كما عالجناه في دراسة مستقلة[1].

وهذا الانفتاح المعرفي المتعمد يتطلب وعياً ذاتياً متجدداً وممارسة مستمرة لتجاوز الأحكام المسبقة، مما يمكّن الفرد من استقبال الأفكار المختلفة دون تعصب أو رفض فوري. وفي هذا السياق، تلعب المؤسسات التعليمية والثقافية دوراً محورياً في تشكيل

[1] انظر: الافتراض الآخر، مجلة المنهاج، عدد (69)، 2013م. كذلك: منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024م.

هذه القدرة، إذ أن البيئات التي تشجع على النقد البنّاء والتفكير المتعدد الأبعاد تُعزز انفتاح الذائقة وتقلل من حالة الانغلاق التي تؤدي إلى الاغتراب المعرفي.

أما عن إمكانية تذويب الذائقات، فهي عملية عسيرة لكنها ممكنة، وتتطلب أولاً وعياً ذاتياً عميقاً، وقدرة على النقد الذاتي والتأمل في مصادر وأسس ذائقتنا. كما تحتاج إلى بيئات معرفية حاضنة، تشجع الانفتاح والحوار، وتحترم التنوع الفكري، بعيداً عن التعصب أو القسر الفكري. كذلك يلعب التعليم دوراً جوهرياً في توسيع الذائقة المعرفية من خلال تقديم أدوات نقدية ومنهجية تساعد الفرد على تجاوز الحدود الضيقة للذائقة.

ومن ناحية أخرى، فإن عملية تذويب الذائقة ليست مجرد تبديل لمجموعة أفكار بأخرى، بل هي تحول في نمط التفكير ذاته، قد يصاحبه شعور بالاغتراب النفسي مؤقتاً، إذ يحتاج الفرد إلى التكيف مع أفق معرفي جديد وثقافة مختلفة، مما يستوجب صبراً وتفهّماً. لذلك، يُعدّ هذا التحول رحلة طويلة ومعقدة، تتداخل فيها العوامل النفسية والاجتماعية والروحية.

وفي المحصلة، فإن فهم الذائقة المعرفية ليس فقط ضرورياً لفهم سلوك الأفراد والجماعات تجاه المعرفة، بل أيضاً لبناء جسور التواصل والحوار بين مختلف النُظم الفكرية، ما يعزز التفاهم والتسامح، ويحدّ من النزاعات المعرفية التي تتغذى على الاغتراب والتصلب الفكري.

الفصل الخامس:

سلطة الإرادة المعرفية[1]

تخضع المعرفة البشرية لسلطتين متمايزتين من حيث الطبيعة والوظيفة: إحداهما اعتقادية سواء كانت عقلية إستيمية أو متحيّزة، والأخرى إرادية نفسية. وقد سبق أن عالجنا دور السلطة الأولى ضمن الفصول السابقة، حيث يكون التعليل المعرفي قائماً تارة على معايير العقل والمنطق والاستدلال (السببية الإبستيمية)، وأخرى على معايير التحيّزات الذاتية (السببية المنحازة). أما السلطة الثانية، وهي الإرادة النفسية، فإنها تملك القول الفصل في الحُكم النهائي وتقرير الموقف الاعتقادي. فمهما بدا للذهن من حجج وأدلة منطقية وغير منطقية، فإن القرار العملي – في النهاية – يصدر عن منبع الإرادة وميول النفس.

ومن حيث المبدأ، يُفترض أن تتسم المعرفة الاستدلالية بالموضوعية الخالصة، وأن تكون محكومة بالمعايير العقلية الصارمة التي تجرّد الإنسان من انحيازاته ومصالحه وموروثاته، وذلك وفق مبدأ (السببية الإبستيمية). لكن الواقع الإنساني – بطبيعته – أكثر تعقيداً من هذا التصور المثالي؛ إذ يُظهر التاريخ النفسي والعقلي للبشر أنهم كثيراً ما يخلطون بين ما ينبغي أن يُعرف عقلاً، وما يرغبون في تصديقه إرادةً.

فالإنسان كائن معقد التركيب، تتفاعل في داخله قوى شتى: بيئية وثقافية، نفسية وفسيولوجية، واعية ولاواعية. وهي

[1] الأصل في هذا البحث يعود إلى ما نُشر في موقع فهم الدين بعنوان (الإرادة المعرفية والانحياز)، بتاريخ: 28–7– 2020. انظر: https://fahmaldin.net/index.php?id=2514

قوى تؤثر – بطريقة خفية أو ظاهرة – على مجمل أحكامه ومواقفه المعرفية، بما فيها أحكامه في أدق المسائل النظرية، الدينية والفلسفية والعلمية على حدّ سواء.

ولذلك نجد أن نتائج المعرفة البشرية لا تنجو في الغالب من شائبة التحيّز الذاتي، بل كثيراً ما تفقد السيطرة على توازنها الموضوعي، فتُوجَّه – من حيث لا يشعر صاحبها – إلى حيث تميل إرادته أو تنزع رغباته أو تقتاده حاجته النفسية أو الثقافية.

ومن الملفت أن هذه الظاهرة لا تقتصر على عامة الناس، بل تمتد لتشمل نخب العلماء والمفكرين، في مختلف الحقول المعرفية، وإنْ بنسب متفاوتة ومقنّعة.

وقد نَبَّه الإمام الغزالي، في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد)، إلى خطورة هذا النوع من الانحراف المعرفي الذي يحدث تحت غطاء العقل والعلم، مستشهداً بالخلاف العقائدي بين المعتزلة والأشاعرة، وكيف أن كلاً منهما يتوسل بالدليل العقلي والشرعي، بينما الحقيقة أن الاختيار المسبق لما يُراد تصديقه هو الذي يتحكم – غالباً – في وجهة الدليل وتأويلاته. ولأهمية تشخيص الغزالي، فقد عرضنا اطروحته في اكثر من مناسبة لدى عدد من مصنفاتنا، وذلك لِما تنطوي عليه من بصيرة تحليلية نافذة في ميدان تشكّل المعتقدات وتوجيه الإرادة لها.

الاعتقاد بين الإرادة والاستدلال

إن الإرادة المعرفية ليست مجرّد اختيار واعٍ يباشره العقل بمعزل عن سائر المؤثرات، بل هي ثمرة عمليةً معقّدة تتداخل فيها عناصر متنوّعة؛ بعضها ظاهر للعيان، وأكثرها خفيّ

يغور في أعماق النفس. فالقرار المعرفي، في لحظة الحسم، لا يصدر بالضرورة عن الميزان البرهاني وحده، بل كثيراً ما تتحكّم فيه دوافع وجدانية، أو ارتكاسات نفسية ضاربة الجذور. ولعلّ هذا ما يفسّر التباين الحاد بين الأفراد في استجابتهم للأدلة والحجج ذاتها، إذ يقبلها بعضهم عن قناعة راسخة، فيما يعرض عنها آخرون بدوافع ظاهرة أو خفيّة.

لذلك تنقسم "الإرادة الاعتقادية" إلى نوعين من الاعتقاد:

1- الاعتقاد الإبستيمي: وهو الذي يقوم على حُجّة مفهومة ومنطقية تبرر التصديق بعيداً عن التحيّزات الذاتية.

2- الاعتقاد المنحاز: وهو الاعتقاد القائم على علل وأسباب متحيزة مختلفة، كالرغبة والخوف والأمل والحاجات النفسية والمصالح والتأثيرات البيئية وما شاكلها من المؤثرات غير المعرفية.

