خلاصة فكر
يحيى محمد

المحتويات

مقدمة

القسم الأول: فكر فلسفي

1- أصناف القضايا العقلية
2- ما هي السببية الابستيمية؟
3- الإرادة المعرفية
4- محددات الذهن البشري
5- قبليات المعرفة: صورية وتصديقية
6- قبليات فهم النص: صورية وتصديقية
7- ما هو قبلي هنا بعدي هناك
8- ما يضاف إلى أوهام بيكون!
9- السوي واللاسوي في تحليل نظرية الاحتمال
10- كيف يبنى الدليل الاستقرائي؟
11- نظرية عجز المادة الأصلية في حل معضلة الشر
12- أصالة الوجود الصيروري
13- السنخية وتحليل نظام الفلسفة والعرفان

القسم الثاني: فكر علمي

14- السببية الفيزيائية وظاهرة الانفصال
15- الشمولي والاقتصادي في تحليل مبدأ البساطة
16- نظرية الاحتمال النوعي في الكشف عن معيار التصميم
17- نظرية أثير الذكاء
18- كائنات صوفية قادمة!
19- الكون ينكمش لا يتوسع

القسم الثالث: علم الطريقة

20- علم جديد للفهم الديني
21- للجهاز المعرفي خمس ركائز

22- الأصل المولد والبناء المنطقي للمعرفة
23- للنص عنصر ثالث مع قراءة جديدة
24- التأطير المنهجي لتراثنا المعرفي
25- التأطير المنهجي لعلوم الطبيعة
26- اخضاع النُظم العلمية لآليات قراءة النص
27- النص وتحكّم فهم الكل
28- آلية اختبار المنظومات المعرفية المغلقة
29- قاعدة النفي المرجح في المنظومات التامة الإغلاق

القسم الرابع: فهم ديني
30- منهج جديد للفهم الديني
31- مسلك الفهم المجمل للنص
32- اطروحة الاجتهاد الواقعي
33- دين بلا مذاهب!
34- القرآن المشافه والمدوّن
35- النظر بين الاجتهاد والتقليد
36- تحليل مشكلة الجبر والاختيار
يحيى محمد في سطور

مقدمة

هذه مجموعة خلاصات تتعلق بأبرز وأهم النظريات التي قدمتها، مضافاً اليها بعض المناهج والعلوم التي اقترحتها. وهي تمثل مداخل للتفاصيل النظرية التي تضمنتها كتبي ودراساتي طيلة حياتي الفكرية. وسبق نشرها في موقع فهم الدين.

وبلا شك انها تفيد اولئك الذين يرغبون في دراسة ما قدمته من فكر وفلسفة، سواء على نحو شمولي او جزئي.

وهي على أقسام، بعضها فلسفية مجردة، لاسيما في مجال علم المعرفة او الابيستمولوجيا. وبعض آخر يتعلق بالعلم وفلسفته. كما ان منها ما يتعلق بعلم الطريقة، او علم منهج الفهم الديني كما أسسنا له. أيضاً ان منها ما يرتبط بنُظم الفهم الديني؛ بما في ذلك اقتراح نظام جديد لهذا الفهم يختلف عن مناهج التراث المتعارف عليها.

يحيى محمد

2022-7-26

/https://www.fahmaldin.net

القسم الأول
فكر فلسفي

(1)
أصناف القضايا العقلية[1]

ثمة خارطة للقضايا العقلية غير معهودة لدى الفلاسفة. فالقدماء منهم لم يميزوا طبيعة الاختلاف فيما بينها، فكلها تتصف عندهم بالضرورة واليقين المطلق بلا استثناء. ويحاكيهم في هذا التصور الفلاسفة المحدثون، وهؤلاء غالباً ما يحصرون الضرورات في المسائل المنطقية البحتة دون غيرها. في حين نجد ستة أشكال مختلفة للقضايا العقلية، أربعة منها تتصف بأنماط مختلفة من الضرورة التي لا تقبل الشك والامكان، يضاف اليها نوعان يتصفان بالوجدانية او الحدسية دون الضرورة.

فبالنسبة الى الضرورات العقلية الأربع، تارة تكون الضرورة منطقية كما في مبدأ عدم التناقض (المنطقي)، مثل الواحد المضاف إلى مثله يساوي اثنين. وثانية غير قابلة للتكذيب، كما في مبدأ السببية العامة وعدم التناقض الوجودي. وثالثة احتمالية، مثلما تنشأ في الحالات المتماثلة؛ كتماثل وجوه عملة النقد. ورابعة قيمية كما في القضايا الأخلاقية.

فهذه الضرورات بعضها يختلف عن البعض الآخر، والصفة المشتركة فيما بينها هي عدم إمكان تغييرها وإبدالها، لِما لها من طبيعة شمولية وكلية مطلقة، بما فيها النوع الأخير من الضرورات الخاص بالعقل العملي تمييزاً له عن سائر الأنواع التي يتضمنها العقل النظري.

والإختلاف بين هذه الضرورات هو أن الأولى (المنطقية) لها علاقة بالقضايا النظرية التجريدية ضمن الحقل الابستيمي ولا تقبل التحدّي مطلقاً، لأن التحدي فيها يبعث على التناقض.

وأن الثانية (غير القابلة للتكذيب) لها علاقة بالواقع الموضوعي مباشرة ضمن الحقل الانطولوجي، بإعتبارها إخبارية وكاشفة عن

[1] جاءت الفكرة الاولية حول هذا الموضوع في الطبعة الاولى من كتاب الاستقراء والمنطق الذاتي عام 2005؛ قبل تطورها في الطبعات اللاحقة، كذلك في العقل والبيان والاشكاليات الدينية عام 2010.

الواقع، لذلك فالضرورة فيها وإن كانت غير قابلة للتكذيب لكنها تتقبل التحدي؛ باعتبار ان مخالفتها لا تفضي الى التناقض خلافاً للضرورة المنطقية.

أما الثالثة (الاحتمالية) فهي في الأساس ذات بنية كسرية بين الصفر والواحد، وتتماثل مع الضرورة المنطقية، لكنها عندما تتحدث عن الواقع فستتميز بعدم مطابقتها له بالضرورة، بل وإختلافها عنه في أغلب الأحيان. وهذا ما يميزها عن غيرها من الضرورات.

تبقى الضرورة القيمية، فهي أنها لا تتحدث عن أشياء الواقع الوجودي والتكويني، وبالتالي لا يمكن محاكمتها كما يحاول البعض محاكمة الضرورة غير القابلة للتكذيب، إنما المهم مشاهدتها بالرؤية المباشرة تبعاً لما يفضي إليه الحدس العقلي المدرك لشموليتها المطلقة ضمن قيودها الخاصة، كغيرها من ضرورات العقل النظري.

هذه هي أربع أنواع للقضايا العقلية الضرورية، يضاف اليها نوعان عقليان يتصفان بالوجدانية دون الضرورة، هما: المعرفة الحضورية الوجودية، وتتمثل في معرفتنا المباشرة بأنفسنا دون حاجة للدليل، وبالتالي فهي لا تتقبل كوجيتو الاستدلال الديكارتي القائلة: (أنا افكر فإذاً أنا موجود). أما الثانية فهي المعرفة الإخبارية الوجدانية، مثل الإعتقاد بالواقع الإجمالي للعالم. فهذه المعرفة ليست ضرورية، كما لا يمكن الإستدلال عليها، وبالتالي فهي من المعارف الوجدانية الصرفة.

وبذلك نحصل على ستة أنواع للقضايا العقلية أربعة منها ضرورية، واثنان يخلوان من الطابع الضروري، ويمكن اختصارها جميعاً في النقاط التالية:

1ـ المعرفة المنطقية البحتة، مثل مبدأ عدم التناقض المنطقي.

2ـ المعرفة الإخبارية غير القابلة للتكذيب، مثل مبدأ السببية العامة وعدم التناقض الوجودي.

3ـ المعرفة الاحتمالية، مثل ان احتمال ظهور وجه الصورة في عملة النقد المتماثل الوجهين يساوي نصفاً بالضرورة.

4ـ المعرفة القيمية، كالحسن والقبح العقليين.

5- المعرفة الحضورية الوجودية، مثل ادراكنا المباشر لأنفسنا.
6- المعرفة الإخبارية الوجدانية، مثل الإعتقاد بوجود واقع خارج الذهن.

***

إن أغلب هذه المعارف هي مفاتيح لجعل الأبواب المغلقة للمعرفة مفتوحة وقابلة للضبط والتشغيل، وبدونها تبقى المعرفة في كافة أشكالها مقفلة. فمنها ما تعتبر أساساً لجميع القضايا المعرفية، فلولاها لسقطت المعرفة برمتها، كما هو حال مبدأ عدم التناقض. كما منها ما هو أساس معرفتنا بالواقع الموضوعي الخارجي، ولولا وضوحه لاختلّت معرفتنا بهذا الواقع ولسقط العلم الطبيعي، كما هو حال مبدأ السببية العامة. ومثل ذلك الأداة الاستقرائية القائمة على المنطق الاحتمالي، حيث لولاها لما أمكننا أن نعرف شيئاً في خارج الأذهان. فلهذه القضايا أصل غريزي وشهود عياني كالذي يقوله العرفاء.

كما من هذه المعارف ما نشهد بها واقعية العالم الموضوعي، رغم ان إحساسنا بهذه الواقعية لم يأتِ عبر الضرورة المنطقية ولا سائر الضرورات العقلية كما هو حال ما سبقها من مبادئ، إذ لا مانع عقلياً من أن تكون حقيقة الأمر خلاف ما نتحسس به وجداناً، رغم أن شعورنا الذاتي لا يحتمل هذا المعنى.

كذلك منها ما يمثل أساس الأحكام والقضاء الذي تتقوم به علاقات البشر، ولولا وضوحها من حيث المبدأ لكانت حياة البشر في فوضى من الصراع دون ان تقوم لها قائمة.

(2)
ما هي السببية الابستيمية؟[2]

للسببية شكلان مختلفان من حيث الطبيعة، احدهما ابستمولوجي اعتقادي، والاخر انطولوجي. وتنقسم السببية الانطولوجية الى طبيعية وميتافيزيقية. وبالتالي فثمة ثلاثة اشكال مختلفة للسببية: طبيعية وميتافيزيقية واعتقادية، فالسببيتان الاولتان وجوديتان، فيما ان الاخيرة ابستيمية معرفية، وهي لم يُلق حولها شيء من الضوء، رغم انه يتوقف عليها اثبات السببيتين الوجوديتين الانفتي الذكر، بل واثبات كل شيء؛ سواء كان وجودياً ام معرفياً او قيمياً.

فالسببية الاعتقادية تختلف جوهراً عن السببيتين الاخريين، كما وتختلف عن القضايا المعرفية الاخرى، فهي لا تمثل في حد ذاتها قضية معرفية، بل وظيفة ذهنية تعمل على تعليل القضايا وتفسير الاعتقادات بجعلها تتخذ طابعاً ابستيمياً، وبدونها تنعدم الابستيما كلياً، فتصبح المعرفة لا تتعدى الحالات النفسية والفسيولوجية الصرفة.

وعليه فالسببية الاعتقادية قادرة على تفسير حتى القضايا القائمة على منطق مبدأ عدم التناقض. فالقضية القائلة بان (أ) إما ان تكون موجودة او غير موجودة، ولا يمكن ان تكون موجودة ومعدومة في الوقت نفسه، هي قضية معتقد بها تبعاً للسببية الاعتقادية المجردة، بمعنى ان للذهن قدرة كاشفية تفسر لنا بان التناقض المنطقي مستحيل وفق الحدس العقلي البديهي.. فلدينا سبب ابستيمي كاف للاعتقاد بان (أ) لا تكون متناقضة، ويتمثل هذا السبب الابستيمي بمبدأ عدم التناقض حسب المثال المعروض.

كذلك عندما نعتقد بمبدأ السببية العامة ونقول بان لكل حادثة سبباً ما، وان من المحال ان تكون هناك حادثة من غير سبب مطلقاً، فهذا

---

[2] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في موقع فلسفة العلم والفهم بعنوان: السببية الاعتقادية وقضايا المعرفة، تاريخ النشر: 20-4-2016. انظر:
https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=117

التصديق مرهون ابستيمياً بالسببية الاعتقادية، فهي الوحيدة التي يمكنها ان تبين لنا لماذا علينا الانصياع لهذا التصديق.

واذا كان من الممكن في كثير من الاحيان تحديد سبب ما نصدق به، فانه في احيان اخرى لا نعرف لماذا نسلم بتصديق بعض القضايا المعرفية، فكل ما يمكن قوله بهذا الصدد هو اننا نرى هذه القضايا صحيحة فحسب، او اننا نؤمن بها وفق الحدس الكشفي الوجداني. فمثلاً قد نحدس صفة المكان بانه غير متناه، لكن ما الذي يجعلنا نعتقد بهذه الصفة؟ فكل ما يمكن قوله هو ان هناك سبباً ما يدعونا الى مثل هذا الاعتقاد، وقد يكون هذا السبب غير معروف للبعض، كما قد يكون متعيناً لدى البعض الاخر.

كذلك لماذا نؤمن بان تسلسل العلل الى ما لا نهاية لا يتقبله العقل عادة، هل لمجرد مبدأ البساطة والاقتصاد، ام لأن رؤيتنا الكاشفة تبدي لنا ذلك فحسب، مثلما ان هذه الرؤية الكاشفة تبدي كيف تتمظهر لنا الاشياء الحسية التي امامنا مع علمنا بان حقيقتها الفعلية ليست كذلك، لكننا مع ذلك نراها هكذا؟..

ينطبق ما سبق عرضه على القضايا الاحتمالية، فمثلاً عندما اريد ان احدد لون كرة في صندوق امامي، وليس لدي من علم مسبق سوى انها اما ان تكون سوداء او بيضاء، ففي هذه الحالة اجد من المبرر له منطقياً ان يكون احتمال أيّ من اللونين المذكورين يساوي نصفاً، بمعنى ان هناك سبباً معرفياً يجعلني احدد هذه القيمة، ويتحدد هذا السبب بكوني لا امتلك من المعلومات ما يجعل احتمال احد اللونين للكرة اكبر من الاحتمال الاخر.

أخيراً ان بين السببيتين الطبيعية والميتافيزيقية ارتباطاً وثيقاً، ولولا السببية الاعتقادية ما كان لنا ان نعرف الاسباب الكامنة وراء الظواهر الطبيعية، ومن ثم الاعتراف بالاسباب الميتافيزيقية المجهولة.

(3)
الإرادة المعرفية[3]

تخضع المعرفة البشرية لسلطتين مختلفتين، احداهما ابستيمية (عقلية اعتقادية) كما حددناها سلفاً، والاخرى ارادية (نفسية). لكن الحكم النهائي يكون من نصيب السلطة الثانية لا الاولى. فمن حيث الواقع ان الخيار النفسي هو من يصدر القرار الحاسم النهائي.

فهناك عامل في النفس البشرية هو الذي يستقل في تحديد القرار المعرفي، فالنفس وان تأثرت بنواحي الانحيازات الذاتية والموضوعية لكن قرارها يبقى غير محتم في ان يكون بهذا الشكل او بذاك. فالقرار لا ينشأ من موضوعية الدليل ولا من الانحيازات الذاتية، بل مردّه الى (الإرادة المعرفية)، فهي التي تتخذ القرار بحرية من دون حتم ولزوم. اي ان القرار الناتج عنها يتعالى عن كل معرفة مهما كانت طبيعتها؛ حتى وان تضمنت الاستنباطات المنطقية والبديهية.

ويمكن ان نتصور الإرادة المعرفية على شاكلة قاضي لديه مستشاران على اليمين والشمال، احدهما يدعوه الى الدليل الموضوعي، والثاني الى الانحياز الذاتي، وذلك حينما تتلبس القضايا وتتشابك ما بين الموضوعية والانحياز بفعل العوامل الكثيرة المؤثرة.

لكن رغم الدعوة المتناقضة للمستشارين فان الإرادة المعرفية تبقى سيدة الموقف، فهي إرادة متأثرة إلا انها غير محتمة النتيجة، وبالتالي فهي تحظى باستقلالية ترسندالية كصاحبة قرار، سواء لصالح الدليل الموضوعي، او لصالح الانحياز الذاتي وفق الاسباب المعللة. وعادة ما يعتمد ذلك على طبيعة المجال المعرفي، فبعض المجالات تمتلك مساحات مهيئة للانحياز، كما ان مجالات اخرى لها مساحات مهيئة

[3] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في موقع فهم الدين بعنوان: الارادة المعرفية والانحياز، تاريخ النشر: 28-7-2020. انظر:
https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2514

للموضوعية. لكن في جميع الحالات تخضع النتيجة الى الإرادة المعرفية، وهي المسؤولة عن القرار في النهاية.

وبعبارة ثانية، إن كل معرفة تعتمد على القرار النهائي، وان هذا الاخير لا يتحقق من غير الإرادة المعرفية ايجاباً وسلباً.. فعندما تقرر هذه الإرادة عدم رغبتها في تحصيل النتائج المستدل عليها فانها تكون سلبية اتجاه هذه النتائج مهما تبدو منطقية او 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 او غير عقلانية. فالرفض السلبي الوارد هنا يخضع للإرادة وليس للعقل المفهومي المتمثل بالدليل، ولا للمؤثرات الخارجية.

ويتبين فعل الإرادة بشكل جلي عندما تعبر هذه السلبية عن موقف غير عقلاني او مقبول، فنعرف اننا لسنا ازاء جدل معرفي خالص، بل هو جدل رغبوي تحدده الإرادة المعرفية، ويقع ضمن اطار علم النفس والاجتماع المعرفي. وهو ما نشهده في كل جدل معرفي، سواء ديني ومذهبي، او فلسفي او حتى علمي ايضاً.

ورغم ان الارادة المعرفية منحازة بالمعنى الاعم المشتمل على الانحيازين الموضوعي والذاتي، لكن ليس لأي من هذين الانحيازين سلطة في اتخاذ القرار بخلاف الإرادة. لذلك قد يكون لكل منا رغبة وانحياز الى نتائج معرفية معينة؛ سواء على صعيد المنطق او الواقع او الميتافيزيقا.

فمثلاً قد يستهوي البعض منا كل دليل يتعلق بوجود الله، فيما يستهوي اخر العكس من ذلك لرغبته في ان لا يكون هناك إله. وهذه الرغبة والتمني لا علاقة لها بالادلة المقدمة، لكن من حيث القرار فقد يتخذ الواحد منا قراراً مؤيداً لما يرغب فيه رغم منافاة الدليل لذلك، فيما قد يتخذ الاخر قراراً مؤيداً للدليل رغم مخالفته لرغباته وتمنياته المنحازة. بمعنى انه يتخذ قراراً مضاداً لانحيازه، او انه يصل الى نتيجة لا يتمناها، ومع ذلك يقرر وفق الإرادة المعرفية ما يؤكدها. وتمثل الحالة الاخيرة اعظم حالات الموضوعية.. لذا فان قرار الإرادة

المعرفية غير خاضع للانحياز وعدمه، مثلما انه منفصل عن طبيعة الدليل، رغم تأثره بهذه المجالات المختلفة.

ومن حيث التحليل، تختلف الارادة المعرفية عن العقل المنتج للافكار بانها عارية عن المفاهيم خلافاً للعقل المغلف بها، فالعقل لا ينتج من غير هذه الأغلفة، فيما تقتبس الارادة المعرفية عريها من حيث انها صرف ارادة لا عقل، وهي جزء من الارادة النفسية العامة التي تشترك معها بخاصية اتخاذ القرار الذي ترجحه، فاذا كان هيكل الارادة العامة يتعلق بالسلوك والافعال الجسمية والهيئات الخيالية النفسية الصرفة؛ فان الارادة المعرفية تبتعد عن هذا الحال لتواجه جانباً اخر مختلفاً، وهو المجال المعرفي، لذلك فان ما تقوم به من قرارات معرفية يعود الى انها تواجه العقل ومفاهيمه وجهاً لوجه من دون حجاب، اذ لا يحجبها شيء من المفاهيم باعتبارها عارية، كما تواجه العوامل الاخرى المتعلقة بالعالم الوجودي. فالعقل بمفاهيمه يؤثر عليها، ومثل ذلك العوامل الاخرى التي تواجهها تؤثر عليها، واحياناً بطريقة لا شعورية. ومن خلال هاتين المواجهتين المختلفتين تقرر قرارها. أما كيف ذلك وبأي معايير تفعل ذلك، فكل هذه الامور ميتافيزيقية غيبية، كما لا يوجد قانون محتم يجعلنا ندرك ما هو القانون المتبع، لكن هناك قوانين احصائية تجعل الارادة المعرفية ميّالة في بعض الجوانب لاتجاهات موضوعية، فيما انها ميالة في جوانب اخرى للانحياز.

إذاً بحسب قرائتنا ليس ثمة ما يحتم على البشر الرضوخ لأي مفهوم ديني او فلسفي او علمي او حتى بديهي؛ كالقواعد الرياضية مثل حاصل جمع الثلاثة مع الثلاثة هو ستة، او الرضوخ لقانون السببية العامة، او لمبدأ عدم التناقض في صيغتيه (الوجودية والمنطقية). بل نجد من الفلاسفة والمفكرين من يطعن احياناً بمثل هذه المسلمات، وكل ذلك يؤكد اصالة حرية الإرادة والقرار المعرفي.

وبعبارة ثانية، اذا كانت الإرادة المعرفية تتقبل هذه الاحكام العقلية لبداهتها؛ فعلينا ان نعي في المقابل ان من البشر من يمتلك إرادة

لرفضها ولا يرى نفسه مضطراً لقبولها. ونجد هذا الرفض احياناً لدى الدوائر الفلسفية والعلمية، وتزداد لدى مثقفي ما بعد الحداثة.

وحتى حينما يقال بان تقويض هذه الاحكام مطلقاً يمت الى تناقض معرفي، فذلك لا يؤثر على الإرادة المعرفية باعتبارها لا تتضمن المفاهيم ولا انها من الافعال العقلية الصرفة، بل هي سلطة نفسية متعقلنة ذات قرار متحكم بكافة الاشكال المعرفية؛ الحسية والعقلية والمنطقية والفلسفية والعلمية وغيرها. او هي «فعل نفسي» بلا كيف؛ مؤثر في النشاط المعرفي العقلي ومتحكم به تماماً، بغض النظر عن النتائج التي تتوصل اليها هذه الإرادة. لذلك انها لا تمتلك اطارات ما لدى العقل من مفاهيم وافكار، بمعنى انها غير متقولبة ضمن اطار مفاهيمي او فكري كما هو الحال في الفعل العقلي عندما يزاول نشاطه المعرفي كآلية منتجة للمعرفة بجميع اشكالها النظرية والعملية. لكنها مع ذلك تنتصر في الغالب للرؤى العقلانية او المستدل عليها عندما تكون بمنأى عن منافذ الانحيازات الذاتية.

وبلا شك ان انتصارها المشار اليه يجعلها واعية متعقلنة خلافاً للارادة اللاواعية العمياء كشيء في ذاته كما طرحها الفيلسوف الالماني شوبنهاور في مشروعه المتميز (العالم إرادة وتمثلاً)، وقصد بها إرادة الرغبات والاندفاعات والميول الجسمية والتي تستبطن العالم كله – العضوي واللاعضوي - كجوهر عميق خلّاق لكل ما هو ظاهر ومتجلّ في الطبيعة على الاطلاق.

وحقيقة الحال انه يمكن تصوير الارادة كجسم موحد ممتد على مناطق واعية وغير واعية، كامتداد النفس على البدن، فتنطبع بانطباعات ما تمتد اليه، فتكون واعية متعقلنة مع العقلي، وغير واعية ولا متعقلنة مع العناصر غير العقلية كالميول والنزوات النفسية والجسمية.

(4)

محددات الذهن البشري[4]

يخضع الذهن البشري لعدد من القوانين العامة، سواء في علاقته بمعرفة الواقع الموضوعي والوجود عموماً، أو بعلم الطبيعة وسائر العلوم، أو الفهم الديني وما إليه. وتتصف هذه القوانين بكونها ترتبط بالنشاط الذهني إرتباطاً ذاتياً، فيكون كل من الإدراك والعلم والفهم محكوماً من الناحية الذاتية بالقوانين المشار إليها، لذا فهي ثابتة غير قابلة للتغير، وبدونها ليس بمستطاع الذهن ممارسة دوره الوظيفي الآنف الذكر.

كما هناك عدد من السنن تؤثر في الذهن تأثيراً عارضاً. وهي وإن كانت لا تتحكم في الإدراك والعلم والفهم الديني ذاتياً؛ لكنها تُلقي عليها نوعاً من التأثير.

هذا بالإضافة إلى وجود قواعد لتلك العوالم الثلاثة يختارها الذهن البشري كطرائق عملية وسط عدد غير محدد من الإجراءات، سواء جرى ذلك بوعي أو من دون وعي. وكما يتم اختيار القواعد أو ابتداعها، كذلك يمكن استبدالها بغيرها حسب المطلوب. لكن من المحال ان يجري ذلك خارج نطاق ما تحدده القوانين، لأن القواعد إنما تعمل وفقاً لطبيعة هذه الأخيرة.

إذاً، سواء في حالة الإدراك أو العلم أو الفهم الديني، فإن هذه الحالات تخضع للمحددات الذهنية من القوانين والسنن والقواعد، مع لحاظ الفارق بين القواعد من جهة، والقوانين والسنن من جهة ثانية، فقد تختلف

[4] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في منطق فهم النص عام 2010 قبل تضمنه في علم الطريقة.

القواعد من مجال لآخر؛ بإعتبارها تخضع لخيارات الذهن بما يناسب الموضوع المبحوث، خلافاً للقوانين والسنن، فهي تعمل على تحديد النشاطات الذهنية الآنفة الذكر والتأثير عليها من دون فرق وتمييز.

1- السنن

يتأثر الذهن البشري بعدد من العوامل التي تُحدِث مفعولها في نشاطه، فتحدد بذلك مسار إدراكه وعلمه وفهمه. وقد تكون هذه العوامل داخلية ضمن طبيعة الإنسان من حيث تكوينه البايولوجي - ومنه الأثر الجيني - والنفسي، كما قد تكون خارجية تتمثل في تأثير البيئة والمحيط وروح العصر والزمان، وما يستتبع ذلك من بنى ثقافية مختلفة.

وقد يكون من ضمن هذه العوامل ما يحدثه الشيء الموضوعي ذاته من تأثير متعدد على الادراك الذهني، ومن ذلك ما يحدثه النص اللغوي من امكانات الفهم المفتوحة أو المتعددة بلا حدود. وهي سنة من سنن الفهم التي لا تتوقف على شيء، ولا تنضبط بضوابط وقواعد. فالفهم هنا هو فهم تكويني أو وجودي وفقاً للتعبير الغاداميري، فهو مفتوح وسيال مسترسل بلا حدود، سواء كان فهماً منضبطاً بقواعد محددة أم لا.

ويعتبر الواقع أهم العوامل المؤثرة في الادراك الذهني، وبتغيره تتغير الثقافات والعلوم والآيديولوجيات والأفهام الدينية. فهذا التأثير يجري وفق السنن الانسانية، لهذا يتصف بعدم الانضباط. وكل ما يمكن فعله هو مراقبة جريانه من دون ان يكون لنا دور في التأثير في هذه العلاقة السننية. رغم انه من الممكن الاستفادة من هذه السنة عبر تحويل ما هو وجودي إلى ابستيمي، وما هو موضوعي إلى حالة معرفية لاستكشاف الطرق المناسبة لاستنطاق الموضوع الخارجي، ومنه الفهم الديني، بوعي وتصميم.

وفي الحالة الاخيرة يمكن اختراق ما يطلق عليه العقل المكوَّن بالعقل المكوِّن وفقاً لتعبير لالاند، إذ يتصف الأول بثقافة التقليد الراكدة، في

حين يمتاز الأخير بإبداع الفكر الجديد، وهو ما يحتاج إلى القواعد الإجرائية كتلك المستلهمة من الواقع. فالأول يمثل السنة الواقعية خلافاً للأخير الذي يتأسس على القواعد الاجرائية.

ومن حيث الدقة فالعقل على ثلاثة أصناف: مشدود (مكبّل) ومهدود (منفلت) وخلّاق (مبدع). فالأول هو العقل السائد اجتماعياً والمتصف بالمحافظة والتقليد، وهو ما يماثل العقل المكوَّن. والثالث هو العقل المتصف بالإبداع المستند إلى أسس وقواعد منضبطة، وهو ما يماثل العقل المكوِّن. أما الثاني (المهدود) فهو العقل المتمرد من دون التزام بقواعد منضبطة أو ثابتة، فهو ليس من العقل المكوَّن ولا المكوِّن.

وبذلك يصبح الواقع مرتبطاً بكل من القبليات غير المنضبطة والقبليات المنضبطة، أو ان له تأثيراً مختلفاً؛ تارة بعنوان السنن، وأخرى بعنوان القواعد.

2- القوانين

للبحث في قوانين الاستنطاق الموضوعي، ومنه الفهم الديني، أهمية خاصة؛ وهي أنها تتيح لنا التعرف على قوانين عامة نفكر بها لا فيها، كما تتيح لنا إدراك كيف تجري عملية استنطاق الشيء الموضوعي وحدودها، وكيف يتم مجال السير عبر قواعد الاستنطاق كما في الفهم، وهل يمكن الاستغناء عنها أم لا؟ كذلك فهي تكشف لنا عن طبيعة العلاقة بين الاستنطاق والشيء الموضوعي، كما في الفهم وعلاقته بالنص، ومن ثم تحديد الشروط الكفيلة بتحقيق التطابق بينهما.

وثمة عدد من هذه القوانين، كتلك التي طرقناها في (علم الطريقة)، لكن سنسلط الضوء على واحد منها يتعلق بالفهم الديني كما يلي:

قانون العلاقة العكسية

وهو قانون يشير إلى وجود علاقة عكسية بين القبليات والنص في تأثيرهما المحتّم على الفهم، فكلما زاد تأثير القبليات كلما ضعف تأثير النص، والعكس بالعكس. لكن مع الاخذ بعين الاعتبار ان فعل القبليات هو الذي يحدد فعل النص من غير عكس. فالعلاقة بينهما هي علاقة فعل وانفعال، فالفعل نتاج القبليات وعليه يتحدد انفعال النص عكسياً طبقاً للقانون المشار إليه.

لذا نجد في هذا القانون ثلاثة أنواع من العلاقة، فقد تكون الاخيرة ضعيفة اذا ما كان تأثير القبليات ضعيفاً على الفهم مقارنة بتأثير النص، وهي ما اصطلحنا عليها بالمعنى الضعيف للفهم. وعلى عكسها العلاقة القوية، والتي سميناها بالمعنى القوي للفهم. كما قد تكون العلاقة متوسطة، حيث يتصف تأثير القبليات والنص على الفهم بالتوسط، لذلك سميناها بالمعنى المتوسط للفهم.

ويمكن تطبيق العلاقات الثلاث السابقة للفهم على أنماط القراءة الثلاثة التي سبق تحديدها في (علم الطريقة)، وهي: الإستظهارية والإستبطانية (الرمزية) والتأويلية. فقانون العلاقة الضعيفة ينطبق على القراءة الإستظهارية عادة، وقانون العلاقة القوية ينطبق على القراءة الإستبطانية، كما إن قانون العلاقة المتوسطة ينطبق على القراءة التأويلية.

وتصدق هذه القوانين على نتاج العلوم الطبيعية، مثلما تصدق على الفهم الديني. ففي العلم الطبيعي نجد أيضاً قانون العلاقة الضعيفة والقوية والمتوسطة، وفقاً لطبيعة القبليات المعتمدة في البحث.

3- القواعد

طبقاً لقانون العلاقة العكسية، لا غنى عن العمل ببعض القواعد الإجرائية للقبليات، سواء كان ذلك بوعي كما في الثقافة العلمية، أو دون وعي كما في الثقافة الشعبية. فقوانين الادراك الاستنطاقي، كما في العلم والفهم الديني، تتماهى مع القواعد الإجرائية، حيث يحال على هذا الادراك تجاوز سلطة الخيارات الممكنة للقواعد القبلية، رغم أن هذه الخيارات مفتوحة. بمعنى ان من الممكن للذهن اختيار قاعدة أو أكثر من القواعد القبلية، لكن من المحال التفكير خارج حدود القواعد والإجراءات الممكنة، وبالتالي من المستحيل أن تتم عملية الاستنطاق من غير قواعد قبلية، بوعي أو دون وعي.

وعليه فإن للقواعد القبلية زاويتين من النظر، فهي من جهة تعبّر عن قانون للادراك الاستنطاقي من حيث العموم، لكنها من جهة أخرى تعبّر عن إجراء حر للادراك من حيث الخصوص، لأنها منتخبة ضمن جملة من الخيارات الممكنة، وإن كان من المحال تجاوز جميع هذه الخيارات، لهذا فهي تعد ـ من هذه الناحية ـ ضمن قوانين الادراك الاستنطاقي.

وبعبارة ثانية، لا تناقض في الجمع والاتحاد بين قوانين الادراك التي تتصف بالحتمية والذاتية، وبين القواعد الإجرائية الحرة غير الذاتية، فيما لو حُملت الأخيرة على أنها مجموعة خيارات ممكنة. وبالتالي تصبح هذه القواعد محتمة وغير محتمة، وكذا ذاتية وغير ذاتية. فهي محتمة من حيث إن الخيار لا بد من ان يجري ضمنها من دون تجاوزها، لكنها غير محتمة بإعتبار ان إمكانات الخيار متعددة بتعددها. وهي ذاتية من حيث إن الادراك الاستنطاقي ملتصق بها لا على التعيين والخصوص، وغير ذاتية بإعتبار ان هذا الادراك ليس ملتصقاً بها تعييناً وخصوصاً.

مع لحاظ ان الادراك الاستنطاقي لا يتجرد من بعض القواعد، سواء في العلم او الفهم الديني او غير ذلك من النشاطات الذهنية، حيث تستند

إلى قاعدة الإستقراء ومنطق القرائن الإحتمالية. وبالتالي يمكن إعتبار هذه القاعدة تتضمن القانون دون ان يتنافى ذلك مع كونها خياراً إجرائياً.

ويمكن تقسيم قواعد الادراك الاستنطاقي إلى قواعد اجرائية محايدة، وأخرى مضمونية. فميزة الاخيرة انها محملة بالمضامين القبلية التي تعمل على تشكيل صورة الادراك بما يناسب هذه المضامين، كما هو حال قاعدة السنخية لدى الفلاسفة في تصورهم للوجود.

أما ابرز القواعد الإجرائية المحايدة فهي قاعدة الإستقراء التي يتوقف عليها الادراك الاستنطاقي، فهي تمثل قانوناً لا بد للمعرفة البشرية ان تعتمد عليها، سواء في ادراك الواقع الموضوعي او العلم او الفهم الديني او غير ذلك من القضايا الموضوعية.

