

# **السببية الإبستيمية والانحياز**

**يحيى محمد**



# **المحتويات**

## **مقدمة**

**الفصل الأول: السببية الإبستيمية والاعتقاد**  
**السببية الإبستيمية وأسس البرهان**  
**السببية الإبستيمية والميتافيزيقا**  
**السببية الإبستيمية وعلاقتها بغيرها**  
**السببية الإبستيمية والمبادئ العقلية**  
**السببية الإبستيمية والحدس الوجداني**  
**الاتحاد بين الذات والوجود**

**السببية الإبستيمية والقضايا الاحتمالية**  
**السببية الإبستيمية والقواعد الاحتمالية**

## **الفصل الثاني: السببية المنحازة والاعتقاد**

**الآليات النفسية وتكوين الاعتقاد**

**الانحياز الذاتي في الجدل الديني**

**الانغلاق المعرفي والنقد الخارجي**

**الانغلاق المعرفي ومقاومة التغيير**

**الانحياز والحياد المعرفي**

## **الفصل الثالث: المزاج المعرفي**

### **تمهيد**

**نمذج من المزاج المعرفي**

**مزاج الولاء للرموز الفكرية**

**المزاج المذهبى**

**المزاج العرقى**

**المزاج العلموى**

**مزاوج التخصصات العلمية**

**الفصل الرابع: الذائقه المعرفية**

**كيف تتوالد الذائقه المعرفية؟**

**الفصل الخامس: سلطة الإرادة المعرفية**

**الاعتقاد بين الإرادة والاستدلال**

**الحدود العقلية للإرادة الاعتقادية**

**الإرادة الاعتقادية بين الدليل والانحياز**

**أطروحة عبد الكريم سروش**

**الخلاصة**

## مقدمة

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

أما النمط الأول فيتضمن بدوره ضربتين من التفكير: أولهما إبستمولوجي صرف، يخضع لقواعد المعرفة ومناهجها، وثانيهما يتأثر بعوامل خارجية تولد أشكالاً من الانحياز غير الإبستمولوجي، كالتحيز الأيديولوجي وما شاكله. ويعود كلا الضربتين في النهاية إلى ما يمكن تسميته بـ "السببية الاعتقادية"، سواء اتخذت صورة سببية إبستيمية منضبطة، أو سببية متحيزة تحكم فيها علل خارجية شتى، بيئية ونفسية. وكثيراً ما يجري الصراع بين هذين الضربتين من المعرفة والاعتقاد.

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

ونجد من المناسب الإشارة إلى أن الأصول الأولى لهذه الأبحاث تعود إلى ما نشر في المواقع الإلكترونية: فهم

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

يحيى محمد

2025-6-12

[www.fahmaldin.net](http://www.fahmaldin.net)

[www.philosophyofsci.com](http://www.philosophyofsci.com)

Email: [fahmaldeen@gmail.com](mailto:fahmaldeen@gmail.com)

## الفصل الأول:

### السببية الإبستيمية والاعتقاد<sup>1</sup>

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

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

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

لكن مع لاحظ ان ضمن السببية الطبيعية نجد صنفاً يحكم الظواهر في العالم الجسيمي، وأخر يحكم الظواهر البشرية،

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

لذا يمكن اعتبار السببية الانطولوجية على أربعة أصناف كالتالي:

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

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

**3.** السببية الإرادية: وهي سببية تتعلق بالنشاط البشري، حيث تخضع لتقاعلات الارادة الإنسانية مع الواقع الموضوعي، وهي سببية غير حتمية.

**4.** السببية الميتافيزيقية: وهي سببية مفترضة تقع خلف العوالم الثلاثة للسببيات السابقة.

فهذه الأصناف من السببية تنتهي إلى مجال الوجود الموضوعي، في حين أن السببية الاعتقادية تستبطن بعدها معرفياً محضاً، وهي تتضمن السببية المنحازة والسببية الإبستيمية التي لم يسلط عليها الضوء الكافي، رغم خطورتها وكونها نقطة الانطلاق التي يتوقف عليها إثباتاتسائر أنواع السببيات، بل واثباتات كل شيء من دون استثناء، سواء في حقل الوجود، أم في ميدان القيم، أم في دائرة المعرفة نفسها.

وثمة من استخدم مصطلح "السببية الإبستيمية"، وقدد بها عقلانية الاعتقاد

وفق الأدلة المتوفرة بما يشابه "الاحتمالية المعرفية" كما في نظرية بايس في الاحتمالات وغيرها<sup>1</sup>.

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

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

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

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

---

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

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

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

### السببية الإبستيمية وأسس البرهان

من الوجهة المعرفية، تُعدّ السببية الإبستيمية الأساس الذي يُعوّل عليه في الكشف عن السبببين الآخرين: الطبيعية بأسنافها المختلفة والميتافيزيقية. فهي من حيث الوظيفة المعرفية، تمثل العتبة الأولى التي تبني عليها سائر أشكال الفهم السببي، سواء في الواقع المشهود أو في الوجود الميتافيزيقي الذي يقف خلف الواقع الأول.

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

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

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

أما الحالة الثانية، فهي ما يُعرف بـ "البرهان الإنبي"، وهو الذي يقدم علّةً للتصديق فقط، دون أن يكشف عن العلة في الواقع الخارجي.

وقد بيّن ابن سينا هذا التمايز بقوله: «إذا كان القياس يعطي التصديق بأنّ كذا كذا ولا يعطي العلة في وجود كذا كذا كما أعطى العلة في التصديق؛ فهو برهان إنّ. وإذا كان يعطي العلة في الامرین جمیعاً حتى يكون الحد الاوسط فيه كما هو علة للتصديق بوجود الأکبر للاصغر أو سلبه عنه في البيان، كذلك هو علة لوجود الأکبر للاصغر أو سلبه في نفس الوجود، فهذا البرهان يسمى برهان لم»<sup>1</sup>.

وقوله أيضاً: إن «برهان اللّم هو الذي ليس إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط تكون فائدته ان تعتقد ان القول لم يجب التصديق به، بل يعطيك أيضاً مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود فتعلم ان الأمر لم هو في نفسه كذا فيكون الحد الاوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة وعلة لوجود النتيجة... واما برهان الإنّ فهو الذي إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق فيعتقد ان القول لم يجب التصديق به، ولا يعطيك ان الأمر في نفسه لم هو كذلك»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ابن سينا: البرهان، تحقيق ابو العلاء عفيفي، ص79.

<sup>2</sup> ابن سينا: النجاة، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الثانية، 1357هـ 1938م، ص66 و67. كما لاحظ هذا المعنى أيضاً عند الفارابي في

ومن خلال هذين النصين، يتضح أن العلة المشتركة بين البرهان اللمي والإلاني إنما هي علة التصديق، وهي علة إبستمولوجية صرف، تحضر في كلا النمطين من البرهان. غير أن برهان اللם يتقوّق بإضافة علة الوجود، فيمدّنا بسببٍ أسطولوجي يشرح واقع العلاقة بين الأطراف لا في الذهن فقط، بل في الواقع الخارجي أيضاً.

وبذلك تتمايز العلية إلى شكلين مختلفين: علية معرفية (إبستمولوجية) تختص بتبرير التصديق. وعلية وجودية (أسطولوجية) تتعلق بتفسير الواقع في ذاتها.