وكلا هذين الاعتقادين متّصل بالإرادة المعرفية أو الاعتقادية: ففي الأول تتجلّى الإرادة بوجه موضوعي، وفي الثاني تتلوّن بوجه لا موضوعي. ومن ثمّ فالإرادتان متقابلتان بتقابل الاعتقادين نفسيهما؛ إذ لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد في اللحظة ذاتها. فإما أن يكون الاختيار وفق الإرادة الموضوعية المنضبطة بالدليل المحض، وإما أن يكون وفق الإرادة اللاموضوعية المحكومة بالتحيّزات.

وغالباً ما تكون الاعتقادات في المجال الديني من النمط القائم على الإرادة اللاموضوعية، رغم أنها تُلبّس لباس الحجة والمنطق.

وقد لاحظ وليام جيمس دور الإرادة الاعتقادية في كتابه (إرادة الإيمان The Will to Believe)، مبيناً أن في بعض القضايا الوجودية الكبرى ـ مثل الإيمان بالله أو الحياة بعد

الموت ـ لا يكون الاستدلال وحده كافياً، بل يحتاج الإنسان إلى قفزة إرادية، أي إلى اختيار تصديق يُسهم في توجيه السلوك وصياغة الحياة، حتى من دون برهان قاطع.

فالقضايا الكبرى في الدين والفلسفة ـ مثل المسائل الإلهية، ومشكلة الشر، والحياة بعد الموت، والغائية، والحرية، والخلود ـ لا تتحدد مواقفنا منها فقط بما نملكه من حجج عقلية أو شواهد تجريبية، بل تتشكّل في ضوء شبكة معقدة من الإرادات النفسية والاحتياجات التكوينية.

فالمواقف الفلسفية والدينية ليست انعكاسات خالصة للعقل وحده، بل تتخللها رغبات دفينة، ومخاوف، وتطلعات، وموروثات، غالباً ما تشتغل في خلفية الفكر، دون وعي مباشر.

ويُعدّ الإيمان بالله من أبرز الأمثلة على تداخل الإرادة الاعتقادية بالمعرفة لدى معظم الناس. فحاجة الإنسان إلى المعنى، والعدل، والتسامي على العدم، هي دوافع تكوينية تمهّد للإيمان، وتجعله مرغوباً نفسياً قبل أن يكون مبرهناً عقلياً.

وقد أشار بليز باسكال Blaise Pascal إلى هذا التداخل في رهانه الشهير، حين دعا إلى الإيمان بوصفه خياراً عقلانياً، لكنه لم يُخفِ أن الإيمان يحتاج إلى ميل إرادي، حتى لو لم يكن هناك يقين نظري مطلق.

كذلك فإن إنكار الله غالباً ما لا يكون لأسباب عقلية موضوعية، بل قد يحدث لعلل نفسية نتيجة الآلام والشرور، فيحصل الاحساس بعبثية المعاناة، مما يجعل فكرة الله ــ كما تُصوَّر تقليدياً ــ غير محتملة عاطفياً، حتى لو أمكن الدفاع عنها بقوة المنطق والدليل الإبستيمي.

بل كثير من المواقف الإلحادية الكبرى لم تُبنَ على أدلة مقنِعة بقدر ما كانت اختيارات إرادية وتحررية، كما هو الحال مع فويرباخ ونيتشه وسارتر. فهؤلاء الفلاسفة لم يُنكروا الله فقط كفرضية ميتافيزيقية، بل رفضوه كرمز للسلطة، أو كقيد أخلاقي، أو كظل أبوي يُراد تجاوزه.

وفي كثير من كتاباتهم، يظهر الإلحاد بوصفه تحرراً إرادياً من الوصاية، لا نتاجاً للدليل الإبستيمي. ومن هنا نفهم عبارة نيتشه الشهيرة: «مات الله. وبقي الله ميتاً، وقد قتلناه. فكيف لنا، نحن أبشع القتلة، أن نعزي أنفسنا؟»[1].

فهو لا يتحدث عن إبطال عقلاني، بل عن فعل إرادي جماعي لتحرير الذات من القيد الميتافيزيقي.

ويشكّل الشك لحظة فارقة في التجربة المعرفية، فهو ليس مجرد حالة معرفية عارضة، بل تحوّل وجودي يمسّ الإرادة والعقل معاً، ويهزّ البنى الراسخة للثقة واليقين.

ومن حيث التأثير، لا يقف الشك عند حدود القضايا المشكوك فيها، بل يُربك الإرادة الاعتقادية ويجعلها تتذبذب بين الإقبال والإحجام.

وعندما تهيمن حالة الشك، فإنها لا تُبطل فقط التصديق بمحتوى معين، بل تُضعف الرغبة في التصديق، وتشوّش على الدافع للاعتقاد نفسه. فكأنها تفرغ الإرادة من طاقتها الدافعة.

وقد لاحظ رينيه ديكارت في بداية مشروعه أن الشك المطلق قد يكون هدّاماً إن تُرك بلا ضابط، ولهذا سعى إلى

---

[1] Friedrich Wilhelm Nietzsche, The Gay Science, Section 125: The Madman. Look: https://markandrewholmes.com/godisdead.html?utm_source=chatgpt.com

تأسيس يقين أولي – «أنا أفكر إذن أنا موجود» – يُعيد للإرادة المعرفية مرساها الأولي.

فالإرادة الاعتقادية، حين تفقد يقينها، تصبح مشلولة أو مترددة، أو تدخل في حالة من الترقّب اللانهائي بحثاً عن دليل مستحيل الاكتمال.

بل إن بعض صور الشك تتحول إلى حالة مَرَضية من إرادة "اللامعرفة"، حيث تتهرّب النفس من مواجهة الحقيقة، إمّا خوفاً من النتائج أو رغبة في التخلّص من العبء الوجودي للفهم. فيفضل المرء الشك كمنطقة رمادية، يُخفي بها ضعفه أمام المعنى أو الحقيقة. أي قد يبقى الإنسان حبيس الشك، حتى وإن كان الطريق أمامه مفتوحاً، لغياب الشجاعة المعرفية في اتخاذ القرار الحاسم.

ومع ذلك، فإن الشك لا يحمل فقط طابعاً سلبياً، بل أحياناً قد يكون دافعاً نحو البحث، واستثارةً للإرادة المعرفية بدلاً من تجميدها. فقد يعمل كأداة تنشيط للعقل، يثير به الحاجة إلى مبررات أعمق، ويدفع الإرادة إلى مقاومة العجز، كما في حالة العلماء والفلاسفة الذين يحوّلون الشك إلى محرّك للاكتشاف. وفي هذا المعنى قيل: «الشك هو بداية الحكمة».

إذاً، إن الشك قد يكون الوجه الآخر للإرادة المعرفية، فهو إمّا أن يُفرغها من معناها، أو أن يُحفّزها بحثاً عن سند وجودي جديد. فالإرادة المعرفية السليمة لا تُلغى بالشك، لكنها تحتاج إلى ثقة عقلية ووجدانية كي تتجاوز مطبّاته، وتعيد بناء الاعتقاد على أسس أكثر صلابة.

الحدود العقلية للإرادة الاعتقادية

رغم الدور المركزي الذي تلعبه الإرادة الاعتقادية في تكوين المعرفة، إلا أن لها حدوداً عقلية لا تتجاوزها عادة، رغم انها قوة مطلقة قادرة على فرض الاعتقاد بأي شيء كان، لكنها مع ذلك تخضع لضوابط وقواعد عقلية ونفسية دقيقة، وإن لم يجرِ ذلك بشكل محتم.