وهناك عدد من المزايا التي تمتاز بها هذه القاعدة على غيرها من القواعد. فهي من جهة فطرية وليست مكتسبة، وذلك لقيامها على منطق الإحتمالات العقلية. وبالتالي فإنها تمثل قاعدة مشتركة لدى جميع العقلاء، وتحظى بقبول الكل. وهي من هذه الناحية تكون على شاكلة مبدأ السببية العامة. كما انها قاعدة كاشفة دون ان يكشف عنها شيء آخر. صحيح ان مبدأ عدم التناقض المنطقي هو أيضاً من القبليات التي لا يكشف عنها مبدأ آخر، لكن هذا المبدأ ليس كاشفاً عن غيره بخلاف قاعدة الإستقراء.

وتحظى قاعدة الإستقراء بميزة الجانب الصوري والحيادي السالب في الكشف، إذ لا يتضمن مفادها أي قضية تتعلق بالجانب الخارجي للقضايا المبحوثة، سواء كانت هذه القضايا خطابية نصية، أو أشياء واقعية. وهي بالتالي تصلح ان تكون معياراً هاماً للتقويم والترجيح بين القضايا المتعارضة.

(5)

قبليات المعرفة: صورية وتصديقية[5]

تتشكل المعرفة الموضوعية من ثلاثة عناصر متفاعلة، أحدها القبليات المعرفية، وثانيها الادراك الاستنطاقي، وثالثها الشيء في ذاته. وتتم عملية انتاج المعرفة (كشيء لذاتنا) من خلال التأثير المشترك لكل من القبليات والشيء في ذاته عبر آلية الادراك. فما يحصل هو ان تعمل القبليات (كعنصر في ذاتنا) على تصوير (الشيء في ذاته) ليتشكل (الشيء لذاتنا).

وللقبليات أقسام تراكبية؛ بعضها قائم على البعض الآخر، وهي تنقسم من حيث البدء - منطقياً - إلى صورية وتصديقية، وتتفرع الأخيرة إلى قبليات منضبطة وأخرى غير منضبطة، وتنقسم المنضبطة إلى أصناف ثانوية لإعتبارات مختلفة، مثل ان تنشأ عنها قبليات محايدة وأخرى غير محايدة، وعن الأخيرة قبليات مشتركة وخاصة..

1- القبليات الصورية: حدسية وجهازية

للقبليات الصورية شكلان: أحدهما يعبّر عن الحساسية الصورية كما تتمثل في قالبي الزمان والمكان، إذ لا يمكن إدراك الحوادث الخارجية بلا زمان ومكان. وبالتالي فهما من القبليات الصورية، لأن أي تصور للحوادث لا يتم إلا من خلال تضمنهما، كالذي تحدّث عنه الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت، كذلك صورة الواقع الموضوعي المجمل، فنحن ندرك هذا الوجود سلفاً، بما يتضمن الأشياء مجملاً، دون أن نستمده من الواقع الامبيريقي. فالإحساس به قالب من قوالب التركيب

[5] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع لأول مرة في مجلة المنهاج، بعنوان: أثر القبليات المعرفية على الفهم الديني، عدد 50، 2008م. ثم اصبحت جزءاً من كتاب (علم الطريقة).

الذهني، وحدس حسي محض يهيء لنا حدوس الأشياء المفصلة، وسجن ذاتي نتقوقع فيه مادام الوعي فينا سارياً.

أما الشكل الثاني للقبليات الصورية فيعبّر عن الإطار العام لجهاز الحس الصوري الذي يتم به تشكيل الصور المدركة بهيئة معينة دون أخرى، سواء تمّ تشكيل هذه الصور ابتداءً عبر المعطيات الحسية المتفرقة، أو بعد تجميعها وتشكيلها وفق صورة شخصية واحدة.

إن في الرؤية الحسية المباشرة يحصل ما نسميه (الحدس الصوري)، وهو قبلي وبعدي، كحدس الوجود والواقع الموضوعي العام والمكان والزمان، ومثل ذلك صور الحس الخارجي. فهذه الرؤية تفرض نفسها علينا من دون تفكير، فهي تعبّر عن اتحاد مباشر بين الذات والوجود من دون حجاب، أو هي رؤية مرآتية متحدة، فالواقع الموضوعي مثلاً مشهود لدينا في مرآة المكان الثلاثية الأبعاد. لذلك تشكل هذه الرؤية المرآتية المتحدة حدساً صورياً في قبال ما نسميه (الحدس التصديقي) الناشئ ذاتياً وتلقائياً بعد الملاحظة أو التفكير، كحدس الرياضيات ومبدأ السببية العامة وغيرهما من الحدوس التي قد تكون قبلية أو بعدية كما في الحدوس العلمية.

على أن القضية المعرفية الواحدة تنطوي على جانبين متحدين ومختلفين، فالأول منهما معرفي بحت، أما الآخر فهو موضوعي إذ يتوقف على طبيعة الموضوع المدرك. فكل قضية معرفية يتداخل فيها هذان الجانبان، أحدهما يعبّر عن المفهوم المعرفي الإبستيمي الصرف، وهو مفهوم منطوٍ على ذاته ومعلّق لا يشير - في حد ذاته - إلى شيء ما، فيما يشير الآخر إلى الموضوع المدرك تبعاً للإعتقاد بأن لهذه المعرفة نوعاً من المصداقية دون أوهام أو أضغاث أحلام، فهذه المعرفة متجهة لا يرد فيها التوقف والتعليق، حتى وإن تبين فيما بعد أنها خاطئة كاذبة.

ويمثل الجانب الأول الرؤية المباشرة الحضورية لماهية الشيء المقصود فعلاً وجهاً لوجه، أو هو الظاهرة الفينومينولوجية المعلقة بين هلالين كما يعبر عنها الفيلسوف الالماني هوسرل، أو يمثل عين العيان الذوقي كما يعبر عنه العرفاء.

فمن هذه الرؤية المرآتية المباشرة للشيء تبدأ المعرفة والكشف من دون توقف على شيء آخر سوى جهاز الحس الصوري، وهو الجهاز الذي يلتقط الصور وفق خبراتنا الماضية، أي انه يتقبل الصور المتوقعة دون غيرها، فتكون رؤيته للعالم تأويلية.

ومع ان المعرفة الصورية لا تمثل قضايا معينة، إلا انها أساس تكوين القضايا، أو ان عليها تنبني هذه القضايا بالتحول من الحالة الصورية إلى حالة الحكم والتصديق، فتفقد بذلك عيانيتها ومباشرتها لما تتعلق به من حضور ورؤية مباشرة. فهناك جسر للتحول من الرؤية المرآتية المباشرة إلى التصديق، وهو الجسر الذي سبق ان عبّرنا عنه بـ (السببية الاعتقادية). ويمثل أصلاً لكل الاعتقادات والضرورات والأصول المولدة.

2ـ القبليات التصديقية: منضبطة وغير منضبطة

تعتمد القبليات التصديقية على الصور والمعاني التي تجهزها القبليات الأولى (الصورية). وهي تنقسم إلى قسمين: منضبطة وغير منضبطة. ونقصد بالاخيرة انها قبليات ذاتوية (نفسية) لِما تتأثر به الذات بمختلف التأثيرات التكوينية والمكتسبة، أي تلك الناتجة عن العوامل النفسية والفسلجية والجينية والبيئية. فأغلب المعارف البشرية، ومنها الدينية، ليست محصنة من هذه التأثيرات. فبفعلها تتكون الميول النفسية وتمتزج مع القضايا المعرفية بغض النظر عن طبيعتها العلمية. وهذا الامتزاج أو الاتحاد يخفي ـ عادة ـ مظاهر تلك التأثيرات على المعرفة. وهي تتشكل وفق الصيرورة المعرفية ولا تستند الى قواعد محددة.

أما القبليات المنضبطة فتمثل الاساس الذي تُبنى عليه المعرفة بشتى اصنافها، وهو ما يجعلها تتميز عن غير المنضبطة. وتنقسم إلى منطقية محايدة، ومضمونية (غير محايدة). وتعبّر الأولى عن جهاز مركب للإدراك بعضه موظف للكشف عن العالم الخارجي من دون تحديد مسبق، إذ تتصف الممارسة الكشفية بالمنطقية والحياد بإعتبارها آليات، كما هو الحال مع مبدأ الإستقراء وإعتباراته الإحتمالية، فهو معيار كاشف عن الأشياء بلا تحديد سابق، لهذا يعد من المبادئ المنطقية لعدم تضمنه مادة الكشف. في حين تتصف القبليات المضمونية بكونها قضايا تحمل مضامين خاصة دون حياد، وهي تنقسم إلى ما هو مشترك بين الناس كافة مثل مبدأ السببية العامة، وما يخص طوائف منهم مثل القبليات المنظومية، وهي عين ما يسلّم به الباحث بنظام ما أو منهج ما من النُظم والمناهج الفكرية سلفاً. وثمة تقسيمات اخرى للقبليات المنضبطة اشرنا اليها في (علم الطريقة).

أخيراً يمكن تحديد القاعدة العامة التي تعمل على تمييز المعرفة العلمية الدقيقة عن غيرها استناداً الى تأثير تلك القبليات، فـ «كلما كان تأثير القبليات غير المنضبطة كبيراً؛ أصبحت المعرفة غير علمية بالقدر الذي تؤثر فيه هذه القبليات، والعكس بالعكس. كذلك كلما كان تأثير القبليات المشتركة كبيراً كلما ازدادت المعرفة دقة، وعلى العكس؛ كلما ضعف تأثير هذه القبليات كلما تقلصت دقة هذه المعرفة».

(6)

قبليات فهم النص: صورية وتصديقية[6]

يتعامل الذهن مع معنى النص، ومنه النص الديني، بعنوانين؛ أحدهما «تصور المعنى» والآخر «حكم المعنى»، ولكل منهما قبلياته، كالذي يجري مع أصناف المعرفة الاخرى.

اذ تعمل القبليات الصورية للنص على اظهار المعنى في الذهن على شاكلة ما يحدث في حالة إدراك الأشياء الخارجية، ونسميه بالظهور المعنوي للنص، وهو ظهور ذاتي غير متوقف على الإرادة التصورية للذهن، وإن كان بامكان هذه الإرادة ان تدرّب نفسها لإحضار معاني صورية جديدة كالذي يحصل في حالة إدراك الواقع والتدرب على رؤيته رؤية جديدة مختلفة. في حين إن وظيفة القبليات التصديقية هي الحكم الذي من أبرز مصاديقه الفهم والقراءة، إذ تعتمد على ما يتحقق من الظهور المعنوي للنص. ويمتاز الحكم في هذه الوظيفة بأنه متوقف على الإرادة التصورية للذهن خلافاً لما يجري في ذلك الظهور.

ومن حيث الآلية يتوقف الظهور المعنوي للنص (ن ع) على كل من القبليات الصورية (ق ص) والنص كما هو في ذاته والذي نعبّر عنه بالنص المجهول (ن). وبحسب التعبير الرياضي فإن:

القبليات الصورية + النص المجهول ← الظهور المعنوي

ق ص + ن ← ن ع

أما الفهم (ف) أو القراءة فإنه يعتمد على هذه النتيجة المتمثلة بالظهور المعنوي للنص (ن ع) مضافاً إلى القبليات التصديقية والتي نرمز لها بـ (ق ت). وبحسب التعبير الرياضي المجمل فان:

---

[6] نفس ما ورد في الهامش السابق.

القبليات التصديقية + الظهور المعنوي ← الفهم

ق ت + ن ع ← ف

لكن الفهم (ف) أو القراءة هو إما إشارة (ش) أو إيضاح للإشارة (ض) كما سيتبين لاحقاً، لذا فبحسب التعبير الرياضي فإن الإشارة تتحدد كالتالي:

قبليات الإشارة + الظهور المعنوي ← الإشارة

ق ت ش + ن ع ← ش

أما الإيضاح (ض) فإنه يزيد على علاقة الإشارة السابقة بقبليات جديدة هي القبليات الإيضاحية أو التفسيرية، وبالتالي فالعلاقة الإيضاحية تكون كما يلي:

قبليات الإشارة + قبليات الإيضاح + الظهور المعنوي ← الإيضاح

ق ت ش + ق ت ض + ن ع ← ض

وإذا كان هناك نوع من الاندماج أو الاتحاد بين الإشارة والإيضاح كما يحصل احياناً؛ فإن قبلياتهما تكون غير متمايزة، الأمر الذي تنطبق عليه العلاقة الرياضية التالية:

2 (القبليات التصديقية) + الظهور المعنوي ← الإيضاح

2ق ت + ن ع ← ض

(7)

ما هو قبلي هنا بعدي هناك[7]

نقصد بالقبليات المعرفية ما هي أعم من مفهوم (القضايا القبلية) الوارد ذكرها في المباحث الفلسفية. فعادة ما يُقصد بالمفهوم الأخير هو كل معرفة عقلية سابقة للحس والتجربة. أما المعنى الذي نريده من المصطلح المشار اليه فهو كل معرفة تسبق دراسة الموضوع المطروح، سواء كانت معرفة حسية أو عقلية أو غيرها. فمثلاً إذا كانت القضايا الحسية تعتبر من البعديات لدى التفكير الفلسفي أو العقلي بإطلاق؛ فإنها تعتبر في الوقت ذاته من القبليات المعرفية لدى قراءة النص الديني وفهمه. ويمكن حصول العكس، وهو ان البعديات في الفهم الديني وقراءة النص قد تصبح من القبليات في المعرفة المتعلقة بالأمور الخارجية.

وبالتالي قد يكون النشاط الذهني متعاكساً في ممارسته للقبليات مقارنة بالبعديات. فمثلاً يمكن أن يكون الفهم الديني قائماً على القبليات العلمية أو الفلسفية أو غيرها، وقد يحصل العكس أيضاً، كما في حالة تفسير القضايا العلمية والفلسفية إستناداً إلى اسقاطات القبليات الدينية.

ومن حيث العموم إن لقبليات المعرفة أشكالاً من البنى النسبية المتنوعة، فقد تكون القبليات دينية بيانية، أو واقعية إخبارية، أو عقلية صرفة، أو حدسية كشفية. فهذه البنى الأربع هي موضع التعويل المنضبط لدى ممارسة التفكير الذهني في القضايا المطروحة. ويقابلها البعديات، فلكل من القبليات السابقة بعدياتها، وكل منها يتصف بالنسبية، فالقبليات بالنسبة لقضايا معينة قد تكون بعديات بالنسبة لقضايا أخرى مختلفة، والعكس بالعكس.

---

[7] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في علم الطريقة عام 2016.

فالمعارف المستمدة من ذات الموضوع المطروح للبحث والدراسة تتصف بالبعديات، فهي تنتمي إلى ذات الإطار المرجعي للموضوع المبحوث أو المقروء دون أن تستمد من أُطرٍ مرجعية أخرى، لكنها يمكن ان تتخذ دور القبليات بالنسبة لحقول معرفية خارجة عن الإطار المشار إليه.

فمثلاً تعتبر المعارف العقلية الصرفة التي يُستنتج بعضها من البعض الآخر – ضمن مرجعية العقل المجرد ذاته - من البعديات، وفي الوقت ذاته يمكن أن تكون من القبليات عندما تُتخذ كمرجع بالنسبة للحقول المعرفية الأخرى، كالدينية والواقعية والحدسية أو الكشفية. ومن ذلك إنه في الفلسفة التقليدية تتصف قواعد الإمكان الأشرف والصدور وتشاكل المراتب وغيرها بأنها من البعديات بالنسبة للحقل الفلسفي المجرد ذاته، فهي مستنتجة من مبدأ السنخية الذي يمثل الأصل المولد لدى التفكير الفلسفي الوجودي، لكنها في الوقت ذاته تكون من القبليات عند اسقاطها على المعارف الدينية أو الواقعية أو الكشفية. ومثل ذلك إن المعارف الدينية البيانية هي من البعديات ضمن ذات الإطار الديني، لكنها قد تكون من القبليات المسلَّم بها لدى التفكير في تحليل الواقع او العقل أو الحدس الكشفي. وينطبق هذا الحال على معارف الأشكال الأخرى وفق النسبية المشار إليها. فالمعارف الواقعية أو الحدسية، قد تكون من البعديات عندما يتم التعامل معها ضمن ذات الحقل الذي يخصها، لكنها يمكن أن تكون من القبليات بالنسبة للتفكير في قضايا الحقول الأخرى.

إذاً.. فما هو بعدي هنا قبلي هناك، وكذا العكس. وإذا ما كان القبلي يؤثر في البعدي، فإن العكس صحيح أيضاً، حيث يمكن للبعدي أن يؤثر في القبلي ويعمل على تغييره طالما أنه غير مستقر أو ثابت بذاته.

ومبدئياً قد تكون القضية المطروحة على بساط البحث مصنفة ضمن القضايا الدينية، ومع هذا تساهم في فهمها قبليات عائدة إلى البنى الواقعية والعقلية والحدسية الكشفية، اجتماعاً وانفراداً. كما قد تكون القضية

واقعية، ورغم ذلك تخضع لقبليات الفهم الديني أو التفكير العقلي أو الحدسي. وقد تكون القضية عقلية، لكنها تخضع لحكم القبليات الدينية أو الواقعية أو الحدسية الكشفية. ومثل ذلك قد تكون القضية المطروحة حدسية كشفية، لكن تفسيرها يخضع لقبليات البنى الثلاث الأخرى (الدينية أو الواقعية أو العقلية).

كما أن بعديات أي شكل من البنى الأربع الآنفة الذكر قد تؤثر على قبليات غيرها. فالبعديات الدينية، وهي المستنتجة بالفهم البياني من النص اللغوي الديني، قد تساهم في تغيير جملة من قبليات الأشكال الثلاثة الأخرى، وكذا هو الحال مع البعديات الواقعية والعقلية والحدسية الكشفية. فلكل منها بعدياتها الخاصة التي قد تعمل على تغيير بعض من قبليات البنى الأخرى غير المستقرة. مما يعني انه مثلما قد يتأثر الباحثون في القضايا الدينية بالقبليات الواقعية والعقلية والحدسية الكشفية عند ممارسة الفهم الديني، فانهم قد يسقطون - في الوقت ذاته - بعدياتهم الدينية إلى الدرجة التي يغيرون بها قبلياتهم المتعلقة بالبنى الثلاث الآنفة الذكر. وعلى نفس المنوال يتصف حال الباحثين في القضايا الأخرى (الواقعية أو العقلية أو الحدسية).

وما نخلص إليه هو أن القبليات لا تنحصر في القضايا العقلية الصرفة، خلاف الحال الذي أكد عليه الفلاسفة لدى أبحاثهم الإبستمولوجية إزاء فلسفة الوجود العام، كالذي تحدّث عنه عمانوئيل كانت ضمن منطقه الترسندالي (transcendental). ولهم في ذلك ما يبرر فعلهم ضمن حقل التفكير الفلسفي أو الذهني بإطلاق. لكننا عندما نوسع من طبيعة القضايا ونأخذ بعين الإعتبار تداخلاتها المختلفة، إذ بعضها يتصف بالعقلية فيما يتصف البعض الآخر بمصادر لا تمتّ إلى العقل الصرف بصلة، فإنه في هذه الحالة لا يمكننا ان نعوّل على المنطق الترسندالي الذي جاء به الفلاسفة في نعتهم للقبليات وما يقابلها من بعديات. فالنسبية في التفكير ظاهرة لا مراء فيها، وان واقع الذهن البشري يتخذ من العلاقة بين

القبليات والبعديات مصادر بعضها يؤثر في البعض الآخر، لا أقلّ من أن نظريات الفيزياء المعاصرة قد أخذت على عاتقها هدم الجدار المحصن للقبليات ـ كما بناه الفلاسفة بمنطقهم المتعالي ـ ببعديات تجاربهم غير المألوفة للعقل والوجدان العام.

ومن الضروري أن نميز – هنا ـ بين الوصف والتقويم عند معالجة القبليات، فمن حيث الوصف ندرك ما عليه حال الباحثين ومواقفهم المختلفة إزاء القبليات المسلّم بها، وقد لا نوافقهم عليها من حيث التقويم.

مع ذلك فإن ما يهمنا عندما نعالج أنماط التفكير المعرفي هو الإقرار الوصفي بوجود حالات نسبية للقبليات، فما هو قبلي هنا بعدي هناك، وما هو بعدي هنا قبلي هناك، مع الإعتراف بوجود قبليات مطلقة لا تخضع لمثل هذه النسبية.

(8)

ما يضاف إلى أوهام بيكون! [8]

سبق للفيلسوف التجريبي فرانسيس بيكون ان طرح في كتابه (الاورغانون الجديد) تصنيفاً رباعياً للأوهام او الاصنام البشرية هي: صنم القبيلة أو الجنس البشري، وصنم الكهف، وصنم السوق أو اللغة، وصنم المسرح.

ويقصد بصنم القبيلة انه الأوهام التي يشترك فيها البشر كافة، حيث تفرض الميول الذاتية على الأشياء قبل القيام بمحاولات التجربة والإختبار. وبصنم الكهف انه أوهام الفرد الناتجة عن اتباعه للبيئة والثقافة والعادات والظروف الخاصة. وبصنم السوق انه الأوهام اللغوية التي تسبب الخلط والمغالطات وتوقع الناس في مجادلات لا حصر لها. وبصنم المسرح انه الأوهام الناتجة عن النظريات والمعتقدات الخرافية.

هذه هي أصنام بيكون الأربعة، ونعتقد انها تندرج ضمن الأوهام التصديقية، فيما أضفنا اليها نوعاً جديداً سميناه الأوهام الصورية. بل واعتبرنا ان أصل الأوهام يعود إلى جهاز الحس الصوري المركب فينا، ومن ثم أعدنا صياغة لوحة الأوهام كما يلي:

أ ـ أوهام صورية، وهي على صنفين:

1- أوهام ثابتة أو أولية، وهي التي نتعرّف من خلالها على الأشياء الحسية مباشرة، وتعبّر عن الامتزاج بين الطبيعة الذهنية للإنسان والأشياء المدركة. وتتصف بأنها مشتركة بين البشر كافة.

---

[8] تم نشر هذا الموضوع في علم الطريقة. وقبله في موقع فلسفة العلم والفهم بعنوان: أوهام بيكون والاضافة الجديدة، تاريخ النشر: 19-4-2014. انظر:
https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=99

2- أوهام طارئة خلّاقة، وهي غير متأصلة مثلما هي الحال لدى الأولى، كما تتصف بأنها غارقة في الوهم الخلّاق والتأثير الذاتي خلافاً لما قبلها، وتحدث لأسباب طارئة كثيرة. ويتحقق ظهورها أول الأمر لدى الأطفال الصغار عندما يتخيلون وجود أشياء لا يدل عليها الحال. وبالتالي تتصف بأنها أحد مصادر أوهام الكهف التصديقية.

ب ـ أوهام تصديقية، وهي ذاتها التي طرحها بيكون.

(9)
السوي واللاسوي في تحليل نظرية الاحتمال[9]

تضمّن كتاب (الاستقراء والمنطق الذاتي) قسماً مستقلاً بثلاثة فصول حول تفسير منطق الاحتمال، تناول الأول منها نظريات الفلاسفة الغربيين، وتعلّق الثاني باطروحة المفكر محمد باقر الصدر، أما الثالث فاختصّ بما قدمناه من رؤية جديدة حول الموضوع بعد ان استوفينا نقد النظريات الاخرى خلال الفصلين السابقين.

وكان الشيء المشترك في ضعف هذه النظريات هو اهمالها أحد أقسام الاحتمال الرئيسية، فلم تضع يدها على تحديده ونشأته وعلاقته بتبرير سائر أنواع الاحتمال. فبحسب رأينا تنقسم الاحتمالات إلى قسمين أساسيين تُشتق منهما سائر الأنواع الأخرى، أطلقنا على أحدهما الاحتمال السوي، وعلى الآخر غير السوي. وهذا الأخير هو حجر الزاوية الذي تتأسس عليه وظائف الإحتمالات (البعدية) الأخرى، أو أنه الأساس في نشأة الإحتمال السوي للقضايا الخارجية، كما انه الأساس الذي يمكن به تبرير الدليل الاستقرائي في سيره المعرفي لإثبات الأشياء وتفسيرها. ولا ينفع في ذلك الاحتمال الصدري (في العلم الإجمالي) ولا غيره من الاحتمالات التي راهن عليها الفلاسفة الغربيون المختصون بهذا الشأن.

وقد ميزنا بين الاحتمالين السوي وغير السوي، فاذا كان الاول ينشأ عند عدم تمييز الحالات بعضها عن البعض الآخر كما في حالة عملة النقد المتماثلة الوجهين، فان الآخر ينشأ على العكس من ذلك عند عدم وجود تماثل أو انتظام بين الحالات الممكنة للحدوث، ويبرره مبدأ التمييز أو اختلاف الحالات وعدم تماثلها. فهو احتمال يعبّر عن وجود قرائن تختلف في قوتها الاحتمالية إزاء احتمال حادثة ما يراد إثباتها أو تفسيرها.

---

[9] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب الاستقراء والمنطق الذاتي عام 2005.

كما كشفنا عن ان هذا النوع من الاحتمال لا يخضع للحساب الكمي خلافاً للأول. لذلك اخضعناه الى نوع من التقدير المتسامح به. وتنبع اهميته في تأسيسه لصنف اخر للاحتمال اوسمناه بالاحتمال التفسيري (الاستقرائي)، ويمثل الرابط الوحيد بين الاحتمالين السوي وغير السوي، وعنه تتكون الاحتمالات البعدية.

وبذلك فان جميع انواع الاحتمال تتأسس إما على الاحتمال السوي أو غير السوي، لكن تأسيسها يفترض وجود نسبة رياضية بين عدد الحالات الملائمة والحالات الممكنة الكلية، فبدون هذه النسبة لا يمكن اشتقاق أي نوع فرعي. ونطلق على هذه النسبة بالاحتمال الرياضي والذي يشكّل حلقة الوصل التي يتم بها تأسيس الإحتمالات المشتقة.

فالإحتمال الرياضي هو النسبة المقدرة بين عدد الحالات الملائمة للحادثة والحالات الممكنة الكلية، بغض النظر عما تكون عليه هذه الحالات من تساو أو غير تساو. أي ان هذه النسبة تفترض سلفاً وجود الإحتمال، لذا فإنها تعتمد على القسمين السابقين من الإحتمال. كما ان النسبة بهذا الشكل هي نسبة رياضية ثابتة بالقدر الذي يتحدد فيها عدد كلا المجموعتين من الحالات. وهي وفقاً لهذه الحالة غير المشروطة تتحدث عن فرد افتراضي ليس له علاقة بالواقع الموضوعي للحادثة. إلا ان عليها تعتمد سائر الإحتمالات المشتقة الأخرى، تبعاً للشروط التي تخص تلك الحالات.

***

هكذا تكون لدينا ثلاثة اصناف للاحتمال هي السوي وغير السوي والرياضي، وان منها تشتق خمسة انواع للاحتمال هي: المنطقي والحدي والقبلي والتقديري والتفسيري.

وقد عرّفنا كل واحد منها بما يختلف عن الانواع الاخرى، واهمها الاحتمال التفسيري، حيث ينشأ حول فرض معين يراد التحقق منه استناداً إلى وجود عدد من القرائن المختلفة التي تبرر القيم الاحتمالية غير السوية. وكثيراً ما يستخدم هذا النوع من الاحتمال في الفروض والنظريات العلمية، وكذا في إثبات الأشياء وتعليلها، وهو يتأثر بما

يقابله من نظائر للفروض المنافسة. وتعود اهميته إلى كونه يمثل العنصر الأساس الذي بوسعه ان يحقق بناء الدليل الاستقرائي لإثبات القضايا الخاصة بشكل لا تصدق عليه الشبهات المألوفة الواردة بحق التعميمات الاستقرائية. فهذا الدليل قائم على مورد للاحتمال لا يقبل العد الحسابي، طبقاً للاختلاف النوعي للقرائن التي تبرر عدم التسوية الاحتمالية.

مع هذا فان عدم هذه التسوية لا يمنع من بلوغ مرحلة القطع واليقين. فطالما يوجد تعاظم وتنمية في الكيفية الاحتمالية طبقاً لزيادة القرائن المختلفة الدالة على الفرض؛ فإن ذلك يهيء الوصول إلى تلك المرحلة عندما لا نحتاج فيه إلى قرائن جديدة إضافية.

وعموماً كشفنا عن ان بالاحتمال التفسيري يتم إثبات الأشياء وتماثلاتها وبالتالي يتحقق تبرير العمل بالاحتمال السوي، وان هذا الاحتمال (التفسيري) قائم على وجود الاحتمال غير السوي الذي تبرره اختلاف القرائن، مما يعني ان التماثل يستدل عليه بهذا الاختلاف. فالاختلاف هو أساس إثبات التماثل لا العكس.

(10)
كيف يبنى الدليل الاستقرائي؟[10]

إن الاطروحات التي توسلت بنظرية الاحتمال لتفسير بناء الدليل الاستقرائي قد استندت الى الاحتمال الرياضي السوي كما حددناه في دراسة سابقة، وهي من هذه الناحية لم تنجح في تفسير بناء هذا الدليل. وينطبق هذا الحكم على نظريات الفكر الغربي، مثلما ينطبق على نظرية الصدر في العلم الاجمالي.

ومن حيث التفصيل يعتمد الدليل الاستقرائي على اكتشاف التماثل ليطبق عليه (الإحتمالات السوية)، كما يفترض أن يكون التماثل قائماً بين التجارب ليُطبق عليها الحساب الإحتمالي (الكمي). لكن يلاحظ ان التماثل لا يمكن اكتشافه وإثباته إلا من خلال (الإحتمالات غير السوية) للقرائن المتباينة، كما ان التجارب التي ينمو فيها الدليل الاستقرائي هي تجارب مختلفة ليس بوسعها ان تحقق العد الإحتمالي القائم على (الإحتمالات السوية)، فهي ليست متماثلة كي يمكن أن توزع عليها الحصص الإحتمالية بشكل متساوٍ. وعليه يصبح الدليل الاستقرائي قائماً على (الإحتمالات غير السوية).

ولايضاح ذلك نفترض ان احساسنا نقل لنا صورة ذهنية عن كرة تبدو أمامنا لكن نشك في وجودها، ففي هذه الحالة علينا ان نتوسط بعدد من القرائن المختلفة لنثبت فيما لو كانت هذه الكرة حقيقية أو وهمية، وكذا فيما إذا كانت بالفعل عبارة عن كرة أو أنها شيء آخر. ومع انه بسبب تضخم الخبرات التي نمارسها في التعامل مع الأشياء الخارجية سوف لا نحتاج عادة إلى الإختبار أو المزيد منه، لكن نفترض كما لو كنا نمارس عملاً إستدلالياً أولياً، مثلما هو الجاري في الممارسات الإستدلالية للعلوم الطبيعية. لهذا فحيث ان من المحتمل ان يكون ما نراه عبارة عن وهم من الاوهام، كان لا بد من مزاولة قرينة أخرى،

---

[10] نفس ما ورد في الهامش السابق.

كإن نتحرك إلى زاوية أخرى وننظر من خلالها إن كنا سنرى شيئاً ما كالسابق، وكذلك نذهب لنتلمس الشيء الذي نراه، إذ لو كان وهماً بصرياً لكان من المستبعد ان نتحسس بلمسه، لذا فهذا الاحساس يزيد الظن بأن هناك شيئاً خارجياً يحمل صفات تبدو أنها دالة على الكرة، ولأجل التأكد أكثر يمكننا ان نقوم بضرب ودحرجة ما لمسناه، كما يمكننا ان نأتي بآخرين ليخبرونا عما يرونه ويلمسونه من شيء، وكذا يمكننا ان نأخذ له صوراً فوتوغرافية تبين حقيقة وجوده ومعالمه.. الخ.

هكذا ان أغلب ما فعلناه من إستدلال استقرائي على وجود الكرة إنما كان بفعل القرائن المختلفة من الناحية النوعية، ولولا هذه القرائن ما قام للدليل الاستقرائي قائمة. وحينما نفعل نفس الشاكلة من الإستدلال الناجح على وجود كرة أخرى؛ إنما يعني اننا نحتفظ بصورتين ذهنيتين متماثلتين لهما وجود حقيقي، لذلك فانهما متماثلان. فالتماثل الصوري يدرك مباشرة، في حين أن التماثل الوجودي وإن قام على التماثل الصوري إلا انه لا يكفي من غير الإستدلال على وجود كل فرد عبر الاستقراء التباييني. وان هذا الاستقراء هو أساس قيام الاستقراء التماثلي. فالتماثل مستدل عليه بالتباين، وان التباين من حيث الأساس يدرك مباشرة بالاحساس، كإدراكنا البصري للصورة الذهنية للكرة مقارنة بإدراكنا اللمسي لها، حيث كلاهما مدركان مباشرة مع انهما يعدان قرينتين مختلفتين يعملان على تقوية الإحتمال وتنميته. لهذا كان التباين لا التماثل هو الأساس في الإستدلال الاستقرائي دون ان يحتاج - من حيث الأصل - إلى ما يدل عليه بإعتباره من المدركات المباشرة.

(11)
نظرية عجز المادة الأصلية في حل معضلة الشر[11]

ما زال الشر يمثل لدى الكثيرين صخرة الإلحاد التي تتحطم عليها رؤوس الإيمان. ويقابلهم في ذلك المؤمنون حيث يعتبرون النظام الكوني الدقيق صخرة تتحطم عليها رؤوس الإلحاد. وحقيقة ان كلاً منهما يواجه شبهة كبيرة يعجز عن تفسيرها. فالمؤمن يواجه معضلة الشر من دون جواب مقنع، فيما يواجه الملحد معضلة النظام الكوني والحيوي الدقيق من دون جواب مقنع هو الآخر. والنتائج المترتبة على كل منهما متعارضة، حيث ان المؤمن يرى ان من السهل الاقتناع بوجود الإله بفضل النظام الدقيق في الكون والحياة، فيما يرى الملحد ان ظاهرة الشر لا تدع مجالاً للاعتقاد بوجود مثل هذا الإله.

لكن من خلال معضلة الشر يمكن صياغة حجة منطقية لصالح الايمان لا الالحاد، وفق قياس الخلف كالتالي:

1- ليس في الوجود إله قط..

2- الفوضى هي السائدة دون النظام..

3- من لوازم الفوضى سيادة الشر في الحياة على فرض وجودها..

هذا هو الدليل المنطقي لنفي وجود الإله من خلال ظاهرة الشر. لكن من حيث الواقع فإن الشر والفوضى ليسا سائدين. وهو ما يعني نسف المقدمات السابقة، أو جعلها تنقلب إلى أضدادها وفق قياس الخلف، ومن ثم فالإله موجود.