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

## السببية الإبستيمية والميتافيزيقا

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

---

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

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

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

ويبدأ هذا الانتقال حين تُستَنْفَد طاقة التفسير الطبيعي، ويبلغ العقل عتبةً لا يستطيع فيها أن يفسّر بعض الظواهر عبر السلالـسـ السـبـبـيـةـ المعـهـودـةـ، سواء لكون الظاهرة تنتـمـيـ إلىـ نـمـطـ منـ الـوـجـودـ غـيـرـ قـاـبـلـ لـلـرـصـدـ التـجـرـيـيـ، أو لـأـنـ الـعـلـاقـاتـ الـظـاهـرـةـ قدـ أـصـبـحـتـ بلاـ مـرـتكـزـ عـلـيـ يـُفـضـيـ إـلـىـ تـفـسـيرـ مـكـتـفـ بـذـاتـهـ. وـهـنـاـ، تـبـدـأـ الـحـاجـةـ إـلـىـ اـسـتـدـاعـاءـ "ـالـعـلـلـ الـأـولـىـ"ـ أوـ "ـالـعـلـلـ الـعـلـوـيـةـ"ـ، وـالـتـيـ لـاـ تـكـوـنـ ظـاهـرـةـ فـيـ التـجـرـبـةـ، بلـ تـكـوـنـ مـفـهـومـةـ بـالـعـقـلـ، أوـ مـشـهـودـةـ بـالـبـصـيرـةـ، أوـ مـقـبـولـةـ بـالـوـجـدانـ.

وهكذا فإن العقل، إذ يستند إلى السببية الإبستيمية، لا يكتفي بالنظر في سطح الظواهر، بل يحاول ردّها إلى أسباب أعمق، ويظلّ يطلب تفسيراً أعلى، حتى يبلغ العلل النهائية أو المقاصد الغائية التي لا يمكن للأدوات العلمية الطبيعية وحدـهاـ أنـ تـفـسـرـ هـاـ. وبـذـلـكـ تـنـفـتـحـ أـمـامـ العـقـلـ أـبـوابـ الـمـيـتـافـيـزـيـقاـ، لاـ مـنـ

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

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

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

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

### **السببية الإبستيمية وعلاقتها بغيرها**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ومن هنا تتبع القدرة على النقد الذاتي والتساؤل والنمو المعرفي، وهذه العمليات ليست ممكنة لو لا الدور الذي تلعبه السببية الإبستيمية في إبراز الفارق بين مجرد التصديق العابر والمعتقدات الصلبة التي تؤسس للمعرفة الحقة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## السببية الإبستيمية والمبادئ العقلية

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

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

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

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

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

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

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

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

### السببية الإبستيمية والحدس الوجداني

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

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

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

وكذا هو الحال في رفض العقل لسلسلة العلل إلى ما لا  
نهاية. فهل يرجع ذلك فقط إلى مبدأ البساطة والاقتصاد  
العقلي؟ أم لأن رؤيتنا الكاذبة، ذلك **البعد الحدي** الذي لا  
يخضع للاستدلال العقلي الصريح، تبين لنا استحالة استمرار  
السلسلة بلا حد؟ تماماً كما نرى الأشياء الحسية أمامنا في  
صورها الظاهرة، رغم علمنا بأن حقيقتها قد تكون مختلفة أو  
أعمق، فإن هذه الرؤية الحدية **تشهّم** في ثنيات قناعاتنا  
الأولى.

## الاتحاد بين الذات والوجود

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

<sup>1</sup> للتفصيل انظر: يحيى محمد: الاستقرار والمنطق الذاتي، دار افريقيا  
الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2015م.

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

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

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

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

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

والانزال المعرفي، إلى وعي يتسم بالانسجام والتواافق، حيث يتزامن الإدراك مع الواقع في وحدة عميقة، فتحتفق بذلك حالة من الصفاء والوضوح في الفهم والوعي.

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

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

### **السببية الإبستيمية والقضايا الاحتمالية**

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

وعلّوم أنّ الذات البشرية تعي بأنّ المعرفة التامة في أغلب الحالات غير متاحة، ولكنها تستطيع عبر السببية الإبستيمية أن تولّد منطقاً للتصديق واليقين النسبي، حالة وسطى بين

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

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

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

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

التقديرات قائماً على قواعد احتمالية تُعزز من مصداقية التوقعات العلمية.

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

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

### السببية الإبستيمية والقواعد الاحتمالية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

للتفصيل انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي.

1

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

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



## الفصل الثاني: السببية المنحازة والاعتقاد

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

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

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

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

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

المادية<sup>1</sup>، أو يُوجَّه تأويل النتائج لخدمة مارب آيديولوجية أو وطنية، ولو تحت عباءة الحياد المنهجي.

ولعل من الأمثلة الصارخة على ذلك، تمسّك بعض الفرنسيين في القرن التاسع عشر بنظرية لامارك في التطور البايولوجي، بعد أن أقصيت من المحافل العلمية لصالح نظرية داروين "الإنجليزية"، حيث بدا ذلك التمسّك – في جزء منه – ضرباً من الانتصار القومي لرمز فرنسي مقابل هيمنة الفكرة البريطانية<sup>2</sup>، وكان النظرية تحولت إلى رأية وطنية أكثر من كونها أطروحة علمية قابلة للنقد.

وفي السياق نفسه، قوبلت نظرية التضخم الكوني التي طرحتها الفيزيائي الأمريكي آلان جوث في مطلع ثمانينيات القرن العشرين بموجة من الرفض في بعض الأوساط البريطانية، لا سيما في بداياتها، وكانت وراء ذلك دوافع غير علمية تتعلق بمعانعة القبول السريع بأفكار وافدة من خارج التقليد الفيزيائي السائد في المملكة المتحدة<sup>3</sup>، حيث اخالط التقييم العلمي بنوع من الحذر الثقافي إزاء الجديد القادم من الخارج.

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

<sup>1</sup> يمكن لاحظ شواهد كثيرة على ذلك في: وليم برود ونيكالوس واد: خونة الحقيقة، ترجمة خالد بن مهدي وجنات جمال وسارة بن عمر ورضا زيدان، مركز براهين، الطبعة الثانية، 2018م.

<sup>2</sup> ارنست مایر: هذا هو علم البايولوجيا، ترجمة عفيفي محمود عفيفي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1422هـ-2002م، ص120.

<sup>3</sup> جواو ماكيويجو: أسرع من سرعة الضوء، تربيع سعيد محمد الاسعد، شركة الحوار الثقافي، الطبعة الأولى، لبنان، ص158-159، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: [www.4shared.com](http://www.4shared.com).

إسحق نيوتن، ثُعَدَ – في نظر البعض – ضرباً من "الهرطقة العلمية"، بل عملاً غير وطني، لما كان يحظى به نيوتن من مكانة تكاد تبلغ منزلة التقديس في الذهنية العلمية البريطانية<sup>1</sup>.

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

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

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

وعومماً، إن بعض مجالات العلم – رغم موضوعيتها المبدئية – تتبيّح، بغير قصد، منافذ خاصة للانحياز الواعي،

<sup>1</sup> جون جريбин: البحث عن قطة شرودنجر، ترجمة فتح الله الشيخ واحمد عبد الله السماحي، كلمة وكلمات عربية للنشر، الطبعة الثانية، 1431 هـ - 2010م، ص30.