وقد تكون الإرادة الاعتقادية على الضدّ من الاستعداد النفسي للانصياع إلى دليلٍ أو برهانٍ معيّن. فهي لا تضمن بالضرورة القدرة المعرفية على تبنّي الاعتقاد، حتى وإن توافرت الأدلة الكافية أو المعايير العقلية المناسبة. فقد ينتصب الحاجز النفسي بين الإنسان وبين ما يُعرض عليه من حجج، فيبقى العقل نظرياً مقتنعاً، فيما تتلكأ الإرادة في الإذعان، ويستمرّ التردّد أو الرفض رغم وضوح البرهان.

ومع ذلك، فالعقل ليس مجرّد أداة سلبيّة تتبع الهوى النفسي في كل حين، بل يمتلك من آليات المراقبة النقدية ما يحدّ من الانزلاق إلى التصديق الأعمى. فالعقل هو الذي يفرض شروطاً صارمة للقبول؛ مثل الاتساق المنطقي، والتجريب الممكن، والبرهان المعتبر. وبذلك يُقيد فعل الاعتقاد بقيود موضوعية تحول دون التسرّع والانقياد لأي دعوى دون تحقيق وتمحيص.

غير أنّ الإرادة المعرفية قد تعمل - في أحيان كثيرة - على الضد من هذه الشروط العقلية، فتوجّه القرار الاعتقادي وفق دوافعها النفسية لا وفق مقتضيات اليقين البرهاني. وبذلك تتولّد فجوة بين ما يعرفه العقل وما ترتضيه الإرادة.

من هنا لا يجوز اعتبار العقل قوة مطلقة يستطيع أن يصنع المعرفة كيفما شاء بعيداً عن هذه الارادة، بل هو في جميع الاحوال محكوم بها، وان هذه الارادة يمكنها ان تكون موضوعية حيادية أو منحازة، وفي الموضوعية والحياد

يتجلى التوازن بين البعدين النفسي والعقلي، أو بين الإرادة والمنطق. وهي ما يمكن التعبير فيها عن الإرادة السليمة المتوافقة مع الحقائق الموضوعية.

لذلك فعندما تتصادم الإرادة السليمة بالحدود المنطقية، قد يواجه الإنسان توتراً نفسياً حاداً، بين رغبته الارادية في التصديق وبين عجز المنطق عن استيعاب الأدلة. وقد يكون هذا التوتر هو من أسباب الشكوك المزمنة والاضطرابات المعرفية التي قد تصيب الأفراد، خاصة في المجالات المعقدة؛ مثل العقيدة، أو قضايا الوجود الكبرى.

فالإرادة الاعتقادية وحدها لا تُنتج معرفة صحيحة، بل هي بحاجة إلى شرطين متلازمين، أحدهما وجود أساس معرفي معقول، والآخر وجود رغبة نفسية صادقة.

الإرادة الاعتقادية بين الدليل والانحياز

إنّ الإرادة الاعتقادية تمثل قدرة النفس على توجيه التصديق أو رفضه، وهي سلطة باطنية تعمل أحياناً بخفاء، وأحياناً بوعي صريح. فهي تتدخل لتُرجّح ما تريده الذات، سواء انسجم مع الدليل أو ناقضه. وهذا ما يفسّر لماذا لا يكفي الدليل لإحداث التحوّل المعرفي لدى أغلب الناس، إذ يبقى الفعل الإرادي عنصراً حاسماً في اتخاذ الموقف.

فقد يقتنع الإنسان عقلياً بحجة الخصم، ويعترف ضمنياً بوجاهتها، لكنه لا يستسلم لها، لأن الإرادة لا تزال مرتبطة باعتقاد سابق له جذوره النفسية أو الاجتماعية. وهذا ما لاحظه الغزالي حين أشار إلى أن معظم الناس لا ينقادون

للعلم الصادق حتى تزول الموانع النفسية من الشهوات والأهواء التي تصرف القلب عن القبول.

إذاً، الاعتقاد ليس دوماً نتيجة لعمليات الاستدلال الخالص، بل هو فعل إرادي، تتداخل فيه العوامل الشعورية واللاشعورية، كالذي يؤكده علم النفس المعرفي الحديث.

وعليه، إذا أدركنا أن الإرادة الاعتقادية هي الحاكمة الفعلية في توجيه التصديق، أصبح من الواضح أن التحرر من الانغلاق لا يكون بزيادة الأدلة فحسب، بل بالتوجه أيضاً إلى تفكيك السياجات النفسية والرمزية التي تحاصر العقل.

فمثلاً ان الانتماء المذهبي يصبح – في كثير من الأحيان – بديلاً عن الحقيقة، ومصدراً للتماهي أكثر منه سبيلاً للفهم. فالمذهبية لا تُشكّل فقط منظومة أفكار، بل هي هوية نفسية-اجتماعية تُشبع حاجات الانتماء، وتؤمّن الأمان الرمزي، وتُغلق الأبواب على الخارج المختلف.

ومن هنا، فإن أهم خطوات التحرر تكمن في زحزحة هذا التماهي بين الذات والمذهب، أو بين الهوية والدوغما، وذلك عبر تحرير الإرادة من أسر الانتماء، وفكّ الارتباط الحتمي بين المعتقد والهوية.

والبديل ليس في نفي الانتماء أو الهروب منه، بل في التحوّل من الانتماء المغلق إلى الانتماء النقدي، حيث يحتفظ المرء بموقفه وهويته، لكنه يظل حراً في مراجعة هذا الموقف وتحليله وتفكيكه عند الحاجة. وهذا التحوّل يستلزم تبنّي ثقافة الشك المنهجي، والاعتراف بإمكانية الخطأ، والسعي النشط

لاكتشاف مواطن القصور أو الانحيازات، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من مسار التقدم المعرفي. ومن هذا المنظور، يصبح الانتماء أداة للبناء المعرفي لا حاجزاً يقيد الذائقة، ويتيح للفرد الجمع بين الالتزام بالقيم الجوهرية والانفتاح على تجارب وأفكار جديدة، بما يحافظ على الاتساق الداخلي والمرونة الفكرية في الوقت ذاته.

أطروحة عبد الكريم سروش

لقد تناول المفكر الايراني عبد الكريم سروش في (الصراطات المستقيمة) موضوع العوامل المؤثرة على قناعات الناس والتنافس فيما بينها ضمن عاملين رئيسيين: الدليل المعرفي، والتأثير الوجودي المتمثل في التربية والثقافة والبيئة والمصالح والوراثة وغيرها، وهي عوامل تجعل الإنسان – حتى العلماء – ينقاد أحياناً لقناعات محددة من دون تفكير واعٍ. ومن هنا يميز بين نوعين من التفكير: التفكير القائم على الدليل أو "المدلل"، والتفكير القائم على العلة أو "المعلل". ويضيف سروش أن المعلل غالباً ما يتفوق على المدلل عندما تتكافأ الأدلة، بحيث يبرز تأثير العوامل غير الدليلية في الترجيح واختيار القناعة.

ومن منظورنا، يمكن ربط هذا التصور بمفهوم الذائقة المعرفية والانتماء النقدي: فحين يغلب التأثير الوجودي أو العللي على الدليل، تصبح الذائقة مغلقة على نفسها، متأثرة بالمزاجات والانتماءات والثقافة السائدة، وتختل القدرة على

استنطاق الدليل بموضوعية. أما إذا تمكن الإنسان من التحكّم في هذه العوامل، وتركز إرادته المعرفية على مراجعة الأدلة مع الوعي بالميلات الذاتية، فإنه يستطيع تحقيق توازن بين الدليل والانحياز، فتتحول الذائقة المعرفية من أداة انقياد إلى أداة نقد ووعي، بما يعزز الانتماء النقدي ويقي من الاستسلام للتأثيرات الوجودية المهيمنة.