مع هذا فمعضلة الشر حقيقية، وعادة ما تستغل في نفي العناية الوجودية تماماً، لا سيما فيما يتعلق بالشر الصادم. لكن ترد من حيث المبدأ أربعة افتراضات مختلفة حول أهمية هذا الشر وعلاقته بالنظام الحياتي والانساني لدى المؤمن، وذلك كالتالي:

---

[11] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب صخرة الايمان، وقبله في موقع فلسفة العلم والفهم بعنوان: فلسفة الشر ونظرية عجز المادة الاصلية، تاريخ النشر: 11-1-2016. انظر:
https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=112

1- ليس للشر الصادم أي ارتباط لزومي ضمن علاقات النظام الحياتي والانساني.
2- للشر الصادم الشخصي فضلاً عن النوعي أهمية لا غنى عنها وفق عناية هذا النظام.
3- للشر الصادم النوعي بالخصوص أهمية ضمن عناية النظام المشار اليه.
4- إن الشر الصادم هو من مقتضيات الارتباط الحياتي والانساني وفق علاقات السببية الضرورية دون ان يشكل في حد ذاته شيئاً من عناية النظام الحياتي. وهو بهذا المعنى يصبح شراً لا بد منه، باعتبار ان ازالته تعني تغيير النظام الحياتي الى تشكيلة أخرى مختلفة.

هذه أربعة افتراضات نطرحها لمعالجة الشر الصادم. ونعتبر التنافس الحقيقي حاصلاً بين الافتراضين الثالث والرابع. فالافتراض الرابع هو الحد الأدنى للقبول، حيث الاكتفاء بأن ما يحصل من شر صادم هو من اللوازم الحتمية الناتجة عن علاقات السببية وتداخلاتها من دون أن يكون لها فائدة قوية في حد ذاتها.

في حين ان الافتراض الثالث يقتضي الرابع من دون عكس، لذا يحتاج الى مزيد من الدليل. فوفقاً للثالث ان للشر المروع عناية تلازمه من الناحية النوعية، كما له عناية متعلقة ببعض حالات هذا الصنف من الشر الشخصي، رغم أننا لا ندرك هذه العناية لحد الآن، وقد يأتي اليوم الذي تتجلى فيه صحة هذه الفرضية، على شاكلة معرفتنا للكثير من الوظائف الحيوية التي كنّا في يوم من الأيام نحسبها عديمة الفائدة والغرض، كما في الزائدة الدودية والعصعص والجينات الخردة وما اليها.

وفي معضلة الشر عادة ما يرد الاشكال المتردد حول قدرة الإله وخيره، فهو إما ان يكون عاجزاً عن ان يفعل شيئاً ازاء الشرور الصادمة، أو انه ليس بخيّر، أو على الأقل انه ليس بعالِم بما يجري في خلقه.

لكن ما نلاحظه هو أن معضلة الشر لم تُعالج كقضية لها علاقة تحليلية بافتراضات كيفية ما جرى من خلق من حيث المبدأ. وبالتالي يمكن تحديد الافتراضات الممكنة بهذا الصدد كالتالي:

1- أن يعود مصدر الخلق إلى منفعل من دون وجود فاعل مستقل.

2- أن يعود مصدر الخلق إلى فاعل تام من دون وجود منفعل مستقل.

3- أن يعود مصدر الخلق إلى فاعل قاصر رغم عدم وجود منفعل مستقل.

4- أن يعود مصدر الخلق إلى فاعل قاصر مع وجود منفعل مستقل.

5- أن يعود مصدر الخلق إلى فاعل تام مع قصور في المنفعل المستقل.

هذه خمسة افتراضات رجّحنا منها الافتراض الاخير، حيث اعتبرنا مصدر القصور عائداً الى المادة المستقلة، وبسببها جرى الخلق المتطور المستلزم للشر. أي اننا نعترف بوجود شيء منفصل أو مادة أصلية مستقلة هي ما جرى عليها الخلق، لكن قابليتها محدودة. فرغم كمال الصفات الإلهية من العلم والقدرة والخير؛ فإن ما تمخض عن صنعه كان متأثراً بوجود هذا القيد من المادة القاصرة. فالثغرة الواردة في الشر لا تعود إلى نقص في الصفات الإلهية، بل إلى عجز المادة الأصلية التي تم صنع الخلق منها.

ونقصد بهذه المادة انها ابسط مشترك وجودي في الكون وان لم يكتشف علمياً بعد. فعلى ضوء هذه النظرية ان بالامكان تفسير علة وجود الشر، ومثل ذلك علة تطور العالم واستحالة ان يتحقق الخلق دفعة واحدة. فكل ذلك يعود إلى طبيعة المادة الأصلية التي يُجرى عليها التخليق والتطوير ضمن حدود ما تسمح به. فرغم ان قدرة الخالق وإرادته حقيقية، لكنها لا تتعدى طبيعة المادة التي تتشكل منها مظاهر الكون والحياة والتطور.

ومن حيث المبدأ لا بد من تكامل العلاقة بين قدرة الفاعل وقابلية المفعول. فأي نقص أو خلل في أحدهما سوف يفضي إلى عدم اعطاء النتائج المطلوبة.

وتعتمد قابلية المفعول على كل من وجود المادة وكفايتها ومناسبتها، إضافة إلى اتخاذها شكلاً محدداً من الترتيب والنظام. وبالتالي فثمة ثلاثة عناصر تتكامل في الصنع والخلق، وهي كالتالي:

1- قدرة الفاعل.

2- المادة المناسبة بتمامها.

3- ترتيب المادة وتنظيمها وفق أشكال محددة دون غيرها.

ويعتبر تكامل هذه العناصر ضرورياً في الصنع والخلق، وبدون اجتماعها لا تسفر النتائج عن شيء. فلو لم تتوفر قدرة الفاعل لما كان لقابلية المادة ان تنتج شيئاً مطلوباً. كما لو توفرت هذه القدرة، لكن من دون مادة تامة ومناسبة، لما تمكّن القادر على فعل شيء. كذلك فيما لو توفرت قدرة الفاعل مع وجود المادة المناسبة بتمامها، فذلك لا يكفي دون ان يجري الفاعل خطواته ضمن ترتيب محدد للمادة وفقاً لقابليتها.

لذا فثمة استحالة ذاتية لكل ما يتجاوز طبيعة هذه المادة، مثلما هناك استحالة ذاتية تتعلق بخلقها من العدم المحض.

ولسنا نتحدث – هنا - عن أزلية حدوث العالم أو ابتدائه، وانما نتحدث عن المادة الأصلية فحسب، فخلق هذه المادة أو عدم خلقها لا يمنع كلا الفرضين السابقين. إذ بضرب الفروض مع بعضها ينتج لدينا أربعة لا غير، وكل واحد منها قائم في حد ذاته بغض النظر عن ترجيح بعضها على حساب البعض الاخر. فالترجيح لا يمنع الفرض.. وهي كالتالي:

1- المادة الأصلية مخلوقة مع أزلية الحدوث.

2- المادة الأصلية مخلوقة مع ابتداء الحدوث.

3- المادة الأصلية غير مخلوقة مع أزلية الحدوث.

4- المادة الأصلية غير مخلوقة مع ابتداء الحدوث.

ونظرة دقيقة لهذه الفروض تجعلنا ندرك بأن الثلاثة الاولى منها معقولة بغض النظر عن مدى ترجيحنا القبلي لبعضها على البعض الآخر. ويبقى الفرض الأخير، فقد يوحي بأنه غير متسق، فهو يعني ان المادة موجودة ومعطلة إلى حين ابتداء خلق العالم. لكن هذا الحال يصدق على مجمل خلقه ابتداء، فهو يعني التعطيل الإلهي إلى حين بدء هذا الخلق؛ بغض النظر ان كانت المادة مخلوقة أو مستقلة غير مخلوقة، طالما افترضنا وجود القدرة التامة على ايجاد العالم.

وكما قلنا يترتب على قضية المادة الأصلية الخلاف المتعلق حول طبيعة القوانين الكونية والتطور ومشكلة الشر الوجودي. فلو كانت المادة غير مخلوقة لكان كل ما ذكرناه من طبيعة الخلق والتطور ومشكلة الشر؛ لا علاقة له بالقدرة الإلهية بقدر ما له علاقة بامكانات المادة الأصلية غير المخلوقة، ولكان حال الاستحالة في تجاوز امكانات هذه المادة كحال الاستحالة المنطقية، وهي انها ليست نابعة عن عجز القدرة الإلهية، بل متعلقة بقصور المادة وضعف امكاناتها.

فالتطور الكوني وطبيعة القوانين ومشكلة الشر كلها مناطة بالمادة المشتركة. فلو ان هذه المادة مخلوقة لما كانت هناك استحالة تتعلق بالخلق دفعة واحدة من دون تدرج وتطور، ومثل ذلك فإنه لا توجد هناك استحالة تتعلق بازالة الشر ابتداءاً. بل على هذا الافتراض تصبح القوانين الطبيعية معتمدة كلياً على الإرادة الإلهية المطلقة كما يراهن على ذلك المتكلمون من أمثال الأشاعرة وغيرهم.

ولهذه العلة لا يمكن ان يتحقق ما افترضه العالم المخضرم عمر الخيّام (1131-1048م) كما نسب اليه قوله: ‹‹لو كانت لي سلطة على الكون مثل الله لأفنيت هذا الكون من جذوره ولخلقت كوناً جديداً يصل فيه كل شيء وبحرية تامة إلى مرامه››.

أما لو كانت المادة غير مخلوقة، فسيعني ذلك انها الشيء الذي يجري عليه الخلق والتكوين ضمن الحد الذي تسمح به طبيعتها، ومن ذلك ما تسمح به بعض قوانينها الطبيعية في الشرط المادي للتغير السببي. كذلك كان لا بد من التدرج والتطور، ويصبح وجود الشر

ضرورياً خلال هذه العملية رغم عرضيته القابلة للزوال عند الاكتمال الوجودي. فالشر مرتهن بعملية التطور الموجهة، مثلما ان زواله خاضع لها حتى التكامل. وتشهد على ذلك التطورات غير المنقطعة للواقع الكوني والحياتي والعقلي، بل والاجتماعي ايضاً، فنحن البشر نخضع – بقدراتنا وإراداتنا - ضمن المشيئة الإلهية للتطور الخلاق باتجاه الاصلح.

ورغم ان الناحية العقلية لا تساعدنا على ترجيح كفة خلق المادة الأصلية أو عدم خلقها، لكن لو افترضنا بأن المادة الأصلية مخلوقة بالفعل، فحينها سوف يصعب تفسير لماذا تتخذ قوانين الطبيعة شكلاً محدداً للوصول إلى غاياتها من دون تغيير؟ ولو قيل بأن هذه الحالة هي الأفضل والاصلح من بين الطرق الممكنة للوصول إلى الغايات الطبيعية، لأجبنا إنه من الناحية العقلية الصرفة، إن تحقيق الغايات عبر الوسائل الموضوعة يفضي إلى الكثير من الآلام والنكبات والعذاب والاضرار، وكان من الممكن عقلياً تجنب هذه المترتبات السلبية عبر ابدال القوانين بقوانين أخرى، أو الوصول إلى الغايات من دون وسائط طبيعية.

وما نذهب اليه يخالف اعتقاد منطق الاشاعرة في نفي حكمة الله ومراعاته لخلقه، كما يخالف قول نظام الفلسفة والعرفان في جعل الإرادة والقدرة الإلهية مجازيتين. وبالتالي جاء الخيار الثالث جامعاً لأمرين لا يجتمعان لدى غيره، وهما عدم خلق المادة الأصلية، والقدرة الإلهية الشاملة.

هكذا فالاعتراض الذي يرد على الدوام: لماذا لا يمنع الله الشر؟ وما فائدة وجوده ان لم تكن له قدرة على دفعه كلياً؟ يمكن الإجابة عليه وفق تصوراتنا حول قصور المادة الأصلية. ومعلوم انه من الناحية الفيزيائية قد يعتبر العالم أفضل العوالم لثرائه ونظامه الدقيق.. لكن أصل الاشكال يمكن الجواب عليه وفق ما سبق عرضه، وهو ان زوال الشر يأتي على التدريج وفق قوانين التطور الكوني والحياتي والعقلي،

ولا محيص من ذلك استناداً إلى طبيعة المادة الأصلية المشتركة التي يُجرى عليها الخلق والتصنيع والابداع.

(12)
أصالة الوجود الصيروري[12]

لدى المنظومة الفلسفية التقليدية ان الشيء إما ان يكون ماهية أو وجوداً من حيث الأصالة والحقيقة الموضوعية. وان من قال بأصالة الوجود حسِب الماهية إعتبارية ذهنية، ومن قال بأصالة الماهية اعتبر الوجود منتزعاً ذهنياً.

لكن للفظ الوجود التباس شديد في المعاني عند الفلاسفة، إلى درجةٍ اعتبره جماعة انه أظهر الأشياء، وعدّه آخرون انه أخفى الأشياء. ومن حيث الظهور والخفاء قيل فيه ما قيل من الأصالة والإعتبار الذهني.

ويعتبر صدر المتألهين أبرز القائلين بأصالة الوجود، وقد استخدم للأخير معنيين لأغراض توظيفية، رغم ان بينهما اختلافاً وتعارضاً ظاهراً، أحدهما أطلقنا عليه الوجود الفعلي، حيث الوجود هو فعل لا ذات او كينونة، والآخر الوجود الذاتي، حيث الوجود هو ذات او كينونة لا فعل.

ان معنى الوجود الفعلي هو الكون ومرادفاته من الحصول والثبوت والتحقق والتشخص، والذي يدرك بالشهود الحضوري المباشر. وعلاقته بالماهية هو انه يعبّر عن كون الماهية وثبوتها وتحققها وحصولها وصيرورتها، فهذه التسميات مترادفة، وتجعل بين الماهية والوجود نوعاً من الإتحاد الخارجي، حيث يوجد الوجود بذاته، وتتحد بوجوده الماهية، ويصدق عليها انها تكون موجودة به عرضاً.

أما معنى الوجود الذاتي فهو نفس الماهية عند تحققها خارجاً. أي ان الشيء عندما يكون ذهنياً يطلق عليه ماهية، وعندما يكون خارجاً يطلق عليه وجوداً، وبالتالي فإن بين الخارج والذهن نوعاً من المشاكلة للشيء، أي ان بين الماهية والوجود بحسب هذا المعنى شبهاً ومحاكاة،

---

[12] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في مجلة المحجة بعنوان: النظام الوجودي والعلاقة الوجودية، عدد 10، عام 2004، ثم تضمنه كتاب الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية عام 2005.

تكون فيه الماهية في الذهن ظلاً تابعاً وحاكياً لما عليه الوجود في الخارج.

لكن لو إعتبرنا الوجود عين الماهية في الخارج وإن كان في الذهن غيرها، فإن النزاع حول أصالة أي منهما يؤول إلى نزاع لفظي، فالماهية هنا ليست نوعاً ولا جنساً وانما هي تلك الحقيقة ذات الهوية الشخصية المعبر عنها بالذات أو الهوية. فالقائلون بأصالة الماهية وإعتبارية الوجود انما يرون نفي حقيقة الوجود الفعلي المعبر عنه بالكون والثبوت، ولا يريدون نفي الوجود الذاتي المعبر عنه بتشخص الذات.

مع هذا يمكن تقرير ان ما ألفناه من القول بالوجود الذاتي، أو الذات المشخصة، قد يعطي انطباعاً باننا نعد الموضوع الخارجي عبارة عن ذات تتضمن الثبات والسكون، في حين إن الممكنات الحادثة، أو الكائنات الطبيعية، لا تخضع إلى مثل هذا المعيار.

وبالتالي يمكن إعتبار الممكن الحادث ليس مجرد وجود ذاتي بالمعنى المألوف، انما حقيقته تعبّر عن ‹‹وجود صيرورة››. فهو مؤلف من أمرين متلازمين: أحدهما يمكن التعبير عنه بأنه مادة أو شيئية لا يمكن تحديدها بمعزل عن الأمر الآخر. والثاني كون هذا الشيء غير المحدد هو في حالة من الوجود الفعلي المتكرر والمتغير بلا انقطاع، فهو في صيرورة حدوثية يتجدد فيها الوجود الفعلي بشكل دائم لا يقف عند حد.

والمهم في الأمر هو انه بفضل الصيرورة تتحدد ماهية الموضوع الخارجي، وتنشأ الذات، أو ما سميناه الوجود الذاتي، ولولاها ما كان للأشياء ماهية بالمعنى الذي ندركه، أو انه بغير الصيرورة يكون العالم، إن شاء له الوجود، شيئاً آخر غير ما نعهده.

لذا فلسنا أمام عنصرين كالماهية والوجود، بل ثمة عناصر ثلاثة يتضمنها الموضوع الخارجي كما يلي:

الأول: الشيئية الوجودية، وهي قابلة للإدراك بحسب التحليل العقلي. ويمكن التعبير عنها بالمادة والهيولى، فهي الأصل الذي تتوارد عليها

صيرورة التجددات، ولا أقول الصور، إذ ان هذه الأخيرة ناشئة بفعل الأمرين معاً، الشيئية والصيرورة.

الثاني: الصيرورة، وهي عبارة عن تجدد كينونة الشيئية ووجودها بلا انقطاع. ومن الناحية المنطقية ان الصيرورة لا يمكن تصورها من غير ان تكون واردة على تلك الشيئية الوجودية، وليس العكس صحيحاً، إذ للعقل ان يتصور وجود الشيء من غير صيرورة، في حين إن تصور الصيرورة الوجودية من غير شيء هو أمر غير ممكن ولا معقول.

الثالث: الذات، وهي مركبة من الشيئية الوجودية وصيرورتها، ولو ان أحد هذين العنصرين كان مفقوداً لما تمّ للذات ان تكون كما هي عليه، ولحلّ الخراب على العالم المشهود. وبهذا نعرف ان الأصالة ليست للوجود أو الماهية بمعناهما التقليدي، أو ما عبرنا عنهما بالوجود الفعلي والذاتي، وانما هي لما سميناه (الوجود الصيروري).

لكن الوجود الصيروري للكائنات الطبيعية على أنحاء من حيث قابلياتها المفتوحة، وأشدها مرونة تلك التي للإنسان، فهويته لا تتحدد بشخصه وحضوره، انما فيه إمكانات أخرى تجعله ينقلب عما هو عليه صعوداً ونزولاً بلا توقف. لذلك استساغ العديد من المفكرين الغربيين ان يضفوا عليه صفة الوجود دون غيره من الكائنات التي إعتبروها مجرد ماهيات ساكنة، رغم التفاوت الحاصل بين المرونة والثبات لدى هذه الكائنات، لكنها في جميع الأحوال لا تقارن بالإمكانات المفتوحة لدى الإنسان. فهايدجر - مثلاً - يرى ان الإنسان هو وجود مقذوف على الدوام إلى الأمام؛ مستبقاً نفسه وفق الإمكانات الجديدة، لذلك يستعصي على الفهم والإدراك مقارنته بالغير، كما هو واضح مما تعاني منه الدراسات الإنسانية الحديثة.

(13)
السنخية وتحليل نظام الفلسفة والعرفان[13]

لدى تحليلنا لبنية نظام الفلسفة والعرفان وجدنا ان من الممكن ارجاعه الى أساس موحد قادر على انتاج القضايا الاعتقادية لهذا النظام كأصل مولد سميناه «مبدأ السنخية».

ومصطلح السنخية مستخدم لدى الفلاسفة المسلمين كعلاقة خصوصية بين العلة والمعلول، بل وتنطوي هذه العلاقة على جعل المعلول مثالاً للعلة الفاعلة، وهو المعنى الذي اردتُ توسعته لينطبق على العرفان النظري مع عدم اشراط فكرة العلية لأنه لا يتقبلها.

وقد استغرق هذا العمل من التحليل كتاب (النظام الوجودي) مع قسم كبير من (نُظم التراث)، حيث تتبعنا نشأة المبدأ المشار اليه وتطوراته التاريخية والدور الذي لعبه في الربط بين شقي هذا النظام، ثم اعقبنا ذلك بتفصيل العلاقة التي تربطه بمفاصل الرؤية الوجودية وما ترتب عليها من فهمٍ للإشكاليات الدينية.

فبحسب النهج الفلسفي ثمة تقابل مضايف بين الوجود والماهية، فلا وجود من غير ماهية، ولا ماهية من غير وجود، وان هذا الأمر يمكن تقريره من حيث التقابل الحاصل بين الوجود والأعيان الثابتة، حيث حاجة كل منهما للآخر، فلا الوجود يمكنه ان يكون وجوداً بدونها، ولا هي يمكنها ان تكون بدونه. وهذا المعنى من التقابل هو الذي فرض مسألة سريان الوجود وظهور الأعيان بالوجود، ومن ثم القول بوحدة الوجود ووجوب الكل تبعاً لمبدأ السنخية.

كذلك يوجد تبادل في العلاقة الإدراكية بين المبدأ الحق والآخر، فأحدهما يعبّر عن قرينه تعبير صورة المرآة عن مقابلها. وان أصل هذه العلاقة يعود إلى ما يحمله المبدأ الحق من صور الأشياء كلها. فإذا كان المبدأ الحق هو مرآة ترى فيه صور جميع الأشياء، فإن الأشياء

---

[13] تحددت تفاصيل هذا الموضوع لأول مرة في كتاب مدخل الى فهم الاسلام عام 1994، بل ولها شيء من الوجود عند اتمامنا الأولي لمناهج الفكر الاسلامي عام 1988. ثم بعدها اصبحت جزءاً من كتاب نُظم التراث عام 2017.

هي أيضاً تتجلى فيها صورة الحق، وان مشاهدة أحدهما تعني مشاهدة الآخر، وكذا فإن العلم بأحدهما هو في حد ذاته علم بالآخر، وذلك تبعاً للسنخية. وصيغت قاعدتان بهذا الصدد، إحداهما هي ان (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، والأخرى هي ان (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول)، وكلاهما يستمدان مشروعيتهما من مبدأ السنخية. وتبعاً لهما لا بد ان تكون ماهيات الأشياء مع كثرتها موجودة بوجود واحد، والحق يعقلها بعقل واحد هو كون وجوده نفس عاقليته، فهذا الوجود هو بعينه علم بالأشياء التي هي عين ذاته.

كما تم تقرير أن الإدراك يساوق الوجود، فحيث هناك وجود هناك إدراك، والعكس صحيح. لكن حيث ان للوجود مراتب مختلفة ومتفاضلة؛ لذا كان للإدراك مراتب مختلفة ومتفاضلة أيضاً. فالإدراك منبسط بانبساط الوجود، حيث الوجود إدراك، والإدراك وجود. وان هذه العملية الإدراكية من الوجود هي السبب في تنزيل المراتب، وهي السبب في التفاضل بينها، فالتنزيل هو تنزيل إدراكي. ويتخذ التنزيل مراتب هرمية محددة، فيبدأ من الأكمل فالأكمل طبقاً لقاعدة (الإمكان الأشرف)، سواء كان ذلك لدى الفلاسفة أم العرفاء. ولدى الفلاسفة فإن التنزيل يتوقف على ما تحدده قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد). وكل ذلك قائم من حيث التحليل على مبدأ السنخية.

وإن عملية الخلق والتكوين لدى هذه الرؤية (الوجودية) ليست منفصلة ومستقلة عن العشق والتشبه تبعاً لهذا المبدأ. ولدى العرفاء انه لولا الحب والعشق ما تكوّن شيء من الأشياء. فالحب هو علة التكوين، وانه سار في كل شيء من الوجود، وان تكوين الأشياء وحركتها قد فسرت لدى الفلاسفة على نحوين، أحدهما تبعاً لدور العلة الفاعلة التي يتبعها المعلول، والآخر بأنها نتاج تشبه المعلول للعلة وشوقه وإدراكه لها.

القسم الثاني
فكر علمي

(14)
السببية الفيزيائية وظاهرة الانفصال[14]

تختلف وجهة النظر بين الاتجاهين العقلي والحسي حول تفسير علاقة السببية في الطبيعة، فالاول يركز على وجود عنصر ميتافيزيقي يتوسط بين السبب والمسبب، يُطلق عليه (الضرورة)، الامر الذي يقتضي عنصر (التأثير) من دون عكس. في حين يصف الاتجاه الحسي هذه السببية بحالة اقتران مكاني وزماني مضطرد بلا ضرورة ولا تأثير، باعتبارهما غير حسيين.

في حين نرى ان من الممكن الاستدلال على عنصر (التأثير) بالدليل الاستقرائي دون الضرورة. وتبرير هذا الانفصال في الموقف يعود الى ان الفارق الوجودي بينهما هو ان التأثير ليس بشيء كينوني، بل هو فعل يحتاج الى فاعل مؤثر وفق مبدأ السببية العامة، ويمكن الاستدلال على خصوصية هذا المؤثر (غير المحسوس) عبر منطق الاحتمال والدليل الاستقرائي. أما الضرورة فليست بكينونة ولا بفعل، بل هي أمر عدمي اعتباري، فكل ما تعنيه ان الشيء يظل على حاله من الوجود او العدم دون ان تكون له قابلية على التغير مطلقاً، وهي من هذه الناحية العدمية يستعصي الاستدلال عليها.

وبحسب التحليل الفيزيائي نضيف الى ان العلاقة التي تتضمنها السببية الخاصة في الطبيعة وان بدت للمراقب بانها دالة على المعاصرة والضرورة، لكن من الممكن تفكيكها وجعلها تتضمن حادثتين تتصفان بالسبق دون المعاصرة، ومن ثم دون الضرورة والحتمية، وفق الزمن الفيزيائي المايكروي.

وبلا شك ان هذه العملية ليست مجرد تتابع زمني مقترن، كالذي يصوره المذهب التجريبي، بل ثمة نوع من التأثير الحقيقي يبدأ منذ

---

[14] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في موقع فلسفة العلم والفهم بعنوان: السببية والزمن الفيزيائي، تاريخ النشر: 6-5-2015. انظر:
https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=107

اللحظة التي يؤثر فيها السبب على المسبب، او اللحظة التي يتولد فيها المسبب بفعل السبب، وهي لحظة فيزيائية غاية في الضآلة، فهي البداية الاولى للخلق والتأثير دون ان تسبقها بداية ما قبل. وبحسب القياس الفيزيائي المعاصر فان الزمن لا يبتدئ من لحظة متصلة، فوفقاً للتحليل الرياضي ان البدء من هذه اللحظة سيجعل الفترة الزمنية للتأثير تتخذ مدة غير متناهية. والسبب في ذلك هو ان الاتصال الزمني ينطوي على لحظات قابلة للتقسيم رياضياً، وهي إن لم تتوقف عند انقطاع اللحظة فانها تجر الى سلسلة لا متناهية، مما يجعل التأثير مستحيلاً، لذلك كان لا بد من وجود انقطاع في اللحظات خلاف ما نشهده في عالمنا الحسي المعاش. وبالتالي ان الاعتراف بوجود لحظات منفصلة يهيء مدة لبداية التأثير وسعته، فهي تشتمل على حدود ثابتة ونهائية غير قابلة للانقسام.

وينطبق الحال السابق على كل تغير، ومنه التحول المكاني. فلو بدأنا من نقطة الانطلاق ضمن المتصل المكاني فسنحتاج الى مسافة غير متناهية كي نصل الى نقطة اخرى مجاورة، وبالتالي إن لم نفترض كميات منفصلة ومتقطعة للمكان فاننا سنقع في محذور التسلسل المكاني اللامتناهي، ففي المتصل المكاني تنقسم المسافة بين نقطتين متجاورتين قسمة غير متناهية من الناحية الذهنية، وهي المسألة التي كانت تؤرق الفلاسفة القدماء ومن تأثر بهم من الكلاميين.

وتنبسط هذه المشكلة على كل حالة يجري فيها التغير والتأثير. فما لم يتم الانطلاق من وحدة قياسية نهائية التحديد، سواء على صعيد القياس الزمني، او المكاني، او التأثيري، فان مشكلة اللانهايات سوف ترافقنا حيثما اتجهنا. وبالتالي لا بد من اخضاع التحليل الى القياس الفيزيائي، ولو من حيث الاتساق النظري، فنقول لا غنى من ان يكون السبب سابقاً للمسبب بفترة قياسية لا يمكن تعديها، فهي غير قابلة للتقسيم، فعند هذه اللحظة المفترضة يبدأ التأثير ومن بعدها يتضاعف ويتراكم حتى يظهر الاثر جلياً. والحال ذاته ينطبق على كل تغير وانتقال.

عموماً لو عوّلنا على اعتبارات الانفصال كما تثبته قوانين بلانك، ومثلها بعض التصورات المنتمية الى ميكانيكا الكوانتم لاصبحت علاقة السببية الخاصة لا تتضمن الضرورة ولا المعاصرة، فبين السبب والمسبب فترة زمنية قياسية من المحال تعديها، هي زمن بلانك، وحيث ان السبب سابق للمسبب زماناً وفق القياس الفيزيائي، فانه يمكن كسر الاصرة بينهما، فيمكن ان يكون السبب موجوداً دون ان يتاح المجال لظهور المسبب الخاص. فالفترة الزمنية الفاصلة بينهما كفيلة بان تمنع وجود المسبب عند ورود حائل بينهما. لكن بطبيعة الحال فان المسبب لا يسعه ان يستغني عن مطلق السبب، وان كان من الممكن الاستغناء عن سببه الخاص عند إحداث الحائل بينهما. فالانفصال يفضي الى التجويز وعدم الحتمية. لذلك كان الفلاسفة القدماء يؤكدون على حالة الاتصال التام بين العلة والمعلول، فالعلاقة بينهما لا تقبل الانفصال باي شكل من الاشكال، ومن ثم اعتبرت هذه العلاقة ضمن المتضايفات، فحيث توجد علة فهناك معلول يتأخر عنها ذاتاً لا زماناً، وبالعكس، وهو ما يؤمّن لهم الضرورة او الحتمية المفترضة.

على ان التحليل الفيزيائي للسببية الخاصة يجعل العلاقة بين السبب والمسبب تُردّ الى القوانين الاحتمالية دون القوانين الحتمية، فالانفصال بين السبب والمسبب يقتضي هذه الاحتمالية خلافاً للنسق الاتصالي كما يصوره اصحاب الاتجاه العقلي الارسطي. لذلك قيل بان اغلب الفيزيائيين لا ينكرون السببية باطلاق، وانما ينكرون الحتمية التي تتضمنها. فالصراع الفيزيائي هو صراع قائم بين التفكير الحتمي والاحتمالي، مثلما هو صراع بين النظريتين الاتصالية والانفصالية.

(15)
الشمولي والاقتصادي في تحليل مبدأ البساطة[15]

تتحكم في النظرية العلمية مفاهيم كالبساطة والجمال والاقتصاد والإتساق، وعادة ما ترد المفاهيم الاخيرة إلى مبدأ البساطة. لكن هذا المبدأ يعتبر من المفاهيم المربكة المعنى، وقد اختلف في تحديده الفلاسفة والعلماء، كالذي عرضناه في (منهج العلم والفهم الديني)، وهذا ما دعانا الى تحليله فانتهينا الى انه ينطوي على مفهومين يخضعان الى منطق الاقتصاد في التفكير.

فهناك المعنى الشمولي للبساطة، كما هناك المعنى الإقتصادي أو الإختزالي لها. وبحسب المعنى الأول يمكن تفسير العدد الأكبر من الظواهر الطبيعية المختلفة طبقاً لبعض المحاور. فهو بالتالي بديل عن تفسير كل ظاهرة لسببها الخاص، حيث غياب المبدأ أو النظرية التي يمكنها تفسير مثل ذلك العدد من الظواهر. فكما يمكن تفسير الظواهر الكونية بشكل منفصل بعضها عن البعض الآخر تبعاً للأسباب والنظريات المختلفة المتعددة من دون جامع، فإنه يمكن أيضاً ارجاعها إلى سبب أو نظرية واحدة، وعندها قد يترجح الفرض الأخير على الأسباب والنظريات المتعددة وفقاً للدليل الإستقرائي.

فمثلاً تعتبر نظرية أينشتاين أفضل من نظرية نيوتن في تفسير جاذبية المجموعة الشمسية، والسبب هو ان نظرية أينشتاين تتمكن من تفسير الظواهر المختلفة لهذه المجموعة دفعة واحدة بسبب محدد، في حين ان نظرية نيوتن وإن امكنها ان تفسر أغلب ما تفسره النسبية لكنها تحتاج إلى أسباب أخرى اضافية لتفسير ما عجزت عن تفسيره، مثل الشذوذ الحاصل في حركة مدار عطارد، وانعطاف الضوء، وبالتالي فنظرية أينشتاين أبسط من نظرية نيوتن.

---

[15] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب منهج العلم والفهم الديني، وقبل ذلك في موقع فلسفة العلم والفهم بعنوان: العلم ومسألة البساطة، تاريخ النشر: 27-7-2013. انظر:
https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=21

وفي قبال هذا المعنى هناك معنى آخر للبساطة ليس له علاقة بالدليل الإستقرائي ولا بالمعنى الشمولي، ففيه توصف البساطة بأنها تحمل أقل حد ممكن من المقولات والمقدمات الإستدلالية طبقاً لما يعرف بحد اوكام. فالنظرية البسيطة هي تلك التي تكون خالية من الحشو الزائد، فهي تمتلك أقل عدد ممكن من المقولات والمقدمات مقارنة بغيرها، لهذا اطلقنا عليها المعنى الإقتصادي للبساطة.

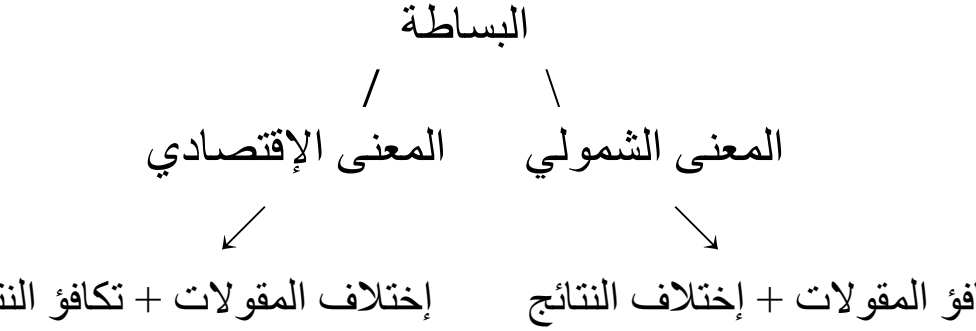
ويمكن التمثيل على هذا النمط من البساطة عبر ما لوحظ من ان قيمة اشعة الفا تتغير لدى المجرات البعيدة عما هو الحال في المجرات القريبة والمختبر. وتُعطى هذه القيمة من خلال النسبة بين مربع شحنة الإلكترون وحاصل ضرب سرعة الضوء في ثابت بلانك، وهذه العناصر الثلاثة تعتبر ثابتة فيزيائياً. وبالتالي عندما يلاحظ ان أشعة ألفا قد تغير شكلها عما هو مألوف لدى المجرات البعيدة والنجوم المتراصة واقراص التنامي في الثقوب السوداء، فاما ان يكون هذا التغير حاصلاً بفعل تغير في الشحنة أو في سرعة الضوء أو في طول بلانك، أو في أكثر من ثابت من هذه الثوابت الثلاثة. وعند التحليل الرياضي لوحظ أنه لو أخذت سرعة الضوء كثابت دون تغير فإن ذلك سيعطي علاقات رياضية مطولة ومعقدة، وبالتالي فبحسب مبدأ البساطة وشفرة اوكام فإن من المعقول إعتبار التغير عائداً لسرعة الضوء دون غيره من الثابتين الآخرين.