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

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

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

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

## الآليات النفسية وتكوين الاعتقاد

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

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

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

وقد نبه فلاسفة من قبل إلى هذا الخلل المعرفي، كما فعل فرانسيس بيكون حين أشار إلى "أصنام الكهف" باعتبارها

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

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

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

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

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

## الانحياز الذاتي في الجدل الديني

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

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

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

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

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

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

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

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

## الانغلاق المعرفي والنقد الخارجي

وعلى ذات الصعيد السابق للانحياز، لا يزال من الصعب - على المستوى الجمعي - تقبل النقد الخارجي، حتى حينما يكون وجيهـاً ومؤسسـاً على براهين رصينة. فحنـ، أفرادـاً ومؤسساتـ، لا تُصغي إلى النقد إلا إذا انخرطـ في نسقـنا الداخـلي، أو جاءـ متناغـماً مع مصالـحـنا الظرـفـيةـ. وقد تجلـتـ هذهـ النـزـعةـ فيـ رـفـضـ كـثـيرـ منـ دـعـوـاتـ الإـصـلـاحـ الـقادـمةـ منـ الـخـارـجـ، خـاصـةـ تـلـكـ الـتيـ تـطـالـبـ المؤـسـسـاتـ الـدـينـيـةـ وـالـتـعـلـيمـيـةـ بـإـحـادـاثـ تـحـوـلـ نـوـعـيـ فيـ مـنـهـجـياتـهاـ.

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

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

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

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

---

<sup>1</sup> David L. Hull, The Use and Abuse of Sir Karl Popper, 1999. Look:

<http://www.ask-force.org/web/Discourse/Hull-Use-Abuse-Popper-1999.pdf>

تعاطف أو توافق علمي مع بعض أطروحات حركة التصميم الذكي<sup>1</sup>. رغم أن هذه الحركة - في بعض فروعها - تحاول أن تبني نتائجها داخل الإطار العلمي للبحث، وبعيداً عن المسالك الدينية أو الأيديولوجية، إلا أن مجرد اقتراحها من فكرة "الذكاء غير الطبيعي" أو "السببية المقصودة" يُعد خطأ أحمر يُقوّض الثقة، ويستدعي الشك.

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

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

---

<sup>1</sup> ومثال على ذلك ما تسبب لدين كينيون مبتكر نظرية التنظيم الذاتي لنشأة الحياة والذي انكر نظريته أواخر السبعينيات ومن ثم فضل فكرة التصميم الذكي عليها، وأعلن لاحقاً تغيير وجهة نظره في مؤتمر دالاس عام 1985. لكن بعد ثمان سنوات تم طرده من منصبه في تدريس مادة البايولوجيا في جامعة ولاية سان فرانسيسكو لكونه فسر للامتهن سبب تفضيله لفكرة التصميم الذكي على نظريات التطور الكيميائي لنشأة الحياة (ستيفن ماير: توقيع في الخلية، ص 519).

## الانغلاق المعرفي ومقاومة التغيير

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

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

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

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

تقبل التشكيك أو المراجعة. وإذا كان العلم يحتم - نظرياً - إلى التجريب والدليل، فإن المؤسسة الدينية تضيف إلى ذلك طبقة من التحرير والتخصيص الشرعي الذي يجرم المخالفة ويوصمها بالزندة والانحراف.

وقد يقع الفكر الفلسفـي في ذات الفخ، رغم دعوته الدائمة إلى التفكير الحر. فالفلسفة التي تبدأ بالشك قد تنتهي إلى منظومة تأويلية مغلقة، تعامل مع نصوصها وملميـها كمراجعة لا ثـمـس، وتحصـيـ المـخـالـفـ بـدـعـوىـ السـطـحـيـةـ أوـ الجـهـلـ وـالـنـقـصـ العـقـلـيـ أوـ فـقـدانـ "ـالـرـوـحـ الـفـلـسـفـيـةـ"ـ،ـ حتىـ يـصـبـحـ الشـكـ الـذـيـ بـدـأـ مـحـرـرـاـ قـيـداـ جـديـداـ،ـ وـيـغـدوـ الـانـفـاتـاحـ الـمـعـلـنـ مـجـرـدـ شـعـارـ يـخـفـيـ وـرـاءـهـ تـعـصـبـاـ تـأـوـيلـيـاـ لـاـ يـقـلـ صـلـابـةـ عـنـ الـتـعـصـبـاتـ الـتـيـ جـاءـتـ الـفـلـسـفـةـ لـتـفـكـيـكـهاـ.

وبهذا المعنى، تصبح أمزجتنا المعرفـيةـ هيـ الفـاعـلـ الخـفيـ فيـ هـنـدـسـةـ الـمـوـاـقـفـ وـالـنـتـائـجـ،ـ وـلـوـ تـزـينـتـ بـأـقـعـةـ الـمـنـهـجـ وـالـحـيـادـ.ـ فـالـانـحـيـازـ هـنـاـ لـاـ يـكـونـ اـخـتـيـارـاـ مـبـاشـراـ،ـ بلـ يـتـسـلـلـ إـلـىـ الـبـنـيـةـ الـذـهـنـيـةـ،ـ فـيـعـيدـ تـشـكـيلـ الـمـعـايـيرـ،ـ وـفـلـتـرـةـ الـمـعـطـيـاتـ،ـ وـأـنـقـاءـ مـاـ يـنـاسـبـ التـوـجـهـ القـبـليـ.

وـهـنـاـ نـعـودـ لـنـتـسـاءـلـ:ـ مـاـ الـذـيـ يـتـحـكـمـ فـيـ انـحـيـازـاتـناـ وـأـمـزـجـتـناـ الـمـعـرـفـيـةـ؟ـ لـمـاـذـاـ لـاـ يـخـلـصـ كـلـ منـ التـفـكـيرـ الـعـلـمـيـ وـالـدـيـنـيـ وـغـيرـهـاـ لـلـدـلـيـلـ الـصـرـفـ مـنـ دـوـنـ انـحـيـازـ؟ـ فـهـلـ انـحـيـازـ مـحـثـمـ عـلـيـنـاـ؟ـ هـلـ إـنـتـاـ بـيـنـ خـيـارـيـنـ فـقـطـ:ـ إـمـاـ الدـلـيـلـ أـوـ انـحـيـازـ الذـاتـيـ؟ـ أـمـ لـاـ مـحـيـصـ مـنـ وـجـودـ الـامـتـزـاجـ بـيـنـهـمـ؟ـ وـكـأـنـ الـمـسـأـلةـ -ـ فـيـ جـوـهـرـهـاـ -ـ لـاـ تـتـعـلـقـ بـغـيـابـ الدـلـيـلـ،ـ بلـ بـقـدرـةـ النـفـسـ عـلـىـ تـحـمـلـ نـتـائـجـهـ وـالـمـتـنـاثـلـ لـمـقـضـيـاتـهـ،ـ إـذـ كـثـيرـاـ مـاـ يـقـفـ الـمـوـقـفـ الـنـفـسـيـ حـاجـزاـ أـمـاـ مـاـ يـقـضـيـهـ الـبـرـهـانـ.

## الانحياز والحياد المعرفي

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

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

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

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

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

ذاته، وتحتّي إغراءات الميل الخفية التي تحجب صفاء النظر.