إن تقسيم التفكير إلى معلل ومدلل، أو إلى "علّي ودلّي"، هو تقسيم رشيق منمق، لكنه لا يخلو من شائبة تجعله لا يفي بكافة ما نلاحظه من ظواهر علم النفس والاجتماع المعرفي. فبداية نحن لسنا أمام حتميات مستقلة بعضها يعتمد على العوامل المدللة فيما يعتمد البعض الاخر على العوامل المعللة، فقد يكون المدلل معللاً في قالب دليله، كما قد يكون المعلل مكبوحاً أمام الدليل رغم تنوع أسبابه. وكان سروش على وعي من ان الأدلة يمكن ان تتحول إلى علل[1].

ومن حيث التفصيل يختلط الدليل في غالب الاحيان بالعوامل المعللة المؤثرة، سواء على نحو عامة الناس، ام خواصهم من العلماء والمفكرين. فعموم الناس يستخدمون الدليل على نحو التقليد فيخضعون لعوامل التأثيرات المعللة ومنها التقليد ذاته، وتكون قناعاتهم مبتنية على تلك العوامل حتى لو تصوروا بصدق انهم يتبعون الدليل ذاته دون ادراك شرك التقليد. وعادة ما يكون للإلفة والرغبة الدور الحاسم في اتخاذ قرارهم المنحاز.

[1] عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، ترجمة احمد القبنجي، المقالة الثانية (الحقانية، العقلانية، الهداية).

أما على صعيد أهل العلم والفكر فلدينا حالات مختلفة؛ بعضها يمكن تفسيرها وفق قاعدة التمايز القطبي بين "العلّي والدلّي"، فيما يخرج البعض الاخر عن هذا التمايز.

وللايضاح نقول:

إن من المنطقي تعليل التوجهات الموضوعية والانحيازات الذاتية وفق العوامل المذكورة، وذلك فيما لو كنا نشهد موقفين متسقين، احدهما الخضوع للدليل الصرف دون اعتبارات اخرى مؤثرة غير ما يتطلبه الدليل، والثاني الخضوع للانحياز الذاتي وفق الرغبات والعوامل البيئية والتكوينية. لكن ما نلاحظه هو وجود موقف ثالث متميز رغم قلة مصاديقه كظاهرة بشرية، فقد يكون للبعض منا رغبة وانحياز إلى اعتقادات معينة، إلا انه مع ذلك يضطر للاقرار بالحقيقة المعارضة كما تبدو له بالدليل خلاف رغباته وتمنياته الناتجة عن العوامل المعللة.

وما يجب التأكيد عليه هو أن كثيراً من الناس يعتقدون أنهم مؤمنون بالحقيقة استناداً إلى الدليل، بينما هم في الحقيقة منحازون لا شعورياً لما ألفوه أو اعتادوه.

وهذه الظاهرة هي ما عبّر عنها ديفيد هيوم حين قال: «العقل عبد للأهواء والرغبات فقط، ولا يمكنه أبداً أن يتظاهر بأي وظيفة أخرى غير خدمتها وطاعتها»[1].

[1] David Hume, A Treatise of Human Nature, SECT. III. Look: https://davidhume.org/texts/t/full

لكنّ الفرق بين الاعتقاد الصادق والانحياز المقنّع، هو أن الأول يبقى قابلاً للمراجعة عند ظهور دليل أقوى، بينما الثاني يتشبث بمواقفه ويُخضع الأدلة لتفسيره القبلي المنحاز.

ومن ثم فلدينا حالات مختلفة تتضمن الاختلاط بين "العلّي والدلّي"، دون ان يكون التمايز بينهما قطبياً، وذلك كالتالي:

1- حالة ما اذا كان الانحياز الذاتي طاغياً رغم وجود الدليل الموضوعي، أي غلبة المعلل على المدلل، ومنها توظيف المدلل لصالح المعلل.

2- حالة ما اذا كان الدليل الموضوعي هو الطاغي رغم وجود عوامل الانحياز الذاتي، أي غلبة المدلل على المعلل، ومنها حالة الانتصار لموضوعية الدليل رغم مخالفته للانحياز الذاتي القائم على الوعي والرغبة والتمني، كما منها حالة توظيف الانحياز الذاتي لصالح الدليل، أي توظيف المعلل للمدلل.

3- حالة التأرجح بين الدليل الموضوعي والانحياز الذاتي.

4- حالة التأرجح بين الأدلة المتعارضة عندما تبدو متكافئة. وقد تبقى هذه الحالة من غير ترجيح كأمر محتمل ومشكوك فيه، كما قد يحصل الترجيح بفعل الانحياز الذاتي، وهو ما قطع به سروش.

5- حالة التعارض بين العوامل المعللة وتكافؤها كانحيازات ذاتية، وعندها يحصل الترجيح بفعل الدليل الراجح.

6- حالة وجود مساحة تخلو من تهيئة الفرصة لنفوذ تأثير الانحياز الذاتي. فيكون التفكير خاضعاً للدليل الموضوعي الصرف.

7- حالة وجود مساحة تخلو من الدليل الموضوعي، فتكون مهيئة لنفوذ العوامل المعللة للانحياز الذاتي، كتفسير بعض الحوادث من خلال السحر والعين والحسد وما إلى ذلك.

8- حالة وجود مساحة تخلو من الانحياز والدليل معاً، ويمكن ادراجها ضمن الموضوعية رغم غياب الدليل، مثل اعتقاد البشر بالاوليات الضرورية للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض، ومثل اعتقادهم ايضاً بوجود واقع موضوعي عام يتعاملون معه وجهاً لوجه، وهو اعتقاد غير قائم على دليل أو برهان[1].

***

وتبعاً للحالات السابقة نلاحظ ما يلي:

في الحالتين الأولى والثانية يمكن ان نمتلك الدليل على نحوين، موضوعي ومنحاز، وبالتالي فالدلّي لا يكون في قبال العلّي، لأنه يعمل أحياناً لصالح العلّي، أي أنه موظف للانحياز الذاتي، كما في الحالة الاولى.

كما يمكن ان يحصل العكس، وذلك عند الانتصار للدليل على حساب الانحياز الذاتي، كما في الحالة الثانية. وفي هذه الحالة ايضاً قد يكون المعلل موظفاً لصالح الدليل، لكن ذلك لا

[1] انظر بهذا الصدد: الاستقراء والمنطق الذاتي.

يؤثر على النتيجة، فسواء حصل الانحياز الذاتي أم لم يحصل فإن النتيجة تتحقق بفعل موضوعية الدليل خلافاً للحالة المعاكسة التي نجد فيها المدلل يعمل لصالح المعلل كما في الحالة الأولى.

وفي الحالة الثالثة يعتمد الترجيح على القرار المعرفي بين الموضوعية والانحياز، فقد يكون القرار لصالح الموضوعية، فيما قد يكون لصالح الانحياز.

أما الحالة الرابعة التي ركز عليها سروش واعتبرها تفضي إلى ترجيح العوامل المعللة على المدللة بسبب تكافؤ الأدلة، فالملاحظ انه قلّما تحدث عند الناس العاديين حالة التكافؤ، أو ان الناس لا يرون الأدلة التي يلتزمون بها متكافئة ولا ضعيفة، حتى لو كانت من حيث التدقيق العلمي متكافئة. أما العلماء والمفكرون فقد يعتبرونها محتملة عند التوصل إلى كونها متكافئة من دون ترجيح، على شاكلة رأي الفيلسوف الالماني (عمانوئيل كانت) في القضايا الميتافيزيقية التي رأى انها تتكافأ في أدلتها من دون ترجيح.