ومن حيث التحليل فإن العلاقة الجارية في المعنى الإقتصادي للبساطة تختلف عما هي عليه لدى المعنى الأول الشمولي. ففي المعنى الشمولي تتحدد البساطة وفقاً لتفسير الظواهر الكثيرة رغم إختلافها، فالمناط في البساطة يتعين – في هذه الحالة - بالنتائج التي تخضع للتفسير. في حين تتحدد بحسب المعنى الثاني الإقتصادي ليس بالنتائج والظواهر الخارجية، بل وفقاً للاقتصاد في مقولات النظرية ومقدماتها. فالنظريات بهذا المعنى يمكن ان تتكافأ في التفسير، لكن بعضها يحمل مقدمات زائدة عن اللزوم مقارنة بغيرها. وليس الأمر كذلك فيما يخص المعنى الأول، فما يحدد البساطة في المعنى الأول هو العلاقة مع

الظواهر الخارجية. في حين ان ما يحددها في المعنى الثاني هو العلاقة بمقدمات النظرية أو مقولاتها. وعلى هذا الأساس فالعلاقة بين المعنيين عكسية.

ففي المعنى الشمولي قد تكون مقولات النظرية متكافئة، لكن النتائج المترتبة عليها مختلفة غير متكافئة، وذلك على الضد مما قد يكون عليه المعنى الإقتصادي. إذ قد تكون النتائج متكافئة لكن مقولات النظريات ومقدماتها متباينة. ففي هذه الحالة ان مقولات المعنى الشمولي هي على الضد من مقولات المعنى الإقتصادي، وكذا النتائج. فإذا ما تميزت إحداهما بالتكافؤ فستكون الأخرى متصفة بالإختلاف، والعكس بالعكس.

ويمكن ايضاح الإختلاف والتعاكس بين المعنيين الشمولي والإقتصادي للبساطة بحسب الرسم البياني التالي:



والملاحظ ان المعنى الشمولي للبساطة يتضمن المعنى الإقتصادي ويزيد عليه فيما يرتبط بشموليته. إذ يمكن ان نسترجع المعنى الشمولي إلى نوع من البساطة الإقتصادية مع إضافة الشمول، كالذي اثبتناه في (منهج العلم والفهم الديني). وبالتالي فالمعنى الشمولي للبساطة مرده إلى المعنى الإقتصادي أو الإختزالي، لكنه أولى بالأخذ من المعنى الإقتصادي عند التعارض لقيامه على الدليل الإستقرائي. فمثلاً تعتبر نظرية نيوتن وأينشتاين في الثقالة من النظريات التي تتصف بالوصفين المتعارضين. فنظرية نيوتن تعد إقتصادية مقارنة بنظرية أينشتاين، إذ

تحتوي على ثلاث معادلات قبال أربع عشرة معادلة لنظرية أينشتاين، وبالتالي فهي أبسط منها، لكن الأخيرة في القبال تعتبر شمولية مقارنة بالأولى، لكونها تفسر ما لم تفسره النظرية الأولى، ومن ثم فهي أبسط منها. وفي هذا التعارض ترجّح نظرية أينشتاين على نظرية نيوتن. ومما يتضمنه هذا الترجيح فكرة أينشتاين حول التكافؤ بين الثقالة والعطالة بدل التمايز بينهما لدى نيوتن، واذا كانت هذه الفكرة أبسط من الناحية الإقتصادية، فإنها أبسط كذلك من الناحية الشمولية، حيث يمكنها ان تفسر الظاهرتين للثقالة والعطالة بتفسير واحد بدل تفسيرين مختلفين، ومثل ذلك التكافؤ بين الثقالة والتسارع كما في النسبية العامة، يضاف إلى حالة الاتصال الزماني المكاني دون الفصل بينهما ككيانين مستقلين. وهي أيضاً أبسط من النظريات التي تفترض الأثير.

ويمكن تطبيق ما سبق على شكل الهندسة الفضائية ان كانت إقليدية أو غير إقليدية. فبحسب المعنى الإقتصادي ان الهندسة الإقليدية أبسط من غير الإقليدية، سواء على الصعيد الرياضي، أو حتى على الصعيد الفيزيائي. أما بحسب المعنى الشمولي فقد تبين بأن الهندسة غير الإقليدية هي الأبسط، إذ أنها يمكن ان تفسر علاقات أكثر للطبيعة مقارنة بالهندسة الإقليدية، وبالتالي فهي أبسط منها بالمعنى الشمولي.

وعلى هذه الشاكلة سبق أن تساءل الفيزيائي الهندي ارفند أواخر تسعينات القرن الماضي: لماذا لا تقتصد الطبيعة في استخدام أداة المعلومات بت bit واحد (صفر، واحد، مثلاً) بدل مضاعفته بأربعة جزيئات لدى عامل الوراثة (الدنا DNA) لتشفير الحياة؟ وكان الجواب هو ان المضاعفة في هذه الحالة ضرورية من جهة الكفاءة العليا لعملية معالجة المعلومات. بمعنى ان هناك بساطة شمولية رغم عدم الاقتصاد في المقدمات.

ومن الناحية الرمزية ان التعاكس بين نظريتين إحداهما إقتصادية والأخرى شمولية يمكن ان يكون كالتالي:

$$ن1 \; (أ) \; س + ص + ع$$

$$ن2 \; (أ + ب) \; س + ص + ع + غ + ط$$

فبحسب المعنى الإقتصادي ان النظرية الأولى أبسط من الثانية، لكنها أعقد منها وفقاً للمعنى الشمولي، وبالتالي فإن الثانية ترجح على الأولى. مما يعني ان المعنى الشمولي هو أقرب لسمة عالم الطبيعة مقارنة بالمعنى الإقتصادي، وان الأخير أقرب لسمة العقل. فالمعنى الشمولي يبدي نوعاً من الإحتمال في كشفه عن كنه الطبيعة، وهو ما لا يرد لدى المعنى الإقتصادي الصرف.

وبحسب التحليل السابق فإن النظريات التي تبحث عن قوانين شاملة إنما تريد بذلك المعنى الشمولي للبساطة، وعلى هذه الشاكلة الذين يبحثون عن البساطة في الطبيعة كحقيقة فعلية. أما النوع الإقتصادي فكما رأينا أنه أقل أهمية مقارنة بالمعنى الشمولي، وقد يسميه البعض (الأناقة)، ويحكى عن أينشتاين بأنه قال: إن على رجال العلم ان يتركوا الأناقة للخياطين.

وينطبق ما ذكرناه من معنى البساطة على كل من المجالين الفلسفي والفهم الديني.

(16)
نظرية الاحتمال النوعي في الكشف عن معيار التصميم[16]

وردت هذه النظرية في (صخرة الايمان)، وقبله صيغت في عدة دراسات ابرزها (الكأس المقدسة في اكتشاف معيار التصميم)، والتي تضمنت نقداً لمعيار التعقيد المخصص في اكتشاف التصميم كما جاء عن وليام ديمبسكي وغيره من انصار حركة التصميم الذكي. فقد صنّفنا الظواهر الكونية والحيوية الى خمسة اصناف تتمثل بكل من: العلاقات الصارمة والاحصائية والصدف العشوائية واللاتحدد الجسيمية وصنف العلاقات المتعمدة.

والمتفق عليه ان العلاقات الاخيرة تتمثل بالسلوكيات البشرية وآثاره الفنية والعلمية والصناعية وغيرها. لكن موضع الخلاف يتعلق بالنظم الحيوية وبعض النظم الكونية المعقدة. اذ باستثناء القليل نفى العلماء ان تكون هذه النظم قابلة للتفسير وفق صنف العلاقات المتعمدة او الذكية.

مع هذا وضعنا معياراً يحدد ما هو عائد الى الصنف الاخير لتمييزه بشكل معقول عن بقية الاصناف الاخرى من تفسير الظواهر الكونية والحيوية. فشرط هذا المعيار هو ان تكون الحادثة او الظاهرة المتحققة منتمية الى منطقة ضيقة جداً من الاحتمال النوعي؛ في قبال اخرى واسعة للغاية لكثرة توافيقها او امكاناتها الاحتمالية. اذ يفترض في هذه الحالة وجود منطقتين متضادتين ومتباعدتين الى اقصى حد من حيث الاحتمال النوعي لا الشخصي، فكلما قويت احداهما ضعفت الاخرى، والعكس صحيح، الى درجة نتوقع فيها ان يكون الحدوث التلقائي من نصيب احد افراد المنطقة الواسعة لا الضيقة، وعند حدوث العكس يمكن اعتبار ذلك دالاً على الذكاء؛ اعتماداً على مدى التفاوت بين المنطقتين.

---

[16] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب صخرة الايمان، وقبل ذلك في موقع فلسفة العلم والفهم بعنوان: الكأس المقدسة في اكتشاف معيار التصميم، تاريخ النشر: 22-4-2021. انظر:
https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=166

ومن حيث الدقة يتحقق معيار التصميم وفق ثلاثة شروط، هي:

1- التعقيد.

2- الاحتمال النوعي المتباعد ثنائياً، حيث يوفر فرصة ضعف الاحتمال من الناحية النوعية لا الشخصية.

3- تحقق احد افراد المنطقة الضيقة.

وبلا شك ان هذه الشروط تنطبق على اشكال مختلفة من البنى المعقدة، فقد تكون الاخيرة حقيقية، او مصطنعة، او مفترضة تخيلية، او رياضية مجردة، وذلك اعتماداً على تقسيمنا للنظم التي تتقبل هذا المعيار بشكل او بآخر، وهي اربعة: تكراري ووظيفي وضبط عددي دقيق ورياضي تجريدي.

وأهمها هو النظام الوظيفي، ويتميز بالوظيفة المعقدة الناشئة بفعل التعقيد البنيوي العشوائي. ونقصد بالبنية العشوائية المعقدة ان ارتباطاتها غير منتظمة الى حد كبير، كما في التسلسلات الجينية والبروتينية. فلهذا التعقيد العشوائي قابلية على توليد الوظائف المختلفة، وله وجود حقيقي، كما في النظم والآلات الحيوية، وكذا الآلات المصنوعة من قبل البشر. كما له وجود اخر اعتباري من دون تأصل طبيعي او صناعي، كما في الاحرف اللغوية، حيث ان ارتباطاتها عشوائية وهي لا تنتج المعنى ذاتياً، انما جرى الاتفاق البشري على جعلها منتجة لاغراض تتعلق بالحاجات الانسانية والاجتماعية.

وبلا شك ان جميع الظواهر السابقة يصعب تفسيرها من غير افتراض عامل الذكاء. بل من الممكن ان يؤدي ضيق منطقة الاحتمال النوعي الى الرفض التام لكل تفسير لا يستند الى هذا العامل، وذلك عندما يبلغ مقدار الاحتمال النوعي أقل من مقلوب مجموع عمليات الكون او الموارد الكونية المتاحة.

ونشير الى ان استنتاج التصميم في هذه الحالة يختلف عن استنتاج النظريات العلمية رغم الاعتماد على ذات الاساس المعول عليه في الاستقراء ومنطق الاحتمالات. اذ تمتاز حالة التصميم بكسبها ما لا يحصى من القرائن الدالة عليها من دون منافس. كما تتصف الأطراف

فيها بأنها مغلقة ومحدودة للغاية، فهي عبارة عن طرفين متنافسين، كما يتجسدان في منطقتين احتماليتين ضيقة وواسعة، خلافاً للنظريات العلمية المفتوحة. فأي نظرية علمية تُتخذ للتفسير يمكن استبدالها بأخرى تفوقها، وهكذا من غير حدود. لذلك لا يبعث النظام العلمي المفتوح على القطع في القضايا غير المدركة مباشرة، خلافاً للنظام المغلق لوجود الحصر العقلي للأطراف القبلية، كما تتمثل بالمصادفات العشوائية والتصميم. فالقرائن الاحتمالية تتوزع بين هذين الطرفين من دون طرف ثالث منافس.

إن ارتباط الذكاء بضعف الاحتمال النوعي يجعله قانوناً لا يختلف عن بقية القوانين الطبيعية. ومن ظواهر هذا القانون ان النصوص اللغوية والمنازل والساعات وجميع الآثار البشرية المعقدة التنظيم نجدها تتضمن الاحتمالات النوعية الدالة على الذكاء.

فالعلاقة بين تحقق الاحتمال النوعي الضعيف جداً والذكاء تميل إلى ان تكون لزومية من حيث الدليل. وهو قانون لا نجد له استثناء. فالأثر دال على المؤثر، وهو يشابه تعليل سبب سقوط الحجر على الأرض حيث يخضع للجاذبية، كذلك الحال مع الاحتمال النوعي الضعيف، فإنه دال على الذكاء، فقانون الذكاء يماثل في هذه الحالة قانون الجاذبية، أو أي قانون سببي آخر، بغض النظر عن الحساب الرياضي. كما يشكّل بفضل المعلومات التي يحملها قوة خامسة تضاف إلى سائر قوى الطبيعة الأربعة المعروفة.

عموماً ان أهم القواعد والنتائج التي انتهينا اليها في هذا المجال هي كالتالي:

1- ثمة اربعة نظم مختلفة، اثنان منها يتعلقان مباشرة بالعشوائية كشرط توليدي، هما التكراري والوظيفي، يضاف الى نظام الضبط العددي الدقيق المشابه للوظيفي من بعض الوجوه، واخيراً نظام الرياضيات المجردة.

2- لا يمكن للبنية المنتظمة ان تنتج سوى الوظائف البسيطة. ومن ثم فالعلاقة بين البنية المنتظمة والوظائف المعقدة عكسية.

3- ترتبط البنية العشوائية بالنظام الوظيفي المعقد بعلاقة طردية.

4- ان كلاً من النظامين المعقدين الوظيفي والضبط العددي الدقيق يقعان ضمن دائرة بنيوية ضيقة جداً؛ هي بمثابة (منطقة الرفض) مقارنة بسائر الحالات الممكنة ضمن البنية العشوائية لكل منهما. وهذا ما يجعلهما بحاجة الى تفسير غير طبيعاني قائم على عنصر التوجيه الذكي، فهما دالان على الذكاء من حيث الذات لا العرض، خلافاً للنظامين الاخرين، حيث لا علاقة لهما بالذكاء الا من حيث الاستخدام العرضي.

(17)
نظرية أثير الذكاء[17]

لقد استعرضنا في (صخرة الايمان) الكثير من النظريات العلمية المتعلقة بنشأة الحياة وتطوراتها، ومثلها النظم الفيزيائية المعقدة واصل الكون، واعتبرناها عاجزة عن تفسير نشأة هذه النظم؛ لارتكازها على المنهج الطبيعاني، ورجّحنا في المقابل ان تكون النظم المشار اليها واقعة تحت تأثير عنصر روحاني منبسط سميناه ‹‹اثير الذكاء››، حيث يتصف بالبرمجة الذكية التي تعمل على خلق تلك الظواهر المعقدة.

فقد اشرنا الى وجود ظواهر عديدة توحي بوجود قوانين مشفرة تقف خلف النظم الفيزيائية مثلما تقف خلف النظم الحيوية، وان تفسيرها ينسجم مع فرضية اثير الذكاء كحقل حيوي مرافق لكل التأثيرات الفيزيائية بما تنطوي عليه من اعتبارات غائية لم يتم الاعتراف بها لحد الآن.

وتعتبر هذه الاطروحة بديلاً عما قدّمه الفيزيائيون وعلماء الاحياء من فرضيات حول نشأة النظام الكوني الدقيق، ومن ثم الحياة، وبعدها التطور الذي ادى الى وجود كائنات ذكية غير معهودة.

وبلا شك ان اثير الذكاء هو عنصر غير طبيعاني، وان ما يقوم به من افعال تكوينية وتطورية يعبّر عن تصميم بالمعنى القوي، وذلك في قبال المعنى الضعيف الذي يتوقف عند حد الاعتراف باندماج التصميم في قوانين الفيزياء والكيمياء او غيرها من القوانين الطبيعية؛ من دون حاجة الى افتراض عنصر لاطبيعاني يوجه العمليات الكونية والحياتية.

فوفقاً للمعنى الضعيف تم اقتراح ان يكون الكون ناشئاً كالآلة او الساعة الموجهة، كالذي جاء عن عدد من العلماء والفلاسفة، أمثال نيوتن ووليام بيلي، او ناشئاً كالبناء المعماري كما اعتقده عالم التشريح

---

[17] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب صخرة الايمان، وقبل ذلك في موقع فلسفة العلم والفهم بعنوان: أثير الذكاء والتصميم، تاريخ النشر: 28-11-2020. انظر:
https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=150

المقارن ريتشارد اوين خلال القرن التاسع عشر، ومثل ذلك الرأي الذي تمسك به عالم الكيمياء الحيوية المعاصر مايكل دنتون في ان الكون يضمر غاية متأصلة تم التخطيط لها ضمن قوانين الطبيعة، او في بنية الكون سلفاً؛ كما في كتابيه (قدر الطبيعة) و(التطور: ما يزال نظرية في ازمة).

فهذه النظريات تشير الى ان الكون جاء وفق تصميم غائي محدد، وان بعضاً منها تمسكت بقوانين طبيعية مجهولة خارج دائرة الفيزياء والكيمياء، وهي مناطة بالمعلومات الحيوية المعقدة، وتعتبر خطوة متقدمة لكنها ناقصة، لكونها لم تحدد طبيعة الكيانات الموضوعية التي تنشأ عنها هذه القوانين. فكل قانون يعمل بحسب كيان محدد لولاه ما كان للقانون وجود، فالجاذبية مثلاً لا وجود لها لولا حضور الكتل المادية او الطاقوية، كذلك لولا الالكترونات والفوتونات ما كان لقوانين الكهرومغناطيسية وجود، وكذا هو الحال مع جميع قوانين الطبيعة. في حين لم تحدد النظريات (اللااختزالية) التي تبنت فكرة تأثير القوانين على البرمجة الحياتية والكونية طبيعة الكيان الموضوعي الذي يقوم بهذه البرمجة وتوليد المعلومات. وبعبارة ثانية انها لم تشخص العلاقة السببية الخاصة بالمعلومات او برمجة النظم المعقدة.

وهنا يأتي دور التصميم بالمعنى القوي، كما في حالة ‹‹أثير الذكاء››، اذ التفسير الطبيعاني لا يلائمه، وحتى التشفير والبرمجة رغم انها واضحة عند النظر الى مجمل العمليات الكونية والحيوية الا انها لا تُفسر ضمن اعتبارات القوانين والثوابت والاسباب الطبيعية، اذ ان التفسيرات المتعلقة بها لم تستطع تحديد الكيان الموضوعي الذي يقوم بهذه البرمجة والتشفير، ومن ثم يبدو لنا ما يدل على وجود شيء اخر لاطبيعاني، او ليس داخلاً ضمن الاسباب الطبيعية المألوفة، رغم ان وظيفته تتمثل بدفع العمليات الكونية والحياتية لغايات محددة، كالذي افترضناه في أثير الذكاء، وان الاخطاء والعشوائية المترتبة عن هذه العمليات لا تؤثر على المنحى العام للتصميم الذي يتولاه.

إن الفارق بين المعنيين السابقين للتصميم، هو ان المعنى الضعيف يمكنه ان يفسر قوانين الكون وثوابته واسبابه الطبيعية من التفاعلات الفيزيائية والكيميائية، لكنه عاجز عن تفسير ما يخرج عن هذا الاطار الطبيعي. كما ان اضافة قوانين طبيعية اخرى مناسبة للبرمجة الحيوية والكونية لا تعتبر وافية طالما انها لم تحدد الكيان الموضوعي المفضي الى هذه البرمجة. وهي نقطة ضعف يتلافاها المعنى القوي من حيث قدرته على تشخيص الكيان الموضوعي المسبب لتلك البرمجة وفق خطة غائية ادت الى خلق الكائنات الذكية العاقلة، وما زال الطريق مفتوحاً نحو التسامي.

وتعتبر هذه الفكرة متناغمة مع ما ذهب اليه بعض العلماء من وجود كائنات ذكية عاقلة شائعة في الكون وفق التفسير الغائي الموجّه.

ونشير الى ان الكثير من علماء الطبيعة يتقبلون المعنى الضعيف للتصميم، طالما انه لا يمتلك في جعبته عناصر لاطبيعانية يُعزى اليها التطور الكوني والحيوي، وعلى خلاف ذلك موقفهم من المعنى القوي، مثلما تمسك به اغلب انصار حركة التصميم الذكي.

لكن الفكرة التي طرحها انصار هذه الحركة ما زالت غامضة، وبعضهم لم يحدد علمياً هوية المصمم الذكي، رغم الاعتراف من الناحية الشخصية بان المصمم هو الله، كالذي صرح به الكيميائي الحيوي مايكل بيهي، ومن قبله الكيميائي ثاكستون.

ومن وجهة نظرنا ثمة ما يدل على ان التصميم يعود الى عنصر لاطبيعاني مستبطن ضمن الاطار الكوني والحيوي، فهو على شاكلة الذكاء البشري، حيث لا يعتبر طبيعاني رغم انه غير مفارق للطبيعة، وكذا على شاكلة المادة والطاقة المظلمتين اللتين تتحكمان بالكون بحسب الافتراض الفيزيائي المعاصر، رغم انهما ليسا طبيعيين بالمعنى المألوف، اذ لا يعرف عنهما ولا عن قوانينهما اي شيء مطلقاً. وقبل ذلك كانت فكرة الأثير مفترضة، رغم انه لا يمتلك صفات مادية او طاقوية محددة، فلا يعرف عنه شيء على نحو الايجاب سوى كونه وسيطاً لانتشار امواج الضوء على شاكلة ما يحصل في الامواج

المائية والصوتية. بل اكثر من ذلك ان موجة الاحتمال التي تبنتها فيزياء الكوانتم الرسمية، كما تتمثل في مدرسة كوبنهاگن، هي فكرة لاطبيعانية بالمعنى المألوف، فكما عرّف بها هايزنبرغ بانها تعني النزوع لشيء ما كنوع من الواقع الفيزيائي الذي يقع في منتصف الطريق بين الامكانية والواقع. لذلك رفض الفيزيائيون ان يعتبروا المدارات الالكترونية حقيقة واقعية، وانما نوعاً من الوجود بالقوة.

هذا بالاضافة الى ما سبق ان اشرنا اليه في (انكماش الكون) من ادراك عدد من الفيزيائيين من وجود تداخل بين الجسيمات الاولية، وهو ما يوحي بوجود شيء منبسط عليها دون ان يمثل واحداً منها. واعتبرنا ذلك يأتي على معنيين:

أحدهما سريان الشيء في صميم الجسيمات، بحيث يكون الجسيم مركباً من الشيء الخاص والشيء المشترك، كالذي تبنته مدرسة كوبنهاگن. أما المعنى الآخر فهو سريان الشيء على الجسيمات من الخارج. وهي الاطروحة التي تبنيناها، اذ يصبح العنصر المشترك بمثابة أثير منبسط على الأشياء وظيفته إمداد المعلومات والقوة للتأثير والتنوع والتطور الغائي، واهم ما يتصف به هو الذكاء. وهي فكرة تتفق من بعض الوجوه مع رؤية الفيزيائي ديفيد بوم في وجود عناصر دفينة مؤثرة على تفاعل الجسيمات الفيزيائية.

ويمكن التمثيل على هذه الفكرة بالتصورات الفلسفية القديمة، فهي فكرة أشبه بالهيولى الأصلية التي تتوارد عليها الصور المختلفة، ومن دونها لا يظهر شيء. أو انها أشبه بالعقل الالهي الذي ينبسط على الأشياء فتظهر بحسب طبائعها الامكانية، وبدونه تبقى الأشياء معدومة كأعيان ثابتة لا تشم رائحة الوجود، ومع ذلك لا تُعرف حقيقة هذا العقل، فهو كالنور الذي تتمظهر به الأشياء وبدونه لا يظهر منها شيء قابل للرؤية، ولا يمكن معرفته والاحاطة به استناداً إلى هذا التجلي بالصور المتنوعة.

لذا ان انبساط اثير الذكاء على الاشياء ربما يجعلها منطبعة به، فتحظى باطياف متفاوتة من صفاته، او انها تكون ببعض الجوانب على

شاكلته وان لم تدرك هذه الصفات لضعفها الشديد، كما في الحياة والادراك والارادة، حيث تبدو لنا معدومة لدى المواد غير الحية والتي تشكل اغلب ما في الكون.

ونعتبر ان هذه الفرضية شبيهة بعلاقة مجال هيجز بالكتل الجسيمية، اذ لا اثر لهذه الكتل المتباينة لولا احتكاكها المتفاوت بهذا المجال الاثيري بداية نشأة الكون. وكذا هو الحال في علاقة ما نجده من صفات للحياة والادراك والارادة لدى عدد قليل من الكيانات الوجودية انما قد تكون بفعل احتكاكها القوي بهذا الاثير، مع ضعف الاحتكاك بغالبية الاشياء التي تبدو لنا غير حية ولا تمتلك الادراك والارادة.

ومعلوم ان لهذه الفكرة الاحيائية جذورها الفلسفية والدينية القديمة، بل وانها حاضرة في الفكر الحديث والمعاصر، حيث تبناها العديد من الفلاسفة والعلماء بصيغ مختلفة، مع دلالات متقاربة، ويعبّر عنها احياناً بشمولية العقل او الروح او النفس او الحياة او الاحساس او الارادة وما الى ذلك. وتُعرف بمذهب النفسانية الشاملة Panpsychism.

***

وطبقاً للمعطيات السابقة نحتمل ان يتقبل المجتمع العلمي التفسير اللاطبيعاني الخاص بأثير الذكاء اذا ما توفر شرطان محددان، اضافة الى وجود شاهد حسي داعم.

الاول: هو ان ترتقي البايولوجيا بمثل ما حصل مع الفيزياء في تقبل الافتراضات غير المادية، كالتي اشرنا اليها سلفاً. وسبق ان تم نقد القوة الحيوية والاستعانة بمثال فيزيائي يتعلق بفكرة المجال المغناطيسي، فرغم ان هذا المجال هو مثل القوة الحيوية غير قابل للملاحظة، الا انه محكوم بقوانين دقيقة خلافاً لتلك القوة. لذلك اصبحت النزعة الحيوية اعتقاداً متروكاً. لكن هذا الحال قد تجاوزته فيزياء القرن العشرين، فيما بقيت البايولوجيا اسيرة إتّباع النهج الفيزيائي لما قبل هذا القرن، رغم انها اولى باتخاذ موقف متقدم في تقبل الافتراضات غير الطبيعية لحل مشاكلها المستعصية، وذلك لوجود شواهد حسية على مثل هذه

الافتراضات النافعة، وبالذات ما يتعلق بمبدأ الذكاء، كما لدى البشر مما يفسر فنونه وصناعاته المختلفة.

الثاني: ان الذكاء المفترض في تفسير الظواهر الفيزيائية والبايولوجية، وخاصة الاخيرة، هو ذكاء غير مفارق او ميتافيزيقي، بمعنى انه ليس بالذكاء الالهي وما شاكله مما تدعو اليه الاديان السماوية. بل هو ذكاء عليه دلالات علمية تؤيد كونه يدخل ضمن اطار الطبيعة وليس خارجاً عنها. لذلك اوسمناه بأثير الذكاء، فله سمة تشابه سمة الأثير المفترض في الفيزياء الحديثة، وهو من هذه الناحية لا علاقة له بالافتراضات الدينية والفلسفية الصرفة.

لذا نعتقد انه عند جمع الشرطين السالفي الذكر، مع الاخذ بعين الاعتبار الشاهد الحسي، سوف تزول - من الناحية النظرية - الاشكالات والتحفظات التي اعتاد ان يطرحها علماء الاحياء في وجه انضمام مبدأ الذكاء الى الدائرة العلمية والمساهمة في الصراع المنهجي والمعياري للعلم.

(18)
كائنات صوفية قادمة! [18]

ثمة مبررات عديدة قدّمناها في (صخرة الايمان) تدعم فكرة ان يأتي كائن أعظم من البشر بامتلاكه بعض الخصائص المميزة. فبالاضافة الى التطور العقلي الخاص بالذكاء يرد التطور القيمي والروحي. وتتقوم هذه الفكرة بفرضيتين. اذ تقرر الاولى ان التطور سيشهد ولادة كائن جديد، وقد يؤرخ له البشر لأول مرة في تاريخ الحياة، فالانسان هو الكائن الوحيد من بين المخلوقات يمكنه شهادة اي تطور جديد ما لم يتعرض للانقراض. اما الثانية فتختص بمواصفات هذا الكائن على نحو الاجمال، وتمتلك بعض المبررات التي تجعل التطور الجديد حاملاً لمواصفات تفوقية في عدد من المزايا.

ومن الناحية العلمية ذكرنا بعض الاشارات الموحية الى قدوم كائن متفوق، كما يلي:

1- ان الاتجاه العام لسلسلة التطور من ابسط خلية الى اعقدها يرينا وجود تقدم متصاعد للتطور الطولي. ويعبر هذا التقدم عن ظهور سمات عامة جديدة لم تكن موجودة من قبل، مثل تطور الخلايا البدائية النوى الى الحقيقية، وبعدها الى كائنات متعددة الخلايا. ثم انبجست سمات عامة متدرجة وسط هذه الكائنات، فظهرت المفاصل الهيكلية، وانقسام الخلايا الى جسمية وجنسية، وتحول الاعضاء والاجهزة العضوية البسيطة الى معقدة.. وهكذا حتى نشوء العقل وسائر السمات الجديدة التي ظهرت مع البشر. وهو ما يعني ان من الممكن ان يستمر التطور ضمن هذا الافق الطولي المتقدم.

2- لقد انتهت سلسلة التطور عند نشوء البشر منذ ملايين قليلة، وهو ذو اصناف عديدة ارقاها الانسان العاقل (الحالي)، وقد انقرضت

---

[18] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب صخرة الايمان، وقبل ذلك في موقع فلسفة العلم والفهم بعنوان: المنتظر القادم، تاريخ النشر: 2-5-2021. انظر:
https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=167

جميعها باستثناء الاخير. وعادة ما يؤرخ لها باقل من ثلاثة ملايين عام، واحياناً اكثر من ذلك، وكان آخرها هو الانسان العاقل، ويؤرخ له باكثر من 300 ألف عام. وطبقاً لهذه المعطيات لو ان الاصناف البشرية تدرجت في الرقي العقلي، والمتوقع انه كذلك من الناحية القيمية والروحية، فسوف يوحي هذا التطور بما سيفضي اليه المستقبل من ظهور انسان جديد اكثر تقدماً وكمالاً.

3- لقد انتهت صيرورة التطور الى ايجاد خصائص نوعية جديدة ملفتة للنظر، وتبدي هذه الخصائص وجود توجه عام للعملية التطورية. او ان الاخيرة تمكنت من ان تجد لها شيئاً جديداً مختلفاً تماماً عما عليه من قبل. فلأول مرة تنشأ مع الانسان اشياء ليست مادية مثلما لدى الكائنات الحية. وابرز ما ظهر ارادته الحرة وقواه العقلية التجريدية واللغوية المعقدة وقابليته على التفكير الذاتي الاستبطاني وفضوله في فهم الظواهر الطبيعية واستكشاف قوانينها مع البحث في معرفة اصول الاشياء والتطفل على عالم الميتافيزيقا، يضاف الى قدراته على التصنيع المتنوع الذي يتجاوز حاجياته البايولوجية خلافاً لسائر المخلوقات، كذلك احساسه بالجمال وتذوقه للفنون، وصِلاته بالقيم والروابط الروحية.

وهذا يعني ان اشياء جديدة ظهرت لم يسبق لها مثيل من قبل. فاذا ما كانت العملية التطورية مدفوعة الى التقدم رغم انكساراتها وتفرعاتها العرضية هنا وهناك؛ فانها ستتخذ من البشر اولى خطوات التطور القادم.

ويمكن وضع معيار لهذا التقدم يقوم على القيم الاخلاقية، حيث نتوقع ان الميزة الاساسية التي سيحملها الكائن الجديد هي انه لو تُرك وشأنه لكان قد فعل الخير وتمسّك بالقيم الحسنى؛ على عكس ما يتصف به البشر. وقد تكون الفارقة بينهما احصائية لا لزومية.

فبحسب هذه الاطروحة تنقسم القيم الاخلاقية الى علاقتين مترابطتين ومختلفتين، تنضوي احداهما تحت اطار العقل النظري ونسميها المعنى الوجودي (الواقعي الاجتماعي)، فيما تنضوي الثانية

تحت اطار العقل العملي، ونسميها المعنى المعياري. وتتميز العلاقة بينهما بتحكم احداهما في الاخرى. فقد يكون المعنى الوجودي حاكماً على المعنى المعياري، كما قد يحدث العكس.

فالغالب في الاصل المتحكم في العلاقة الاجتماعية للبشر؛ هو المعنى الوجودي لا المعياري للقيم. فالاول هو من يتحكم في الثاني لدى الغالبية العظمى من التصرفات البشرية، الى درجة نعتقد فيها انه لو تم رفع العرف والقانون الاجتماعي الذي يدين الى المعنى الوجودي لفسدت علاقاتنا الانسانية وتحولت الى وحشية لا تطاق.

لذلك ان الظاهرة التي يتشكل منها المعنى الوجودي للقيم هي الغالبة على السلوك البشري، كما تحدثنا عنها في (النظام المعياري)، فهي محكومة بقوانين تعمل على تماسك المجتمع وحفظه، وان عالمنا مصمم على ترجيح القيم الحسنة بغض النظر عن النوايا والدوافع. ولكي يحصل شيء من الرقي والتقدم في هذه العلاقة لا بد من قلب التحكم القيمي مما هو وجودي الى معياري.

فهذا هو معيار ما سيحدث من تطور، اذ يصبح البُعد المعياري هو ما يحدد البُعد الوجودي لا العكس. يضاف اليه التطور المتعلق بالجوانب الاخرى الروحية والعقلية والارادية.

ونرجح ان تكون الحكمة من كل هذه العمليات والسلاسل التطورية هي ايجاد كائنات صوفية ذات معارف حضورية ذوقية مع روح وقيم عالية يجعلها قريبة من صفات المصمم اكثر فاكثر.