إذاً، لسنا فقط بين خيارين: الدليل الخالص أو الانحياز الأعمى، بل غالباً ما يكون الواقع هو الامتزاج بينهما، حيث تتفاعل القدرة العقلية مع الميل النفسي، لتنتج موقفاً مركباً يحتفظ ببعض الموضوعية مع وجود شوائب ذاتية، وكان العقل يسير دوماً في منطقة وسطى يتجاوز فيها البرهان مع الميل، فيدفع كلّ منهما بالأخر دون أن يلغيه أو يستترقه.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ورغم صعوبة الحياد الكامل، إلا أن السعي إليه يظل ضروريًا، بل يمثل معياراً نقياً يُقاس به صدق البحث وجديته. وقد يكون الإنسان منحازاً من حيث لا يشعر، لكنه ملزم أخلاقياً ومعرفياً أن يسائل دوافعه باستمرار، ويطلب الحقيقة ولو خالفت هواء.

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

### **الفصل الثالث:**

## **المزاج المعرفي<sup>1</sup>**

### **تمهيد**

في عالم تتشابك فيه الحقائق مع الأهواء، وتنتصادم فيه الاعتقادات والرؤى مع مقتضيات العقل، تبرز الحاجة الماسة إلى مراجعة الطريقة التي نفكّر بها، لا سيما حين نتعامل مع قضايا فكرية أو عقدية تستفز وجاذبنا ومخزوننا البيئي والتربوي. فليست كل قناعة نؤمن بها ولديه دليلٌ محض أو برهانٍ نزيه، بل كثيراً ما تتسلل الأهواء والمزاجات – المعتبرة عن الميلول النفسيّة والاجتماعية - إلى عمق اعتقاداتنا، دون وعي مباشر منها.

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

---

<sup>1</sup> الأصل في هذا البحث يعود إلى ما نشر في موقع فهم الدين بعنوان (المزاج البيئي والمعرفة)، بتاريخ: 15-5-2018. انظر:  
<https://fahmaldin.net/index.php?id=2438>

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

فقد لا يتقبل المزاج النفسي النقد الصادر عن "الآخر"، مثل أن المسلم قد يتقبل نقد المسلم، لكنه لا يتقبل نقد من لا ينتمي إلى الإسلام. كما أن السنّي أو الشيعي أو الاباضي أو غيرهم، قد يتقبل نقد من ينتمي إلى مذهبهم، لكنه لا يتقبل نقد من ينتمي إلى المذهب الآخر. ودارس العلوم الدينية - كالازهري والحوزوبي لدى المجتمعين السنّي والشيعي - قد يتقبل نقد من ينتمي إلى هذه الدائرة، لكنه لا يتقبله من غيرها. وكذا الحال مع الأكاديمي في مختلف التخصصات مقارنة بغيره. كذلك قد يتقبل التلامذة نقد بعضهم لاستاذهم، لكنهم لا يتقبلون نقداً يأتي من خارج هذه الدائرة الضيقة.

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

يُخدم الانحياز المسبق، حتى دون وعي بذلك. ففي حالات الدفاع، قد يُعمل المزاج على دفع العقل للذبّ عن الفكر المنتقد بشتى ألوان الدفاع والجدل، حتى لو كان هذا الفكر يحمل نقاطاً هشة تتراكم أمام النقد العلمي. فالمزاج يمنع الآخر من الاقتراب من النقاط الهشة في الفكر المنتقد، مثلاً يمنع ذلك في غيرها. ويُخشى أن يتحول هذا الحال إلى حاجز نفسي ضدّ التعلم والنقد البناء.

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

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

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

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

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

وتتجلى آثار هذا المزاج – كما في المؤسسات العلمية - في سياسات النشر، وأسس الترقية الأكademie، وانتقاء المحكمين،

ومواسم الاحتفاء أو التهنيش، حيث ثُمارَسَ اللوان من الإقصاء الناعم أو التشكيك المبطّن تحت شعارات علمية براقة، لكنها ملوثة بماء الهوى.

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

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

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

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

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

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

## نماذج من المزاج المعرفي

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

## مزاج الولاء للرموز الفكرية

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

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

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

عالم الحيوان إرنست ماير (عام 1997) أن الداروينية ما زالت تلاقي مقاومة كبيرة لدى فرنسا والمانيا وغيرهما حتى نهاية القرن العشرين<sup>1</sup>.

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

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

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

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

---

<sup>1</sup> هذا هو علم البيولوجيا، ص 5-113.

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

\*\*\*

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

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

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

وما زال هناك من لم يُصدِّق مثل هذا الانقلاب الفكري الدرامي، بل إن البعض حاول أن يدافع عن النصّ الصدري بشتى أنواع التأويل والتحمّلات، ليُوفِّقَ بين ما جاء في الكتابين من دون التسليم بأي تغيير جوهري. وكل ذلك بداعِ مزاج الحمّية إزاء الشخصية المقدّسة، لا بداعِ النقد العلمي الحر. إذ لو افترضنا أن النصَّين يعودان إلى فيلسوف غربي مثل ديكارت أو هيوم أو كانت أو هيجل أو هайдجر أو كيركجورد أو غيرهم، لكان المتوقَّعُ أن تنهَّى عليه الردود، ويُفْضحَ ما فيه من تناقض، ولعُدَّت القضية واضحة لا لبس فيها، مهما حاول أتباع هذا الفيلسوف الغربي أن يُؤَوِّلوا النصّ أو يُذَبِّوا عن شيخهم تهمة التناقض أو تغيير الأفكار.

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

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

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

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

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

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

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

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

فكل نقد حينذاك لا يستقبل بوصفه تقويمًا علميًّا، بل يُقرأ – في كثير من الأحيان – كاهتزاز في البنية الرمزية للمجتمع، أو كتهديد لمنظومة الانتماء، مما يجعل الحوار العلمي محفوفًا

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

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

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

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

المعاصر غالباً ما يتارجح بين محاولات تجدیدية حذرة ومقيدة، وبين عودة إلى الخطابات التقليدية بحجج الحماية والتمسك بالجذور.

وهذا يفسّر جزئياً ضعف التيارات النقدية الصارمة التي تستهدف إعادة قراءة التراث الفلسفـي الإسلامي بنظرة نقدية تحليلية موضوعية، فغالباً ما تصطدم بمحاصرة المزاج الثقافي الذي يحول دون انفكاك الباحثين عن رموزهم الفكرية، أو يحول النقـد إلى ميدان من المعارك الولائية لا المعرفـية. وهذا يصبح الوعي الفلسفـي مرتبـاً أكثر بمناخات التأيـد والولـاء، وبالأساطير الرمزـية، منه بالإبداع المنهجي والتـكـير الإبستـيمي المنـضـبط.

فالديناميات المزاجـية تؤثر بشكل عميق على المشهد الفكري العام في المنطقة، حيث تنشأ بيئة فكرية مشبعة بالحساسـيات المفرطة تجاه الرموز والمرجعـيات، مما يعيق الانفتاح على التجـديد والـمراجعة. فبدلاً من أن تكون المؤسسـات والـمراكز الفكرـية فضاءـات للـحوار الحرـ والتـبـادل النـقـدي الـبناء، تتحول إلى سـاحـات لـصـراعـات النـفوـذ والـولـاءـات، وـتـهيـمنـ علىـها ثـقاـفةـ الانـحـيـازـ السـلـبـيـ تـجـاهـ الأـفـكارـ الجـديدةـ أوـ المـخـتلفـةـ، خـشـيةـ أنـ تـفـسـرـ كـتهـدىـ للـهـويـةـ الجـمـاعـيةـ أوـ المـذـهـبـيةـ.