لكن قد يغلب منذ البداية الانحياز إلى بعض الأدلة باعتبارها متوافقة مع التوجه القبلي للعالِم والمفكر، وبذلك انه لا يرى التكافؤ، بل ينحاز ابتداءاً إلى بعض الأدلة وتضعيف الأدلة المقابلة، وهو ما يكثر في جدليات الفكر الديني، ومن ذلك ما نلاحظه لدى الصراع بين المذاهب العقدية والكلامية المختلفة. اذ ما يجعل الانحياز وارداً هو التسليم القبلي ببعض المنظومات المعرفية العاملة كإطار مرجعي للرفض والقبول،

وأداة للتنقية والفلترة، إذ يخضع كل معطى إدراكي لاحق أو جديد إلى فحص هذه الأداة المترسبة، بغير وعي غالباً، فتتقبل المعطيات التي تتفق معها، وترفض ما سواها، أو تعمل على تأويلها

ويظهر مما سبق ان التقابل يبقى محصوراً بين الموضوعية والانحياز الذاتي، وليس بين الدلّي والعلّي، اذ مثلما قد يكون الدليل منحازاً أو معللاً، فان الموضوعية قد لا تمتلك الدليل، كالذي أشرنا اليه في الحالة الاخيرة (الثامنة) من الحالات السابقة.

الإرادة المعرفية وسلطان القرار

إنّ أهم ما يُلفت النظر في حالات التداخل السابقة بين الموضوعية والانحياز، هو ما يتجلّى في بعض صور الحالة الثانية؛ حين ينتصر الباحث للدليل على حساب رغباته وتمنياته. وكم من العلماء والفلاسفة والمفكرين شرعوا بحثهم بدافع الانحياز الذاتي، متقصدين إثبات فكرة أو نفيها، ثم ما لبثوا أن انتهوا إلى نتائج تخالف أهواءهم، فآثروا الإذعان للحقيقة كما يفرضها الدليل، وتخلّوا عن ميولهم السابقة بإرادة حرّة.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا: من أين ينبع هذا الاعتراف بالحقيقة التي تناقض الأهواء؟

فمن السهل – كما يفعل معظم الناس – أن يبحث المرء عن ذرائع ومسوّغات تتيح له التملّص من النتيجة غير المرغوبة، لكن بعضهم يسلّم بها، وينزل عند مقتضاها رغم ما فيها من تعارض مع رغباته الداخلية.

إن هذا السلوك يدلّ على عامل في النفس البشرية يتجاوز سلطتي الدليل والانحياز، إنه ليس من إفرازات البرهان الموضوعي مهما بلغت بداهته ومنطقيته، ولا من ضرورات العلل البيئية أو الرغبات الذاتية، بل هو عامل أعلى يُشكّل السلطة النهائية التي تتخذ القرار المعرفي، ويُعطي لكل من الدليل والانحياز موقع المستشار، لا القاضي.

إنّه القرار المعرفي كما تصوغه الإرادة المعرفية.

فمهما بلغت الموضوعية من وضوح، أو الانحياز من إغراء، فإنّ القرار الأخير لا يخضع لضرورة أو إلزام، بل يصدر من تلك الإرادة، باعتبارها سلطة ترسندنتالية متعالية، تتأثّر بالعوامل لكنها لا تتقيد بها، وتتفاعل مع الرغبات والأدلة دون أن تكون أسيرة لها.

ولتقريب الفكرة، يمكن تشبيه الإرادة المعرفية بقاضٍ مستقل يقف بين مستشارين متضادين. فعلى الإرادة أن تستمع لكلٍّ من المستشارين؛ فتوازن بين حجج الدليل الموضوعي ونزعات الانحياز الذاتي، ثم تصدر حكمها النهائي. ولو غلب أحدهما على الآخر، سيتغير اتجاه الحكم: إذا ساد الدليل، تتحقق الموضوعية، أما إذا غلب الانحياز، فستظل الأحكام مشوبة بالذاتية. وهكذا يبرز أن قوة ووعي الإرادة المعرفية هي الفيصل بين الفهم الموضوعي والانحراف عن الحقيقة، وأنها وحدها القادرة على فتح منفذ العقل أمام الدليل وإلا ظل الأخير عاجزاً عن النفوذ إلى ذهن الإنسان.

فالعقل رغم ما يتلقاه من حجج وتوجيهات، يبقى القرار الأخير بيد القاضي، أي بيد الإرادة المعرفية، التي لا يحكمها منطق الدليل ولا ضغط العلّة، بل تتخذ موقفها بحرية، سواء لصالح الموضوعية أو لصالح التحيّز.

وهنا تتبدى الاستقلالية الفعلية للإرادة. فليست كل النتائج المعرفية وليدة المعطى البرهاني، كما أنها ليست جميعاً استجابة تلقائية للانحيازات النفسية. بل هناك مساحة يتحرّك فيها الإنسان بحرية نسبية، يقرّر فيها – أحياناً – أن يعرف أو يتجاهل، أن يؤمن أو يتغافل، أن يسير مع الدليل أو يزيّف الوعي ضده.

لكن عادة ما يعتمد الانحياز على طبيعة المجال المعرفي، فبعض المجالات تمتلك مساحات مهيئة للانحياز، كما ان مجالات اخرى لها مساحات مهيئة للموضوعية. غير أنه في جميع الحالات تخضع النتيجة إلى الإرادة المعرفية، وهي المسؤولة عن القرار في النهاية.

وبعبارة ثانية، إن كلاً من "الدلّي والعلّي" يعتمد على القرار المعرفي، وهذا الاخير لا يتحقق من غير الإرادة المعرفية ايجاباً وسلباً.

فعندما تقرر هذه الإرادة عدم رغبتها في تحصيل النتائج المستدل عليها فإنها تكون سلبية اتجاه هذه النتائج مهما تبدو منطقية أو مبررة وصحيحة. وكان من الممكن تماماً ان تكون ايجابية لولا ان رغبة الإرادة تحول دون ذلك، وهذا ما يجعلها تصطنع مبررات رافضة، سواء كانت عقلانية مقبولة أو غير عقلانية.

فالرفض السلبي الوارد هنا يخضع للإرادة وليس للعقل المفهومي المتمثل بالدليل، ولا للعلل الانحيازية.

وبهذا نفهم أن القرار المعرفي لا يتحقق – في جوهره – إلا بالإرادة، فهي الحَكَم الأعلى. وسلطانها لا يُلغيه وضوح

البرهان، ولا حدة الانفعال، بل هي التي تمنح للبرهان فعاليته، أو تسحب منه شرعيته الوجدانية.

فكلٌّ من "الدلّي والعلّي" يبقى – في نهاية المطاف – تابعاً للقرار الإرادي. فحين تختار الإرادة المعرفية أن تسلك سبيل البرهان، فستتجلّى الموضوعية، أما حين تُغلق عليه الباب، فإنّ العقل – مهما أجاد الاستدلال – يبقى عاجزاً عن النفوذ، إذ لا ينفذ البرهان إلى ذهنٍ لم تُهَيِّئ له الإرادةُ طريقاً، فالإرادة باب العقل، إن فُتح أضاء، وإن أُغلق أظلم.