(19)
الكون ينكمش لا يتوسع[19]

تعبّر هذه الفكرة عن نظرية جديدة كما وردت في كتاب (انكماش الكون)، واستندنا فيها إلى قاعدة منطقية قائلة بان البسيط هو أساس المركب ومتقدم عليه. فعالمنا الكبير قابل للتحليل إلى عالم صغير للغاية يصل إلى مرحلة الجسيمات الذرية، وليس من الممكن ان نقول العكس، فنعتبر اننا لو حللنا الجسيمات البسيطة فانها ستنتج لنا عالماً كبيراً. ويعتبر هذا الأمر المنطقي أساس ما تعول عليه العلوم الطبيعية، ومن ذلك ان الخلية هي أساس جسم الكائن الحي المتعدد الخلايا وليس العكس.

كذلك فان جميع الظواهر الطبيعية المكشوفة تثبت حالة التدرج في التصاعد والهبوط. فما لم تكن بعض الظواهر ثابتة أو تتغير كيفياً فانها تخضع للتصاعد والهبوط التدريجي.

لكن هذه القاعدة تتنافى مع ما يذكر حول بداية الانفجار العظيم من حركة وحرارة وطاقة عظيمة للجسيمات خلافاً للشواهد الطبيعية المألوفة. فالحركة والحرارة والطاقة عموماً لم تتدرج من الأقل فالأكثر، بل ما يُذكر هو العكس تماماً، فقد تم تصوير انها كانت في البدء في أقصى درجات الحركة والحرارة والطاقة من دون اختزال، ثم بعد ذلك توالى انخفاض هذه الدرجات باتساق. في حين ان المنطق يفرض ان يكون العكس هو الصحيح، أي ان الكون البدئي كان بارداً أدنى درجات البرودة، مع بداية حركة هي أدنى حالات السرعة، ومثل ذلك عموم الطاقة، ومنها بدأ الازدياد لعوامل معينة حتى وصل الحال إلى الاشتباك والتفاعل وتوالي الانفجارات.

[19] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب انكماش الكون عام 2019، وقبل ذلك في موقع فلسفة العلم والفهم بعنوان: تعريف بنظرية الانكماش الكوني، تاريخ النشر: 15-4-2017. انظر:
https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=125

لذا لو افترضنا بأن النشأة الأولى للكون كانت حارة؛ فسيستدعينا ذلك ان نبحث عن علة وجود هذه الحرارة والطاقة. ولحد الآن يعجز الفيزيائيون عن تفسير هذه الحالة، وانها لا تخضع للقوانين الفيزيائية المعروفة. أما لو افترضنا ان الكون كان بارداً منذ البدء؛ فسوف لا يستدعي ذلك البحث عن علة هذه البرودة، اذ ليست هناك حرارة أو طاقة مركبة تحتاج إلى تفسير فيزيائي. فالتفسير يأتي تباعاً بعد ان تظهر الحرارة والطاقة المركبة، خاصة عندما تكون ضخمة ضمن حيز فضائي ضيق.

لقد افترضنا ان الكون بدأ بطاقة بسيطة حدية غير قابلة للتحليل والتبسيط، مثل طاقة ثابت بلانك، وبسرعة هي أدنى سرعة، وبدرجة حرارة تعتبر أولى بعد الصفر المطلق. فكل ذلك يمثل بسائط طاقوية مفترضة كأساس لسائر مركبات الطاقة. لذا تعتبر هذه النشأة باردة وتشير الى كون فضائي لا متناه، فيما تشير النشأة الحارة إلى كون فضائي متناه. وبذلك فالكون البارد لا يثير مشكلة في طرح أسباب ما يجعله بارداً، فيما يثير الكون الساخن مشكلة حول مصدر طاقته الساخنة.

كما افترضنا اسباباً جعلت بعض المناطق تلتف حول نفسها لتصنع جيوباً ضيقة أو بقعاً حارة. فالفضاء بحسب شموليته العامة متجانس لكونه غير متناه، إلا ان فيه بؤراً من تموجات الكثافة المادية وخلخلاتها ما يجعلها غير متجانسة، وهو في هذه الحالة أشبه ببحر هادئ رغم بعض مناطقه الهائجة هنا وهناك، وهي ما تولد الأكوان المختلفة، ومنها كوننا المحلي.

ووفقاً لهذه النظرية اعتبرنا الفوتونات هي ابسط الجسيمات الاولية. كما اعتبرنا الاساس في قوى الطبيعة كان بسيطاً ومن ثم تكونت منه سائر القوى بفعل تراكب الطاقات وتعاظمها. فالقوة النووية الشديدة مثلاً لم تكن موجودة اذا ما افترضنا انه يمكن رد الكواركات الى جسيمات أصغر، حتى ننتهي الى طاقة الفوتونات أو ما شاكلها. وتعتبر هذه الفكرة مخالفة للتصور الفيزيائي الحديث الذي يبحث عن اتحاد للقوى الأربعة

ليفترض ان هذا الاتحاد كان سابقاً زمنياً على ظاهرة الانفصال التي نشهدها لهذه القوى، والتي تمت خلال جزء ضئيل جداً من الثانية منذ لحظة الانفجار العظيم.

هكذا إن التعويل على نظرية الانكماش الكوني سوف يجعلنا لا نحتاج الى افتراض وجود وحدة أولية مركبة تمثل أساس ما ظهر من تعقيد وتأثير للعلاقات السببية المختلفة، فاستناداً إلى فرضية الكون البارد يكون الانكسار والغنى الوجودي نابعاً من الاحترار لا التبريد، فمن تلك الشروط الأولية تبدأ حالة الاختلاف والتمايز بين الأشياء. بمعنى ان برودة الكون والطاقات المنخفضة كانت سائدة بما تمثل تناظراً تاماً في كل مكان، ثم ان ازدياد هذه الطاقات في بعض المناطق وتجاذبها أدى الى كسر التناظر. ويعود الفضل في ذلك الى وجود كميات ضخمة من الجسيمات الهائمة التي بدأت حركتها الأولية بتناظر تام وبأقل قدر ممكن من الحركة، ثم تطور الحال بازدياد السرعة والطاقة حتى تم الكسر المشار إليه. وما زال هذا الحال ساري المفعول في نطاقات مختلفة من الفضاء اللامتناهي.

وعموماً افترضنا ان حركة الجسيمات قد بدأت بانفرادية مستقلة هنا وهناك، وذلك قبل بدء عملية التجمع والتمركز. واذا كان أصل الجسيمات يتمثل بالفوتونات؛ فإن من الممكن ان تتكوّر على هيئة تكاثف (بوز - اينشتاين) طبقاً للفضاء البارد. فبحسب التجارب الفيزيائية ان بعض أنواع الجسيمات لها القابلية على ان تتجمع ككتلة واحدة عند انخفاض درجة الحرارة لا ارتفاعها. وينطبق هذا الحال على تكاثف البوزونات باعتبارها لا تخضع لمبدأ باولي في الاستبعاد، كما ينطبق على الذرات التي لا تخضع أيضاً لهذا المبدأ عند الدرجات الدنيا والمتعادلة من الطاقة المنخفضة والتبريد المكثف، اذ تصبح متداخلة وغير متمايزة ضمن فقاعة كمومية واحدة بلا أدنى تفاعل، وعندها تتلاشى لزوجة الغازات المسالة وتتحول إلى تميع فائق.

وعليه يمكن ان تتولد مجاميع من البقع الفوتونية وقد تتصادم فيما بينها بفعل التجاذب، فتزداد طاقة وحرارة. وعند التصادمات القوية تتولد منها جسيمات ثانوية مثل الالكترونات والبوزيترونات.

هكذا ان حشر الجسيمات يقتضي ان يكون ضمن بيئة باردة للغاية كما في الفضاء المفتوح، ويفترض ان يكون أول هذه الجسيمات هي البوزونات لامتيازها بخاصية التجمع والتكثف، خلافاً للفرميونات التي تخضع لمبدأ باولي في الاستبعاد. في حين انه وفقاً لنظرية الانفجار العظيم ان وجود حرارة عظيمة لا يبرر جعل الجسيمات محشورة مثل البرودة، بل متدافعة إلى أقصى حد ممكن. ومن حيث الدقة ثبت ان الفوتونات هي من لها القابلية على التكاثف ضمن البرودة الفائقة، وان البوزونات الأخرى يفترض لها ذات القابلية.

أخيراً اشرنا الى انه يمكن تصور مناطق الفضاء الكوني ممتلئة بأطياف مختلفة من البلازما والجسيمات الحارة والباردة. كما ان الكون ممتلئ بوجود تقطعات من المادة والفراغ الخاوي المتصف بالبرودة، فمثلما هناك تجمعات محتشدة من الجسيمات فانه يقابلها فراغات من المناطق الكونية. وقد تفضي التجمعات الأولية في بعض المناطق إلى وجود تفاوت بينها وبين الفراغات التي تتوسطها، فمثلما انها تتصف بالحرارة العالية فإن أواسطها الفارغة ستكون باردة، وربما انعكس هذا الحال على ما وصلنا من الخلفية المايكروية الكونية cosmic microwave background. وينبني هذا الافتراض على ما تم العثور عليه من بقعة باردة (Cold Spot) غير عادية تحيط بها تقلبات متباينة ضئيلة من درجة الحرارة على طول الخلفية المايكروية الكونية، وقد حيرت عقول العلماء، فلماذا كانت هذه البقعة باردة مقارنة بمحيطها.

القسم الثالث
علم الطريقة

(20)
علم جديد للفهم الديني[20]

علم الطريقة، او علم منهج الفهم الديني، هو مقدمة منطقية لدراسة نُظم ومناهج الفهم الديني، بل والعلم والفكر عموماً. وهو بهذا العنوان يشكل المجلد الاول من المشروع الخماسي (المنهج في فهم الاسلام). والغرض منه إخضاع الدراسات الإسلامية تحت هيمنة البحث المنهجي الإبستيمي والقطيعة مع كافة ضروب التفكير المذهبي، حيث يتحقق التفكير في المذهب لا بالمذهب. فبدلاً من الرضوخ إلى الإجترار القائم في جعل المنهج ينتظم وفقاً للتفكير المذهبي؛ تم تصيير المذهب إلى أنماط من التفكير المنهجي المتعدد الآفاق.

ويعتمد هذا العلم على مسلمتين أساسيتين إحداهما تكامل الأخرى، وتنص الأولى على إعتبار الفهم غير النص، كما تنص الثانية على كون الفهم هو نتاج مشترك لكل من النص وذات القارئ أو القبليات، بمعنى أن للذات البشرية دوراً في إنتاج الفهم مثلما للنص هذا الدور، ولأن للذات دوراً في التأثير على الفهم؛ لذا يصبح الأخير قابلاً للتشكل بأشكال مختلفة بلا حدود.

والفهم من هذه الناحية شبيه بالعلم في علاقته بالطبيعة. ففي الحالتين يفترض وجود موضوع خارجي (خام) يقام عليه الكشف الذهني، سواء كان هذا الكشف علماً، أو فهماً وتفسيراً. ففي العلم الطبيعي يتمثل الموضوع الخارجي بما يطلق عليه الطبيعة أو الفيزيقا. وفي الفهم الديني يتمثل هذا الموضوع بالنص. فكل من علم الطبيعة وفهم النص قائم على موضوع خارجي هو الشيء في ذاته، وإنه لا سبيل للتعرف

---

[20] بدأ التعريف بهذا العلم لأول مرة في كتاب مدخل الى فهم الاسلام عام 1994، والذي صدرت طبعته الاولى عام 1997. ثم تم نشر تفاصيل متفرقة عنه في عدة دراسات، كما في: آليات قراءة النص الديني، مجلة المنهاج، عدد 30، 2003م. ومن بعدها دراسة: أثر القبليات المعرفية على الفهم الديني، مجلة المنهاج، عدد 50، 2008م. كذلك: فهم النص ومعايير التحقيق، مجلة المنهاج، عدد 55، 2009م. ثم كتاب: منطق فهم النص عام 2010. حتى تم تتويج هذه الدراسات في كتاب (علم الطريقة) الذي صدرت طبعته الاولى عام 2016، ضمن السلسلة الخماسية (المنهج في فهم الاسلام).

على هذا الشيء من غير أدوات الذات البشرية وقبلياتها وإعتباراتها، سواء أدى ذلك إلى الابتعاد عن معرفة كنه الشيء أو الاقتراب منه. بمعنى أنه مثلما ان الفهم قائم على مسلمتين أساسيتين، وهي ان الفهم غير النص، وانه يتشكل بفعل التفاعل بين النص والذات البشرية، فكذا ان العلم قائم على هاتين المسلمتين: وهي ان العلم غير الطبيعة، كذلك فإن العلم هو نتاج متأثر بكل من الطبيعة وذاتية العالِم، فالطبيعة هي الموضوع الخارجي المتصف بكونه شيئاً في ذاته لا يمكن التعرف عليه من غير التفاعل مع ذاتية العالِم وقبلياته.

لذلك فقد ناظرنا بين ثلاثة أنماط من الدراسة المنهجية يجمعها شيء مشترك، وهي العلم المناط بمنهج فهم النص، ومنهج إدراك الشيء الخارجي العادي، ومن ثم منهج تفسير الطبيعة. وجميع هذه الأنماط من الدراسة يجمعها شيء يمثل الموضوع الخارجي الذي يتناوله الذهن بالإدراك والفهم والتفسير عبر أدواته الحسية والإستقرائية وما إليها. والعلم الذي يختص بمنهج فهم النص هو ذلك الذي نطلق عليه علم الطريقة، وهو يناظر العلم الذي يتناول نظريات المعرفة ومناهج الإدراك، ضمن الفلسفة، كما يناظر العلم الخاص بالمنهج العلمي المطلق عليه فلسفة العلم. وهو قابل للتطبيق على هذه الموارد المختلفة والمقارنة فيما بينها، كما قابل للتطبيق على غيرها من العلوم والمعارف الموضوعية.

ويمتاز علم الطريقة بأنه يتضمن الجمع بين فن التأويل المسمى الهرمنوطيقا، والإبستيميا العلمية. فهو يتضمن فن التأويل بإعتباره يعترف بأن كل فهم ليس بقدرته ان يتعالى على حدود التأويل والتأثر بالقبليات. وهو بذلك ينزع النزعة الذاتية كالذي تؤكد عليه الأدبيات الحديثة ونظريات التلقي، لكنه في الوقت نفسه يحمل الجذور الإبستيمية ليحافظ على المعاني العلمية دون ان يترك للهرمنوطيقا فوضى الفهم المنفتح بلا ضوابط ولا حدود، لذا فهو يعمل على تضييق الممارسة

الهرمنوطيقية قدر الامكان، لكنه يعترف باستحالة القضاء عليها. وبالتالي يمكن إعتباره جسر العبور من الهرمنوطيقا إلى الإبستمولوجيا وبالعكس.

وبحسب هذا العلم يكون الفهم الديني مسبوقاً بالمنهج أو الطريقة. فلا يمكن للأول أن ينشأ دون الأخير. ويصدق هذا الحال على مختلف ضروب المعرفة الحصولية والاستدلالية، اذ يتعذر نشوء هذه المعرفة من غير أدوات وتأسيس للنظر القبلي. وبقدر ما تختلف هذه الأدوات والتأسيسات القبلية؛ بقدر ما تتباين طرق المعرفة، وبالتالي يحصل لدينا ما نطلق عليه الأجهزة المعرفية لما تحمله من إمكانات التوليد والفهم تبعاً لهذه الطرق.

ولكل جهاز معرفي قواعده الخاصة للفهم، وهي على نوعين: صغرى وكبرى. فالفهم متوقف على القواعد الصغرى، ومنه تتشكل العلوم الدينية وغيرها من العلوم التي تستهدف الفهم الديني، لكن هذه القواعد تتوقف بدورها على القواعد الكبرى، وتمثل هذه الأخيرة أصولاً مولدة للفهم والتوليد المعرفي، وهي التي تشكل موضع دراسة علم الطريقة. لذا يتصف هذا العلم بالشمول والكلية، إذ تختلف القوانين والقواعد التي يبحثها عن تلك التي تتناولها الاجهزة المعرفية بالفهم والتحليل.

ويعتبر البحث الطريقي واحداً من ثلاثة انماط للبحث في الفهم الديني، احدها البحث الاستنباطي، كالذي يزاوله العلماء، بإعتباره نوعاً من المعرفة المباشرة للنص أو الموضوع الخارجي. وثانيها البحث التاريخي، ويُعنى بتطورات الفهم الديني عبر التاريخ. أما البحث الطريقي فيختص بدراسة مناهج الفهم الديني ويوضح العلاقة الكائنة بينها وبين تأسيساتها القبلية، ومن ثم بين هذه التأسيسات وبين الفهم. وبعبارة اخرى انه يمارس التفكير في المنهج لا بالمنهج.

ومن مميزاته انه يتضمن البحث التاريخي من دون عكس، إلى الدرجة التي يصح فيها القول بأن البحث الطريقي من غير البحث التاريخي او التراثي هو بحث أجوف لا معنى له.

ويلاحظ أن البحث الثاني (التاريخي) قائم على البحث الأول الإستنباطي، فإذا كان هذا البحث عبارة عن معرفة، فإن البحث الثاني هو علم متعلق بهذه المعرفة. والفارق بينهما هو أن البحث الأول عبارة عن علم قائم على موضوع خارجي، هو النص، في حين إن البحث الثاني قائم على الأمر المعرفي للبحث الأول، ولا علاقة له بالنص كنص. ويصدق الأمر أيضاً مع البحث الثالث (الطريقي)، فإنه قائم على موضوع الفهم، وليس له علاقة مباشرة مع النص. وبالتالي فإن البحث الأول هو الوحيد الذي يتعامل مع النص مباشرة عبر ظاهرة الإستنباط. أما البحثان الآخران فيتعاملان مع الفهم لا النص. فالبحث التاريخي معني بدراسة الفهم سطحياً من الخارج، فيما يقوم البحث الطريقي بحفر جواني للوصول إلى بنيات الفهم الأساسية من الداخل.

لذلك يقوم البحث الطريقي بالتعرف على البنية الأساسية للفهم، فالأخير مدين في تأسيسه وبنائه الى القبليات التي تتيح لنا الفهم والتفكير حتى وإن لم نتعقلها، فنفكّر بها وإن لم نفكّر فيها، وهي التي تشكل صلب الموضوع الذي يعالجه علم الطريقة بالبحث والتحقيق.

وعليه كثيراً ما يصاب الحوار المذهبي بحوار الصم والطرشان تبعاً لقيام المتحاورين على عرض وجهة نظرهما وفقاً للبنية السطحية، مع تضمن ذلك موقفاً مسبّقاً غير ملتفت إليه يخص البنية الأساسية العميقة أو البناء التحتي للفهم. فجوهر الصراع – هنا – يجري وفقاً للبنية الأخيرة من غير وعي ولا شعور، وهو ما يؤدي إلى الصراع الأول الخاص بالبنية السطحية للفهم. وبالتالي يتصف كلا المتحاورين بعدم فهم ما لدى الآخر. ولا ينفع أن يكون الحوار معتمداً على بنيتين مختلفتين؛ فينطلق أحد المتحاورين وفق البنية الأساسية العميقة، فيما ينطلق الآخر وفق

البنية السطحية. إذ في هذه الحالة إن من ينتمي إلى البحث في البنية الأساسية يفهم ما لدى الآخر، في حين لا يفهم الآخر ما لدى الأول، فيكون الحوار غير متوازن، وكأنه حوار بين يقظ وسكران.

لكن مع الأخذ بعين الإعتبار أن البنية السطحية لها طبقات مختلفة، فقد تكون سطحية تماماً، أو أنها وسطى، فهي سطحية بالنسبة للأساسية منها، لكنها تحتية مقارنة بما فوقها. ويمكن أن نعبّر عن ذلك بوجود ثلاث بنى مختلفة، سطحية ووسطى وأساسية عميقة. وتتصف الوسطى بأن لها صفة مزدوجة مقارنة بما فوقها وتحتها. فمثلاً إن التعرف المباشر على فتوى في قضية ما، أو تفسير آية معينة، أو موقف الإسلام من مسألة محددة.. كل ذلك يجعل المعرفة تنتمي إلى البنية السطحية الصرفة للفهم. في حين إن تعليق هذه المعرفة على أبحاث أخرى، كاللغة والدلالة وعلم الحديث والرجال وغيرها.. كل ذلك سيجعل من الفهم منتمياً إلى بنية ثانية وسطى هي بمثابة التحتية للأولى، لكنها تظل سطحية أو وسطى مقارنة بالثالثة التي تبحث بما هو تحت هذه المباحث من قبليات الفهم ودوائره المنهجية. لهذا فالعلم الدقيق هو ذلك الذي يتدرج من البنية الأساسية العميقة إلى السطحية مروراً بالبنية الوسطى. ونحن نميل إلى جعل كل ما يتوقف على البنية الأساسية من دون وعي بأنه يدخل ضمن البنية السطحية للفهم.

فالبنية الأساسية هي شرط إمكان المعرفة وإن لم يعِها الباحث أو يفكر فيها. فلا تتأتّى معرفة هذا الشرط من دون «حفر» للوصول إلى أقصى منابع توليد الفكر. ولا نقصد بذلك حصر العملية بزمن معين كالتي تتناولها اركيولوجية ميشيل فوكو، بل يكفينا التفكير في النظام المعرفي ولو لم يُحدد بعصر ما دون غيره؛ لتداخل العصور أحياناً، ولأن الزمن المعرفي لا يتطابق بالضرورة مع الزمن التاريخي للعصور.

ولعلم الطريقة مستويات ثلاثة من البحث كالتالي:

الأول: التحليل، حيث يُرصد فيه نتاج العلماء من الفهم وتحليله من خلال ارجاعه إلى القبليات والأصول المولدة وطرق الفهم المختلفة. فإذا كان البحث الإستنباطي يتبنى عن وعي أو عن غير وعي طريقة محددة للفهم، وهو بهذا غير معني بدراسة طرق الفهم، فإن علم الطريقة يعمل على دراسة هذه الطرق بتحليل نتاج العلماء كما وردتنا.

الثاني: ضبط المعايير الخاصة بالترجيح بين المناهج والنظريات، إذ تقتضي مهمة علم الطريقة البحث عن الضوابط والمعايير اللازم اتخاذها في الترجيح بين مناهج الفهم ونظرياته المتعارضة.

الثالث: السعي نحو تأسيس معايير منضبطة لإنتاج نظريات وأنساق ذات كفاءة عالية للفهم.

أخيراً فقد فرض علينا هذا العلم أن نقدّم مفاهيم وتقسيمات مستحدثة كثيرة؛ تمتاز بالدينامية والفاعلية والثراء المعرفي والفلسفي دون ان تكون من النوع الساكن البسيط الذي لا يفيد ولا يثري ولا يثمر شيئاً.

(21)
للجهاز المعرفي خمس ركائز [21]

لقد حددنا في (علم الطريقة) ركائز الجهاز المعرفي للتفكير البشري لدى مختلف مجالات المعرفة بخمسة أركان، وهي كل من المصدر المعرفي، والأداة المنهجية، والمولّدات والموجهات القبلية، والانتاج، واستنطاق الموضوع (كفهم النص مثلاً). ويمكن التعرّف عليها باختصار كالتالي:

1- المصدر المعرفي: وهو المنبع الذي تصدر عنه مضامين المعرفة بالنشأة والتكوين والتأسيس، كالنص والعقل والواقع والإلهام الغيبي.

2- الأداة المنهجية: وهي منهج استكشاف المعرفة وتوظيفها إعتماداً على المصدر المعرفي. وقد تكون الأداة إستقرائية أو تمثيلية قياسية أو بيانية أو كشفية إلهامية أو عقلية منطقية أو وجودية أو معيارية أو غيرها. وهي من هذه الناحية عبارة عن «عقل طريقي»، وأن التقسيم الفلسفي للعقل بأنه عقل نظري وعقل عملي هو تقسيم قاصر ما لم يُضف إليه ذلك العقل الذي بدونه لا يمكن للعقلين الآنفي الذكر أن يمارسا دورهما كلياً. **وعليه يصبح تقسيم العقل ثلاثياً: نظري وعملي وطريقي، وأن العقلين الأوليْن يعبّران عن «عقل مضموني»، في حين يعبّر الثالث عن «عقل صوري»**. بل يمكن اختزال هذه العقول الثلاثة إلى عقلين: مضموني (نظري وعملي) وصوري، وأن علاقة العقلين المضوني والصوري هي علاقة عدم استغناء، فأحدهما لا يستغني عن الآخر.

[21] وردت الفكرة الاولية عن هذه الركائز في مدخل الى فهم الاسلام عام 1994، ثم تم تطويرها لدى الطبعة الثالثة للكتاب عام 2012، قبل ان تتوج في علم الطريقة عام 2016.

3- المولّدات والموجهات القبلية: ونقصد بالمولّدات الأصول القبلية التي تعوّل عليها الأداة المنهجية في استنطاق موضوع البحث، وكذا الإنتاج، ويمكن التعبير عنها بالكشف والإستنباط. فبواسطتها يتم توليد المعرفة وإنتاجها، لذلك أطلقنا عليها الأصول المولّدة. وعلى شاكلتها الموجهات، لكن الفارق بين الأخيرة والأولى هو أن الأولى تعمل على الإنتاج المعرفي، في حين لا تقوم الموجهات بهذا الدور التوليدي، وإنما يُسترشد بها في تكوين المعرفة أو تفسيرها وفهمها بإتجاه دون آخر، أو توظيفها لأغراض معينة.

4- الاستنطاق: وهو ممارسة ذهنية تعنى بالتعرّف على موضوع معين، كالنص الديني والكون وما الى ذلك، وفي حالة النص اصطلحنا على هذه الممارسة بالفهم، وللأخير صور متعددة من الإشارة والتفسير والتأويل وغيرها. وبذلك يتميز عن سائر ضروب الاستنطاق المتعلقة بالأشياء الخارجية والطبيعة. وتعتبر هذه الممارسة عنصراً من عناصر تركيب الجهاز المعرفي، ذلك لأن جزءاً من نشاط الجهاز مسخر لاستنطاق الموضوع الخارجي، كما في حالة فهم النص الديني، وقد لا يكون للجهاز المعرفي علاقة بهذا الفهم، كالأجهزة الموظفة لمعرفة الواقع العلمي للطبيعة. والمهم في الأمر انه يمكن للجهاز المعرفي أن يضم مذاهب وعلوماً متنوعة، ميزتها أنها تشترك في العناصر الخمسة المشار إليها، وإن اختلفت أحياناً حول طبيعة الاستنطاق – كالفهم الخاص بالنص مثلاً -.

والاستنطاق كممارسة عملية يقتضي وجود موضوع له يمارس عليه هذا النشاط، ففي حالة الفهم الديني يتمثل الموضوع بالنص. وبصورة عامة فإن كل نشاط ذهني استنطاقي يقتضي وجود ما يخصه من موضوع، فالنشاط المتعلق بتفسير الطبيعة يقتضي وجود الأخيرة كموضوع لما يُعرف بعلم الطبيعة. وهكذا مع سائر النشاطات المعرفية الأخرى. وجميع هذه الممارسات ينتج عنها نتائج هي حصيلة هذا النشاط

المعرفي. فمثلاً ان الفهم كممارسة ينتج عنه فهم كحصيلة، والعلم الطبيعي كممارسة ينتج عنه هو الآخر علم كحصيلة... الخ. **لذا فالاستنطاق هنا، سواء في الفهم الديني أو العلم أو غيرهما، مأخوذ بكلا الإعتبارين كممارسة وحصيلة، للتلازم بينهما، لكن يبقى الأساس في ذلك هو الممارسة لا الحصيلة.** مع الأخذ بعين الاعتبار أن الممارسة العامة، سواء في الفهم أو العلم أو غيرهما من ضروب الاستنطاق المعرفي، لا تقبل التقييم، خلافاً للحصيلة؛ حيث أنها قابلة للخطأ والشك والصواب.

5- الإنتاج والتوليد: وهو أيضاً من الممارسات الذهنية التي تترتب عليها حصيلة معينة، وبالتالي فالتوليد هو ممارسة وحصيلة للتلازم بينهما، وحاله في ذلك حال الاستنطاق المعرفي كما في الفهم الديني. فالتوليد كحصيلة كل ما ينتج من معرفة، سواء كان سابقاً لعملية الاستنطاق أو بعدها، أي سواء كان معبّراً عن القبليات المعرفية الناتجة – مباشرة وغير مباشرة - عن المولّدات والموجهات، أو هو نتاج عملية استنطاق الموضوع – كالفهم مثلاً -.

(22)

الأصل المولد والبناء المنطقي للمعرفة[22]

يمثل الأصل المولد ركيزة أساسية من ركائز الجهاز المعرفي للتفكير، ويمكن تحديده بانه قضية قابلة لتفسير أكبر عدد ممكن من القضايا العائدة إلى ذات المنظومة المعرفية، سواء من حيث التوليد أو التوجيه أو الإتساق. وكأن الأصل المولّد يستبطن سائر المعارف الأخرى، وكأنه الماهية التي تتحدد بها التفاصيل، مثلما يتحدد من إسم افلاطون كل ما نعرفه عن هذا الرجل الحكيم.

وسبق أن حددنا هذه الركائز بكل من: المصدر المعرفي، والأداة المنهجية، والأصل المولد، والانتاج، واستنطاق الموضوع أو التعرّف عليه (كعلوم الطبيعة وفهم النص مثلاً).

وتعتبر الركائز الثلاث الأولى عناصر أساسية للجهاز المعرفي، وبعضها يتوقف على البعض الآخر ويستكمل به، ولكل منها وظيفته الخاصة، وبفعل هذا الترابط يتمكّن الجهاز المعرفي من القيام بوظيفته الكلية كما تتمثل بالعنصرين الآخرين، أي التوليد والاستنطاق. فالحال هنا أشبه بما يحصل مع الأجهزة والآلات الميكانيكية، حيث تتألف من عناصر مترابطة ولكل منها وظيفته الجزئية، ومن خلال هذا الترابط يقوم الجهاز بوظيفته الكلية، كما في التلفاز والراديو والسيارة... الخ.

ففي الفهم الديني - مثلاً - لولا المصدر المعرفي ما كان للأصل المولد أن يقوم بدوره من التوليد والفهم والإنتاج، ولا كان للأداة المنهجية أن تتكفل بتحديد النهج الذي تتم فيه عملية التوليد والاستكشاف. وكذا لولا الأداة المنهجية ما كان للمصدر المعرفي أن يكون مصدراً

---

[22] نفس ما ورد في الهامش السابق.

يُعتمد عليه في الفهم والتوليد، ولا كان للأصل المولد أن يقوم بدوره كمولّد لغيره. كذلك فإنه لولا هذا المولّد ما كان للفهم والتوليد أن يتم، فلا آلية معرفية ولا مصدر للتوليد. وفي جميع الأحوال لا تخلو أي ممارسة معرفية من أن تشترك في صنعها وتركيبها تلك المرتكزات الثلاثة، سواء عبّرت هذه الممارسة عن إستكشاف جديد للمعرفة، أو قامت بعملية الاستنطاق من الفهم والتفسير. أي سواء كانت توليدية أو توجيهية.

ويمثل الأصل المولّد أهم هذه الركائز، فهو مرجع معرفي يُستند إليه في كل من التوليد المعرفي واستنطاق الموضوع؛ كالفهم الديني مثلاً.

وقد يكون الأصل المولد هرمياً، حيث يتربع على قمة هرم المنظومة المعرفية، كما هو حال منظومة الفلسفة والعرفان. كما قد يكون قاعدياً أفقياً، حيث يدخل في المساحة العريضة للمنظومة المعرفية، كما هو حال الدائرة البيانية للفكر الديني المعياري.

إذاً فالأصل المولّد هو بمثابة البداية المنطقية لسائر المعارف، مقارنة بالبداية التاريخية وما ينشأ عنها من تطورات. واذا كان تحديد البداية الأخيرة يجري طبقاً للبحث البراني، فإن البداية الأولى المنطقية انما يحددها البحث الجواني. فما يجري من بحث على المنوال التاريخي في الأصول والبدايات هو غير ما يجري من بحث على المنوال المنطقي، وأن منطق كل علم لا يسعه أن يتقدم زماناً على تاريخ هذا العلم. فمنطق كل علم يأتي بعد مراحل تقدم الأخير، وبالتالي فإن البداية التاريخية هي ليست ذات البداية المنطقية للعلم.

وبلغة متعالية فإن كل علم هو الذي يحدد شروط ما سيأتي من منطق. والعكس صحيح أيضاً، وهو أن كل منطق يحدد بدوره شروط ما يُعتمَد عليه من علم، خاصة فيما يتعلق بالأصل المولد كشرط منطقي لقيام العلم، لا سيما وانه يمثل الآصرة التي تربط الرؤية بالأداة.

(23)

للنص عنصر ثالث مع قراءة جديدة[23]

نعتقد ثمة وجود عنصر ثالث للنص يضاف الى اللفظ والسياق سميناه (المجال)، وقصدنا به نوعاً من المحور النصي يدركه كل من أراد فهم النص، سواء استطاع تحديد القراءة أم لم يستطع، فهو يعبر عن معرفة ما تدور عليه الاحداث اللغوية بالاجمال والعنوان العام. وهو يتميز عن السياق في أن الأخير يبعث على إدراك الظهور اللفظي، فيما لا يبعث الأول على هذه الخصوصية. فالمجال هو أشبه بحدود بلد مفصول عن بلدان أخرى جغرافياً. فبغداد تقع في العراق لا مصر، والقاهرة تقع في مصر لا العراق، والخلط بينهما هو كالخلط بين المجالات المختلفة.

لذا اعتبرنا للنص ظهورين لفظي ومجالي. والظهور المجالي يعبّر عن الإدراك المجمل للكل الذي يستبق إدراك الأجزاء، فمنه يبدأ تحديد مفاصل الأجزاء المتمثلة بالدلالات اللفظية. وبذلك تنطبق عليه الصيغة الجشطالتية التي يتقدم فيها الكل على الأجزاء، ولا يساوي هذا الكل مجموع أجزائه، كما إن قوانينه تختلف عن قوانينها. وكذا الأمر بالنسبة للمجال، فهو لا يعبّر عن مجموع الدلالات اللفظية، كما إن الظهور فيه ليس من الظهور اللفظي (المفصل)، وإدراكه يحصل بالتبادر المباشر، وهو سابق في ظهوره لظهور الدلالات اللفظية، بل إن حضوره شرط في تحديد هذه الدلالات، رغم ان وجوده متوقف على وجود الألفاظ والسياق.

إن للمجال ظهوراً بحسب الحقيقة أو المجاز؛ مثلما ان للفظ ظهوراً بحسب الحقيقة أو المجاز، وعلامة هذا الظهور هي التبادر في كلا

---

[23] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع لأول مرة في مجلة المنهاج، بعنوان: آليات قراءة النص الديني، عدد 30، 1424هـ - 2003م.