فـظـاهـرةـ تـصـنـيفـ الأـفـكارـ وـالـشـخـصـياتـ ضـمـنـ دـوـائـرـ "ـمـقـدـسـةـ"ـ أوـ "ـمـرـفـوضـةـ"ـ تـتـكـرـرـ، مماـ يـعزـزـ الـاسـقـطـابـ الـفـكـريـ ويـحدـّـ منـ بـنـاءـ جـسـورـ التـفـاـهمـ وـالـحـوارـ. وـهـذـهـ الـحـالـةـ

تجعل من الصعوبة بمكان تأسيس حركة فكرية نقدية متGANSEه  
وفعالة، تتطلّق من قواعد مشتركة تحترم التنوع وثُعلى من  
شأن النقد البناء.

### المزاج المذهبى

يمتد تأثير المزاج الفكري ليشمل حركة الفكر في السياق العربي والإسلامي الأوسع، حيث تتشابك العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية لتشكل أرضية خصبة للمزاجات المختلفة التي تحكم بمدى تقبل الأفكار الجديدة أو النقدية. وفي هذا السياق، يصبح الانتماء الطائفي أو القومي أو المذهبى عاملًا حاسماً في تحديد نوعية النقاشهات المقبولة، ومدى السماح بانفتاح الفكر على التجديد والمراجعة. ويظهر أثر هذا المزاج أيضًا في مستويات التعامل مع المنظومات العلمية والفكرية المختلفة، حيث قد تفرض قيود غير مكتوبة على ما يُسمح بنقاشهه أو تأويله، فتتوقف الحركة النقدية عند حدود تتوافق مع الهوية الجماعية أو المرجعيات الثقافية والسياسية، ما يضيق نطاق الموضوعية ويعقد الحوار العلمي والنقدى.

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

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

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

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

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

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

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

وفي هذا المجال أتذكّر مرة رأيت أحد الأساتذة الجامعيين ينهاى نقداً على طريقة الشافعی في الفقه، ضمن ندوة علمية أقيمت في المغرب، فيما امتدح الطريقة المالکیة، وبدا متقدّماً لدى الأساتذة الحاضرين، وكأنه خرج منتّصراً من معركة حامية الوطيس. لكن لتخيل أن الموقف قد انقلب، فأخذ صاحبنا ينتقد طريقة مالک ويدافع عن فقه الشافعی؛ فسنجد الحاضرين ينهاّلون عليه بالرد والنقد واللوم وربما الشتم والسباب.

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

\*\*\*

إنّ تخطّي الحال المزاجية يتطلّب وعيّاً جماعياً يُدمج بين الالتزام الروحي بالتّراث، والانفتاح الفكري على النقد

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

ومن هنا، فإن أول ملامح التحرر هو إعادة الاعتبار لقيمة "المراجعة الإبستيمية" بوصفها فضيلة عقلية، لا تهمة تمرد. وذلك يقتضي فتح المجال أمام تعددية القراءات، وتشجيع المقاربات النقدية من داخل المؤسسة وخارجها، وتربيّة الأذهان على تقبّل النقد الإبستيمى باعتباره أداة ترميم لا هدم. إن إضعاف المزاج المذهبى لا يتحقق إلا عبر جهد طويل ومستمر، يبدأ من الفرد ذاته الذي يحتاج إلى وعي نقدي يشجّعه على تجاوز الحمية العصبية، والتمسك بالقيم الإنسانية الجامعة التي تتجاوز الحدود المذهبية، بما يعزّز وحدة المجتمع ويسهم في نهضة فكرية شاملة.

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

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

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

المزاج العربي

من بين أنماط المزاج المعرفي تلك المتعلقة بتصنيف العقول لدى الحضارات والثقافات، بحيث تتراءب قيمياً وفق الأعراق والبيئات الجغرافية، كما لجأ إلى ذلك عدد من المستشرقين من أمثال أرنست رينان وليون غوتييه. وعلى هذه الشاكلة اعتبار هذه العقول والمعرفة الحضارية تتطور وفق الأعراق، كما في النزعة القائلة بالتفوق الأوروبي على غيرهم، بل وفي التفوق германي – والألماني تحديداً - على سائر البلدان الأوروبية، كالذي ذهب إليه الفيلسوف الألماني هيل.

يضاف إلى ذلك النزعة المركزية الاوروبية والغربية عموماً حينما يُؤرّخ لل الفكر الفلسفى، فالبداية تكون من اليونان لتنتهى إلى اوربا الغربية مروراً بالعصر المسيحي. وبذلك يتم تهميش سائر الحضارات الأخرى، مثل الهندية والصينية والمصرية والاسلامية.

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

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

وكان من هؤلاء الذين عُرِفوا بالعداء للسامية الفيزيائي الألماني الحائز على جائزة نوبل فيليب لينارد والذي وصف نظريات أينشتاين بأنها "خدمة يهودية"<sup>2</sup>.

كما في بعض الفترات انقسمت العلوم إلى معسكرين شرقي وغربي، فكان لاتحاد السوفيتى والصين نظريات علمية

<sup>1</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Deutsche\\_Physik?utm\\_source=chatgpt.com](https://en.wikipedia.org/wiki/Deutsche_Physik?utm_source=chatgpt.com)

<sup>2</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Philipp\\_Lenard](https://en.wikipedia.org/wiki/Philipp_Lenard)

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

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

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

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

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

## المزاج العلموي

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مباشرةً أياً من معتقداته، حتى ليبدو أنه لم يقرأ بعنايةً أياً من مقالاتنا التقنية».

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

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

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

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

## مِزاج التخصصات العلمية

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

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

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

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

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

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

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

#### **الفصل الرابع:**

## الذائقة المعرفية<sup>1</sup>

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

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

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

وقد يحصل أن تتفتح بعض الذائقات على الغير من دون تبادل، فهو افتتاح من طرف دون آخر. كما قد يحصل الانفتاح من الطرفين ويتحقق أطيافاً بلا حدود. كذلك قد تتغلق بعض الذائقات عن الغير تماماً.

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

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

إن الإحساس بالاغتراب المعرفي هو خاصية الذائقة المغلقة. وهي ظاهرة تنتهي بأطيافها المختلفة إلى سيميولوجيا المعرفة.

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

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

ومن شأن هذا الانغلاق أن يحدث تشوهاً في إدراك الخطابات الفلسفية والدينية المختلفة، إذ تصبح كل ذائقه سجينه داخل نسقها التأويلي، تنفي كل ما عاده باعتباره باطلأً أو ضللاً. وهو ما يفسر كثيراً من أشكال التعصّب العقائدي والانغلاق الفلسفي، حيث لا يُرى الآخر إلا عبر مرآة النفور الذوقي، لا عبر محاورة عقلانية أو روحية مشتركة.