قلق المعرفة في ضوء نظرية التطور

قد يقال بان الإرادة المعرفية قائمة على الانحياز، وان الانحياز قائم على المسببات البيئية والبايولوجية. وقد تُدعم هذه القضية علمياً، اذ كان من بين النتائج المقلقة في هذا الصدد ما استظهره داروين وأتباعه، وهو كيف يمكن الاطمئنان إلى مصداقية معرفتنا ونظرياتنا ومسلماتنا إذا ما كنا قد نشأنا نتيجة تطور بايولوجي قائم على العشوائية والتراكمات الطبيعية كأحداث طارئة من دون توجيه مخطط؟

وبلا شك لم تظهر على مدى التاريخ نظرية مقلقة على الصعيد الفلسفي والعلمي مثلما هو الحال مع نظرية داروين. فلا النزعات الشكّية في جميع صيغها ما أثارت القلق الإبستيمي، ولا كذلك ما قدمته النظريات الفلسفية الحديثة كالكانتية والماركسية والوجودية والنيتشية وثقافات ما بعد الحداثة ما أثار القلق، ولا حتى بعض النظريات الموصوفة أحياناً بالعلمية مثل الفرويدية.. فرغم ان جميع هذه النظريات

تحطّ من قيمة معارفنا العقلية وتجعلها محكومة بأسباب ذاتية وخارجية متنوعة، لكنها بقيت مجرد نظريات غير مؤثرة ومقلقة على الصعيد العلمي والانساني بشكل عام، خلافاً لنظرية داروين التي أحدثت قلقاً لم ينقطع منذ ظهورها منتصف القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا.

ويعود السبب في ذلك، أنها ما زالت تهيمن على التفكير العلمي. وكان داروين هو أول من أظهر هذا القلق دون ان يبحث عن طريقة تعمل على تعديل شيء من نظريته ليوفق بين مصداقية المعرفة البشرية وحالة التطور القائمة على الصراع والانتخاب الطبيعي. لذلك بقي التناقض مستفحلاً من دون حل.

إذ لو كان ما يقوله داروين صحيحاً، وهو ان عقولنا مجرد مخلفات متطورة عن الحيوانات بما لها علاقة بالانتخاب الطبيعي، فستفقد كل نظرية، ومنها نظرية داروين نفسه، مصداقيتها الإبستيمية، باعتبارها تمثل افرازات غريزية للتطور الحيواني الصرف. وقد عبّر داروين عن ذلك باحتمال ان تكون معتقداتنا بالألوهة ليست سوى غريزة حيوانية شبيهة بغريزة القرود في خوفها وكراهيتها للأفاعي[1].

إنّ طرح داروين لهذا القلق هو نقطة محورية في الفلسفة المعاصرة لنظرية المعرفة. إذ إنّها تضعنا أمام مأزق عميق: كيف يمكننا أن نثق في مصداقية معارفنا، ونحن نعلم أن

[1] يحيى محمد: جدليات نظرية التطور. كذلك: داروين والتصميم، موقع فلسفة العلم والفهم، نشرت بتاريخ 29-6-2020:
http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=148

أدمغتنا هي نتاج عمليات طبيعية خاضعة لقوانين الانتخاب الطبيعي، التي لا تهدف إلى كشف الحقيقة بالضرورة، بل إلى البقاء والتكاثر؟

ويفضي هذا التساؤل إلى تهديد جوهري لمصداقية المعرفة العلمية والفلسفية على حد سواء. فإذا كانت عمليات الانتخاب الطبيعي تتعلق بالقدرة على التكيف والنجاة، لا بالوصول إلى الحقيقة، فهل من المعقول أن نثق بنتاجات عقولنا؟ وكيف يمكن حينئذ أن نؤمن بنظرياتنا العلمية بما فيها نظرية داروين ذاتها، أو بحقائق رياضية وبديهية تبدو مستقلة عن الأغراض البايولوجية؟

علاوة على ذلك، فإن القلق الذي أشاعته نظرية داروين دفع العديد من الفلاسفة إلى إعادة النظر في مفهوم الحقيقة والمعرفة، فظهر اتجاه يرى الحقيقة ليست مطلقة أو مستقلة، بل هي قابلة للتغيير والتطور، متسقة مع السياق والتجربة. وهذا التحول الفكري ليس هروباً من المصداقية، بل تأقلم مع واقع المعرفة في ضوء محدودياتها وأفقيتها.

وبلا شك أن هذه الأزمة هي في جوهرها أزمة ميتافيزيقية وإستيمية معاً. فمن جهة أنها تثير تساؤلاً حول أصل المعرفة وشرط إمكانها. ومن جهة أخرى أنها تمثل تحدياً لمصداقيتها في ظل رؤية مادية للوجود ترى العقل مجرد أداة ووظيفة بايولوجية في مسيرة التطور.

ومع ذلك، فإن من الممكن تجاوز هذه الأزمة عبر التأمل في دور الإرادة المعرفية التي نتحدث عنها. فالإرادة المعرفية، بكونها القرار الحر في قبول أو رفض الأدلة، ترفع من مستوى الذات إلى مصاف الفاعل المسؤول عن الموقف المعرفي. إنها ليست مجرد نتاج تلقائي لعمليات بايولوجية أو بيئية، بل مجال للاستقلالية والاختيار "الحر"، الذي يضفي

على المعرفة صفة "المعقولية" ولا يجعلها مجرد انعكاس لآليات طبيعية.

وهنا يتجلى دور الإرادة كعامل وسطي بين الحتميات البايولوجية والانحيازات النفسية من جهة، وبين موضوعية الدليل والبرهان من جهة أخرى. فرغم التأثيرات الحتمية التي قد يفرضها التطور البيولوجي على أدمغتنا، يبقى القرار الإرادي في التعاطي مع الأدلة وإعمال العقل معولاً عليه في تثبيت المعرفة وضمان صدقها، وذلك مع أخذ الاعتبار بأن التطور البيولوجي يقوم على فكرة التخطيط الغائي، لا على العشوائية والتأثيرات المادية الصرفة.

من زاوية أخرى، يطرح هذا التوتر مسألة العلاقة بين العقل والوجود، أي كيف يكون العقل قادراً على معرفة حقيقة العالم إذا كان مجرد نتاج تطور طبيعي؟ إنَّ الرد يتطلب التمييز بين مستوى التطور البايولوجي الذي أنتج الجهاز العصبي، وبين مستوى العقل والتفكير الواعي الذي يملك القدرة على النقد الذاتي والمراجعة والتأمل الفلسفي.

فليس من الضروري، كما أثبتت تجارب المعرفة الإنسانية عبر التاريخ، أن تكون أدوات المعرفة محكومة فقط بآليات التطور، بل يمكنها أن تتجاوزها عبر عمليات التأمل النقدي والإرادة الحرة. وهذه هي نقطة التقاء الفلسفة الحديثة مع الأفكار الميتافيزيقية القديمة التي ترى في الإنسان كائناً فاعلاً، وليس مجرد متلقٍ سلبي لعوامل خارجية.

الإرادة المعرفية كسلطة مستقلة

وبعيداً عن القلق المعرفي الذي يثيره مبدأ التطور الداروينى، يبقى مفهوم الإرادة المعرفية حجر الزاوية في فهم

طبيعة القرار المعرفي وأصله. فبالرغم من أن الإرادة المعرفية قد تكون متأثرة ومنحازة – سواء بالانحياز الموضوعي المبني على الأدلة والبرهان، أو الانحياز الذاتي الذي ينشأ من النفس والميول والرغبات – إلا أن هذه الانحيازات لا تملك سلطة حقيقية في اتخاذ القرار النهائي. فالقرار النهائي يتبع للإرادة وحدها، وهي التي تقف كقاضية على تلك الانحيازات، سواء أيدتها أو نقضتها.