الأمرين. فسواء كان التبادر يشير إلى المعنى المجالي الحقيقي كما تبديه ألفاظ النص وسياقها، أو كان يشير إلى المجال المجازي والرمزية الظاهرة في النص، ففي كلا الحالين يوجد ظهور مجالي. فمثلاً إن للقصص الرمزية للعرفاء دلالات بادية للفظ والمجال، لكنها ليست مرادة بذاتها، وانما ترمز إلى ما ورائها من المعاني الباطنية بحسب القبليات الوجودية، لذلك فهي من هذه الناحية لها ظهور يختلف عن تلك الدلالات البادية، وهو ما سميناه بالظهور الرمزي والمجالي، فالرمزي من حيث إعتبار اللفظ رمزاً لمعنى باطن هو غير الدلالة البادية سواء كانت حقيقة أو مجازاً، والمجالي من حيث إعتبار المجال ليس ذلك المأخوذ من المعاني البادية للألفاظ، وانما من ذلك المرموز إليه.

لكن هذا النوع من المجال الظاهر هو على الضد من مجال آخر أطلقنا عليه المجال التأويلي أو الباطني، فالأخير يقطع الصلة بين الدال والمدلول، ولا يجد ما يدل عليه بحسب القرائن الدلالية للنص وايحاءاتها. وفيه يكون القارئ متوجهاً نحو ربط كل شيء بأي شيء، وكل نص بأي نحو من الأنحاء من غير ظهور ولا ملازمة، فالدلالة النصية في واد، والمعنى الآخر في واد. وكل ذلك دال على تحويل المجال واستبداله بمجال آخر باطني بعيد. وهو أمر شائع إستخدامه لدى الباطنية والعرفاء عند قراءتهم للنص الديني.

نضيف الى ما سبق، ان لآليات قراءة النص اللغوي مستويين: اشاري وايضاحي. فالقراءة الاشارية تبحث عن المعنى، لكن القراءة الايضاحية تبحث عن شرح هذا المعنى، فهي عبارة عن معنى المعنى وفهم الفهم. بل وتمثل نصاً لنص الاشارة التي هي نص اول للنص الاصلي الذي سميناه بالمجهول كشيء في ذاته. وهذا يعني ان الايضاح هو نص نص النص.

وبفضل اكتشاف المجال تصبح انماط القراءة ثلاثة لا اثنين، سواء على مستوى الاشارة او الايضاح. فهي اما استظهار النص، او تأويله،

او استبطانه. فإستظهار النص هو ذلك الذي يحافظ على الظهور المجالي وتكون فيه الدلالات اللفظية معلومة بالتبادر. وتأويل النص هو ذلك الذي يبتعد عن هذه الدلالات الظاهرة، وإن التزم بالظهور المجالي. أما إستبطان النص فإنه على خلاف كل من الإستظهار والتأويل حيث يتصف بعدم الالتزام بكل من الظهورين اللفظي والمجالي.

لذلك نعتبر ان تحقيق الآليات الثلاث (الإستظهارية والتأويلية والإستبطانية) يعتمد على طبيعة الصلة بين الظهور اللفظي والمجالي كما يلي:

فللآلية الاستظهارية شرطان هما المجال والظهور اللفظي، وان الأخذ بالظاهر يقتضي الأخذ بالمجال من دون عكس.

وعلى الضد من هذه الآلية ما تعمل به الآلية الاستبطانية، حيث تتخلى عن كلا الشرطين السابقين، فيكفي انها لا تعمل بالمجال فسيقتضي ذلك عدم استخدام الظهور اللفظي.

أما الآلية التأويلية فهي وسط بين السابقتين، حيث تحتفظ بالمجال دون الظهور اللفظي.

وللتعبير عن الصيغة الرياضية العامة لآلية الفهم والقراءة فستكون كما يلي:

± المجال ± الظاهر ← الفهم

ومن حيث تفصيل هذه العلاقة، تكون الفوارق بين الآليات الثلاث كالتالي:

المجال + الظاهر ← الاستظهار

المجال – الظاهر ← التأويل

ـ المجال ـ الظاهر ← الاستبطان

وبذلك توصلنا الى نتائج هامة حول قراءة النص ومنه النص الديني، وطرحنا جدولاً للمقارنة بين رؤيتنا الجديدة والرؤية التقليدية كما يلي:

الموقف التراثي	الرؤية الجديدة
اللفظ + السياق ← النص	اللفظ + السياق + المجال ← النص
الظهور اللفظي ← ظهور النص	الظهور اللفظي + الظهور المجالي ← ظهور ا
أنواع القراءة = إستظهار + تأويل	أنواع القراءة = إستظهار + تأويل + إستبطان
مستويات القراءة = واحد	مستويات القراءة = إثنان (اشارة + إيضاح)
تأثير القبليات المعرفية = 0 أو 1	تأثير القبليات المعرفية = 1

(24)
التأطير المنهجي لتراثنا المعرفي[24]

لقد قدّمنا تأطيراً منهجياً لتراثنا المعرفي، فقسّمناه الى نظامين مختلفين هما النظام الوجودي والنظام المعياري، ولكل منهما منهجان معرفيان. فالأول منهما يحمل دائرتين فلسفية وعرفانية، كما يحمل الثاني دائرتين عقلية وبيانية (نقلية). وبهذا يكون الفكر الإسلامي - كتراث - حاملاً لأربع دوائر مختلفة تتمايز منهجياً بأدواتها المعرفية، رغم أن إنتاجها المعرفي وفهمها للنص الديني يتحددان طبقاً لما تحمله من أصول مولدة فعالة تعمل كدينامو للتفكير والتنظير. إذ يتعذر على الأدوات المنهجية أن تنتج فهماً ومعرفة من غير تلك الأواصر. ومن حيث الدقة تعاملنا مع هذه الدوائر وفق مرتكزاتها المعرفية كما تتمثل بكل من المصدر والأداة والأصل المولد. وقد استغرق البحث حولها ثلاثة أجزاء من المشروع الخماسي لموسوعة (المنهج في فهم الاسلام)، وهي: نُظم التراث والنظام الوجودي والنظام المعياري.

فالمنظومات الرئيسية التي فصلنا الحديث عنها هي كل من المنظومة الفلسفية والعرفانية والبيانية، إضافة إلى المدارس الكلامية كالمعتزلة والإمامية والأشاعرة. ولكل من هذه المنظومات والدوائر المعرفية قبلياتها المتعلقة بالمصدر والأداة والأصل المولد.

فالدائرة الفلسفية تعتمد على العقل الوجودي كمصدر، وعلى العقل الاستدلالي كأداة، وعلى السنخية كأصل مولد. والدائرة العرفانية تعتمد على القلب الوجودي كمصدر، وعلى الكشف الذوقي كأداة، وعلى السنخية كمولد. أما الدائرة البيانية فتعتمد على النص الديني كمصدر، وعلى اللغة كأداة، وعلى الفهم العرفي كمولد. في حين ان المعتزلة والإمامية يعتمدان على العقل المعياري كمصدر، وعلى العقل الاستدلالي كأداة، وعلى منطق الحق الذاتي كمولد. كذلك ان الأشاعرة

[24] تحددت تفاصيل هذا الموضوع لأول مرة في كتاب مدخل الى فهم الاسلام عام 1994. ثم بعدها اصبحت جزءاً من كتاب نُظم التراث عام 2017.

تعتمد على العقل المعياري كمصدر، وعلى العقل الاستدلالي كأداة، وعلى منطق حق الملكية كمولد.

ويعتبر الأصل المولد أهم ما في هذه المرتكزات الثلاث، فله وظيفة مزدوجة للربط، فهو منهج ورؤية مولّدة في الوقت ذاته، وبهذا الإزدواج فإن ما يتولّد عنه من مفاصل الرؤية يخضع لإشتراك هذين العنصرين.. ومن ثم فانه يعمل على تأسيس المنظومات والرؤى الفكرية، كما يعمل على توجيه الفهم الديني بشكل دون آخر.

وسبق أن ميّزنا بين النظامين المعياري والوجودي من خلال المباحث الفلسفية العامة لكل من: المعرفة (الإبستمولوجيا) والوجود والقيم. فقد إستند البحث في النظام المعياري إلى إشكالية (القيم) كما تتمثل في نظرية التكليف، ومنها تعدى إلى إشكاليتي المعرفة والوجود. فقد كانت مباحث هذا النظام تدور حول (نظرية التكليف) وقد تأثرت بها كل من الإشكاليتين السابقتين.

في حين دار البحث في النظام الوجودي حول إشكالية (الوجود)، ومنه تعدى إلى المبحثين الآخرين. فقد انعكس تأثير الإشكالية الوجودية على كل من القيم ونظرية المعرفة، فأصبحت القيم لدى هذا النظام مجازية لأنها محكومة بالحتمية الوجودية، كما أصبحت المعرفة ذات أبعاد مطلقة وضرورية بفضل التطابق مع الواقع، لا سيما وأنها مستلهمة من العقل السماوي الفعال.

وفي قبال هذين النظامين اشتغل الفكر الغربي الحديث او بعض تياراته الهامة على نظرية المعرفة، ومنها تعدى البحث إلى إشكالية الوجود والقيم، كالذي يظهر لدى كل من ديكارت وبيكون ولوك وهيوم وستيوارت مل وعمانوئيل كانت والوضعيين المنطقيين وفلاسفة العلم وغيرهم. والذي جعل هذا الفكر يهتم بنظرية المعرفة هو أنه قد شكك بالمسلمات المعرفية، وغلب عليه عدم التسليم بوجود تطابق بين العقل والوجود، خلافاً للنظام الوجودي الذي برر التطابق وفقاً لمبدأ السنخية

كأصل مولّد. فرؤية الفكر الغربي للوجود هي رؤية ينتابها التردد والشك وأنها لا تتوغل صوب القضايا الميتافيزيقية كما يفعل النظام الوجودي. كما إن تأثيرها على القيم بيّن هو الآخر، بإعتبارها تخضع للتحليل المعرفي لدى هذا الفكر، وهو غالباً ما يراها ذاتية وليست تجلياً من تجليات الحتمية الوجودية.

(25)
التأطير المنهجي لعلوم الطبيعة[25]

مثلما قدّمنا تاطيراً منهجياً لتراثنا المعرفي؛ أضفنا تأطيراً آخر لعلوم الطبيعة فعزوناها في (منهج العلم والفهم الديني) الى ثلاثة نُظم مختلفة، هي النظام الاجرائي والافتراضي والتخميني الميتافيزيائي.

فالنظام الاجرائي يعتمد على التجربة والإستقراء من دون افتراضات معلقة وميتافيزيقية. فهو يعمل على استخلاص النتائج التي تدل عليها المشاهدات والتجارب وتجريدها لتعميمها ضمن قوانين عامة، وبعد ذلك يتم إختبارها ليعرف مدى صدقها وكفاءتها. وقد تتخذ هذه القوانين صيغة رياضية محددة، والمثال النموذجي لهذا النظام نظرية نيوتن كما تتمثل في قانون الجاذبية الرياضي.

وهو بذلك يخالف ما لجأ إليه النظام الثاني الإفتراضي في تعويله على الإفتراضات والتجارب الخيالية، بل والصيغ الرياضية المفترضة. وقد برز هذا التوجه بداية القرن العشرين كما يظهر لدى نظرية النسبية وميكانيكا الكوانتم، وما زال قائماً حتى يومنا هذا.

مع ذلك فإن النظام الثاني لم يأت ليطيح بالأول، فقد نجد فيه بقايا ما للأول أحياناً، حتى ان نظرية النسبية لأينشتاين قامت على فرضية الجاذبية لنيوتن وان فسرتها تفسيراً مختلفاً، كما أنها استندت إلى بعض فروضات هذه النظرية لا سيما ما يتعلق بمبدأ العطالة (القصور الذاتي) أو القانون الأول للجاذبية ضمن ما يعرف بالنظرية النسبية الخاصة. وبالتالي يظهر أحياناً ان هناك شيئاً من التداخل بين النظامين، وهو ان النظام الأول لا يخلو من تضمنه لبعض الفروض التي يتأسس عليها الطابع الإستنباطي، كالقانون الأول لنيوتن، ولو من غير إدراك له، إذ كان نيوتن يصف إستنتاجاته بأنها إستقرائية بحتة من غير

---

[25] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب منهج العلم والفهم الديني عام 2014، وقبل ذلك في موقع فلسفة العلم والفهم بعنوان: نظم الفكر العلمي، تاريخ النشر: 27-7-2013. انظر:
https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=18

فروض. لكن تظل هذه الفروض ضيقة لا تقارن بالطلاقة التي صنعها النظام الثاني، اذ يمتاز هذا الاخير بعنصر الإفتراضات الحدسية والخيال والتأويلات الرياضية المفتوحة والبعيدة عن التجارب المباشرة. وهو يعتمد رغم ذلك على أفق الانتظار للإرصاد والتجارب.

وللنظام الثاني منهجان متعاكسان بحسب السير المعرفي والسلوك، أحدهما قائم على الخيال، والآخر على الرياضيات، والغالب فيهما التشابك والاندماج والمزاوجة. فالأول يمتاز بالتأمل الخيالي وبقدر واسع من الحرية واطلاق العنان للخيال دون الإعتماد على منهج محدد في تكوين الفروض، مثلما يتمثل في نسبية أينشتاين. أما الآخر فهو صوري رياضي مجرد، وقد بدأ مع ماكسويل، ثم تُوّج لدى الكوانتم الموجية. وكثيراً ما يتداخل المنهجان، لكن من الناحية الإبستيمية يبدأ المنهج الخيالي بالخيال والتأمل ليصنع صورة تأويلية هرمنوطيقية حول الواقع الفيزيائي، ومن ثم يلبسها أخيراً القالب الرياضي المناسب، فيصبح الناتج هو ما سميناه المنهج (الخيالي-الرياضي). وعلى عكس ذلك المنهج الرياضي، فهو يبدأ بالبعد الصوري الرياضي لينتهي إلى صورة خيالية هرمنوطيقية، واطلقنا عليه المنهج (الرياضي-الخيالي).

وبالتالي فالمنهج الأول يبدأ بمقدمات تخيلية حول الواقع الفيزيائي لينتهي إلى نتائج رياضية، في حين يقوم المنهج الثاني بشكل معاكس عادة، وهو أنه يبدأ بمقدمات رياضية لينتهي إلى نتائج خيالية، وأحياناً يحصل تشابك بين الحالين بحيث يكون التطور هو بناء متراكم من التصورات الخيالية والرياضية بعضها قائم على البعض الآخر. لكن من الناحية المبدئية نلاحظ بأن الأول يبدأ من الهرمنوطيقا لينتهي إلى الإبستمولوجيا، في حين يبدأ الثاني من الإبستمولوجيا لينتهي إلى الهرمنوطيقا. والحقيقة ان كليهما يمارسان نوعين مختلفين من الهرمنة أو التأويل.

وكثيراً ما يستخدم هذا النظام ما يسمى بالحيل الرياضية لحل بعض المعضلات الفيزيائية دون ان يُقصد منها وصف الواقع الموضوعي. ونعتقد ان في قبالها يوجد ما سميناه بالحيل الخيالية، وهي عبارة عن تأويلات مصطنعة لحل بعض المشاكل التي يواجهها الفيزيائيون.

وما زال هذا النظام قائماً رغم انه خلّف نظاماً ثالثاً أخذ ينافسه ويزاحمه، وهو النظام التخميني الميتافيزيائي، فهذا الأخير يتبنى كلا المنهجين الذي يقوم عليهما النظام الثاني، أي المنهج (الخيالي-الرياضي) والمنهج (الرياضي-الخيالي)، سوى انه أخذ يتعلق بموضوعات غير قابلة للإختبار والتحقيق، وهي أقرب إلى القضايا الفلسفية منها إلى العلمية. ويلاحظ ان عامل الإفتراض وارد في كلا النظامين الثاني والثالث، وهو ما يجعلهما غارقين في مسبح التأويل المفتوح والهرمنوطيقا خلافاً للنظام الأول.

وعموماً ان هذه النُظم لا يتقاطع بعضها مع البعض الآخر. فالنظام الثاني يضيف شيئاً جديداً لا يرد في الأول، كما إن النظام الثالث هو الآخر يضيف شيئاً جديداً غير وارد لدى الأول والثاني.

(26)

اخضاع النُظم العلمية لآليات قراءة النص[26]

إن للنظم العلمية تشابهات كثيرة مع نُظم التراث الديني، وهذا ما جعلنا نقدم مقارنة بينهما، بحيث انتهينا الى أن التفاسير الفيزيائية هي أشبه بتأويلات النص المختلفة، فكل تفسير هو تأويل، وكل تأويل يقابله آخر، ويمكن تفسير أي شيء بتأويلات مختلفة. ومن ثم من الممكن اخضاع النُظم الفيزيائية لآليات القراءة كما تمارس في الفهم الديني وفقاً لعلم الطريقة.

فمثلما في الفهم ثلاث آليات للقراءة، كما سبق ان عرفنا، هي الإستظهار والتأويل والإستبطان، فكذا يمكن ان يطبق هذا الحال في العلم، حيث فيه ما يقابل كل طريقة من هذه الآليات، وكلاهما يخضعان لقانون العلاقة العكسية الذي يشير الى التأثير العكسي المحتم للقبليات والشيء الموضوعي على الادراك (الاستنطاقي) كما في العلم والفهم الديني، فكلما زاد تأثير القبليات كلما ضعف تأثير الشيء المدرك او المستنطق، والعكس بالعكس.

فيمكن تطبيق الإستظهار على النظام الأول الإجرائي مثلما يطبق على الدائرة البيانية، وكلاهما يخضعان لقانون العلاقة العكسية الضعيفة الذي سبق التعريف به، حيث ضعف تأثير القبليات مقارنة بتأثير الشيء الموضوعي. كما يمكن تطبيق التأويل على النظام الثاني الإفتراضي مثلما يطبق على الدائرة العقلية، وكلاهما يخضعان لقانون العلاقة العكسية المتوسطة. في حين يُطبق الإستبطان على النظام الثالث

[26] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب منهج العلم والفهم الديني، وقبل ذلك في موقع فلسفة العلم والفهم بعنوان: مقارنة بين نظم العلم ونظم الفهم، تاريخ النشر: 20-9-2013. انظر: https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=74

(التخميني الميتافيزيائي)، مثلما حاصل مع المنهج العرفاني الباطني لإعتقاداته الاسطورية، وكلاهما يقتربان مما تتجه إليه نظريات القراءة الأدبية فيما بعد الحداثة؛ بجعل النص مفتوحاً وقابلاً لإتخاذ الحد الأقصى للقراءة بلا حدود وضوابط، كما كلاهما يخضعان لقانون العلاقة العكسية القوية، كالذي عرضناه في (علم الطريقة).

أيضاً مثلما ان النص يتألف من ثلاثة عناصر، هي اللفظ والسياق والمجال، وان أي قراءة لا بد من ان تحتكم إلى ترتيب العلاقة بين هذه العناصر كما سبق ان عرفنا، فكذلك يتألف الكون من ثلاثة عناصر، هي الشيء والعلاقة والمجال، وان أي تفسير لا بد من ان يستظل بترتيب الروابط بين هذه العناصر. فهناك أشياء في الطبيعة يمكن الإشارة إليها بنحو ما؛ كالشجر والحجر والإلكترون والبروتون، ولهذه الأشياء علاقاتها المتشعبة. كما إن لها مجالاتها الخاصة بحيث لا يختلط بعضها بالبعض الآخر، ومن ذلك عدم اختلاط قوانين الكوانتم للعالم الجسيمي بقوانين العالم الجسمي الكبير، رغم ان هذا الأخير قائم على الأول. ومثلما ان الكائن الحي يتألف من وحدات الحياة المسماة بالخلايا، إلا ان لكل منهما قوانينه الخاصة التي لا تختلط بالاخرى رغم التراكب الحاصل بينهما.

إذاً هناك تناظر في العناصر بين النص والكون أو الطبيعة، فأشياء هذه الأخيرة تناظر الفاظ النص، وعلاقاتها تناظر سياقاته، كما إن مجالاتها تناظر مجالاته.

وفي حالة النص عرفنا بأن الآلية الإستظهارية تتصف بكونها تعمل على مراعاة سياق النص في أخذها بالظهور اللفظي والمجال. وان الآلية الإستبطانية تعمل على الضد، فلا تأخذ بالمجال مما يقتضي عدم مراعاة السياق بتركها للظهور اللفظي. وان الآلية التأويلية تتخذ الطريق الوسطى، حيث تحتفظ بالمجال لكنها لا تراعي السياق في حمل اللفظ على الظاهر. وتنطبق هذه الآليات الثلاث للقراءة على النُظم العلمية

الثلاثة. فالنظام الأول يمارس نمط الإستظهار فيحافظ على الظهور الفعلي لعلاقات الأشياء ضمن مجالها، والثاني يمارس نمط التأويل بإعتباره لا يحافظ على ظهور العلاقات، وإن كان لا يتجاوز المجال المتعلق بها، في حين يمارس الثالث نمط الإستبطان لكونه يتجاوز مجال العلاقات بإستدلالاته من أي شيء على كل شيء.

هذه هي التناظرات بين نُظم العلم والفهم الديني، فالنظام الإجرائي التجريبي للعلم يناظر المنهج البياني للفهم، فكلاهما يمارس نمط القراءة الإستظهارية. والنظام الإفتراضي الإستنباطي يناظر المنهج العقلي بشقيه الوجودي والمعياري، إذ كلاهما يمارس نمط القراءة التأويلية. كما إن النظام التخميني الميتافيزيائي يناظر المنهج العرفاني الباطني، حيث كلاهما يمارس نمط القراءة الإستبطانية لأدنى مناسبة.. وإذا كان النص هو من يحدد طبيعة المجال الذي يتضمنه عبر فعل القراءة، فإن الكون هو من يحدد طبيعة المجال الذي يتضمنه عبر فعل الملاحظة والتجربة والإختبار.

(27)
النص وتحكّم فهم الكل[27]

يتقوّم النص اللغوي بالجملة المفيدة للمعنى، فهي الوحدة الأساسية التي يتشكل منها، وإن بإرتباط ألفاظها وحروفها يتحدد معنى كل جزء منها، أي ان فهم الكل للجملة النصية يسبق فهم الأجزاء اللفظية ويعمل على تحديد معناها.

كذلك هو الحال في علاقة الجملة النصية بالنص كله. فالتحديد النهائي لفهم الجملة النصية يتوقف على فهم النص كله بنحو من الإجمال. ففهم الجملة يعتمد على ما موجود من قرائن لفظية وسياقية في النص كله. وبالتالي لا يحصل للقارئ تحديد فهم الجزء تحديداً نهائياً دون لحاظ فهم الكل.

وينطبق هذا الحال على الكاتب عندما يريد إنشاء نص معين، فهو لكي يحدد معنى النص كان عليه أن يختار جملاً مناسبة دون غيرها. فمثلاً لو كان يكتب نصاً سياسياً فسوف لا يفكر في جمل لها علاقة بالطبخ أو الرياضة أو الفيزياء... إلخ ما لم يطوّعها وفق منطق (المجال). ولأجل أن يحدد جملاً مناسبة كان عليه أن يختار كلمات ذات معنى محدد مناسب للسياق وسط عدد كبير من الكلمات. كما انه عندما يريد أن يحدد هذه الكلمات كان عليه أن يختار حروفاً معينة دون أخرى. وبذلك يتطلب إنشاء النص أن يسير التفكير من الأعلى فالأدنى، أو من الكل إلى الجزء، وليس العكس، حيث يتنزل الفكر عبر مراتب أربع يتحكم فيها الأعلى بالأدنى: من النص فالجملة فالكلمة فالحرف.

[27] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في منطق فهم النص عام 2010 قبل تضمنه في علم الطريقة.

وهو ما يشابه العلاقة الدائرة بين التراتب الهرمي للتركيب العضوي للكائن الحي، حيث يتحكم ما هو أعلى بالأدنى وليس العكس، رغم ان الأول يتوقف وجوده على الثاني. فمثلاً ان الدنا (DNA) لا يتحكم في الخلية، والخلية لا تتحكم في النسيج، والنسيج لا يتحكم في العضو، والعضو لا يتحكم في الجهاز، والجهاز لا يتحكم في الكائن الحي ككل.. بل العكس هو الجاري، حيث التحكم يبدأ دائماً من الكل إلى الجزء. وكذا هو الحال في علاقة النص ككل بالمجال، وعلاقة المجال بالسياق، وهذا بالكلمات، والأخيرة بالأحرف.

وأول ما يرد في الفهم هو توقع القارئ لمجال الكل من خلال عنوان النص، أو مقاطعه الأولى، وعليه يبني فهم سائر المقاطع عبر عملية جدلية يتأثر بها فهم الجزء بالكل، والعكس صحيح أيضاً، حتى ينتهي الحال بالقارئ إلى الفهم المستقر للنص.

فالأمر أشبه بعلاقة البنّاء بالبناء، فهو لا يضع أجزاء البناء قطعة قطعة دون تصور مسبق للكل، ولو فعل ذلك لكان بناؤه بناءً اعتباطياً؛ ليس للإرتباط بين أجزائه معنى ولا غاية. لذا فلكي يحصل الإرتباط المنظّم بأن تكون كل قطعة في موضعها المناسب لا بد من ان يرتكز سلفاً على تصوره المسبق وتخطيطه الكلي للبناء.

وتخضع عملية الفهم للعملية الاستقرائية، فباستقراء الجمل يتبين للقارئ (المتميز) عدد من الأنساق المعرفية، وهي كليات تتحكم في فهم الجملة النصية. وقد يفضي الأمر أحياناً إلى تأويل بعض الجمل النصية تبعاً لاعتبارات فهم الكل. وحتى عندما تؤثر الجملة النصية على تغيير فهم الكل، فإن ذلك يحدث بفعل فهم الكل ذاته، إذ يعاد ترتيب فهم الكل من جديد ليتم على ضوئه تفسير الجملة النصية الشاذة، وتجنب ما قد يبدو من تناقض في الفهم.

إن في كل عملية تغيير للفهم هناك فرض جديد كلي يعمل على تفسير ما تمّت قراءته بنوع من الاتساق، بحيث يظن القارئ انه يعبّر عن حقيقة مقصد النص أو قريب منه، أو كونه أفضل الفروض المرجحة بفضل اتساقه وتماسكه. وبذلك يقع القارئ في ما يطلق عليه في النقد الأدبي بأُفق التوقع والانتظار. إذ في كل مرة يكون القارئ حاملاً لنسق من الفهم المتوقع للنص عند القراءة، وتتبين حقيقة هذا التوقع بعد حين من الانتظار، فيكون نصّ (ما بعد) محدداً لنصّ (ما قبل)، مثلما ان البداية تجري على العكس من ذلك، أي ان نصّ (ما قبل) هو الذي يحدد نصّ (ما بعد). وكل ذلك يحدث بفعل العديد من الإفتراضات القبلية التي تدفع إليها الجمل النصية المخالفة لأنساق الفهم السابقة.

وثمة شبه بين فهم النص وإدراك الشيء الخارجي، حيث في كلا الحالين تكون القبليات هي التي تحدد فعل الظهور، كما انها ككليات تتحكم في فهم وتفسير الجزئيات التابعة للنص والشيء الخارجي، ولولاها ما كان بالامكان ان نعرف شيئاً، ولا ان نفهم نصاً.

وينطبق الحال ذاته على العلوم الطبيعية، فهي تتوقف على طبيعة القبليات المعرفية التي تستخدمها في البحث، فتارة تتصف هذه القبليات بالحياد كما يفعل المنطق الإجرائي عادة، وأخرى تعبّر عن إفتراضات خيالية ورياضية كالذي يفعله النظام الإفتراضي، كما قد تعبر القبليات عن أشكال ميتافيزيقية وفلسفية كالذي يصنعه منهج النظام التخميني الميتافيزيائي.

ومع ان للنص تأثيراً مقابلاً على تغيير قبلياتنا، ولكن بنحو جزئي. فهو يعمل على تحويل بعض من هذه القبليات واستبدالها بأُخرى أو بنتائج الفهم. ومن أهم العوامل التي تساعد على جعل النص مؤثراً في قبلياتنا هو اندماجنا وخضوعنا لتوجيهات النص ضمن مساره العام.

ولا بد من التمييز - هنا - بين القبليات الثابتة والمستقرة من جهة، والقبليات المتغيرة وغير المستقرة من جهة ثانية. فالقبليات الأولى تتصف بالموضوعية وهي لا تقبل التغيير والتحويل، مثل قاعدة الاستقراء وما إليها من القبليات المطلقة، في حين تتصف الثانية بالذاتية وانها تقبل التغيير والتحويل، مثل القبليات المنظومية والقبليات غير المنضبطة؛ كتلك المستمدة من العادة والتقليد، فمثل هذه القبليات يمكن ان تتحول وتتغير بعد القيام بقراءة النص والخضوع لتوجيهاته. وبهذا تبدأ عملية تصحيح القبليات بفضل البعديات من الفهم، كما تبدأ عملية التكوين المعرفي المؤسس على النص، ولو بفعل جملة من القبليات الثابتة والمستقرة، ولولاها ما كان بالإمكان قراءة النص وفهمه، فضلاً عن الاندماج فيه.

وبذلك فإن هناك عوامل متعددة تشترك في العمل على تحديد فهم الجزء، حيث تتصف سلسلة بناء الفهم العادي للنص بالتنازل؛ بدءاً من القبليات، ومروراً بفهم الكل، ومن ثم انتهاءً بفهم الجزء. لكن حالة الاصطدام بفشل التوقع – أو ما يسمى بالخيبة - يجعل السلسلة تعمل على بناء ذاتها بشكل معكوس، وهو ما نسميه (تصاعد الفهم)، إذ إن فهم الجزء يصبح عائقاً أمام فهم الكل، فيعمل الأول على تغيير الثاني لينضم تحت لوائه، كما إن الثاني قد يصطدم بالقبليات غير المستقرة، فيعمل بدوره على تغيير هذه القبليات ليتقبل حاكميتها.

ويبدو ما يحصل في الفهم والعلاقة بين الجزء والكل بأنه من حيث الظاهر يفضي إلى الدور. فالعملية الاستقرائية تعتمد على الجملة النصية ليعرف مسار النص إن كان قائماً على الفهم العرفي مثلاً أو لا، وفهم الجملة النصية محكوم بدوره بذلك الفهم، فيصبح الكل منتزعاً من الجزء، والجزء محكوماً بالكل، وهو دور، لتوقف كل من الفهمين على الآخر. وكذا يقال الأمر ذاته عند تحديد الأنساق الكلية والنظريات العامة

للنص، فهي منتزعة من الجمل النصية، في الوقت الذي تتحكم في تحديد معاني هذه الجمل.

لكن لا بد من لحاظ وجود نوعين من الفهم للجملة النصية، أحدهما لذاتها وبغض النظر عن غيرها من الجمل، والآخر مرتبط بغيرها. فالمعنى المتولد عن الأول، هو غير المعنى المتولد عن الثاني، بل إن المعنى الثاني يؤثر في الأول. وما يحصل في العملية الاستقرائية هو من النوع الثاني، أي من حيث إرتباط الجمل بعضها بالبعض الآخر ضمن السياق العام. لذا يتبين عند كثرة القرائن ان المسار العام للنص مثلاً هو مسار دال على الفهم العرفي لا غير.

لذا يصبح تحديد الجملة النصية وارداً بعد تحديد المعنى المشترك العام، كالفهم العرفي، حيث يكون من السهل تفسير الجملة وفهمها وفقاً لذلك الفهم دون الفهم الرمزي مثلاً. وفي هذه الحالة ينتفي الدور، وتكون الأسبقية والتحكم لفهم الكل دون الجزء، وللإرتباط المعرفي الخاص بالجمل ككل دون الجملة ذاتها.

وما سبق ينطبق على إدراكنا لظواهر الطبيعة، حيث لا يمكننا تفسير الظاهرة الطبيعية دون العودة إلى القوانين العامة والنظريات الكلية. فالحادثة الفردية لا تفسر إلا من حيث إفتراض بعض القوانين العامة التي تتحكم فيها.

مع ذلك يلاحظ ان القوانين العامة والنظريات الكلية تقوم على لحاظ الوقائع المفردة، وان هذه الوقائع محكومة بدورها من حيث التفسير بتلك القوانين والنظريات، فيصبح الجزء معتمداً على الكل، وكذا العكس، وهو دور. فمثلاً إذا أردنا ان نعرف خاصية معدن معين إن كان يوصل التيار الكهربائي أم لا، فإنه يمكن إختباره، وعبر ذلك قد نصل إلى نتيجة مؤداها ان له تلك الخاصية. لكن السؤال هو: كيف يصح لنا هذا الاستنتاج، مع اننا لا ندري إن كانت صفة التوصيل للمعدن سوف تظل

أم تزول؟ فلكي نثبت النتيجة ونتأكد من أن للمعدن تلك الخاصية على الدوام؛ لا بد من ان نستعين بقاعدة عامة تخول لنا امضاء هذه النتيجة، وبدونها لا يمكن الحكم على المعدن بشيء، وتنص القاعدة بأن الحالات المتشابهة تفضي إلى نتائج متماثلة، وهي ما تعرف بقاعدة التماثل او التناسب أو الانسجام. ومع ذلك فإن هذه القاعدة هي بدورها نتاج ملاحظات سابقة لظواهر الطبيعة كشفت عن كونها مضطردة لا تتغير. في حين يلاحظ في القبال ان قبول اعتبار ظواهر الطبيعة مضطردة لا تتغير، وهو المعبر عنه بقانون الاضطراد، محكوم بالقاعدة الآنفة الذكر، بمعنى اننا لكي نقبل كون الطبيعة مضطردة على الدوام لا بد من ان نفترض قبل ذلك صحة قاعدة التماثل، وإلا كنّا على شك من قانون الاضطراد، وهكذا يدور الدور.

أما الجواب على ذلك كله فيعتمد على ما للاحتمالات العقلية من دور في تأسيس تلك القاعدة، سواء من حيث صدق انطباقها أو ترجيحها. فهذه الاحتمالات ليست مستمدة من القاعدة ولا من التجارب والخبرات الماضية كي نقع في الدور، على ما فصلنا ذلك في (الاستقراء والمنطق الذاتي).

وفي جميع الأحوال يلاحظ ان الكل متحكم في الجزء ومقدم عليه، سواء على مستوى معرفة الواقع والقوانين العلمية، أو على مستوى فهم النص؛ كالنص الديني وغيره.

(28)

آلية اختبار المنظومات المعرفية المغلقة[28]

لقد قسّمنا المنظومات المعرفية الى قسمين: مفتوحة ومغلقة. فكل منظومة تتقبل معايير الفحص الخارجية المتفق عليها، كمعيار الواقع ومنطق الاحتمالات، تعتبر مفتوحة، وإلا فهي مغلقة، مما يجعلها موضع جدل ونقاش لا ينتهي، لعدم القدرة على تمحيصها بنحو محايد وبعيد عن الإعتبارات المعرفية الخاصة. والحوار فيها يصبح كحوار الصم والطرشان.