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

للمعنى والمعرفة، غير قابلة للاختراع من الخارج، ولا تُبني على جدل تواصلي، بل على طمأنينة داخلية تؤله المألف وتحصي الغريب. ومن ثم فإن كل محاولة للنقد من خارجها تستقبل بوصفها فتنة معرفية أو تهديداً لقداسة النسق، لا دعوة لإصلاحه أو تعقيله.

وقد أسممت هذه الذائقات المغلقة، عبر التاريخ، في خلق انشطارات حادة داخل الجسد الديني والفلسفى، سواء من خلال الصراعات الكلامية داخل المذاهب الإسلامية، كالصراع بين المعتزلة والأشاعرة، أو بين الاتجاه العقلي والبيانى، أو حتى بين الفقهاء وال فلاسفة، حيث تحولت كل ذائقة إلى "عقيدة ذوقية" تتلبّس لباس البرهان، لكنها تتغذى من حساسيات ما قبل معرفية. بل إن كثيراً من النزاعات التي بدت خلافات في الرأي أو البرهان، كانت في العمق اختلافاً في الذوق، أي في نوع التلقي وقابلية المعنى، لا في صلب الأدلة نفسها. وهذا يفسر لماذا بقيت بعض المدارس بعيدة إنتاجها دون تجديد فعلى، بينما ظلت الأخرى تُثْبِتُ بالانحراف أو الزنقة أو التفريط أو الغلو.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ومن هنا، يظهر أن الذائقه المعرفية المغلقة ليست مجرد نمط فكري جامد، بل هي في الأصل تعبير عن علاقة الإنسان بذاته وبعالمه، وبالآخر المختلف عنه. فالذائقه المغلقة قد تنشأ عن حاجة نفسية وروحية عميقه للاستقرار وال اليقين، ورغبة في الحفاظ على سلامه الكينونة الذاتية من التمزق أمام تعددية الواقع وتتنوع التجارب. لذلك، فإن مقاومة الانفتاح على ذائقه أخرى لا تعبّر فقط عن رفض معرفي أو عقلي، بل هي تعبير عن خوف وجودي من التغيير والتحول الذي قد يزعزع ثوابت الذات ويعيد تشكيل بنيتها الداخلية.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*\*\*

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

هذا هو رأي الفلاسفة والعرفاء في تفسير سبب عدم تقبل بعض رجال الدين للحقائق التي يزعمون أنهم استدلوا عليها بالبراهين الفلسفية والكتشوفات الذوقية، حيث يرون أن الحصانة التي يمنحها التشبيه والرمز تسهل لهم التعايش مع النصوص دون أن تُصدِّم ذاتياتهم المغلقة أو تُهدِّد هوياتهم الفكرية والروحية.

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

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

فالقصة تؤكـد بأن رجال الدين وسائلـ الناس تستهويـهم الحجـج الخطـابـية والإـقنـاعـية. فـهم ليسـوا من أـصحابـ البرـهـانـ ولا من أـهلـ العـرـفـانـ، بل نـفـوسـهـمـ غيرـ مـسـتـعـدةـ لأنـ تـنـقـبـلـ سـوـىـ تـلـكـ الحـجـجـ، وـهـيـ ماـ تـقـدـمـهـ لـهـمـ العـيـنةـ الـدـينـيـةـ منـ الـظـواـهـرـ التـيـ يـحـتـجـونـ بـهـاـ، فـلاـ يـسـعـهـمـ غـيرـ مـاـ وـسـعـهـمـ. وـبـالـتـالـيـ كـانـ يـجـبـ عـلـىـ أـصـحـابـ التـأـمـلـ وـأـهـلـ الـمـشـاهـدـةـ سـتـرـ الـحـقـائـقـ عـنـ النـاسـ وـمـعـالـمـتـهـمـ بـالـرـفـقـ وـإـظـهـارـ أـنـهـمـ يـرـونـ مـنـ الـاعـقـادـاتـ مـثـلـ مـاـ يـرـاهـ هـوـلـاءـ، وـمـنـ ثـمـ الضـنـ بـالـحـقـائـقـ وـالـأـسـرـارـ عـلـىـ الـذـينـ هـمـ مـنـ غـيرـ أـهـلـهـاـ.

إنـ الصـرـاعـ بـيـنـ الـذـائـقـاتـ الـمـعـرـفـيـةـ الـمـتـبـاـيـنـةـ يـعـبـرـ عـنـ هـذـاـ التـعـقـيدـ، حـيـثـ لـاـ يـمـكـنـ بـبـسـاطـةـ اـسـتـبـدـالـ نـظـامـ مـعـرـفـيـ بـآـخـرـ بـالـقـوـةـ الـعـقـلـيـةـ أوـ بـالـدـلـيلـ الـمـنـطـقـيـ فـقـطـ، بلـ هـنـاكـ مـقاـوـمـةـ نـفـسـيـةـ مـتـجـذـرـةـ تـتـعـلـقـ بـالـهـوـيـةـ الـذـاتـيـةـ وـالـولـاءـ الـثـقـافـيـ وـالـعـوـاـمـلـ الـاجـتمـاعـيـةـ التـيـ تـؤـثـرـ فـيـ كـيـفـيـةـ اـسـتـقـبـالـ الـمـعـرـفـةـ أوـ رـفـضـهـاـ.

وبـعـيـداًـ عـنـ الـانـحـيـازـ، يـكـفيـ رـصـدـ الـذـائـقـةـ الـمـعـرـفـيـةـ كـظـاهـرـةـ اـجـتمـاعـيـةـ مـنـ خـلـالـ رـدـودـ أـفـعـالـ أـصـحـابـ الـمـعـرـفـةـ، سـوـاءـ كـانـوـاـ مـنـ الـمـخـتصـينـ أوـ الـعـادـيـنـ، كـماـ فـيـ الـحـوـارـاتـ أوـ الـنـقـدـ أوـ غـيرـ ذـلـكـ. وـمـنـهـاـ الـعـلـاقـةـ الدـائـرـةـ بـيـنـ الـاتـجـاهـ الـعـلـمـانـيـ وـالـدـينـيـ، فـفـيـ كـثـيرـ مـنـ الـأـحـيـانـ نـجـدـ أـنـ ذـائـقـةـ كـلـ مـنـهـمـ تـغـرـبـ عـنـ الـأـخـرـىـ. كـذـلـكـ فـيـ

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

### كيف تتولد الذائقه المعرفية؟

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

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

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

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

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

<sup>1</sup> انظر: الافتراض الآخر، مجلة المنهاج، عدد (69)، 2013م. كذلك: منهج العلم والفهم الديني، دار النهـى، الجزـائر، الطبـعة الثـانية، 2024م.

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

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

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

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

## الفصل الخامس:

### سلطة الإرادة المعرفية<sup>1</sup>

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

ومن حيث المبدأ، يفترض أن تتسم المعرفة الاستدلالية بالموضوعية الخالصة، وأن تكون محكمة بمعايير العقلية الصارمة التي تجرّد الإنسان من انحيازاته ومصالحه وموروثاته، وذلك وفق مبدأ (السببية الإبستيمية). لكن الواقع الإنساني – بطبيعته – أكثر تعقيداً من هذا التصور المثالي؛ إذ يُظهر التاريخ النفسي والعقلي للبشر أنهم كثيراً ما يخلطون بين ما ينبغي أن يُعرف عقلاً، وما يرغبون في تصديقه إرادةً. فالإنسان كائن معقد التركيب، تتفاعل في داخله قوى شتى: بيئية وثقافية، نفسية وفسيولوجية، واعية ولاوعية. وهي

<sup>1</sup> الأصل في هذا البحث يعود إلى ما نشر في موقع فهم الدين بعنوان (الإرادة المعرفية والانحياز)، بتاريخ: 28-7-2020. انظر: <https://fahmaldin.net/index.php?id=2514>

قوى تؤثر – بطريقة خفية أو ظاهرة – على مجلل أحكامه وموافقه المعرفية، بما فيها أحكامه في أدق المسائل النظرية، الدينية والفلسفية والعلمية على حد سواء.