لذلك قد يكون لكل منا رغبة وانحياز إلى نتائج معرفية معينة؛ سواء على صعيد المنطق أو الواقع أو الميتافيزيقا. فمثلاً قد يستهوي البعض منا كل دليل يتعلق بوجود الله، فيما يستهوي آخر العكس من ذلك لرغبته في أنْ لا يكون هناك إله. وهذه الرغبة والتمني لا علاقة لها بالأدلة المقدمة، لكن من حيث القرار قد يتخذ الواحد منا قراراً مؤيداً لما يرغب فيه رغم منافاة الدليل لذلك، فيما قد يتخذ الآخر قراراً مؤيداً للدليل رغم مخالفته لرغباته وتمنياته المنحازة. بمعنى انه يتخذ قراراً مضاداً لانحيازه، أو انه يصل إلى نتيجة لا يتمناها، ومع ذلك يقرر وفق الإرادة المعرفية ما يؤكدها.

وتمثل الحالة الأخيرة أعظم حالات الموضوعية. لذا فان قرار الإرادة المعرفية غير خاضع للانحياز وعدمه، مثلما انه منفصل عن طبيعة الدليل، رغم تأثره بهذه المجالات المختلفة.

هكذا فإن الإرادة المعرفية قادرة على اتخاذ قرار معارض للانحيازات الذاتية، كما يمكنها أن تتأخذ قراراً يتوافق مع هذه الانحيازات، مما يجعلها العنصر الحاسم والأصيل في عملية المعرفة، متعالية على الانحياز وموضوعية الدليل معاً.

ومن الناحية التحليلية، تختلف الإرادة المعرفية عن العقل المنتج للأفكار اختلافاً جوهرياً. فالعقل لا يعمل بمعزل عن المفاهيم والأفكار المغلّفة التي تستمدها من الإدراك الحضوري المباشر أو المكتسب من تجاربنا وخبراتنا الموضوعية، وهو بذلك لا ينتج سوى داخل هذه الأغلفة المفهومية. وفي المقابل تتصف الإرادة المعرفية بالتجرد من هذه الأغلفة. فهي "إرادة خالصة" لا تتوسطها مفاهيم، وإنما هي قرار محض يتصف بالقبول أو الرفض، وتلك هي خاصيتها الجوهرية التي تجعلها مستقلة في اتخاذ القرار المعرفي.

وترتبط الإرادة المعرفية ارتباطاً وثيقاً بالإرادة النفسية العامة، حيث تشترك معها في خاصية اتخاذ القرار وترجيحه، إلا أن ميدان عملها مختلف. فالإرادة العامة تُنظّم السلوك والأفعال الجسمية والنواحي النفسية، بينما تواجه الإرادة المعرفية مجال الفكر والمعرفة والعقل ذاته، فتتصدى له مباشرة، أو وجهاً لوجه من دون حجاب مفهومي، اذ لا يحجبها شيء من المفاهيم باعتبارها عارية، كما تواجه العوامل الأخرى المتعلقة بالعالَم الوجودي.

ومن الناحية التصويرية، يمكن النظر إلى الإرادة بوصفها كياناً موحداً يمتدّ عبر مناطق واعية وغير واعية من النفس. فهي تجمع بين العقل والميول واللاشعور، أو بين التوجيه الواعي للفكر والتأثير الخفي للنوازع الحيوية والنفسية. وهي تسري كسريان النفس في البدن، حيث تنطبع الإرادة بانطباعات ما تمتد إليها، فتظهر في مناطق الوعي مصحوبة بالعقل والتعقل، وفي مناطق اللاوعي تنسحب إلى جانب الميول والنزوات النفسية والجسمية التي لا يخالطها تعقل. ومن هنا نفهم الصياغة الصوفية التي ترى في الإرادة شكلاً

من أشكال النزوع الحيوي، أو أنها "نفساً نابضة بالحياة"، تتحرك في الإنسان كما تتحرك النفس في البدن، فتوجه السلوك وتؤطر الإدراك، لكنها في الوقت ذاته عرضة للانجراف إذا غابت مراقبة العقل والتعقل الواعي. وبهذا المعنى، تبرز مسؤولية الإنسان في صقل إرادته، ليتحكم في الانحيازات ويتيح للدليل أن يصل إلى ذهنه بصفاء نسبي.

اذاً، على الرغم من الاستقلال الظاهر للإرادة المعرفية فإنها ليست بمنأى عن التأثيرات المختلفة. فالعقل ومفاهيمه تؤثر عليها، وكذلك العوامل البيئية والثقافية والنفسية التي تقتحم المجال المعرفي أحياناً بشكل لا شعوري. فمن خلال هاتين المواجهتين المختلفتين تقرر قرارها.

لذلك يستدعي الحديث عن الإرادة المعرفية تعمقاً في طبيعة العلاقة بين العقل والنفس، حيث لا تكون الإرادة منفصلة عن العقل، بل هي فعل متفاعل مع العمليات الإدراكية، تتغذى من المعطيات العقلية لكنها تحتفظ بقدرتها على اتخاذ القرار الحر، ما يجعلها نقطة الالتقاء بين الذات والعالم.

لكن كيف تتخذ الارادة المعرفية قرارها النهائي؟ وما هي المعايير التي تتحكم في هذا التفاعل؟

والجواب هو أن مثل هذه الأسئلة تعدّ ميتافيزيقية لا يمكن البت فيها عقلياً أو تجريبياً بشكل قاطع، إذ تخضع للغيب والسر المدفون في طبيعة الإرادة ذاتها. ومع ذلك، هناك مؤشرات إحصائية وفلسفية تؤكد ميل الإرادة المعرفية في بعض الجوانب إلى التوافق مع موضوعية الأدلة، وفي جوانب أخرى إلى التماهي مع الانحيازات الذاتية، مما يعكس طبيعة الإنسان المعقدة بين الموضوعية والرغبة النفسية.

كما في هذا الإطار، تبقى مسألة مصدر الإرادة المعرفية سؤالاً عميقاً يدخلنا مباشرة في البحث الميتافيزيقي، وهو ما يتجاوز حدود دراستنا الحالية، إذ إن الكشف عن أصل الإرادة، وأساس وجودها، وعلاقتها بالعقل والنفس والوجود، هو من المسائل الفلسفية الكبرى التي تتناولها الميتافيزيقا وعلم النفس الفلسفي، وتحتاج إلى بحث مستقل ومستفيض.

***

ونؤكد على أن مفهوم الإرادة المعرفية الذي نطرحه هنا، يختلف كلياً عن مفهوم "إرادة المعرفة" عند ميشيل فوكو، والذي استخدمه ليشير إلى عملية الكشف عن المحرمات والممنوعات والمقموعات في المجال الجنسي، ضمن مشروعه الخاص بتحليل السلطة والثقافة، حيث شكّل بذلك ما سماه بـ "علم الجنسانية"[1].

كما إن الانتصار المشار إليه للإرادة المعرفية يجعلها إرادة واعية متعقلنة، تختلف جوهرياً عن الإرادة اللاواعية العمياء التي تحدث عنها الفيلسوف الألماني شوبنهاور في مشروعه المتميز (العالم إرادة وتمثلاً). فقد قصد شوبنهاور بهذه الإرادة اللاواعية جوهر الرغبات والاندفاعات والميول الجسمانية، التي تستبطن العالم بأسره، سواء العضوي أو اللاعضوي، كجوهر خلاق وعميق يشكل كل ما هو ظاهر ومتجلٍ في الطبيعة بكل أبعادها[2].