لذلك يمكن في حالات معينة اجراء تحقيق غير مباشر على المنظومات المغلقة واختبارها بمنطق الاحتمالات، وهو ذات المنطق الموظف للتحقيق في المنظومات المفتوحة. لكن يشترط في ذلك أن تكون لها القابلية على التجزئة والتفكيك، بحيث يمكن تقسيمها إلى منظومتين: مفتوحة ومغلقة، فنستعين بالأولى على الثانية، بأن نكشف عن حقيقة ما تتضمنه المنظومة المفتوحة من قيم معرفية لنطبقها على المنظومة المغلقة، على شاكلة إختبار الغائب بالشاهد. وكلما كانت المنظومتان متفقتين على أصول مشتركة أو طرق استدلالية متقاربة فذلك يجعل من التحقيق أكثر دقة.

أما المنظومات التامة الإغلاق، أي تلك التي لا يتوفر فيها عنصر القابلية على التفكيك ولا يمكن اجتزاء منظومة مفتوحة منها، فسوف لا يمكن إخضاعها للتحقيق، سواء المباشر منه أو غير المباشر. لكن توجد طريقة أخرى للتعامل معها، وهي أيضاً قائمة على منطق القيم الاحتمالية.

---

[28] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع لأول مرة في مجلة المنهاج بعنوان: فهم النص ومعايير التحقيق، عدد 55، 2009م، ثم نشر ضمن منطق فهم النص وعلم الطريقة.

ويمكن تقديم نموذجين على اختبار المنظومات المغلقة القابلة للتفكيك، أحدهما مقتبس من علم الرواية والحديث، والآخر من منظومة الفلسفة التقليدية.

فمثلاً روى أصحاب الصحاح في الوسط السني عن بعض المكثرين الكثير من الروايات المتعلقة بالجوانب الفقهية والعقائدية والإخبارية العلمية، ومثل ذلك فعل الكليني في الوسط الشيعي، إذ اعتمد على عدد من المكثرين من مشايخه في رواية الكثير من الأحاديث المتعلقة بتلك الجوانب. ومع ذلك فقد كان الغالب في الروايات المتعلقة بالجانب العلمي مصاباً بالاسطورة والبعد عن الحقيقة. لهذا فإن القيمة الاحتمالية لسائر الروايات المعنية بالجوانب العقائدية والفقهية ستتأثر سلباً بهذه النتيجة.

أما ما يخص المنظومة الفلسفية الوجودية، فيمكن تفكيكها إلى أربع منظومات: منطقية ورياضية وطبيعية وميتافيزيقية. وتعد الأخيرة مغلقة، إذ لا يمكن التحقيق فيها مباشرة خلافاً للمنظومات الثلاث الأخرى. وأقرب المنظومات التي تساعدنا على الكشف عنها هي منظومة العلوم الطبيعية، فهي تشترك مع المنظومة الميتافيزيقية بكونها تتحدث عن الأمور الخارجية، خلافاً للمنظومتين المتبقيتين، كما إن هناك نوعاً من الاشتراك بينهما، فأحياناً تتحدث المنظومة الطبيعية عن أمور غير محسوسة مثلما هو الحال مع المنظومة الميتافيزيقية، كما قد تتحدث عن أمور لم تكن الوسائل القديمة كفيلة بفحصها وإختبارها بدقة، وكل ذلك قد يسهّل علينا تعريضها للكشف والتحقيق، بفضل العلوم الحديثة.

هكذا فأقرب المنظومات التي تساعد على التحقيق في المنظومة الميتافيزيقية المغلقة هي المنظومة الطبيعية، لا سيما في القضايا غير المحسوسة أو تلك التي لم تتضح منها التجارب المباشرة، حيث يمكن اخضاعها لقاعدة أفق التوقع والانتظار، خصوصاً إذا ما كان الاستدلال عليها يقارب في روحه الاستدلال على القضايا الميتافيزيقية، كما هو

الحال في المسائل الخاصة بالأفلاك السماوية، أو المسائل الأرضية غير الخاضعة للتجريب المباشر.

إذ تشكل القضايا الطبيعية لوازم تساعدنا على رفع درجة احتمال المنظومة الميتافيزيقية أو خفضها، وحيث نعلم مثلاً إن المنظومة الطبيعية لم تكن صادقة في أغلب ما قدمته؛ فإن ذلك سيبعث على الشك فيما يتعلق بالمنظومة الميتافيزيقية، لكن هذه الأمور تجري ضمن إعتبارات منطقية، فكلما كانت الأدلة المقدمة في القضايا الطبيعية تتقارب روحاً مع الأدلة المستخدمة في القضايا الميتافيزيقية، كلما كانت القيمة الاحتمالية أكثر دقة. كما لا بد من لحاظ ان النتائج الاحتمالية التي نحصل عليها لا تختص بفكرة ما أو أخرى، بل لها علاقة بالثقة فيما يطرح من أفكار، أي أن لها علاقة بروح التفكير ومنهجه. فهذه الروح هي التي تتعرض للإختبار ويقام عليها التقييم المعرفي. فهي الفرضية المطروحة للتحقيق غير المباشر بما يشابه الكشف عن النظريات العلمية عالية التعميم، بإعتبارها لا تخضع للتحقيق المباشر، بل يجري التحقيق مع لوازمها القابلة للتنبؤ أو أفق التوقع والانتظار.

(29)

قاعدة النفي المرجح في المنظومات التامة الإغلاق[29]

تتعلق هذه القاعدة بالمنظومات والأنساق المغلقة التي لا يمكن تفكيكها والتحقيق فيها مباشرة وغير مباشرة. وخلاصتها أنه عندما تكون هناك إمكانات متعددة، أكثر من إثنين، فإن نفي أي من هذه الإمكانات سيكون أكثر توقعاً من إثباته، ويزداد توقع هذا النفي باضطراد كلما زاد عدد الإمكانات المحتملة. وعلى عكسه تضعف قيمة إحتمال الإثبات أكثر فأكثر كلما زادت تلك الإمكانات. وعموماً يترجح محور النفي على الإثبات عند الشك والتردد بينهما، لتعدد إمكانات النفي خلافاً لمحور الإثبات.

فمثلاً لو أردنا أن نقدر حساب عدد النجوم في مجرتنا السماوية، فسنتوقع خطأ أي رقم نختاره، بل إن إثبات أي عدد نختاره هو بحكم المستحيل تقريباً، فالنفي في هذه الحالة هو المتوقع، بل المتعين تقريباً، فحالة الإثبات مترددة بين عدد ضخم من الأرقام، ويُقدّر إحتمال أي رقم نختاره بواحد مقسوماً على العدد الإجمالي الكلي، فلو كانت الأرقام مترددة - مثلاً - من مليون إلى مليوني نجم، فإن إحتمال أي رقم نختاره هو واحد من مليون، وهو إحتمال في غاية الضعف والضآلة، في حين يكتسب النفي ما يقابله من إحتمال، إذ يصبح في غاية القوة وأقرب ما يكون إلى اليقين، وهو مليون إلا واحد مقسوماً على مليون.

وتفيدنا هذه القاعدة في الأمور المتعلقة بالثقة الاجتماعية وعدمها، فالفارق بينهما ليس فارقاً يتعادل في نتائجه الطرفان، بل الفارق بينهما عظيم غير قابل للتقدير. وتوضيح ذلك لو أخبرنا شخص عن مكان زيد

---

[29] نفس ما ورد في الهامش السابق.

وكنّا نحتمل وجوده في واحد من عشرة مواقع مثلاً، فإذا كنّا نثق بإخبار الشخص فإن الإحتمال سيتعين في موقع واحد من بين المواقع العشرة، حيث يكون هو المتوقع دون غيره. في حين لو كنّا لا نثق بالخبر؛ فإن محور النفي سيكون هو المرجح لأي موقع نختاره، وسيظل ترددنا دائراً بين المواقع العشرة المحتملة. فهنا إننا لم نواجه إحتمالين متضادين، بل أمامنا إحتمال متوقع في حالة الثقة في قبال عشرة إحتمالات يجري فيها التردد. أما في حالة عدم الثقة فستنقلب الدائرة إلى العكس، حيث يكون النفي هو المرجح لأي موقع نختاره. فكيف إذا كان حال الإحتمالات والترددات مفتوحاً غير قابل للحصر، كإن يتجاوز المائة أو ألف امكانية محتملة؟! فمن الواضح إن ذلك سيدعو إلى الضلال والحرمان من إدراك الصواب؟! بمعنى أن النفي هو المتوقع دون الإثبات.

وعموماً ان للنفي إمكانات كثيرة، في حين ليس للإثبات إلا حالة واحدة. وهذا ما يجعل الترجيح لصالح النفي لكثرة إمكاناته وإحتمالاته مقابل الحالة المنفردة للإثبات. فهي الحالة التي تمثل الجانب الموضوعي للقضية، ولا شك إن هذا الجانب واحد يراد إثباته وتحديده، في حين تكون الإمكانات في حالة النفي متعددة بلا حدود.

وتنطبق هذه القاعدة على دلالات النصوص عند التردد في مضامينها الحقيقية دون ترجيح، فإذا كان التردد كثير العدد فإن تحديد أي مضمون منها يصبح مستبعداً. وطبقاً لهذا لا يمكن انتزاع عقائد ملزمة من النصوص الدينية عندما يرد التردد في مضامينها، بل وتستبعد مثل هذه العقائد فيما لو تكثرت إمكانات التردد وإحتمالاته. وأشد ما ينطبق هذا الأمر على الروايات في علم الحديث وما يتفرع عنه من علوم، كعلم الفقه مثلاً. فكل رواية تحمل ترددات كثيرة، وكل تردد محتمل، وكل محتمل ضعيف، وهو يزداد ضعفاً تبعاً لإزدياد الترددات والإحتمالات. فقد ترد الآراء في المسألة الواحدة لتصل أحياناً إلى ما يقارب العشرة، كل منها يدعي إصابته لمراد الشرع أو يظن بذلك، مما يعني أن تسعة

أعشار هذه الآراء ليست من الشريعة بشيء، ولتبين لنا من الناحية المنطقية أننا – عند التردد - نراهن على إصابة الشرع باحتمال قدره واحد من عشرة فقط.

القسم الرابع
فهم ديني

(30)
منهج جديد للفهم الديني[30]

تضمّن كتاب (النظام الواقعي) منهجاً جديداً للفهم الديني يختلف عن نُظم ومناهج تراثنا المعرفي. ويعتمد هذا النظام على أربعة أركان: الواقع والوجدان العقلي والمقاصد والفهم المجمل للنص. فالواقع هو بمثابة المولد المعرفي، أما الوجدان والمقاصد والفهم المجمل فهي تعمل كموجهات للفهم.

وأهم ما في هذا المنهج هو انه يجعل الواقع أساس التفكير والتكوين المعرفي بعد البديهات العقلية والمنطقية. وما يميزه عن نُظم التراث، هو أن هذه النُظم قائمة على إدعاءات خاصة غير مشتركة، ففي حد ذاتها تحتاج إلى تحقيق؛ إن كانت تُقبل أو لا تُقبل، وقد جرّبها الفكر المتحقق الديني دون نجاح. في حين يعتمد النظام الواقعي على العقل البعدي، ويتقوم بالقبليات المشتركة التي يقرّها الوجدان الفطري، ومن ذلك ما يتعلق بمنطق الإستقراء والإحتمال، الأمر الذي يجعله قابلاً للتجديد والتطوير؛ لإتكائه على الواقع الثري بالمعاني.

ويترتب على ذلك ضرورة إحضار الواقع بقوة ضمن مفاصل الفكر الديني، وإحضار الدراسات التي تخص واقع الإنسان وحقوقه. بل هناك نوعان من العقل يتوجب إحضارهما، هما العقل البعدي القائم على دراسة الواقع والتزود بنتائجه، والعقل الوجداني والبديهي. ولا بد من التمييز بين العقل القبلي والعقل البعدي، وأن القضية المدعمة بالأول لا تكون بقوة تلك المدعمة بالثاني؛ ما لم تكن من القضايا الوجدانية والبديهية واللوازم المستنتجة عنها، وعدا ذلك فإن القوة

---

30 صدر حول التعريف بالمنهج الجديد مجموعة دراسات اغلبها نشرت في مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مثل دراسة: جدلية النص والواقع، عدد (4) 1998م. والخطاب الفقهي ومقتضيات الزمان، عدد (7)، 1999م. ونظرية المقاصد والواقع، عدد (8) 1999م. وغيرها من المقالات التي تضمنها كتاب جدلية الخطاب والواقع عام 2002، وكتاب فهم الدين والواقع عام 2005. ومن ثم تمّ تتويج هذه الدراسات في كتاب النظام الواقعي عام 2019 ضمن سلسلة المنهج في فهم الاسلام.

المعرفية التي يحظى بها العقل البعدي هي أكثر وثوقاً مما يحظى به العقل القبلي. ووفقاً للعقل البعدي فإن للدلالة الواقعية أهميتها الخاصة للكشف المعرفي. وبالذات فان العقل المطلوب هو ذلك المحدد بالنظام الواقعي.

وبحسب هذا النظام فإن للواقع أدواراً متعددة في العلاقة مع النص والخطاب الديني. فبداية ان إدراك الواقع هو ما يتيح لنا الفهم الديني حتى وإن لم نتعقله، فنفهم ونفكّر به وإن لم نفكّر فيه. فله تأثير على فهم النص، كما له تأثير على تغير هذا الفهم، كسنّة واقعية يمكن تقريرها كالتالي: كلما تغيّر الواقع؛ كلما أدى ذلك إلى تغيّر الفهم معه بإضطراد. وعلى هذه الوتيرة كلما اشتد تغيّر الأول كلما أفضى ذلك إلى زيادة تغيّر الثاني بالتبع.

كما للواقع علاقة جدلية مع النص والخطاب الديني، فقد تأثرت أحكام الأخير به منذ لحظة التنزيل القرآني وحتى يومنا هذا، وبشكل أدق أن كلاً منهما قد مارس التأثير على الآخر طوال هذه المدة، والمستقبل أمامهما مفتوح. وبفعل هذه الجدلية يُعرف أن الجزيرة العربية ليست مركزاً يُستقى منها الأحكام لتوزع على سائر دوائر الخليقة مدى الدهر، بل هي نموذج تمّ إختيارها ليطبق عليها شطر من الأحكام المناسبة لظروفها الخاصة. أما سائر الظروف فأمرها مختلف، إذ لا يشترط أن يُطبق عليها نفس هذه الأحكام، سواء بالقياس أو الإستصحاب، إذ كلاهما لا يتسقان مع طبيعة الواقع المتغير. وبالتالي فإن ما يعنينا من الأحكام هو العبرة والإرشاد.

فثمة ارتباط بين الموضوع والحكم المترتب عليه، فالموضوع الذي نعتبره بمثابة العلة في فعلية الحكم ليس منتزعاً بكامله عن النقل والسماع، أي لا يصح أن نعتبره مستمداً مما هو منصوص في الشريعة فقط. فمن الواضح أن أغلب أحكام الشريعة كانت مقررة تبعاً لملابسات الأحوال والظروف السائدة آنذاك. وبالتالي فعناصر الموضوع هي وليدة تأثير عاملين: الخطاب الديني والواقع. فهما غير منفصلين، كما تدل عليهما ظواهر التدرج والنسخ والتبديل في الأحكام. إذ تعني هذه

الآليات وفق النظر الدقيق بأن الخطاب لم يتقبل ثبات الحكم رغم وجود كافة عناصر الموضوع المنطوقة أو المقررة نصاً، ويترتب على ذلك أن تكون صفة التغير متولدة عما طرأ على عناصر الموضوع التابعة للواقع أو الحال السائد. وعليه يصبح الحكم أسير أمرين متلازمين؛ التنزيل المنطوق المعبّر عنه بالنص الديني، والواقع المعاش.

وبعبارة أخرى، لا يمكن عزل التنزيل عن الواقع والأحوال السائدة. فحينما يتغير التنزيل، كما في عملية النسخ، نعلم بأن هناك تغيراً ما قد طرأ على عناصر الموضوع، لكن لا شيء يدعو إلى تغيّر عناصر الموضوع المنطوقة، وبالتالي يتحدد المسؤول الأساس لآلية تغيير الحكم بعناصر الموضوع التابعة للواقع دون النص أو التنزيل. ومن ثم فإن المصدر الفاعل لتحديد الحكم يتمثل في الواقع لا التنزيل. وهو إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن التنزيل أو التشريع لم يأت مطلقاً وثابتاً بحيث لا يحده زمان ولا مكان. وهكذا يكون للواقع تأثير حاسم على تحديد الحكم.

كذلك للواقع حاكمية على النص عند تعارض دلالاتهما الإخبارية أو الخاصة بالحقائق الكونية والموضوعية عموماً.

يضاف إلى أن للواقع القيمي المتعلق بالمصالح والمفاسد حاكميته على النص، شرط أن تكون الحاكمية منضبطة بضوابط المقاصد العامة دون إتخاذ صورة تبرير الواقع الفاسد. وهنا كشفنا عن أن علماء أصول الفقه قد توقفوا عند حدود الحفاظ على الضرورات بما لا يتضمن اللغة التغييرية للواقع ولا يعد غاية تشريعية. فالتشريع الذي لا يستهدف غاية خلق الانسان هو عبث بلا معنى. لذا فما ذكره الأصوليون من مقاصد هي ليست مقاصد جوهرية وإن سُلّم لهم بأن أغلبها من الشروط الضرورية لتحقيق المقاصد الحقيقية، والتي أطلقنا عليها بالمقاصد الغائية، وهي تشتمل على مجموعة من القيم مثل:

التعبد والتعقل والتحرر والتخلق والتوحد والتكمل، ولكل منها ظاهر وباطن.. مثلما أثرنا ذلك لأول مرة عام 1999[31].

كما من أولويات النظام الواقعي هو ان الواقع يتقدم على غيره من مصادر الكشف المعرفي، ويتميز بكونه يساعد على التحقيق في أصول العقائد، كما إنه يساعد على معرفة ما يتضمنه النص من معنى، فما لم يؤخذ الواقع الخاص بالتنزيل بعين الإعتبار؛ لا يمكن التعرف على دلالة النص. يضاف إلى أنه يساعد على الكشف عن طاقة النص وإمكاناته للتطبيق، مثلما يساعد على معرفة ما يتضمنه الأخير من مصداقية دينية أو تزوير، كالحال مع نصوص الحديث القابلة لتعريض الكثير منها للكشف الواقعي والتجريبي. كذلك تبرز أهمية الواقع عند الإعتماد عليه كمعيار لترجيح النظريات الدينية وأنساق الفهم، كالذي فصلنا الحديث عنه في (علم الطريقة).

وعند المقارنة بين الواقع والنص نجد أن الأخير ثابت لا يقبل التغيير والإفصاح عن نفسه بأكثر مما جرى فيه الأمر إبتداءاً، فهو يحمل نظاماً مغلقاً لا يسمح بإضافة المزيد، ناهيك عن كونه يعمّق ظاهرة الإبهام وعدم الوضوح كلما طال الزمن، خلافاً للواقع بإعتباره يملك نظاماً مفتوحاً يتقبل الإضافة دون إنقطاع، وهو بهذه الإضافة يكون أكثر وضوحاً كلما طال الزمن، مما يجعله قابلاً للمراجعة والتصحيح، أكثر فأكثر، كلما طرأ عليه شيء جديد. وهنا تبرز أهليته لأن يكون مرجعاً أساسياً للتصحيح. فهو ينفرد بميزة القابلية على الإنفتاح الدائم، ومن ثم الكشف والتحقيق لتقييم النظريات، سواء تلك التي تُستخلص منه كالنظريات العلمية، أو تلك التي ترتبط معه بشيء من العلاقة، كالنظريات الفلسفية والدينية.

[31] انظر: نظرية المقاصد والواقع، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (8) 1999م.

(31)
مسلك الفهم المجمل للنص[32]

في الفصل الاخير من كتاب (النظام الواقعي) قدّمنا مسلكاً جديداً للفهم الديني سميناه مسلك الفهم المجمل للنص، وذلك في قبال مسلك الفهم المفصل كما هو معمول به لدى كافة المذاهب الاسلامية.

فكل نص لغوي يعتريه الاجمال الملتبس بالتشابه مهما كان واضحاً، وهو بالتالي عاجز عن التحديد التام لماهية الأشياء فهماً وحكماً. والنص الديني لا يتجاوز هذه الحقيقة اللغوية. ولمعالجة هذا النقص نحتاج الى تفكيك النص تبعاً للمقاصد وعلاقتها بكل من الوجدان العقلي والواقع.

وفي طيّات بحثنا للفهم المجمل قسّمنا الأخير الى متشابه ومبيّن، ولكل منهما تقسيماته الفرعية، وما يهمنا – هنا - هو الاخير، حيث ينقسم الى ثلاثة أنماط، هي العارض والإستقرائي والأصلي، كما يلي:

أ ـ المجمل العارض

وميزة هذا النوع هي أن الإجمال فيه متولد عن العوامل العارضة. وهو بيّن في بعض أطرافه وليس بإجماله، والتشابه في إجماله ليس ذاتياً من حيث الأصل، بل ناتج عن عوامل خارجية. فمثلاً عندما تتصف الأحكام الشرعية المسماة بـ (الاحكام التفصيلية) بالوضوح والبيان، سواء دلّت على الحرمة أو الوجوب أو الإباحة، تصبح أحكاماً مجملة من النوع العارض، فهي في بعض أطرافها المتعلقة بالحالة أو الواقع الخاص تكون مبينة، لكنها في غير تلك الحالة أو الواقع تصبح مجملة متشابهة. فالإجمال أو التشابه ينشأ حول ما إذا كانت هذه الأحكام تخص تلك الحالة والواقع، أو أنها شاملة لما عدا ذلك. وبالتالي فإن لهذا المجمل فرضين محتملين هما الشمول والخصوص. والأخير

[32]تم نشر تفاصيل هذا الموضوع لأول مرة في مجلة الوعي المعاصر، سوريا، بعنوان: منهج الفهم المجمل والمقاصد، 2003م، ثم تم ادراجه في فهم الدين والواقع، واخيراً ضمن كتاب: النظام الواقعي.

يعد من المفصلات المبينة، إذ هو مما ينطبق عليه الحكم، أما الشمول فهو مورد الشك والإحتمال.

ب ـ المجمل الإستقرائي

وله خصوصيتان تميزانه عن غيره من المجملات، إحداهما ان البيان فيه مستدل عليه بالطريقة الإستقرائية، أو على الأقل إن البيان ناجم عن كثرة ما تدل عليه القرائن الإحتمالية. فالبيان بهذا الاعتبار ليس ذاتياً بحسب المنطوق اللغوي. كما يمتلك ميزة أخرى متممة، وهي أن البيان فيه متحقق رغم وجود التشابه في جميع مفصلاته، بل إن الفضل في توليد هذا البيان (المجمل) يعود إلى ذات المفصلات المتشابهة. فمثلاً إن المقاصد الضرورية للشريعة هي مقاصد منتزعة من أمثلة كثيرة، لكن ليس كل واحد منها يمكن ان يدل على ذلك الأمر المعلوم. وكذا لو فرضنا ان كل ظاهر قرآني حول عصمة الانبياء يفتقر إلى البيان الكافي لنفي العصمة الشمولية، فمع ذلك نجد أن كثرة القرائن التي تدل عليها عشرات الآيات تفضي إلى تكوين البيان الكلي لنفي ذلك النوع من العصمة.

ج ـ المجمل الأصلي

وميزته أنه بيّن في اجماله من حيث الأصل أو النص، كما إن منبع التشابه في مفصلاته يعود إلى النص أيضاً. فتارة تتصف جميع مفصلاته بالتشابه، وأخرى يتصف بعضها بذلك فيما يتصف البعض الآخر بالبيان. وعليه فهو على نوعين: بسيط ومركب. فمثلاً قضايا العبادات العامة كالصلاة والصوم والزكاة وغيرها؛ يعبّر كل منها عن المجمل المبين المركب، وذلك لما تحمله من مفصلات بدورها تكون مجملات لما تحتها من تفريعات.

***

وبناء على ما سبق ان من الممكن اتخاذ موقف يختلف عن الموقف المتفق عليه بين المذاهب الاسلامية وعلمائها، حيث مارسوا عملية البحث في التفصيل والإيغال في النص أكثر فأكثر، وهو ما يفضي الى المزيد من الإجمالات والتشابهات؛ سواء كان التفصيل والإيغال داخل

النصوص المبينة، أو النصوص المتشابهة، أو حتى ضمن ما يتفرع عنهما من قياسات وإجتهادات لا تأخذ مبادئ الفهم الديني من المقاصد والعقل والواقع بعين الاعتبار. لذلك نسمي هذا السلوك بمنهج (الفهم المفصل) تمييزاً له عما يقابله من منهج قائم على (الفهم المجمل). ويمكن تشخيص الفروق بينهما بحسب النقاط التالية:

1 ـ إن الفهمين السابقين يفترقان بحسب علاقتهما بالمقاصد. فالفهم المجمل يتسق معها من غير معارضة، في حين يعمق الفهم المفصل حالة الإنفصال والتعارض معها. وهذه النقطة هي من أهم الإشكالات التي تواجه الفهم الأخير، فهو لا يدع مجالاً للأخذ بالمقاصد؛ طالما ان الأخذ بأحدهما يفضي إلى التعارض مع الآخر. وهو ما يفسر كيف أن موقف المنظرين للمقاصد هو موقف يمتاز بالتبرير لا التشريع. فالذين نظّروا للمقاصد اعترفوا بما للمفصلات البيانية من مقاصد؛ لكنهم حصروا العمل بالأُولى وأخفوا دلالة ما تعنيه الثانية من غلبة وحاكمية على الأولى بما فيها تلك التي تتصف بالمعارضة معها. فالعمل الثابت بالمفصل لا يتسق ومقالة المقاصد مادامت تغايرات الواقع لا تنتهي بحد معين. في حين ليس الأمر كذلك عند التعويل على الفهم المجمل؛ طالما أنه يمتلك أكثر من طرف، الأمر الذي يقبل التوجيه بحسب ما تفرضه نظرية المقاصد دون تعارض. وبالتالي كان بمقدور الفهم المجمل ان يجنبنا الكثير من موارد الخلاف والمعارضة، وذلك من حيث الإجتهاد في الواقع وعلاقته بسائر مبادئ الفهم الديني.

هكذا يقضي العمل بالفهم المجمل على حالة التعارض التي تحصل بين النص من جهة، وبين الواقع والمقاصد والعقل من جهة ثانية. فحين يصادفنا تعارض من هذا النوع نعلم أو نتوقع ان هناك التباساً وتشابهاً قد حصل حول فهمنا للنص، مما يقتضي حلّه عبر الواقع أو الوجدان.

2 ـ إن الفهمين السابقين يفترقان تبعاً لطريقة معالجة قضايا الواقع. فالمسلك المجمل يولي الواقع أهمية كبرى للمعالجة والتأثير والتفصيل، فهو عنده محل بحث وفحص ومراجعة من غير انقطاع، خلافاً لما

يعمل به الفهم المفصل الذي يحد من تأثير الواقع ولا يوليه الكثير من الاعتبار.

كما إنهما يفترقان من حيث المنزلة المعرفية التي يحتلها النص عندهما. فالنص لدى المسلك المجمل له صفة توجيه الفكر، ولدى المسلك المفصل له صفة تكوين الفكر. أي ان الأول يتعامل مع النص بوصفه موجهاً أكثر منه مكوناً، على خلاف الآخر الذي يتعامل معه بوصفه مكوناً أكثر منه موجهاً. ولا شك ان الخلاف بين الحالين ينعكس على الموقف من الواقع. فالذي يولي النص صفة التكوين لا يجعل للواقع مكاناً. والذي يمنحه صفة التوجيه يحتاج إلى كتلة معرفية تكوينية تمارس عليها سمة التوجيه، وهو لا يجدها غنية إلا في الواقع. مع لحاظ الأمر النسبي بين التوجيه والتكوين، إذ التوجيه لا يخلو من تكوين مهما بدا ضعيفاً، كما إن التكوين هو الآخر لا يخلو بدوره من توجيه وإن قلّ.

كما إنهما يفترقان بحسب التخفيف من حالات الخلاف المعرفي والعلمي. فالخلاف المعرفي بحسب الفهم المفصل يكاد يكون كما هو من غير تناقص، بل غالباً ما يزداد كلما كثر الرجوع إلى التدقيقات اللغوية وإحتمالاتها، وليس الأمر كذلك مع الفهم المجمل، إذ الرجوع إلى الواقع وإن كان لا يقضي على الخلاف عادة، الا أنه يمكن تخفيفه وربما ازالته عبر امتداد الزمن.

3 - إن الفهمين السابقين يفترقان بحسب اضفاء القداسة على نتائجهما الإجتهادية. فالفهم المجمل يجعل القداسة تلوح المجملات المستلهمة من النصوص ولا يولي للمفصلات الظنية مثل هذا الاعتبار. وهو خلاف ما يقوم به الفهم المفصل من جعل القداسة مبسوطة على المجملات المعلومة والمفصلات الظنية بلا فارق جذري بين المجموعتين.

كذلك فبقدر ما يضيّق الفهم المجمل حدود دائرة النص وما يترتب عليها من قداسة؛ بقدر ما ينفتح على الواقع بهدي المقاصد. وعلى العكس منه يعمل الفهم المفصل، إذ بقدر ما ينفتح على النص ويستلهم

منه القداسة حتى في المفصلات الظنية؛ بقدر ما يبتعد عن الواقع واعتباراته. فالإجتهاد لدى الفهم المفصل هو إجتهاد في النص. بينما الإجتهاد في الفهم المجمل هو إجتهاد في الواقع المفتوح.

هكذا فبفعل الفهم المجمل يمكن القضاء على الكهنوت المبتدع القائم على منهج الفهم المفصل، والذي ينسب كل ما هو إجتهادي إلى أحكام الشريعة الإلهية، ومن ثم تلبيسه ثوب المقدس. وبطبيعة الحال قد تتفاوت قداسة هذا المقدس وكذا طبيعة الكهنوت القائم عليه. في حين يتقارب الناس في فهمهم للقضايا الدينية وفقاً للنهج المجمل، شبيه بما كان عليه الأمر زمن الرسالة.

4 - إن الفهمين السابقين يفترقان بحسب علاقتهما بالأمة المسلمة. فالمسلك المجمل هو مسلك توحيدي خلافاً للمسلك المفصل الذي يعمل على التفريق والتنازع لإرتباطه بالمقدس حتى على مستوى الظنون المنبعثة عن المفصلات. الأمر الذي تتعارض فيه المقدسات الظنية، فيتولد الخلاف والصراع للإرتباط بهذه المدعيات.

كما إنهما يفترقان من حيث التخفيف والتشديد وحدود التزامات الأفراد في قضايا الأحكام والعبادات. فالمسلك المجمل يميل إلى التخفيف والتقليل، خلافاً للمسلك المفصل الذي يتجه صوب التشديد والتوسيع.

(32)
اطروحة الاجتهاد الواقعي[33]

طبقاً لمسلك الفهم المجمل تكون دائرة المبين في الدين دائرة ضيقة جداً. وفي قبالها تصبح دائرة الاجتهاد بحسب مبادئ الفهم الديني (من الواقع والوجدان العقلي والمقاصد) دائرة واسعة بلا حدود. لكن بقدر ما تُضيّق دائرة الدين بقدر ما يُضمن الصواب، والعكس بالعكس. ويكفي ذلك من الفائدة ما لا تُقدّر بثمن. وهي دائرة يشترك في اعتناقها جميع الأتباع من دون اختلاف، وتذكّرنا بمقولة فولتير: ‹‹ما هي العقيدة التي تتفق عليها العقول؟ عبادة الله والاستقامة، فهناك دين كوني مؤسس في كل العصور وفي كل البشر، والنقطة التي يتفقون فيها جميعاً هي حقيقية لذلك، والنظريات التي يختلفون من خلالها هي خاطئة لذلك››.

ومن حيث الأساس يمتاز الاجتهاد لدى مسلك الفهم المجمل بانه اجتهاد في الواقع المفتوح لا النص، خلافاً للاجتهاد القائم على مسلك الفهم المفصل، حيث انه اجتهاد في النص لا الواقع. ومعلوم ان النتائج التي تسفر عن الاخير ليست مجرد نتائج معرفية فحسب، بل انها ترتدي الثوب المقدس رغم أنها لا تتعدى دائرة الظن والإحتمال في الغالب. في حين إن ما يترتب على الإجتهاد لدى مسلك الفهم المجمل يخلو من مثل هذا الثوب؛ لكونه يعتمد في التفصيل على الواقع لا النص، وبالتالي فهو أكثر تواضعاً من الإجتهاد القائم على مسلك الفهم المفصل.

ولإبراز مظاهر الاختلاف بين الاجتهادين؛ نشير إلى ما يلي:

1- إن الاجتهاد الواقعي أوسع قدرة في التعامل مع قضايا الواقع وحقائقه المتغيرة، مع احتفاظه بالمكانة التي عليها النص ومجملاته المبينة، خلافاً للاجتهاد النصي الذي لا يمتلك قدرة واسعة على التعامل

[33] نفس ما ورد في الهامش السابق.

مع قضايا الواقع باتساق، لكثرة اصطدامه بالواقع، وتراجعه بعد كل صِدام.

2- إن البحث وفقاً للاجتهاد الواقعي يتخذ صورة التزاوج بين المجمل النصي والمفصل الواقعي، إذ يقوم هذا الأخير بفتح المجملات المغلقة في النص، خلافاً لما تقوم به إطروحة الاجتهاد النصي من البحث في نفس سياق النص اجمالاً وتفصيلاً.

3- إن الاجتهاد النصي هو مفصل متشابه ترد فيه الإحتمالات التي لا ترقى إلى القطع أو الإطمئنان. في حين ليس بممتنع على الاجتهاد الواقعي بلوغ درجة القطع أو الإطمئنان.

4- طبقاً للاجتهاد الواقعي فإن ما يتم التوصل إليه من نتائج؛ لا يصح أن نعزوه إلى الشرع وحكم الله تعالى، لا ظاهراً ولا واقعاً، إلا عندما يكون الأمر قطعياً بحسب الوجدان العقلي دون أدنى ريب.

5- إذا كانت المساند التراثية تؤكد لنا بأن فهم النص لا يسعه بحال ان يغطي مجالات الواقع المفتوح، فلا غنى في القبال عن ممارسة الإجتهاد الواقعي مع هدي المقاصد.

6- غالباً ما يكون الإجتهاد الواقعي أقوى ترجيحاً من الإجتهاد النصي إن لم يفضِ إلى القطع. فبالخبرة والتجربة ومرور الزمن يكون أكثر قابلية على الإقتراب من الحقيقة، خلافاً لما عليه الإجتهاد النصي، لإعتبارين مهمين كما يلي:

أولاً: إن العملية المعرفية في حالة ظنون الإجتهاد الواقعي تمر عادة بطرق قريبة وقصيرة للكشف عن الحقيقة، إذ يسهل عليها مراجعة قضايا البحث طبقاً لما تعتمده من مولدات قائمة على خبرة الواقع وهدي الموجهات العامة للنص. في حين تتأسس العملية المعرفية في حالة الظنون النصية البيانية على سلسلة طويلة ومعقدة من الطرق الاستدلالية؛ بما تتضمن من مدارات إحتمالية متشعبة، الأمر الذي يجعلها أقلّ قوة وجاذبية مقارنة بما تتصف به الظنون الخبروية للواقع.