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

ومن الملفت أن هذه الظاهرة لا تقتصر على عامة الناس، بل تمتد لتشمل نخب العلماء والمفكرين، في مختلف الحقول المعرفية، وإن بحسب متفاوتة ومقنعة.

وقد نَبَّه الإمام الغزالى، في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد)، إلى خطورة هذا النوع من الانحراف المعرفي الذي يحدث تحت غطاء العقل والعلم، مستشهاداً بالخلاف العقائدي بين المعتزلة والأشاعرة، وكيف أن كلاً منها يتوصّل بالدليل العقلي والشريعي، بينما الحقيقة أن الاختيار المسبق لما يُراد تصديقه هو الذي يتحكم – غالباً – في وجاهة الدليل وتأوياته. ولأهمية تشخيص الغزالى، فقد عرضنا اطروحته في أكثر من مناسبة لدى عدد من مصنفاتنا، وذلك لما تتطوّر عليه من بصيرة تحليلية نافذة في ميدان تشكّل المعتقدات وتوجيه الإرادة لها.

## الاعتقاد بين الإرادة والاستدلال

إن الإرادة المعرفية ليست مجرد اختيار واع يباشره العقل بمعزل عن سائر المؤثرات، بل هي ثمرة عملية معقدة تتداخل فيها عناصر متعددة؛ بعضها ظاهر للعيان، وأكثرها خفيّ

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

لذلك تنقسم "الإرادة الاعتقادية" إلى نوعين من الاعتقاد:

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

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

وكلا هذين الاعتقادين متصل بالإرادة المعرفية أو الاعتقادية: ففي الأول تتجلى الإرادة بوجه موضوعي، وفي الثاني تتلوّن بوجه لا موضوعي. ومن ثم فالإرادتان متقابلتان بتقابل الاعتقادين نفسيهما؛ إذ لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد في اللحظة ذاتها. فإذاً ما يكون الاختيار وفق الإرادة الموضوعية المنضبطة بالدليل المحسّن، وإنما أن يكون وفق الإرادة اللاموضوعية المحكومة بالتحيّزات.

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

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

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

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

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

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

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

كذلك فإن إنكار الله غالباً ما لا يكون لأسباب عقلية موضوعية، بل قد يحدث لعلل نفسية نتيجة الآلام والشروع، فيحصل الإحساس بعذبة المعاناة، مما يجعل فكرة الله - كما تصور تقليدياً - غير محتملة عاطفياً، حتى لو أمكن الدفاع عنها بقوة المنطق والدليل الإبستيمي.

بل كثير من المواقف الإلحادية الكبرى لم تُبنَ على أدلة مقنعة بقدر ما كانت اختيارات إرادية وتحررية، كما هو الحال مع فويرباخ ونيتشه وسارتر. فهو لاء الفلسفه لم يُنكروا الله فقط كفرضية ميتافيزيقيه، بل رفضوه كرمز للسلطة، أو كقيد أخلاقي، أو كظل أبي يُراد تجاوزه.

وفي كثير من كتاباتهم، يظهر الإلحاد بوصفه تحرراً إرادياً من الوصاية، لا نتاجاً للدليل الإبستيمى. ومن هنا نفهم عباره نيتشه الشهير: «مات الله. وبقى الله ميتاً، وقد قتلناه. فكيف لنا، نحن أبغض القتلة، أن نعزى أنفسنا؟»<sup>1</sup>.

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

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

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

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

وقد لاحظ رينيه ديكارت في بداية مشروعه أن الشك المطلق قد يكون هداماً إن ترك بلا ضابط، وللهذا سعى إلى

---

<sup>1</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, The Gay Science, Section 125: The Madman. Look:

[https://markandrewholmes.com/godisdead.html?utm\\_source=chatgpt.com](https://markandrewholmes.com/godisdead.html?utm_source=chatgpt.com)

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

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

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

ومع ذلك، فإن الشك لا يحمل فقط طابعاً سلبياً، بل أحياناً قد يكون دافعاً نحو البحث، واستئثاره للإرادة المعرفية بدلاً من تجميدتها. فقد يعمل كأداة تشويط للعقل، يثير به الحاجة إلى مبررات أعمق، ويدفع الإرادة إلى مقاومة العجز، كما في حالة العلماء وال فلاسفة الذين يحولون الشك إلى محرك للاكتشاف. وفي هذا المعنى قيل: «الشك هو بداية الحكم».

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

## الحدود العقلية للإرادة الاعتقادية

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

وقد تكون الإرادة الاعتقادية على الصدر من الاستعداد النفسي للانصياع إلى دليل أو برهان معين. فهي لا تضمن بالضرورة القدرة المعرفية على تبني الاعتقاد، حتى وإن توافرت الأدلة الكافية أو المعايير العقلية المناسبة. فقد ينتصب الحاجز النفسي بين الإنسان وبين ما يعرض عليه من حجج، فيبقى العقل نظرياً مقتنعاً، فيما تتلاشى الإرادة في الإذعان، ويستمر التردد أو الرفض رغم وضوح البرهان.

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

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

من هنا لا يجوز اعتبار العقل قوة مطلقة يستطيع أن يصنع المعرفة كيما شاء بعيداً عن هذه الإرادة، بل هو في جميع الأحوال محكوم بها، وإن هذه الإرادة يمكنها أن تكون موضوعية حيادية أو منحازة، وفي الموضوعية والحياد

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

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

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

### الإرادة الاعتقادية بين الدليل والانحياز

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

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

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

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

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

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

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

والبديل ليس في نفي الانتماء أو الهروب منه، بل في التحول من الانتماء المغلق إلى الانتماء النقي، حيث يحتفظ المرء بموقفه وهويته، لكنه يظل حراً في مراجعة هذا الموقف وتحليله وتفكيره عند الحاجة. وهذا التحول يستلزم تبني ثقافة الشك المنهجي، والاعتراف بإمكانية الخطأ، والسعى النشط

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

## أطروحة عبد الكريم سروش

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

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

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

إن تقسيم التفكير إلى معلم ومدلل، أو إلى "على ودللي"، هو تقسيم رشيق منمق، لكنه لا يخلو من شائبة يجعله لا يفي بكافة ما نلاحظه من ظواهر علم النفس والمجتمع المعرفي. فبداية نحن لسنا أمام حتميات مستقلة بعضها يعتمد على العوامل المدللة فيما يعتمد البعض الآخر على العوامل المعللة، فقد يكون المدلل معللاً في قالب دليله، كما قد يكون المعلم مكبوباً أمام الدليل رغم تنوع أسبابه. وكان سروش على وعي من أن الأدلة يمكن ان تتحول إلى علل<sup>1</sup>.