---

[1] ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية (1)، ترجمة محمد هشام، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2004م، الفصل الاول، خاصة ص13-14.

[2] آرتور شوبنهاور: العالم إرادة وتمثلاً، ترجمة وتقديم وشرح سعيد توفيق، مراجعة فاطمة مسعود، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2006م، ص208 وما بعدها.

كذلك فإن تركيزنا على فعل الإرادة ورغبتها المعرفية المفتوحة، لا يمت بأي صلة إلى خطاب ثقافة ما بعد الحداثة، التي تهدف إلى تقويض العقل ومسلماته، ومحاولة التحرر من قيوده ومن البديهيات العقلية التي شكّلت الحضارة الغربية.

وبناءً عليه، فإن قراءتنا تؤكد أنه لا يوجد ما يحتم على البشر الرضوخ بأي شكل قسري أو ضروري لأي مفهوم ديني أو فلسفي أو علمي، ولا حتى لمسلمات من قبيل القواعد الرياضية البديهية، مثل أن حاصل جمع الثلاثة مع الثلاثة هو ستة، أو قانون السببية العامة، أو مبدأ عدم التناقض في صيغتيه الوجودية والمنطقية.

فقد نجد بين الفلاسفة والمفكرين من يطعن ويتشكك أحياناً في هذه المسلمات، وهذا في حد ذاته شهادة على أصالة حرية الإرادة والقرار المعرفي. فالإرادة المعرفية هي التي تقرر قبول هذه المسلمات أو رفضها، وهي ليست محكومة بها رغم أنها قاعدة ثابتة أو ضرورة عقلية ملزمة.

وبعبارة أخرى، إذا كانت الإرادة المعرفية تقبل هذه الأحكام العقلية لبداهتها ووضوحها، فعلينا أن نعي بالمقابل أن من بين البشر من يمتلك إرادة لرفض هذه المسلمات، ولا يرى نفسه مضطراً لقبولها. ونجد هذا الرفض يتجلى أحياناً في دوائر الفلسفة والعلوم، ويزداد انتشاراً بين مثقفي التيارات الفكرية لما بعد الحداثة، بل وحتى بعض المفكرين المعاصرين العرب وعلى رأسهم المفكر المغربي طه عبد الرحمن.

بل حتى وإن قيل إن تقويض هذه الأحكام المطلقة يؤدي إلى تناقض معرفي، فإن ذلك لا يؤثر على طبيعة الإرادة المعرفية ذاتها، باعتبارها ليست فعلاً مفهومياً أو مفروضاً من إطار مفاهيمي معين، ولا هي من الأفعال العقلية الصرفة، بل

هي سلطة نفسية متعقلنة، ذات قرار مستقل، تتحكم في جميع أشكال المعرفة الحسية والعقلية والمنطقية والفلسفية والعلمية.

فالإرادة المعرفية، بهذا المعنى، هي "فعل نفسي" بلا كيف؛ أي فعل لا نملك فيه إدراك كيفيته وقواعده الدقيقة، لكنه مؤثر بشكل حاسم في النشاط المعرفي العقلي، ويمارس سلطة التحكم فيه بشكل تام، بغض النظر عن نتائج ذلك النشاط.

لذا، فإن الإرادة المعرفية ليست "متقوّلة" أو محصورة ضمن إطار مفاهيمي أو فكري كما هو الحال في الفعل العقلي المعتاد حين يزاول نشاطه كمحرك ومنتج للمعرفة بنوعيها النظري والعملي. ومع ذلك فإنها في غالبية الأحيان تميل إلى الانتصار للرؤى العقلانية أو المدللة عندما تكون بمنأى عن منافذ الانحيازات الذاتية، مما يجعلها تتخذ القرارات الأكثر انسجاماً مع الموضوعية.

الخلاصة

نستخلص مما سبق، أنه إذا كانت السببية الإبستيمية تمثّل الشرط المعرفي الأول لتكوين المعرفة الدقيقة، فإن الإرادة المعرفية تعبّر عن القوّة الداخلية التي تحرّك الوعي في اتجاه معين من الفهم أو التصديق. إنها ليست نزعة حيادية لاختيار الحقيقة بالضرورة، بل هي فاعلية وجودية تنبع من عمق النفس، وتتداخل فيها الأهواء والرغبات والمخاوف والتجارب الوجدانية مع نوازع التعقّل والبحث عن الحقيقة.

فالمعرفة، كما تتجلى من التجربة البشرية، ليست نتاجاً آليّاً لمحاكمة عقلية مجرّدة، بل هي فعلٌ إرادي بامتياز، يتدخل فيه القرار النفسي، سواء على مستوى البداية أو الحسم النهائي. ومن هنا فإن الإرادة المعرفية قد تسبق النظر العقلي، بل وقد توجّهه وتؤطره في سياق معيّن، من خلال ما يُعرف بـ "التحيّز القبلي".

وهذا ما يجعل الاعتقاد، في عمقه، مزيجاً من الإرادة والتصوّر. فالإنسان لا يعتقد بما هو معقول فحسب، بل يعتقد بما "يريد أن يكون معقولاً" أيضاً.

وحين يتوقف العقل أمام بديلين متقابلين دون أن يجد مرجّحاً حاسماً لأيٍّ منهما، تتدخل الإرادة بوصفها العنصر الفاعل في ترجيح أحد الوجهين. وهو المقام الذي يكشف عن موضع دقيق تتداخل فيه طبيعة الإنسان العاقلة بإرادته الحرة.

فالمرجّح هنا ليس القوة الحُجّية للدليل، بل الجاذبية الوجدانية التي تسند أحد الخيارين على حساب الآخر، وقد

تكون هذه الجاذبية نابعة من الميل الفطري، أو الحاجة النفسية، أو التوق الوجودي إلى المعنى، أو حتى الإحساس القلبي بالطمأنينة، كما هو الحال في الاعتقادات الكبرى المتصلة بالله والمعاد والمطلقات القيمية.

فنحن لا نكتسب المعرفة فقط لأن الدليل فرض علينا المعرفة، بل نعرف لأننا أردنا أن نفتح نوافذ النفس لقبول هذا الدليل، وأن نهيّئ الداخل لاستقبال معانيه. ففي مقام التحيّر، تبرز الإرادة كقوة ترجّح ما لا يُرجّح بالعقل وحده، دون أن تنقض العقل بالضرورة، بل قد تستكمله بوصفها قريناً له في ميدان العلاقة التكاملية بين العقل والنفس. وهو الحال الذي يفسر ما عليه مشروع الفيلسوف عمانوئيل كانت في جزئيه الخاصين بنقد العقل النظري والعملي. حيث جاء (نقد العقل العملي) بعد نفاد طاقة (نقد العقل المحض).

ومن الناحية المثالية، لا يعود الاعتقاد مجرّد استجابة لمنطق الحُجّة، بل يغدو فعلاً حرّاً يصدر من الإنسان بكليّته، من قلبه وعقله وروحه، حيث تُؤسَّس المعرفة على تلاقي الدليل مع الميل والرغبة.

هكذا تتشكل "الذات المعرفية" بوصفها نتاجاً حياً لعملية مستمرة من التفاعل بين الإرادة المعرفية والسببية الاعتقادية، حيث لا تُفرض المعتقدات عليها آليّاً، بل تُبنَى وتتطور في ضوء مداخل عقلية وميول نفسية متكاملة.