فمثلاً حينما يتأسس الحكم الظني طبقاً للعملية البيانية؛ فإن على الفقيه ان يراعي جملة أمور لتفضي قضيته إلى المطلوب. فحيث ان

مادته الرئيسة مستمدة من نصوص الحديث؛ فسيواجه تردداً في سلامة نقل الخبر كما هو، وتردداً آخر في مضمونه ومعناه، وكذا في علاقته بغيره من النصوص؛ إن كانت علاقة نسخ أو تخصيص وتقييد أو غير ذلك من مشاكل متراكبة عديدة تتجمع على محور إضعاف القيمة المعرفية. إذ يصبح الظن الناتج في الحصيلة النهائية عبارة عن ضرب مجموعة كبيرة من الظنون والإحتمالات الواردة، مع أنه كلما ازداد عدد أطراف الضرب في المحتملات كلما زاد ضعف النتيجة. ولا شك ان هذه الحصيلة لا تحدث - عادة - لدى الظنون الخبروية العقلائية، باعتبارها لا تمر بذلك الكم من التفريعات الإحتمالية التي يتوقف بعضها على البعض الآخر، فكثيراً ما يجري التعامل مع قضايا الواقع ضمن دلالات وبينات قابلة لمنح المزيد من الوضوح؛ طالما أنه يمكن النظر في هذه الدلالات والبينات بالتفصيل وبشكل مباشر أو شبه مباشر.

ثانياً: إن للواقع معلمين استكشافيين، في حين ليس للنص سوى معلم استكشافي واحد تتم فيه المراجعة والبحث. كما إن هناك مجالين يتم التأثير عليهما بحسب الاستكشاف الاول، في حين ليس للثاني سوى مجال واحد يمكن التأثير عليه. وتوضيح ذلك كالتالي:

لما كان النص ثابتاً ومحدوداً؛ فكل ما يرجى منه هو استكشاف الدلالات التي يتضمنها دون انتظار المزيد، حيث لا يوجد غيره. كذلك لما كانت دلالات النص المتعلقة بالكشف عن الواقع تتصف غالباً بالإشارات المجملة؛ لذا فإن أي مراجعة له لا تكشف عما هو جديد في الواقع عادة. وبالتالي فإن هناك معلماً استكشافياً واحداً لدى النص، كما إن المراجعة الاستكشافية البيانية لا يتعدى تأثيرها المعرفي - عادة - حدود النص ذاته. في حين إن للواقع معلمين استكشافيين، أحدهما يتعلق بالدلالات المعطاة للحوادث الناجزة أو الحاضرة أمامنا، والآخر ما يضاف إلى ذلك من دلالات استشرافية ضمن أفق الإنتظار الخاصة بالحوادث المستقبلية الجديدة، أو التاريخية التي لم يتم استكشافها بعد.

واذا ما قارنّا بين حروف النص وحوادث الواقع؛ سنلاحظ ان الأولى تتصف بالحصر والحضور الكامل، وبالتالي فانها قابلة للاستثمار المعرفي دفعة واحدة، كما إن مراجعتها لا تتعدى سوى النظر فيها دون انتظار إضافة حرفية جديدة. في حين إن حوادث الواقع ليست محصورة أمامنا بكاملها، فبعضها أصبح في عداد المعدوم وما زلنا نجهله ونطلب معرفته بصورة غير مباشرة، والبعض الآخر ننتظر قدومه، وبالتالي فإن الاستثمار المعرفي - في هذه الحالة - هو استثمار مضاعف مقارنة بما يحصل في حالة النص، وان المراجعة في حوادث الواقع تجري تارة باعادة النظر فيما سبق دراسته من غير إضافة معتمدة، واخرى فيما نستكشفه من عوالم تاريخية ومستقبلية تجعل مراجعتنا مستمرة ومؤثرة في أكثر من مجال، فهي تعمل على تغيير رؤانا فيما تم رصده من الواقع، كما إن لها تأثيراً على تغيير افكارنا المستنبطة من النص، بل وتغيير طريقة تعاملنا المعرفي معه.

هكذا يتضح ان لظنون الإجتهاد الواقعي وثوقاً وقابلية للمراجعة والفحص هي أعظم وأوسع من تلك العائدة إلى ظنون الإجتهاد النصي.

(33)
دين بلا مذاهب! [34]

سبق ان قدمنا في عدد من الدراسات مسلكاً يتجاوز ظاهرة التمذهب بالمعنى الشائع. فليس كل من جاوز المذهب أو نقضه فقد تمذهب هو الآخر. ومع ان الطرح الجديد ليس بوسعه ان يتعالى عن صفة المذهبية بمعناها المطلق والعام؛ لكنه لم يأتِ في قبال مذهب آخر، بل في قبال جميع المذاهب الاسلامية قاطبة.

فما نطرحه يمثل منطقاً جديداً لا يعمل بنفس الآلية المشتركة بين المذاهب. ومن ثم يمكن تجاوز المذاهب من دون استثناء، في حين ان كل مذهب منها انما يعارض غيره من المذاهب في التفاصيل، لكنه لا يختلف عنها في النهج العام.

فللمذاهب إعتقاداتها المفصلة، وبعضها يعارض البعض الآخر، كما ان كلاً منها يدعي أنه يمثل الدين الحق، حتى أصبح المذهب ديناً، والدين مذهباً، وصار التفريق بينهما عسيراً للغاية. أما من حيث الحقيقة فالمذهب مذهب والدين دين. والدين لله والمذهب للبشر، فالدين مذهب إلهي، والمذهب دين بشري، فهما يفترقان. فالمذهب يجتهد، سواء في العقائد والأصول، أو في الفقه والفروع، رغم ان المذاهب لا تعترف بطابعها الاجتهادي على مستوى العقائد والأصول لتبرر لنفسها قطعية المسار وحقانية المسلك. فالمذهب يخطئ ويصيب، وبالتالي كان من الممكن نقده وتقويضه وإبداله بآخر، كما ننقد وننقض سائر أفكار البشر، في حين لا يجري هذا الحال مع الدين اذا ما اعترفنا بمصدره الإلهي.

وتعتمد نظرية التجاوز المذهبي على أمرين، هما النقد الجذري وتقديم البديل عن دائرة المذاهب دون الخضوع لسلطتها، فهو تعبير

---

[34] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في الطبعة الثانية لكتاب مشكلة الحديث، وقبل ذلك في موقع فهم الدين بعنوان: نظرية التجاوز المذهبي، تاريخ النشر: 12-12-2012. انظر: https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2167

آخر عن اللامنتمي، فلا يمكن تطبيعه ضمن إطار مذهب ما من المذاهب الدينية المعروفة، فقد يتفق مع بعض المذاهب بأمر ويختلف معها بأمور، وبالتالي لا يمكن تحديده ضمن مذهب معين. والأهم من ذلك انه يخالف جميع المذاهب حول مسلك التفصيل الذي ابتدعوه واعتبروه جزءاً من الهوية الدينية بلا دليل، لا سيما وأن هذا التفصيل مشوب بالظنون، فلا يصح إحالة شيء ما إلى الهوية الدينية ما لم يكن قطعياً. فالدين مصدر للمجملات القطعية لا التفاصيل الظنية.

على ذلك فنحن أمام منطق جديد يبتعد عما تمارسه المذاهب الاسلامية من تقبل الظنون والاحتمالات في مزاولة اجتهاداتها الدينية. فالآيات القرآنية على كثرتها تجدها في الأعم الأغلب تتناول مسائل هامة وقليلة للغاية دون تفاصيل. ولو كان من الدين ما تنقله المذاهب؛ لكان من الأولى أن يشار اليه في القرآن بوضوح كوضوح ما أتى لأجله.

(34)
القرآن المشافه والمدوّن[35]

نقصد بالنص اللغوي بأنه كلام مكتوب، وبالخطاب بأنه قول مشافه. وبذلك يكون الخطاب سابقاً للنص؛ سواء من الناحية الإنثروبية، أو من حيث التكوين النفسي والذاتي. فكل أثر مكتوب لا بد من ان يكون نتاج قول أو كلام، وهو ما نعبّر عنه بلغة الأشاعرة بالكلام النفسي، وله صفة غريزية فطرية خلافاً للنص المتصف بالاصطناع والتكلف. فمن حيث التكوين الذاتي يكون الفكر سابقاً للكلام، وكلاهما فطريان وسابقان للنص.

أو لنقل: الفكر علة الخطاب، والخطاب علة الأثر المكتوب.

ولأن الخطاب هو كلام مشافه فهو يوجه إلى سامع حاضر ضمن جملة من السياقات الظرفية والحالية، والعلاقة التي يتضمنها عبارة عن متكلم وسامع، والرابط الذي يجمعهما هو رابط التبليغ المباشر، حيث يتقصّد المتكلم بكل الوسائل الدلالية (السيميائية) المتاحة، من لغوية وغيرها، إفهام السامع مضمون كلامه. وفيه يلعب «الواقع» دوراً مضافاً في تحديد معنى الجملة التي ينطق بها المتكلم.

أما النص فهو يخلو من السياقات الظرفية الحية التي يقتضيها الخطاب، ومن ثم يغيب فيه «الواقع»، وهي حالة افتقار مقارنة بالخطاب. وتتحدد العلاقة فيه بين طرفين مختلفين عما سبق، هما: صاحب النص (المؤلف) والقارئ.

ومن الناحية السيميائية إن ما يفاد منهما من دلالات ليست متطابقة، حيث يظل النص، بما يعبّر عن مدونة، ناقصاً مقارنة بالخطاب، اذ يمتاز الأخير بالجمع بين أمرين: كلام مشافه مع واقع حي متفاعل، في حين

[35] تم نشر تفاصيل هذا الموضوع في منطق فهم النص عام 2010 قبل تضمنه في علم الطريقة.

يتصف النص بالتجريد باعتباره محولاً من المشافهة إلى الكتابة، وبالتالي فإنه لا يحتفظ بالواقع الحي الذي يقتضيه الخطاب.

وبذلك يتصف الخطاب بسياقين: أحدهما دلالي والآخر ظرفي وحالي، وهو من هذه الناحية يختلف عن النص الناجز الذي يختص بسياق واحد فقط هو السياق الدلالي، باعتباره يتجرد عن السياق الظرفي وإن دلّ عليه أحياناً. ومن هذه الناحية يكون الخطاب متضمناً للنص، وأن النص يشكل جزءاً من الخطاب. كما من هذه الناحية جاز للخطاب أن يتحول إلى نص من دون عكس. والخطاب ما أن ينتهي إلا ويفقد سياقه الظرفي، فوجوده ملازم لهذا السياق، وهو ما يهبه حيوية ودلالة أعظم من تلك التي للنص، فهو الأصل الحامل للحقيقة. لكن ما يعوّض النص عن هذا الضعف من الحيوية والدلالة هو إنفتاحه على التأويل أو (الهرمنوطيقا) بما لا يقارن مع الخطاب، وهو ما يفتح عليه باب ما يسمى «فائض المعنى».

***

وينطبق ما سبق على القرآن الكريم، فثمة قرآن مشافه وقرآن مدوّن. اذ كانت آيات القرآن تُنزّل مشافهة ثم تدوّن، والأصل هو القرآن المشافه.

ومن الناحية الدلالية يقيم القرآن المشافه علاقته الجدلية مع الواقع الحي، الأمر الذي يجعله يرسم صوراً واضحة ومحددة القصد والمعنى؛ طبقاً لهذا الإرتباط الذي أقل ما فيه انه يشير إلى الواقع مباشرة، لذلك جرى التعبير عن القرآن بأنه بيان للناس، وانه تبيان لكل شيء، فهو بيان وتبيان باعتباره قرآناً مشافهاً، بمعنى ان من السهل على الناس الذين سمعوا القرآن وتفاعلوا معه أن يفهموا مقاصده ومعانيه، لا سيما إنه نزل باللغة التي كانوا يتخاطبون بها. في حين ليس للقرآن المدوّن هذه السمة المميزة في القرآن المشافه، فهو إما ان لا يشير إلى الواقع كلياً، أو انه يشير إليه «ميتاً»، وهو حتى في هذه الإشارة لا يتضمن تحديد طبيعة ما عليه بالضبط بكل ملابساته الاجتماعية والطبيعية. كما إن معاني اللغة

التي يستخدمها تتغير عبر القرون والأجيال، لذلك تتعدد قراءاته بلا حدود.

وطبقاً لما سبق إن نسبة ما يمكن ان يؤديه القرآن المدوّن من دلالات كشفية معبرة عن المعنى الحقيقي المقصود هي نصف ما يقدمه القرآن المشافه أو أقل من ذلك. فاذا كان الأخير يمنحنا نسبة دلالية معبرة عن هذا المعنى بما يقارب ثمانين بالمائة مثلاً؛ فإن ما يقدمه القرآن المدوّن من هذه الدلالة هي أربعين بالمائة أو أقل. وهذه النسبة العددية هي للإيضاح، وإلا فأي نسبة تطرح بهذا الصدد هي نسبة خاطئة. إذ لا يمكن وضع مقارنة رياضية بين ما يؤديه الطرفان من كشف دلالي، طالما أن القرآن المشافه أو الخطاب يتضمن أمرين غير متماثلين، هما الكلام المشافه والواقع، خلافاً للقرآن المدوّن أو النص والذي يعبّر عن الكلام المجرد.

هذا بالإضافة إلى أن التسلسل الوارد في القرآن المدوّن لم يكن ذاته التسلسل الطبيعي الذي ورد في القرآن المشافه، لذا فالأول لا يعكس حقيقة ما عليه الثاني، ومن ثم فإن ذلك يضعّف من الكشف الدلالي الخاص بالأول مقارنة بالآخر.

وعموماً إن النص هو مجرد كلام يخلو من الواقع، في حين يقتضي الخطاب التفاعل مع الواقع المباشر، فهو بالتالي يزيد على النص بهذا الواقع، وحيث ان هذا الأخير هو من عالم آخر غير الكلام المجرد أو النص؛ لذا لا يمكن المقارنة بينهما من حيث التأثير على الكشف الدلالي للمتلقي رياضياً.

لكن مع هذا يمكن ان نصيغ الفارق الدلالي بينهما رياضياً كالتالي:

السياق اللفظي ← النص

السياق اللفظي + سياق الواقع الظرفي ← الخطاب

ومن حيث التعويض ستكون النتيجة كما يلي:

النص + السياق الواقعي ← الخطاب

وينطبق هذا الحال من الفارق الدلالي للمتلقي على القرآن المشافه والمدوّن كالتالي:

القرآن المشافه = القرآن المدوّن + السياق الواقعي

القرآن المدوّن = القرآن المشافه - السياق الواقعي

***

هكذا يتبين أن القرآن المشافه هو الأصل، وهو ما يمثل الوحي بكل ما يتضمن من تنزيل أصيل لا إجتهاد فيه. أما القرآن المدوّن فهو مستنسخ عن الأول مع فقده للكثير من الدلالات والإيحاءات، ومع ما تضمنه من إجتهاد جعله لا يحتفظ بالوحي المتأصل في الأول، فعلى الأقل إن ترتيب السور في القرآن المدوّن قد جرى بفعل إجتهادي، وهو لا يطابق ما كان عليه التنزيل في القرآن المشافه.

لقد استهدف وحي القرآن المجتمع الحي الذي تنزّل فيه؛ بكل ما يحمل من خصوصيات وسياقات تاريخية، مما جعل العلاقة بينه وبين الواقع علاقة تأثير مباشر، أما بعد غياب هذا الواقع فلم يعد للوحي تلك العلاقة من التأثير المباشر. بل يمكن القول إن التحول والتغيير قد أصاب الطرفين، فلم يعد الوحي كما كان من قبل بعد أن تحول إلى قرآن مدوّن، كما لم يعد الواقع هو ذاته الذي قصده الوحي بالتنزيل والتأثير. فقد كانت العلاقة بين الوحي كخطاب منزل والواقع الذي تنزل فيه علاقة متكاملة، فكان من الميسّر على المتلقي ان يفهم معاني ومقاصد التنزيل، وهو الحال الذي تغير من الجهتين؛ حيث غياب الواقع وتحوّل الوحي المشافه إلى قرآن مدوّن، الأمر الذي أدى بالفهم

إلى ان تنتابه المصاعب، وقد ازداد الحال كلما طال الزمن.

(35)
النظر بين الاجتهاد والتقليد[36]

تضمّن كتاب (الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر) إعادة النظر في تقسيم الفقهاء للمكلفين الى مجتهدين ومقلدين، فهو تقسيم ليس سليماً وفقاً لذات الاسس والاصول الفقهية المعترف بها، حيث يتجاهل فئة ثالثة ليست من المجتهدين ولا من عوام الناس الذين يفتقرون الى فهم القضايا الفقهية واصولها، بل هم اصحاب نظر يجعلهم قادرين على التمييز بين الادلة الفقهية وترجيح بعضها على البعض الاخر، وهو مسلك أوسمناه بالنظر، وقدّمنا حوله عدداً من الادلة الفقهية والاصولية والعقلية، كما نقلنا اشارات لبعض العلماء الدالة عليه.

وللنظر مرتبتان تفصيلية واجمالية، ففي الاولى يكون صاحبه على مستوى دقيق وواضح في إستبعاده لبعض الأفكار وقبول الأخرى؛ اعتماداً على تمييزه بين الأدلة المفصلة. ومن ذلك أن طلبة العلم المصنَّفين ضمن مرحلة ما يسمى بالبحث الخارج لدى الحوزات الشيعية ـ أو ما شاكلها ـ، والذين يمكنهم التمييز بين آراء المجتهدين، إنما ينزلون هذه المنزلة من النظر التفصيلي.

أما المرتبة الاجمالية للنظر فيعتمد صاحبها على ما يرد إليه من اجمال في الأدلة فيطمئن لبعضها دون البعض الآخر؛ مستعيناً في ذلك بما له من قدرة عقلية فطرية يميز فيها ما هو أقرب إلى الصواب، كما هو حال أغلب المثقفين.

فلا يخلو الناظر من مرتكزات معرفية قد يستمدها من دراسته للعلوم الدينية كما هو الحال مع طلبة هذه العلوم، أو من الدراسات الانسانية والخبرة الحياتية كالجاري مع المثقفين، كما قد يستمدها من المقاصد الكلية للتشريع. وكل ذلك يساعده على فهم الأدلة والترجيح فيما بينها.

---

[36] أول ما نشرنا حول هذا الموضوع مقالتان بعنوان: طريقة النظر بين الاجتهاد والتقليد، مجلة النور، العددان (64-65)، 1996م. ثم ضمنّاهما في كتاب الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر عام 1996.

ويعتبر مسلك النظر من المباني العقلية الواضحة، بحيث لا يحتاج المرء إلى البحث في أدلته. وعادة ما يستخدمه الناظرون في قبول ورفض المذاهب الفكرية والعقائدية المختلفة وإن لم يكونوا مختصين.

مع ذلك فقد قدّمنا أربعة أدلة مختلفة لإثبات مشروعية الاعتماد على هذا المسلك في المجال الفقهي، وهي الدليل الشرعي والعقلي والمنطقي والبناء العقلائي.

ففي الدليل الشرعي توقفنا عند آية استماع القول في سورة الزمر: ((فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ، أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ)). فرغم ان سياق الآية ليس بصدد الآراء الاجتهادية، لكن العموم والإطلاق فيها يمكن أن ينطبقا على ما نحن فيه من التعامل مع الآراء. فالناظر يتعامل مع الآراء الفقهية كأقوال مختلفة، لذا ينبغي أن يعوّل على ما يراه أنه أحسنها وأقربها للحق، ليصبح بذلك أحد تطبيقات الآية الشريفة.
وفي دليل العقل او الاقربية، يعول الناظر على دليل دون آخر بعد الفحص استناداً الى ما هو أقرب للحكم الشرعي.

وفي الدليل المنطقي يستند الناظر الى عدم صحة العدول عن اتّباع الدليل الراجح باتّباع الدليل المرجوح. لذا لا يجوز رجوع الناظر إلى حكم من يعتقد انه مخطئ في ذلك. وقد سلّم عدد من العلماء بإمكانية إستقلال عقل العامي واتّباع نظره ومن ثم مخالفة غيره من أهل الاجتهاد بمن فيهم الأعلم.

يبقى دليل البناء العقلائي، وفحواه هو أن الناس عندما يكون لهم نوع من التمييز والخبرة المجملة ويراجعون المختصين في جميع الحرف والمهن؛ فانهم لا يولون أهمية لقول الأكثر علماً إذا ما ظنوا أنه على خطأ وغيره على صواب.

(36)
تحليل مشكلة الجبر والاختيار[37]

لدى تحليل مشكلة القضاء والقدر جمعنا بين الفكرتين المتعارضتين الجبر والاختيار بما يتفق مع الواقع والنص القرآني. فمثلما ترد دلالات كثيرة في القرآن الكريم تؤيد هاتين الفكرتين، كذلك يشير الواقع الى تلاحم الأمرين معاً، حيث لا اختيار من غير جبر، إذ تخضع عملية الاختيار لقانون الارتفاع والانخفاض العكسي طبقاً لتفاعل الإرادة مع سنن الجبر الطبيعية، فتنخفض الإرادة مع زيادة الضغط المعاكس لهذه السنن، وبالعكس، كما هو واضح من السلوك القائم على العادة مقارنة بالسلوك الابتدائي، إذ تكون قوة الجبر في الأول مرتفعة طبقاً للعادة والتطبع، في الوقت الذي تكون نسبة الإرادة فيه منخفضة؛ ما لم يكن التطبع قائماً على الإرادة ذاتها، بينما تكون قوة الجبر في السلوك الابتدائي منخفضة قياساً بالأول، وعلى عكسها تصبح قوة الإرادة.

فالواقع يشهد على صور الإلجاء ضمن ما يعرف بالسنن الإجتماعية والكونية، ومن أبرزها سنن العادة والتطبع. فالذي يعتاد على ممارسة شيء يكون كالمجبر عليه، وكلما زاد الفعل كلما زاد الإعتياد والإلفة، الأمر الذي يؤثر على فعل الإرادة وقوتها. ولا يتوقف الحال عند هذا الحد، بل يحدث نوع آخر من الإلجاء يتصف بكونه من سنخ الشيء المعتاد عليه.

فثمة تطوران من الإلجاء؛ حيث تبدأ الممارسة بالتطور الكمي للفعل الذي يترتب عليه الإعتياد والتطبع، ومن ثم تفضي العملية إلى تطور كيفي، فتبدأ ممارسة أفعال أخرى تتسق مع تلك التي تم الإعتياد عليها، وهي بدورها قابلة للتحول إلى العادة والتطبع بفعل التكرار. وكل ذلك يتضمن الإلجاء.

---

[37] أول مقالة نشرناها حول هذا الموضوع كان في مجلة الغدير بعنوان: القضاء والتطبع، عدد (5)، 1981م.

وعليه فالإنسان محكوم بقدرين: إرادته من جهة، والسنن الكونية والإجتماعية من جهة ثانية.

وهذا ما غفل عنه علماء الكلام. فبهذين القدرين يمكن تفسير ما تشير إليه النصوص القرآنية دون حاجة للتأويل، لا سيما عند التعرض الى آيات الالجاء؛ كالمد في الطغيان، وزيادة الكفر ومرض النفاق في القلوب، وجعل الغشاوة، وتسليط الشياطين على الكافرين.. الخ، فكل ذلك جاء عقوبة لسوء الفعل والإختيار دون إلغاء الإرادة تماماً، فهو عبارة عن جزاء مرتب وفق ذات السنن الكونية في ضغطها على الإرادة وميولها، وهي حقيقة لا تتنافى مع العدل الإلهي.

يحيى محمد في سطور

- منظّر في مناهج الفهم الديني والعلم والفلسفة. من مواليد 1959م - العراق.
- قضى أغلب حياته خارج العراق متنقلاً بين عدد من البلدان، وذلك منذ عام 1980 وحتى يومنا هذا.
- بدأ التأليف منذ نهاية السبعينات من القرن الماضي فصدر له أول كتاب بعنوان (الداروينية\عرض وتحليل) سنة 1979.
- تركّز جلّ اهتمامه على البحث الفكري منذ الشباب كتوجهات ذاتية خارج اطار المؤسسات الرسمية وغير الرسمية.
- انجز مشروعاً خماسياً وصفه بمشروع العمر، وأطلق عليه (المنهج في فهم الاسلام).
- توصل الى عدد من المناهج والعلوم والنظريات الفلسفية والدينية. ومن أهمها علم الطريقة (علم منهج الفهم الديني).
- له ثلاثة مواقع الكترونية، اثنان بالعربية هما: فهم الدين http://www.fahmaldin.net/، وفلسفة العلم والفهم http://www.philosophyofsci.com/، وثالث بالانجليزية وعنوانه: https://www.thephilosophyofscience.com/

كتبه المنشورة

1- **الداروينية** / عرض وتحليل، تقديم السيد محمد محمد صادق الصدر، دار التعارف، لبنان، 1979م.
2- **التصوير الاسلامي للمجتمع**، مؤسسة اهل البيت، لبنان، 1981م.
3- **الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر**، طبعة رابعة، مؤسسة العارف، 2020م. وصدرت الطبعة الاولى عام 1996م لدى دار الرافد، لندن.
4- **نقد العقل العربي في الميزان**، طبعة ثالثة، دارة ابن الزكري الألمانية، 2023م. وصدرت الطبعة الاولى عام 1997م لدى مؤسسة الانتشار العربي.

5- **القطيعة بين المثقف والفقيه**، طبعة رابعة، دار ابكالو، 2021م. وصدرت الطبعة الاولى عام 2001 لدى مؤسسة الانتشار العربي.
6- **الاستقراء والمنطق الذاتي**، طبعة ثالثة، مؤسسة العارف، بيروت، 2022م. وصدرت الطبعة الاولى عام 2005م لدى مؤسسة الانتشار العربي. وتضمّن الكتاب (الأسس المنطقية للاستقراء بحث وتعليق) الصادر عام 1985م.
7- **تعليقات على كتاب الأسس المنطقية للاستقراء**، مؤسسة العارف، بيروت، 2008م.
8- **مشكلة الحديث**، طبعة ثالثة، مؤسسة العارف، 2021م. وصدرت الطبعة الاولى عام 2007 لدى مؤسسة الانتشار العربي.
9- **منهج العلم والفهم الديني**، مؤسسة الانتشار العربي، 2014م.
10- **فهم الدين**: سلسلة حوارات الصحفي العراقي يوسف محسن، وقد نشره الاستاذ يوسف بعنوان: استعمالات فهم الدين، دار امل الجديدة، دمشق، 2015م.
11- **تأملات في اللاشعور**، مؤسسة العارف، 2015م. وأصل هذا الكتاب عائد إلى (دور اللاشعور في الحياة) الصادر عام 1985.
12- **مفارقات نقد العقل المحض**، طبعة ثانية، دارة ابن الزكري الألمانية، 2023م. وصدرت الطبعة الاولى عام 2016م لدى مؤسسة الانتشار العربي.
13- **المنهج في فهم الاسلام**، وهو في خمسة مجلدات: **1**- علم الطريقة، **2**- نُظم التراث، **3**- النظام الوجودي، **4**- النظام المعياري، **5**- النظام الواقعي، مؤسسة العارف، بيروت، 2016-2019م. والأصل في هذه الموسوعة جملة من الكتب والدراسات تم نشرها منذ تسعينات القرن الماضي، حيث بدأت بكتاب (مدخل إلى فهم الاسلام) الصادر كطبعة اولى عام 1997، وتمت ترجمته إلى الفارسية بعنوان: در آمدى بر فهم روشمند اسلام، ترجمة سيد ابو القاسم حسينى، سازمان انتشارات بزوهشكاه فرهنك وانديشه اسلامى، 1388هـ.ش، 2010م.

14- **انكماش الكون**، مؤسسة العارف، الطبعة الثانية، 2023، وصدرت الطبعة الاولى لدى نفس المؤسسة عام 2019م.
15- **صخرة الايمان**: الإله والتصميم، الامزون، 2022م.
16- **جدليات نظرية التطور**، الامزون، 2022م.
17- **تصورات خاطئة**، الامزون، 2022م.
18- **خلاصة فكر يحيى محمد**، الامزون، 2022م.

مقالاته ودراساته المنشورة

1- القضاء والتطبع، مجلة الغدير، لبنان، العدد (5)، 1981م.
2- حياة المفكر محمد باقر الصدر، مجلة الغدير، لبنان، العدد (6)، 1981م.
3- ظاهرة الاغتراب واسبابها الاجتماعية، مجلة الغدير، لبنان، العدد (7)، 1981م.
4- نظرات فلسفية في فكر الامام الصدر، مجلة دراسات وبحوث، طهران، عدد (6)، 1983م.
5- منطق الاحتمال ونظرية التكليف في التفكير الكلامي، مجلة دراسات شرقية، فرنسا، العدد المزدوج (9-10)، 1991م.
6- منهج التفكير لدى الفلاسفة المسلمين، مجلة البصائر، لندن، العدد (361)، 1991م.
7- موقف الفلاسفة الاسلاميين من ظواهر الشريعة، مجلة العالم، العدد (383)، 1991م.
8- السيد الصدر ومذهبه في الاستقراء، مجلة العالم، العدد (426)، 1992م.
9- الحضارة العربية بين الحضارتين الغربية واليونانية، مجلة الوحدة، المغرب، العدد المزدوج (101-102)، 1993م.
10- المرجعية، مجلة الفكر الجديد، لندن، العدد (7)، 1993م.
11- الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والمشرقي، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد (76)، 1994م.

12- الفصل بين سينا وارسطو في نظرية الجابري وهم أم حقيقة أم..؟!، مجلة الوحدة، المغرب، العدد (106)، 1994م.
13- عقل عربي ام اسلامي؟ مجلة الفكر الجديد، لندن، العدد (9)، 1994م.
14- نظرية الصدر في السببية والاستقراء، مجلة الفكر الجديد، العدد المزدوج (15-16)، 1997م.
15- العصمة وكتاب الالفين والمنهج الاستقرائي، مجلة الموسم، عدد مزدوج (22-23) 1997م.
16- طريقة النظر بين الاجتهاد والتقليد، مجلة النور، العددان (64-65)، 1996م.
17- مع نقد نقد العقل العربي للطرابيشي، الفكر العربي، العدد (89)، 1997م.
18- الطرابيشي ونقده لـ (نقد العقل العربي)، مجلة العالم، العدد (568)، 1997م.
19- مفارقات الجابري في نقده للعقل العربي، مجلة العالم، العدد (574)، 1997م.
20- جدلية النص والواقع، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (4) 1998م.
21- الخطاب الفقهي ومقتضيات الزمان، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (7)، 1999م.
22- نظرية المقاصد والواقع، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (8) 1999م.
23- المصلحة في التشريع الاسلامي، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (9-10)2000م.
24- اطروحة المفكر الصدر ومذاهب الاستقراء، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (11-12) 2000م.
25- المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر، قضايا اسلامية معاصرة، نفس العدد السابق.

26- التغير في الفتوى/ الانماط والعوامل، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (13)، 2000م.
27- علم الكلام والكلام الجديد/الهوية والوظيفة، قضايا اسلامية معاصرة، عدد (14)، 2001م.
28- علم الطريقة، حوار في: قضايا اسلامية معاصرة، عدد (16-17)، 2001م.
29- المصلحة بين الطوفي والخميني، شؤون اسلامية، 2000م.
30- المفكر الصدر وقضية السببية والاستقراء، مجلة المنهاج، بيروت، عدد (21) 2001م.
31- العقل والاجتهاد، الوعي المعاصر، عدد (6-7) 2001م.
32- المقاصد وعقلانية التشريع في الفكر الاسلامي، الوعي المعاصر، نفس العدد السابق.
33- نشأة المثقف وقضية الاصلاح الديني، الوعي المعاصر، عدد (8) 2002م.
34- منهج الفهم المجمل والمقاصد، الوعي المعاصر، 2003م.
35- مقارنة بين العقل المثقف والعقل الفقيه، الوعي المعاصر، 2003م.
36- آليات قراءة النص الديني، مجلة المنهاج، عدد 30، 1424هـ - 2003م.
37- حقيقة النبوة في الفكر الفلسفي العرفاني، مجلة المنهاج، العدد (33)، 2004م.
38- حقيقة المعاد في الفكر الفلسفي العرفاني، مجلة المنهاج، العدد (36) 2005م.
39- موقف الفلاسفة والعرفاء من ظواهر النص الديني، مجلة المنطلق الجديد، 2003م.
40- الفكر الاسلامي والفهم التعبدي والمقصدي للدين، مجلة الحياة الطيبة، العدد (15)، 2004م.
41- الاصول المولدة في علم الكلام، مجلة الحياة الطيبة، 2006م.

42- صراع العقل مع العقل في علم الكلام، مجلة المنهاج، 2005م.
43- أزمة الحديث النبوي عند اهل السنة، مجلة الاجتهاد والتجديد، عدد (1)، 2006م.
44- أزمة الحديث عند الشيعة، مجلة الاجتهاد والتجديد، 2007م.
45- أزمة الاجتهاد عند الشيعة، مجلة الاجتهاد والتجديد، 2007م.
46- السلفية ونظرية الصفات، مجلة المنهاج، 2007م.
47- أثر القبليات المعرفية على الفهم الديني، مجلة المنهاج، عدد 50، 2008م.
48- فهم النص ومعايير التحقيق، مجلة المنهاج، عدد 55، 2009م.
49- تشريع العقل الكلامي وتأسيس الخطاب الديني، مجلة المنهاج، عدد 57، 2010م.
50- خصائص الدائرة البيانية واشكالياتها المنهجية، مجلة المنهاج، 2010م.
51- مبررات الاجتهاد السني وأزمته، مجلة الاجتهاد والتجديد، 2010م.
52- تراثنا العقلي والعقل المطلوب، دراسة لندوة عقدت لدى مؤسسة الفكر الاسلامي المعاصر، بيروت، 21\10\2010.
53- الاتجاهات الحديثة وتوظيف الواقع، مجلة المنهاج، 2011م.
54- نظرية التجاوز المذهبي.
55- الافتراض الآخر، مجلة المنهاج، عدد (69)، 2013م.
56- اساليب التوالد المعرفي: قراءة نقدية لما جاء في الاسس المنطقية للاستقراء.
57- الاعتقاد القاتل وغياب الضمير.
58- نظم العلم الفيزيائي ونظم الفهم الديني: دراسة مقارنة، مجلة مسارات، تونس، 2015م.
59- علم الطريقة في سطور، مجلة الايمان، العراق، 2016م.
60- الكثير من الدراسات المنشورة في موقعي: فهم الدين، وفلسفة العلم والفهم الديني.

61- عشرات المقالات الثقافية في عدد من الصحف العربية والاسلامية.