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

---

<sup>1</sup> عبد الكريم سروش: *الصراطات المستقيمة*، ترجمة احمد القبنجي، المقالة الثانية (*الحقانية، العقلانية، الهدایة*).

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

وللإيضاح نقول:

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

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

وهذه الظاهرة هي ما عَبَر عنها ديفيد هيوم حين قال: «العقل عبد للأهواء والرغبات فقط، ولا يمكنه أبداً أن يتظاهر بأي وظيفة أخرى غير خدمتها وطاعتها»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> David Hume, A Treatise of Human Nature, SECT. III. Look:  
<https://davidhum.org/texts/t/full>

لكن الفرق بين الاعتقاد الصادق والانحياز المقصّ، هو أن الأول يبقى قابلاً للمراجعة عند ظهور دليل أقوى، بينما الثاني يتثبت بموافقه ويُخضع الأدلة لتفسيره القبلي المنحاز.

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

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

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

**3.** حالة التأرجح بين الدليل الموضوعي والانحياز الذاتي.

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

**5.** حالة التعارض بين العوامل المعللة وتكافؤها كانحیازات ذاتية، وعندها يحصل الترجح بفعل الدليل الراوح.

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

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

٨- حالة وجود مساحة تخلو من الانحياز والدليل معاً، ويمكن ادراجها ضمن الموضوعية رغم غياب الدليل، مثل اعتقاد البشر بالاوليات الضرورية للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض، ومثل اعتقادهم ايضاً بوجود واقع موضوعي عام يتعاملون معه وجهاً لوجه، وهو اعتقاد غير قائم على دليل أو برهان<sup>١</sup>.

\*\*\*

وتبعاً للحالات السابقة نلاحظ ما يلي:

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

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

---

<sup>1</sup> انظر بهذا الصدد: الاستقراء والمنطق الذاتي.

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

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

أما الحالة الرابعة التي ركز عليها سروش واعتبرها تقضي إلى ترجيح العوامل المعللة على المدللة بسبب تكافؤ الأدلة، فالملاحظ أنه قلماً تحدث عند الناس العاديين حالة التكافؤ، أو أن الناس لا يرون الأدلة التي يلتزمون بها متكافئة ولا ضعيفة، حتى لو كانت من حيث التدقيق العلمي متكافئة. أما العلماء والمفكرون فقد يعتبرونها محتملة عند التوصل إلى كونها متكافئة من دون ترجيح، على شاكلة رأي الفيلسوف الألماني (عمانوئيل كانت) في القضية الميتافيزيقية التي رأى أنها تتفاوت في أدلة من دون ترجيح.

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

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

ويظهر مما سبق أن التقابل يبقى محصوراً بين الموضوعية والانحياز الذاتي، وليس بين الدلي والعلى، إذ مثلاً قد يكون الدليل منحازاً أو معللاً، فان الموضوعية قد لا تمتلك الدليل، كالذى أشرنا اليه في الحالة الاخيرة (الثامنة) من الحالات السابقة.

### الإرادة المعرفية وسلطان القرار

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

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

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

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

إنّه القرار المعرفي كما تصوّره الإرادة المعرفية.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فكُلُّ من "الدلّي والعلّي" يبقى – في نهاية المطاف – تابعاً للقرار الإرادي. فحين تختار الإرادة المعرفية أن تسلك سبيلاً البرهان، فستتجلى الموضوعية، أما حين تغلق عليه الباب، فإن العقل – مهما أجاد الاستدلال – يبقى عاجزاً عن النفوذ، إذ لا ينفذ البرهان إلى ذهنٍ لم تُهيئ له الإرادة طريقةً، فالإرادة باب العقل، إن فتح أضاء، وإن أغلق أظلم.

## قلق المعرفة في ضوء نظرية التطور

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

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

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

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

إذ لو كان ما ي قوله داروين صحيحاً، وهو أن عقولنا مجرد مخلفات منتطرة عن الحيوانات بما لها علاقة بالانتخاب الطبيعي، فستفقد كل نظرية، ومنها نظرية داروين نفسه، مصداقيتها الإبستيمية، باعتبارها تمثل افرازات غريزية للتطور الحيواني الصرف. وقد عبر داروين عن ذلك باحتمال أن تكون معتقداتنا بالألوهية ليست سوى غريرة حيوانية شبيهة بغريرة القرود في خوفها وكراهيتها للأفاعي.<sup>1</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

و هنا يتجلّى دور الإرادة كعامل وسطي بين الاحتمالات البايولوجية والانحيازات النفسية من جهة، وبين موضوعية الدليل والبرهان من جهة أخرى. فرغم التأثيرات الاحتمالية التي قد يفرضها التطور البيولوجي على أدمغتنا، يبقى القرار الإرادى في التعاطي مع الأدلة وإعمال العقل معملاً عليه في تثبيت المعرفة وضمان صدقها، وذلك معأخذ الاعتبار بأن التطور البيولوجي يقوم على فكرة التخطيط الغائي، لا على العشوائية والتأثيرات المادية الصرفة.

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

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

### الإرادة المعرفية كسلطة مستقلة

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

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

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

وتمثل الحالة الأخيرة أعظم حالات الموضوعية. لذا فإن قرار الإرادة المعرفية غير خاضع لانحياز وعدمه، مثلما أنه منفصل عن طبيعة الدليل، رغم تأثيره بهذه المجالات المختلفة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*\*\*

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

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

---

<sup>1</sup> ميشيل فوكو: تاريخ الجنسانية (1)، ترجمة محمد هشام، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2004م، الفصل الأول، خاصة ص 13-14.

<sup>2</sup> آرتور شوبنهاور: العالم إرادة وتمثلاً، ترجمة وتقديم وشرح سعيد توفيق، مراجعة فاطمة مسعود، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2006م، ص 208 وما بعدها.

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

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

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

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

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

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

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

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

## الخلاصة

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

فالمعرفة، كما تجلّى من التجربة البشرية، ليست نتاجاً آلياً لمحاكمة عقلية مجرّدة، بل هي فعلٌ إرادى بامتياز، يتدخل فيه القرار النفسي، سواء على مستوى البداية أو الجسم النهائي. ومن هنا فإن الإرادة المعرفية قد تسبق النظر العقلي، بل وقد توجّهه وتؤطره في سياق معين، من خلال ما يُعرف بـ "التخيّز القبلي".

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

وحيثما يتوقف العقل أمام بديلين مترافقين دون أن يجد مرجحاً حاسماً لأيِّ منهما، تتدخل الإرادة بوصفها العنصر الفاعل في ترجيح أحد الوجهين. وهو المقام الذي يكشف عن موضع دقيق تتدخل فيه طبيعة الإنسان العاقلة بإرادته الحرة.

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

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

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

ومن الناحية المثالية، لا يعود الاعتقاد مجرد استجابة لمنطق الحجّة، بل يغدو فعلاً حرّاً يصدر من الإنسان بكلّيته، من قلبه وعقله وروحه، حيث تؤسس المعرفة على تلاقي الدليل مع الميل والرغبة.

هكذا تتشكل "الذات المعرفية" بوصفها نتاجاً حياً لعملية مستمرة من التفاعل بين الإرادة المعرفية والسببية الاعتقادية، حيث لا تفرض المعتقدات عليها آلياً، بل ثبّتها وتنظر في ضوء مداخل عقلية وميول نفسية متكاملة.